

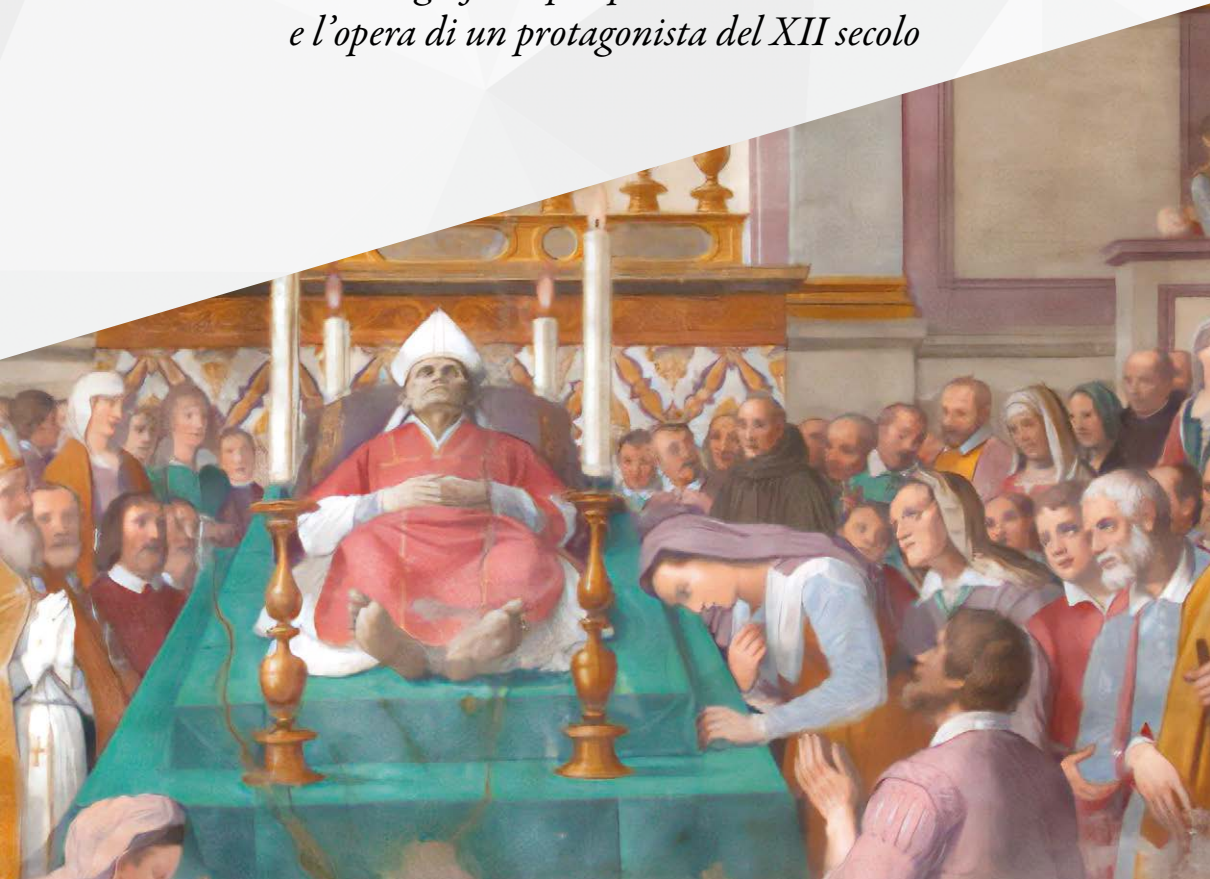
Firenze
UNIVERSITY
PRESS

FRAGMENTARIA

a cura di
Francesco Salvestrini

ATTO ABATE VALLOMBROSANO E VESCOVO DI PISTOIA

*Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita
e l'opera di un protagonista del XII secolo*



FRAGMENTARIA.
STUDI DI STORIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

ISSN 2975-1217 (PRINT) - ISSN 2975-1225 (ONLINE)

FRAGMENTARIA. STUDI DI STORIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

Editor-in-Chief

Isabella Gagliardi, University of Florence, Italy

Francesco Salvestrini, University of Florence, Italy

Scientific Board

Chiara Lastraioli, University of Tours, France

Annantonia Martorano, University of Florence, Italy

Emanuela Rossi, University of Florence, Italy

Flocel Sabaté, University of Lleida, Spain

Gerrit J. Schenk, Technische Universitaet Darmstadt, Germany

Oleg Voskoboynikov, HSE, Higher School of Economics, Russian Federation

Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia

Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita
e l'opera di un protagonista del XII secolo

a cura di
Francesco Salvestrini

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2024

Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia : bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo / a cura di Francesco Salvestrini. – Firenze : Firenze University Press, 2024.

(Fragmentaria. Studi di storia culturale e antropologia religiosa ; 8)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221503357>

ISSN 2975-1217 (print)

ISSN 2975-1225 (online)

ISBN 979-12-215-0334-0 (Print)

ISBN 979-12-215-0335-7 (PDF)

ISBN 979-12-215-0336-4 (ePUB)

ISBN 979-12-215-0337-1 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: Benedetto Veli (1564-1639), *Esposizione del corpo di san Atto*, affresco, Abbazia di Passignano (Barberino-Tavarnelle, FI).

Il volume è pubblicato con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia.



Fondazione
Caript

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).


Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2024 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

Sommario

Introduzione <i>Francesco Salvestrini</i>	7
Il monachesimo riformato nell'Italia centro-settentrionale dei secoli XI e XII <i>Nicolangelo D'Acunto</i>	13
Vescovi e diocesi nella Toscana del secolo XII: uno sguardo d'insieme <i>Mauro Ronzani</i>	25
Atto da Pistoia, monaco e abate maggiore dell'Ordine benedettino vallombrosano. Le attuali prospettive della storiografia <i>Francesco Salvestrini</i>	47
Chiesa e vita religiosa nel territorio pistoiese tra l'XI e l'inizio del XII secolo <i>Antonella Fabbri</i>	77
L'attività pastorale di Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia <i>Lucia Gai</i>	103
Atto biografo di Giovanni Gualberto <i>Antonella Degl'Innocenti</i>	181
I codici della <i>Vita sancti Iohannis Gualberti</i> di Atto (BHL 4398): indagine sulla tradizione manoscritta <i>Jacopo Righetti</i>	195

Libri su Atto. Una ricognizione in biblioteca fra erudizione storica sei-settecentesca e cultura ecclesiastica dell'Otto-Novecento <i>Anna Agostini</i>	219
La presenza del vescovo Atto nella storiografia pistoiese del Novecento <i>Luca Mannori</i>	239
Le committenze architettoniche di Atto nella Toscana del XII secolo: uno sguardo d'insieme e un epigono veneto <i>Angelo Passuello</i>	249
Il corpo di sant'Atto: dalla sepoltura alle reliquie <i>Rossana Cecchini</i>	283
Studio multidisciplinare dei resti mortali mummificati di sant'Atto da Pistoia († 1153) <i>Agata Lunardini, Valentina Giuffra, Antonio Fornaciari, Raffaele Gaeta, Giulia Ricconi, Gino Fornaciari, Simona Minozzi</i>	299
Le vesti episcopali di Atto <i>Paolo Peri</i>	333
Atto e i Pistoiesi <i>Maria Valbonesi</i>	349
Indice dei nomi di persona <i>a cura di Francesco Borghero</i>	359
Indice dei nomi di luogo <i>a cura di Francesco Borghero</i>	369

Introduzione

Francesco Salvestrini

Sant'Atto da Pistoia (1070/80-1153), abate generale dei Benedettini vallombrosani e vescovo di questa città toscana, canonizzato nel XVII secolo (festa 22 maggio, a Pistoia 21 giugno), fu un uomo di Chiesa, un agiografo e un personaggio politico di primo piano nell'Europa del secolo XII, di cui costituisce una tra le figure più interessanti ma, allo stesso tempo, meno conosciute.

Da tempo la Curia pistoiese ha espresso l'auspicio che l'indagine storica su questo antico prelado consenta di approfondire alcune questioni rimaste irrisolte, a partire dai miti addensatisi intorno alle origini del religioso per giungere al suo coinvolgimento nella prima definizione del patronato di san Jacopo Maggiore su Pistoia, e alla vasta rete di contatti che, come abate e poi ordinario diocesano, egli seppe stabilire a livello locale e 'internazionale'. I contributi raccolti nel presente volume cercano di rispondere almeno in parte a tali interrogativi, facendo il punto su ciò che l'erudizione e la storiografia moderna hanno finora evidenziato e sottolineando, parallelamente, quanto le fonti dell'epoca permettono ancor oggi di valutare. La vita di Atto fu, del resto, segnata da profondi contrasti, non sempre documentati in modo adeguato. Tuttavia le testimonianze disponibili mostrano come egli sia stato in grado di affrontare problematiche di natura molto diversa, lavorando costantemente per il bene delle istituzioni che nel corso del tempo venne chiamato a governare.

Atto condusse la prima parte della sua esistenza come monaco, accolto nel ramo della famiglia benedettina fondato durante la seconda metà del secolo XI da Giovanni Gualberto († 1073), padre di Vallombrosa ed esponente di primo piano nella riforma ecclesiastica del periodo. Grazie forse ad una buona prepa-

Francesco Salvestrini, University of Florence, Italy, francesco.salvestrini@unifi.it, 0000-0002-0756-2626

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Salvestrini, *Introduzione*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.02, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 7-12, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

razione quasi certamente acquisita in ambiente regolare e alla stima dei confratelli, nel 1125 divenne abate maggiore dell'Ordine, e da allora continuò per tutta la vita ad occuparsi della definizione istituzionale del medesimo, della sua memoria agiografica e dell'espansione territoriale attraverso l'Italia centro-settentrionale e la Sardegna.

Forte dei buoni rapporti intrattenuti col potere marchionale di Tuscia, nel 1133 assunse la dignità episcopale di Pistoia, grazie anche al sostegno di papa Innocenzo II (1130-43), residente a Pisa dal 1134 al '37. Occorre, infatti, ricordare che Atto aveva preso le parti di tale pontefice contro il rivale Anacleto II durante lo scisma che divise la Chiesa fra il 1130 e il 1138. Innocenzo, dal canto suo, cercò sempre di porre alla guida di città importanti personaggi che gli si erano mostrati maggiormente fedeli, come Siro a Genova o il cistercense Baldovino a Pisa¹.

Osservando la sua opera quale guida dei Vallombrosani e pastore pistoiese possiamo collocare Atto in quella schiera di illustri riformatori la cui vicenda è destinata a scardinare, nell'interpretazione storiografica, la troppo rigida contrapposizione di matrice weberiana tra momento carismatico originario di un movimento o di una fondazione religiosa e fase di istituzionalizzazione/normalizzazione, intesa come appannamento e sostanziale riduzione a 'luogo comune' (*Veralltäglicung*) del carisma stesso². Oggi, grazie soprattutto agli studi di Gert Melville³, abbiamo consapevolezza che nella storia degli Ordini regolari, così come in quella degli organi diocesani, queste due stagioni per lo più non risultarono nettamente distinte, né ontologicamente contrapposte. Sappiamo anche che furono proprio i movimenti riformatori dei secoli XI e XII a consolidare le nuove strutture istituzionali della Chiesa (basti solo menzionare papa Niccolò II e l'affidamento al collegio cardinalizio dell'elezione dei pontefici). E infine appare ormai chiaro come non poche scelte di carattere organizzativo riassunte da consuetudini disciplinari, costituzioni monastiche e deliberazioni sinodali siano state compiute in ossequio alla memoria dai padri fondatori o dei presuli venerati come santi, ossia alla luce delle testimonianze agiografiche e delle condivise tradizioni devozionali⁴.

La vicenda di Atto conferma ampiamente questo assunto. In quanto guida dei Vallombrosani egli fu per certi aspetti un normalizzatore, dopo gli anni del-

¹ L. Grassi, *Siro II ultimo vescovo e primo arcivescovo di Genova*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17/2, 1886, pp. 707-728; M. Ronzani, «La nuova Roma»: Pisa, Papato e Impero al tempo di san Bernardo, in O. Banti e C. Violante (a cura di), *Momenti di storia medioevale pisana. Discorsi per il giorno di S. Sisto*, Pacini, Pisa 1991, pp. 61-77; V. Polonio, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Herder, Roma 2002, pp. 55-58; M. L. Ceccarelli Lemut, «Magnum Ecclesiae Lumen». Baldovino, monaco cistercense e arcivescovo di Pisa (1138-1145), in F. G. B. Trolese (a cura di), *Monastica e humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, Abbazia di Santa Maria del Monte, Cesena 2003, II, pp. 613-636: 617-619.

² G. Melville, *Le comunità religiose nel Medioevo. Storia e modelli di vita*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2020, pp. 129-130.

³ Cfr. oltre nel presente volume.

⁴ R. Fangarezzi, P. Golinelli e A. M. Orselli (a cura di), *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, Viella, Roma 2006.

la lotta condotta da Giovanni Gualberto e quelli segnati dalla nascita dell'Ordine per opera del superiore Bernardo detto degli Uberti (1099-1109 ca.). Per quanto riguarda la penetrazione e il consolidamento della sua famiglia regolare svolse un ruolo forse più attivo e duraturo di quello, pur importantissimo, avuto da quest'ultimo, estendendo notevolmente l'area di insediamento non solo in direzione delle città padane, raggiunte dai religiosi già sul finire dell'XI secolo, ma anche verso il Piemonte, la Liguria, l'Umbria e le isole del Tirreno settentrionale. D'altro canto la sua promozione del culto jacobeo nella città di cui divenne pastore anticipò, come vedremo, il ruolo dei Vallombrosani quali promotori privilegiati delle relazioni tra vescovi e monaci. Cito soltanto, a titolo di esempio, il rilievo del monastero del Santo Sepolcro di Pavia per il presule Lanfranco Beccari (1134?-1198), a lungo in lotta coi ceti dirigenti di quella città; o il rifugio che i Vallombrosani bergamaschi di Astino offrirono a Guala presule bresciano (1180-1244)⁵. Per altro verso, la *translatio* delle reliquie di san Jacopo fornì un precedente importante per definire i rapporti dei religiosi con i centri del potere politico in varie realtà dell'Italia centro-settentrionale e non solo, in una continua interazione fra istituzionalizzazione della vita religiosa e rafforzamento della medesima tramite il coinvolgimento dei fedeli.

Finora abbiamo conosciuto Atto soprattutto in merito all'intensa attività che egli svolse contro l'addensarsi del potere nelle mani delle magistrature comunali pistoiesi, pronte a rivendicare già nel primo ventennio del XII secolo l'esercizio di alcune prerogative a danno dei consolidati privilegi ecclesiastici. Ricordiamo a questo riguardo che i vescovi di Pistoia non esercitarono mai in città poteri pubblici su delega imperiale, ma furono conti della Sambuca ed ebbero il dominio effettivo su tale *castrum* e sulla vicina corte di Pavana nel Bolognese. Inoltre, cospicuo era il patrimonio della mensa episcopale e numerosi risultavano i diritti signorili esercitati su chiese e cappelle del territorio diocesano. Tutto ciò generò, stando a varie fonti, tensioni politiche ed economiche tra la curia e le autorità municipali ancor prima che Atto salisse al soglio vescovile; tensioni che culminarono con la vicenda della rapina sacrilega compiuta nel 1138 a danno della cattedrale e di altre chiese diocesane (un'azione che forse, come ha sottolineato Mauro Ronzani, i consoli pensarono di poter compiere perché avevano iniziato ad utilizzare i beni della cattedra senza chiedere alcuna autorizzazione già nel 1133, all'epoca della vacanza episcopale anteriore all'elezione di Atto)⁶. Nell'intento di esigere contribuzioni dal clero e di assoggettare quest'ultimo al

⁵ M. P. Alberzoni, *Lanfranco, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIII, 2004, pp. 564-567: 567, LANFRANCO, santo in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani; G. Andenna, *Guala*, ivi, LX, 2003, pp. 119-123: 122, GUALA in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani.

⁶ Cfr. M. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero tra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 19-72; P. Gualtieri, *Note sul ceto dirigente pistoiese in età consolare-podestare*, «Bullettino Storico Pistoiese», 112, 2010, pp. 137-163: 146-147.

foro civile, come risulta dall'antico e controverso statuto comunale da alcuni datato al 1117, i consoli presero possesso del campanile e trafugarono il tesoro di San Zeno. Tale mossa portò il vescovo a scomunicare le supreme magistrature cittadine, in questo appoggiato da Innocenzo II (la sanzione venne poi revocata nel 1140), e a cercare strumenti di riaffermazione della propria autorità. Durante gli stessi anni la sede episcopale dovette fronteggiare anche i contrasti con la pieve di Santo Stefano a Prato (o *de Burgo*), in rapporto alle cui pretese di autonomia Atto ebbe meno possibilità di imporsi a causa della vicinanza a Innocenzo della locale signoria dei conti Alberti⁷.

Pistoia risulta in quegli anni un laboratorio politico e religioso di notevole interesse: da un lato un comune precoce che vuole estendere le sue prerogative a danno di quelle del clero; dall'altro un presule che è stato abate maggiore di un'obbedienza regolare e che sa muoversi con destrezza nelle dinamiche dei poteri locali e universali.

Per uscire dalle difficoltà il vescovo necessitava di un'opera di promozione che andasse a vantaggio del proprio ufficio; qualcosa che lo riconciliasse con la città e gli consentisse di superare la situazione conflittuale. Fu quindi logico pensare alla reliquia di un santo, da far giungere a Pistoia come un dono prezioso recato dal pastore per la salvezza dei suoi fedeli. Sembra che Atto si sia inizialmente rivolto a Milano, dove lo portavano i suoi trascorsi di Vallombrosano e la rete di contatti tessuta da Bernardo degli Uberti. Tuttavia la richiesta di testimonianze lipsaniche ivi avanzata (dei santi Gervasio, Protasio e Vittore) sul momento forse non andò a buon fine, o magari (qualora gli altari dell'abbazia di Montepiano consacrati da Atto a questi santi alla fine degli anni Trenta abbiano realmente contenuto particole provenienti da Milano) venne sul momento superata da progetti allo stesso tempo più ampi e più ambiziosi, progetti nutriti dagli stretti contatti di Atto con papa Innocenzo e la sua rete di relazioni. Il pontefice, infatti, in virtù della stima che nutriva per il presule vallombrosano, lo aiutò ad ottenere ciò di cui aveva bisogno. Il santo padre era stato un fervido sostenitore del culto compostelano, sul quale intendeva recuperare il controllo della sede romana a scapito dell'eccessiva autonomia manifestata dall'arcivescovo Diego Gelmírez. Fu probabilmente lui a consigliare Atto, o comunque a confermarlo nell'intenzione di 'attingere' ad uno dei corpi santi allora più venerati. Secondo la tradizione pistoiese il vescovo avrebbe, quindi, ottenuto dal suo omologo di Compostela un frammento osseo tratto dai resti di san Giacomo di Zebedeo, detto 'il Maggiore' (denominato Jacopo in Tuscia). Il sacro oggetto – sempre stando alle testimonianze locali – nel luglio del 1144 raggiunse Pistoia recato dai pellegrini Mediovillano e Tebaldo, come si può osservare effigiato in un bassorilievo trecentesco ancor oggi esistente sulla controfacciata della cattedrale. Fu in tale occasione che Atto fece erigere l'apposito altare consacrato l'8 luglio 1145.

⁷ Cfr. M. Ronzani, *I conti Guidi, i conti Alberti e Pistoia dall'inizio del secolo XII al 1177*, «Bullettino Storico Pistoiese», 112, 2010, pp. 91-107: 96-97.

Alcuni recenti lavori condotti in primo luogo da Lucia Gai hanno sollevato dubbi circostanziati in merito alla linearità di questa ricostruzione. Soprattutto la studiosa ha giustamente ritenuto di dover sottrarre l'analisi della vicenda alla sola realtà pistoiese per proiettarla in un contesto più vasto. Ne sono derivate interessanti considerazioni circa il fatto che forse la concessione della reliquia non fu fatta da Diego, ma dal suo successore Pedro Elias intorno al 1143; ed è emerso il dubbio che il frammento giunto a Pistoia sia stato realmente tratto dal corpo di Giacomo il Maggiore. Si è, quindi, discusso in merito all'effettiva data di arrivo in Tuscia delle *exuviae* apostoliche, pervenendo a conclusioni diverse anche fra i vari saggi che compongono la presente silloge. Del resto non è affatto certo che, come retoricamente riferito dalle superstiti lettere intercorse tra i ministri coinvolti nella suddetta epocale traslazione, i pastori compostelani fossero favorevoli al trasferimento. Questo venne forse imposto dal pontefice il quale, approfittando di un periodo di difficoltà attraversato dalla sede iberica fra 1138 e 1140, assecondò il progetto di Atto con l'intento di erigere in Italia, sulla via per Roma, una meta di pellegrinaggio in qualche modo complementare, se non alternativa, al santuario apostolico di Galizia⁸. D'altro canto il vescovo toscano riuscì molto probabilmente a far accettare l'autenticità dei sacri pegni a livello locale solo attraverso un'abile politica di conciliazione e accordo col ceto consolare pistoiese e grazie al coinvolgimento, nella promozione del culto, di fedeli provenienti da altre città della Tuscia⁹. In ogni caso dovette essere proprio l'abilità politica di cui dette prova a destare l'ammirazione nei suoi confronti ben al di fuori dei confini della regione, se ha qualche fondamento l'encomiastica testimonianza offerta dal suo sodale diacono pistoiese Roberto/Ranieri, il quale in una lettera a lui inviata gli rammentava come in Inghilterra un cardinale della Chiesa romana gli avesse confidato che quest'ultima sarebbe stata ben governata se a capo di essa fosse stato eletto il presule pistoiese¹⁰.

Su queste e molte altre considerazioni tornano le relazioni che seguono, gettando nuova luce intorno a un complesso di vicende che proiettano Pistoia e l'Ordine vallombrosano nell'orizzonte mediterraneo e continentale del periodo; e tutto ciò in concomitanza con la ricognizione e l'accurato restauro del sacro corpo di Atto che sono stati recentemente condotti. Pertanto quattordici contributi ripercorrono la vicenda del presule pistoiese alla luce del contesto monastico del primo secolo XII (D'Acunto), in rapporto all'organizzazione dei poteri

⁸ Cfr. L. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica*, in P. Caucci von Saucken (a cura di), *Iacobus patronus*, X Congreso internacional de estudios jacobeos, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2020, pp. 329-399, e il suo saggio nel presente volume.

⁹ Cfr. in proposito A. Cotza, *La traslazione delle reliquie di san Giacomo a Pistoia (anni '30 e '40 del XII secolo). Una rilettura*, in A. Cotza e A. Poloni (a cura di), *Chiesa e civitas nell'Italia medievale. Studi per Mauro Ronzani*, ETS, Pisa 2024, pp. 255-276.

¹⁰ L. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in L. Gai (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-230: 218.

vescovili della Tuscia (Ronzani) e in virtù della sua funzione di abate generale vallombrosano in contatto coi poteri laici ed ecclesiastici dell'Italia centro-settentrionale (Salvestrini). I testi raccolti aprono, poi, squarci importanti sulle dinamiche della Chiesa pistoiese (Fabbri), sull'attività di Atto quale agiografo e autore della *Vita* del padre fondatore dei Vallombrosani (Degl'Innocenti e Rigghetti) e come protagonista sia nella lotta contro le prevaricazioni del consolato cittadino, sia nella nascita del culto per l'apostolo Jacopo a Pistoia (Gai). Non mancano, quindi, i riferimenti alla figura del vescovo nella cultura storica della città, dall'erudizione della prima età moderna ai contributi raccolti nel «*Bullettino Pistoiese di Storia Patria*» (Agostini e Mannori); né si tace delle committenze artistiche e architettoniche riconducibili all'epoca del presule (Passuello), rendendo anche testimonianza – come dicevamo – delle recenti ricognizioni e del complesso lavoro di restauro conservativo a cui il corpo del santo è stato sottoposto (Cecchini e Lunardini *et al.*). Un contributo è infine dedicato alle vesti episcopali di Atto e uno alla tradizione del personaggio nella cultura religiosa e folklorica pistoiesi (Peri, Valbonesi).

A partire dai difficili frangenti che nel 2021 condizionarono lo svolgimento del convegno da cui il presente volume deriva, il sostegno della Curia pistoiese è stato fondamentale per trasformare quell'incontro fatto in larga misura da remoto in una raccolta di scritti. Pertanto, prima di licenziare quest'opera, mi preme rivolgere un sentito e particolare ringraziamento a sua Eccellenza Mons. Fausto Tardelli, Vescovo di Pistoia, e alla Curia della Cattedrale Pistoiese, che hanno fortemente voluto l'indagine, nonché a don Luca Carlesi, Arciprete della Cattedrale e Presidente del Comitato di San Jacopo, il quale ha seguito e convintamente appoggiato, anche dal punto di vista logistico e organizzativo, le giornate di studio e la successiva pubblicazione. Ringrazio, inoltre, l'Abate Maggiore dell'Ordine benedettino vallombrosano Padre Giuseppe Casetta, il Comune di Pistoia e il Sindaco Alessandro Tomasi; mentre una profonda gratitudine esprimo verso la Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, nella persona del suo Presidente Lorenzo Zogheri, per il prezioso e determinante contributo finanziario. Ringrazio ovviamente anche i colleghi che hanno accettato l'invito a sostanzare questo libro, nonché coloro che hanno lavorato per lo svolgimento della giornata di studio e per il completamento della relativa edizione, con particolare riferimento ad Anna Agostini, Francesco Borghero e Silvia Gualandi, mia allieva pistoiese.

Firenze – Pistoia, marzo 2024

Il monachesimo riformato nell'Italia centro-settentrionale dei secoli XI e XII

Nicolangelo D'Acunto

Sommario: La percezione del fenomeno da parte della storiografia sul monachesimo riformato è recentemente cambiata poiché, venuto meno il moralismo storiografico che consentiva di usare logiche valutative e apologetiche, è mutata anche la visione della cosiddetta riforma ecclesiastica o lotta per le investiture, oggi intesa come processo rivoluzionario che investì la società europea nella sua globalità. Il superamento della contrapposizione tra nuovo monachesimo e monachesimo tradizionale ha portato a una visione più fluida e dialettica delle trasformazioni che interessarono le forme della vita religiosa regolare. La partecipazione di Avellaniti, Camaldolesi e Vallombrosani alle iniziative di riforma del papato fu molto intermittente e differenziata, e la loro espansione sovraregionale avvenne solo quando, dall'inizio del secolo XII, ai furori dell'età gregoriana subentrarono processi di stabilizzazione istituzionale non necessariamente guidati dal papato, ma che consentirono la sperimentazione di strumenti di coordinamento sovralocale delle comunità religiose. Proprio in questo contesto si colloca l'esperienza di Atto di Pistoia, che sintetizza in sé la capacità di stabilizzare il carisma vallombrosano e di renderlo compatibile col sistema ecclesiastico a livello locale.

Per evitare che questa relazione di inquadramento generale allarghi troppo l'obiettivo e finisca con l'essere colpevolmente eccentrica rispetto al tema del nostro convegno, ritengo utile circoscrivere l'oggetto delle mie considerazioni al periodo nel quale si dispiegò l'attività di Atto, dapprima come monaco e abate di Vallombrosa, quindi come vescovo di Pistoia. Pur restando sullo sfondo, alcune osservazioni di carattere più generale riferite anche al periodo precedente saranno, tuttavia, necessarie per sfruttare i vantaggi della prospettiva diacronica al fine di rendere più evidenti le peculiarità della fase che in questa sede ci interessa in modo specifico e che la biografia, per quanto imprecisa, di Atto ci impegna a circoscrivere alla prima metà del secolo XII. Questa premessa si rende necessaria per capire che, pur inserita in un'esperienza monastica, quella vallombrosana, ben radicata nelle principali dinamiche del secolo XI, la vicenda di Atto è condizionata e a sua volta riflette una situazione profondamente (e diremmo pure inevitabilmente) mutata rispetto a quella che potremmo considerare, almeno nella percezione storiografica, l'età d'oro del cosiddetto monachesimo riformato o riformatore.

Su questa distinzione occorre accennare qualche riflessione perché la sovrapposizione dei due attributi 'riformato' e 'riformatore' è di per sé il risultato

Nicolangelo D'Acunto, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy, nicolangelo.dacunto@unicatt.it, 0000-0002-9010-6727

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Nicolangelo D'Acunto, *Il monachesimo riformato nell'Italia centro-settentrionale dei secoli XI e XII*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.03, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 13-24, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

di un'impostazione che ha goduto di ampia fortuna nel Novecento, consentendo di leggere la storia del monachesimo entro la cornice del vasto fenomeno politico, religioso e sociale che definiamo riforma ecclesiastica dell'XI secolo o lotta per le investiture. In realtà – diciamolo di passaggio – tali espressioni vengono usate per mera comodità, anche se sia l'una che l'altra rivelano limiti sempre più evidenti: *Investiturstreit* rinvia, infatti, a una concezione tutta politica di un fenomeno che a quella sfera non può essere ridotto. Riforma ecclesiastica o peggio ancora *Réforme grégorienne* portano con sé una sovra-rappresentazione e una sopravvalutazione della componente religiosa dagli evidenti connotati apologetici anche quando da tali preoccupazioni ci si vuole liberare in sede storiografica, giacché l'idea stessa di individuare un fronte riformatore (quello dei gregoriani, ma pure dei loro predecessori e successori quali membri del gruppo riformatore romano) oblitera ipso facto la circostanza che istanze tese all'efficientamento di quello che Ovidio Capitani definiva il 'sistema' erano presenti in maniera trasversale e con diversa intensità ai più diversi livelli della compagine politico-ecclesiastica. Basti richiamare, per comprenderci meglio, l'esempio dei privilegi del contro-papa imperiale Clemente III-Guiberto di Ravenna, infarciti di riferimenti all'esigenza di combattere la simonia che non ci stupiremmo di veder fiorire nelle lettere di Gregorio VII o di Urbano II. Insomma, se di riforma del secolo XI si vuole continuare a parlare, si dovrà considerare che essa non può essere ridotta a una lotta dei buoni riformatori contro i cattivi conservatori dello status quo, in quanto le spinte tese ad aumentare l'efficienza del sistema provenivano da fronti estremamente fluidi e variabili nel tempo e nello spazio. Più in generale non sarà inutile ricordare che in questo inizio di decennio, per strade differenti e senza alcun accordo previo, sia chi scrive sia Florian Mazel hanno descritto questa galassia di problemi e di fenomeni alla luce della categoria di rivoluzione, intesa come un cambio sistemico generale e non riducibile in maniera esclusiva a nessuna delle categorie usate fino a questo momento in sede storiografica¹.

Per decenni la storiografia medievistica ha interpretato i grandi mutamenti dell'XI secolo alla luce della relazione tra monachesimo e riforma ecclesiastica. In quell'ottica l'esperienza cluniacense veniva vista come il fulcro della riforma, poiché si pensava che a Cluny si trovassero gli ingredienti fondamentali della riforma come appunto la si pensava nel corso del Novecento: la rigenerazione morale delle istituzioni, l'indipendenza dai laici e dai vescovi e infine, ma non ultimo per importanza, il legame privilegiato con la Sede Apostolica². Oggi è completamente mutata la percezione di questo paradigma interpretativo nel suo complesso e di tutte le sue componenti individualmente considerate. Tale lettura *panclunista* è stata superata, ma la stessa nozione di riforma ecclesiastica

¹ Cfr. N. D'Acunto, *La lotta per le investiture: una rivoluzione medievale (998-1122)*, Carocci, Roma 2020; F. Mazel, *Introduction. Une "révolution totale"? Penser la réforme grégorienne par-delà les frontières historiographiques*, in T. Martine e J. Winandy (a cura di), *La Réforme grégorienne, une révolution totale?*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 15-25.

² Per la bibliografia cluniacense si veda *Bibliotheca Cluniacensis novissima. Cluny-Bibliographie*, <<http://www.uni-muenster.de/Eruehmittelalter/Projekte/Cluny/BiblClun/index.html>> (12/23).

del secolo XI si è quasi dissolta come oggetto storiografico, trascinando con sé anche il cosiddetto monachesimo riformato/riformatore, anche se non mancano gravi inerzie interpretative nella storiografia internazionale³.

Il superamento della tesi di Augustin Fliche che presupponeva l'esistenza di un 'programma' gregoriano⁴ e della visione completamente negativa della Chiesa feudale hanno consentito di valorizzare adeguatamente i fermenti di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche: in primis una pervicace tensione anti-simoniaca, che dall'età di Enrico III provenivano da vescovi e grandi abati⁵, ma provenivano pure dalle aristocrazie coinvolte nella gestione di molti *Eigenklöster* e animate dal desiderio di riformarli con l'aiuto di specialisti della vita monastica come Romualdo di Ravenna, Pier Damiani o Giovanni Gualberto⁶.

Siamo così passati da una visione monolitica e statica ad una concezione molto più fluida e dialettica della distinzione tra 'monachesimo tradizionale' e 'monachesimo riformatore', anche per la permeabilità del primo alle istanze di rinnovamento e per l'estrema variabilità degli orientamenti presenti all'interno di questo presunto secondo schieramento⁷. Si pensi, per esempio, al fatto che l'estremismo ascetico teorizzato e vissuto da Pier Damiani e l'altrettanto intenso rigorismo 'morale' dei *radicals* vallombrosani, lungi dal creare un terreno comune per la lotta anti-simoniaca, nei fatti portarono a risultati profondamente differenti, che investivano la qualità stessa dei progetti organizzativi interni e dei concreti interventi di riforma⁸. L'eremitismo avellanita solo all'inizio del XII secolo andò assumendo una fisionomia congregazionale, mentre alcuni monasteri ed eremi legati personalmente a Pier Damiani ruppero ogni legame con l'eremo del Catria⁹.

³ G.M. Cantarella, *Per un nuovo questionario del secolo XI?*, «Reti Medievali Rivista», 11, 1, 2010, <<http://www.rivista.retimedievali.it>> (12/22). Vedi *Per un nuovo questionario del secolo XI?* (unina.it)

⁴ A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 voll., Université Catholique de Louvain, Paris-Louvain 1924-1936.

⁵ S. Weinfurter e H. Seibert (a cura di), *Die Salier und das Reich*, 3 voll., Jan Thorbecke, Sigmaringen 1991-1992; N. D'Acunto, *Monasteri di fondazione episcopale del Regno Italico nei secoli X e XI*, in A. Lucioni (a cura di), *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*. Atti dell'VIII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (S. Benigno Canavese, 28 settembre - 1° ottobre 2006), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2010, pp. 49-67.

⁶ G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Donzelli, Roma 1994. Cfr. anche F. Salvestrini (a cura di), *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, Firenze University Press, Firenze 2021.

⁷ Cfr. G.M. Cantarella (a cura di), *I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secc. X-XII)*, Carocci, Roma 2020.

⁸ N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Liguori, Napoli 2007, pp. 85-165; F. Salvestrini, *Conflicts and Continuity in the Eleventh-Century's Religious Reform. The Traditions of San Miniato al Monte in Florence and the Origins of the Benedictine Vallombrosan Order*, «The Journal of Ecclesiastical History», 72, 3, 2021, pp. 491-508.

⁹ N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, in N. D'Acunto (a cura di), *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), Il segno dei Gabrielli, Negarine di San Pietro in Cairano (Verona) 2007, pp. 133-156.

Anche la variegata galassia vallombrosana dei primordi solo verso la fine del secolo XI assunse gradualmente una definita configurazione congregazionale, a dimostrazione del fatto che non è possibile proiettare sulla storia delle origini i successivi tentativi di conferire un profilo istituzionale cristallizzato a reti monastiche che, in realtà, per decenni avevano continuato ad essere molto labili e che solo dalla fine dell'XI secolo cominciarono a mettere a punto gli strumenti costituzionali atti a superare la concezione altomedievale della rete monastica intesa come semplice aggregato di patrimoni, per creare un *Klosterverband* dotato di strutture centralizzate di governo e di controllo, come la visita delle dipendenze da parte del superiore generale e il capitolo generale degli abati o dei priori, o come una coerente omogeneità liturgica e culturale tra le diverse componenti¹⁰.

All'interno del nuovo monachesimo italico troviamo anche nel secolo XI profonde differenze, sia sul piano teologico che pratico, circa il modo di pensare il coinvolgimento dei monaci nella riforma. Pier Damiani riteneva superfluo il coinvolgimento *del monaco in quanto tale* nella lotta contro i simoniaci. Al contrario nelle fonti vallombrosane questa lotta si configura prima di tutto come un «certamen monachorum» e solo in seconda battuta coinvolge anche gli altri non meglio precisati «cattolici» (nel testo «ceterorumque catholicorum»)¹¹. Diverso il punto di vista di Pier Damiani, che privilegiava invece il profilo schiettamente gerarchico, assegnando al papato, ai vescovi e ai sinodi il compito di guidare e sostenere la lotta anti-simoniacca, pur lasciando aperta la possibilità per i laici di denunciare gli abusi perpetrati perfino dai vescovi, in aperta discontinuità rispetto al principio della loro ingiudicabilità prevista dalle *Decretali Pseudo-Isidoriane*.

Alcuni movimenti, in primis i due nati in Toscana, riuscirono a stabilizzarsi dando origine a strutture congregazionali che a partire dal secolo XII ne avrebbero sostenuto la diffusione anche fuori dalle proprie terre di origine, mentre altre reti monastiche come quella avellanita o quella facente capo all'abbazia folignate della Santa Croce di Sassovivo o quella piemontese di Fruttuaria ebbero una più limitata fortuna, a dispetto di una sostanziale omogeneità iniziale con le reti più gravide di futuro.

La presenza di forti personalità carismatiche, o almeno della proposta di modelli di santità, o semplicemente di culti fortemente connotati non sembra aver contribuito in misura determinante al successo di una rete monastica. Al

¹⁰ Cfr. *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, cit.; per il caso vallombrosano, F. Salvestrini, *Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al Capitulum domni Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, cit., pp. 239-312; Id., *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 181-244; Id., *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia, I. Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127. Cfr. anche G. Melville, *Le comunità religiose nel medioevo. Storia e modelli di vita*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2020.

¹¹ F. Baethgen (a cura di), *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, MGH, *Scriptores*, XXX, 2, Lipsia 1934, p. 1106.

contrario, se si guarda alla strategia agiografica camaldolese – come ha fatto Pierluigi Licciardello –, è facile rilevare per tutto il secolo XI la tendenza a conservare i culti locali delle dipendenze di volta in volta acquisite, senza eccedere nella proposta di santi propriamente camaldolesi¹². Lo stesso vale per i Vallombrosani, ove le imprese agiografiche legate alla figura del fondatore sembravano rispondere ad esigenze interne di stabilizzazione istituzionale in misura ben più rilevante di quanto servissero alla diffusione del culto di Giovanni Gualberto nelle dipendenze di nuova acquisizione¹³.

Che cosa garantiva il risultato, o almeno che cosa consentì a Camaldolesi e Vallombrosani di espandersi al di là dei confini diocesani entro i quali, invece, restarono quasi tutte le altre reti monastiche fondate intorno all'anno Mille? La storiografia novecentesca rispondeva che le due congregazioni toscane dovevano il loro successo al fatto di avere più e meglio di altre intercettato le istanze della riforma ecclesiastica, grazie a un rapporto diretto con il papato, costruito attraverso la serie dei privilegi pontifici che ne garantivano l'esenzione e liberavano questi ordini dai vincoli imposti dai vescovi compromessi con l'Impero e ostili al rinnovamento. Tale schema è certamente suggestivo e non manca di agganci effettivi con la realtà, ma non risulta del tutto soddisfacente, ora che i contorni della riforma ecclesiastica non sono più così netti e definiti, e soprattutto ora che gli schieramenti ci appaiono molto più instabili e fluidi di quanto sembrassero agli storici delle generazioni precedenti alla nostra.

Sulla base di quali elementi concreti e certi possiamo allora parlare di un monachesimo riformatore? Quella vallombrosana è stata assunta più o meno consapevolmente come l'esperienza paradigmatica, perché più evidenti sono gli agganci con le istanze di rinnovamento propugnate dal papato. La tensione anti-simoniaca e la concreta azione volta ad abbattere la Chiesa marchionale della Tuscia accreditano pienamente questa impostazione, ma i rapporti con il papato non furono affatto univoci, tanto che la stessa agiografia vallombrosana registra oscillazioni significative o, per meglio dire, alterna indizi dell'appoggio intermittente fornito dai papi ai Vallombrosani a segnali meno frequenti di un loro incondizionato e perdurante consenso¹⁴. Il sostegno entusiastico di Gregorio VII rappresentò infatti per i seguaci del Gualberto una parentesi, mentre prima di lui Alessandro II aveva ordinato ai Vallombrosani di «intra claustrum morari» e aveva proibito di «vicos, castella, civitates peragrare»¹⁵, e dopo Urbano II e l'abate maggiore e cardinale Bernardo degli Uberti avrebbero provato a costruire un organismo centralizzato e in quanto tale più facilmente

¹² P. Licciardello, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, «Hagiografica», 11, 2004, pp. 1-65.

¹³ A. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi medievali», 25, 1984, pp. 31-91; F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 58-68.

¹⁴ D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, cit., pp. 135-165.

¹⁵ Cfr. Alexandri II *Epistolae et diplomata*, n. 120, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 146, col. 1406.

controllabile, come richiedeva un gruppo di comunità molto irrequiete. Il privilegio urbaniano del 1090 aveva, infatti, una carica progettuale e non mirava a descrivere la situazione di fatto del movimento vallombrosano. Esso puntava piuttosto ad azzerare ogni velleità di coinvolgimento dei monaci nella lotta per la riforma, attraverso un processo di normalizzazione che esigeva una sorta di quotidianizzazione (quando non di aperta addomesticazione!) del carisma di Giovanni Gualberto, che possiamo identificare nell'impegno intransigente per la lotta anti-simoniaca 'senza se e senza ma'. Solo quando i Vallombrosani cominciarono ad adeguarsi a queste nuove tendenze, grazie all'appoggio appunto del papato iniziarono la loro espansione fuori dalla Toscana con la fondazione di San Marco di Piacenza (1096)¹⁶.

Questa trasformazione aveva creato notevoli tensioni all'interno del movimento gualbertiano, come testimonia la dura reazione di Urbano II di fronte alla contestazione mossa nel 1091 dai Vallombrosani di Pisa al vescovo Daiberto, che il pontefice aveva ri-ordinato per assicurarsene l'appoggio in un contesto e in un momento certamente a lui poco favorevoli¹⁷. In quella vicenda furono coinvolti anche i Camaldolesi del monastero dei Santi Martino e Frediano, tanto che Urbano II rimproverò duramente sia l'abate Rustico di Vallombrosa sia Martino, priore generale di Camaldoli¹⁸. Questo però è l'unico episodio di esplicita militanza anti-simoniaca (per altro stroncata sul nascere!) dei Camaldolesi¹⁹. Per il resto, invece, il loro legame con la riforma secondo lo schema caro alla gregorianistica novecentesca risulta più auspicato dagli storici che reale. L'unico riferimento al loro impegno contro la simonia è contenuto nella lettera poc'anzi citata di Urbano II, della quale essi sono co-destinatari insieme con i Vallombrosani, ma significativamente quell'unico accenno prelude al divieto di continuare la lotta contro il vescovo Daiberto e pare avere pienamente sortito l'effetto auspicato dal papa. A buon diritto, perciò, Giovanni Tabacco affermava

¹⁶ G. Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana in alta Italia*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Atti del I Colloquio Vallombrosano (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 179-201; R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014, pp. 28-35.

¹⁷ M. Matzke, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Thorbecke, Sigmaringen 1998, pp. 26-28; F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III serie, 57, 1, 2016, pp. 88-127: 123.

¹⁸ Urbani II *Epistolae et privilegia*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 151, coll. 333-335.

¹⁹ Cfr. O. Capitani, *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-28 agosto 1968), Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 423-489: 466. Cfr. anche F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo), in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*. Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli (1012-2012) (Monastero di Camaldoli, 31 maggio-2 giugno 2012), Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 2014, pp. 53-96.

che la cifra della proposta di Romualdo di Ravenna consisteva «in una predicazione silenziosa, dunque, fatta puramente di vita esemplare»²⁰; e aggiungeva: «la fortuna di Camaldoli fu strettamente legata al rigore con cui il vescovato aretino, nell'atto di dotarlo e proteggerlo, lo vincolò ad una stabile vita solitaria e contemplativa»²¹.

Camaldoli restò per tutto il secolo XI una fondazione saldamente legata al vescovo di Arezzo e quindi all'Impero. Non a caso i documenti solenni episcopali e imperiali a favore dell'eremo casentinese precedono cronologicamente i privilegi pontifici. Il più risalente diploma imperiale pervenuto, quello di Enrico III, datato Roma, 3 gennaio 1047²², non cita Romualdo, ma enumera con precisione i vescovi che avevano contribuito alla fondazione di Camaldoli, chiarendone così la natura originariamente episcopale e quindi imperiale, ribadita da due successivi diplomi di Enrico V, del 1111 e del 1124²³.

Nemmeno i privilegi pontifici, la cui serie si inizia con quello di Alessandro II del 1072, modificarono questa situazione, conservando intatta la «*matricis Ecclesiae debita et canonica reverentia*», cioè il rapporto privilegiato tra Camaldoli e i presuli aretini²⁴. L'esenzione dall'ordinario diocesano – e qui possiamo tornare a un piano più generale – non rappresentava una vera e propria discriminante per il nuovo monachesimo, tanto che solo con Alessandro III e più ancora nel corso del Duecento si sarebbe avvertita la necessità di chiarire la distinzione tra protezione apostolica ed esenzione, per utilizzare ed eventualmente per integrare i regimi eccettuativi che si erano delineati nel secolo XI e all'occorrenza per affrontare le spinte fortemente anti-monastiche che provenivano dal mondo episcopale²⁵. Analogamente con quanto accadde nell'esemplare caso camaldolese, anche il *reseau* avellanita prestò scarsa attenzione al tema dell'esenzione, forse perché era garantito sul piano istituzionale da una figura forte come Pier Damiani, quasi certamente perché Fonte Avellana aveva il controllo sulla diocesi di Gubbio, a cui fornì con continuità i propri eremiti come vescovi. Nei privilegi indirizzati a queste fondazioni la vera novità tipicamente 'riformatrice' concerneva la possibilità di rivolgersi per le ordinazioni, il crisma e l'olio santo a un

²⁰ G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Liguori, Napoli 1993, p. 205.

²¹ Ivi, p. 242.

²² MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, V, *Henrici III Diplomata*, a cura di H. Breslau e P.F. Kehr, Berlin 1926-1931, n. 180, p. 223.

²³ Edizione in G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1994, pp. 241-244.

²⁴ Sui progressi dell'esenzione camaldolese cfr. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione*, cit., pp. 39-76, 174-194.

²⁵ V. Pfaff, *Die päpstlichen Klosterexemtionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 72, 1986, pp. 76-114; J.-L. Lemaître, *Exemption*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. da Ph. Levillain, Paris 1994, pp. 659-663; L. Falkenstein, *La papauté et les abbayes françaises aux XI et XII siècles. Exemption et protection apostolique*, Honoré Champion, Paris 1997.

vescovo diverso dal diocesano, qualora quest'ultimo fosse stato simoniaco. In questo si coglie una differenza fondamentale nella percezione dell'esonazione: mentre nell'XI secolo le clausole eccettive venivano ancora utilizzate dalle nascenti congregazioni per garantirsi margini di azione fuori dai propri confini diocesani, al di là dei quali esse si proiettavano, nel Duecento il problema sarebbe stato tutto interno alle diocesi, poiché più vigoroso sarebbe stato il tentativo episcopale di razionalizzare l'assetto istituzionale delle loro circoscrizioni²⁶.

In sede storiografica ha una tradizione illustre l'impostazione che vede nel XII secolo un momento di crisi del monachesimo 'riformatore' dopo i furori e i successi che ne avevano segnato le vicende nel secolo precedente. A una fase caratterizzata da profonda spiritualità sarebbe seguito un secolo di irrigidimento istituzionale favorito dall'accumularsi di ricchezze e terre capaci di indebolire la tensione contemplativa. In realtà con il procedere del secolo XII non assistiamo alla decadenza del monachesimo, ma a una sua definizione su basi nuove. Camaldolesi e Vallombrosani cominciarono, infatti, a disegnare strutture congregazionali molto innovative, frutto dell'omogeneizzazione organizzativa prodotta dalla diffusione dal *caput* verso tutte le membra di una legislazione tesa a garantire «la cooperazione collegiale di tutte le abbazie, così come una rigida uniformità *in spiritualibus et temporalibus*»²⁷. Penso in particolare alla celebrazione regolare di capitoli generali (*conventus abbatum* nella terminologia vallombrosana) con cadenza annuale tipica della galassia vallombrosana e più in generale alla fissazione di una gerarchia tra centro e periferia di queste congregazioni. Gert Melville ha individuato all'inizio del XII secolo questa svolta decisiva nella storia dei religiosi, per i quali il problema dell'organizzazione assunse una centralità mai fino ad allora sperimentata, rimpiazzando i sistemi antichi che si erano retti sul particolare carisma di un religioso o su fattori giuridici legati alla proprietà fondiaria. Secondo lo stesso Melville, tuttavia, nelle congregazioni 'italiche', che pure «tendevano a legare a sé le proprie case in una forma assai più coerente che in passato [...] le strutture dell'organizzazione non costituivano ancora il criterio che conferiva ad un monastero o ad una congregazione la sua specifica identità, né come tale potevano valere ai fini di una differenziazione»²⁸, che lo studioso tedesco individua soprattutto nel monachesimo cistercense.

Una mutata concezione della *vita religiosa* era, però, già maturata grazie alla produzione di una legislazione statutaria che, a differenza delle *consuetudines*, aveva una funzione proiettiva e tesa preventivamente a creare un modello

²⁶ N. D'Acunto, *I documenti per la storia dell'esonazione monastica in area umbro-marchigiana: aspetti istituzionali e osservazioni diplomatiche*, in U. Paoli (a cura di), *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica*. Atti del Convegno di Studi (Fabriano, 4-6 giugno 1998), Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2001, pp. 193-216.

²⁷ G. Melville, «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in G. Zito (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), Società Editrice Internazionale, Torino 1995, pp. 322-345.

²⁸ Melville, «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones», cit., p. 329.

normativo generale²⁹. Il passaggio dall'una all'altra forma di normazione risulta evidente se si confrontino le *Constitutiones* del priore camaldolese Rodolfo I (1074-1088) con il *Liber eremiticae regulae*, scritto tra il 1158 e il 1180³⁰, che non per caso coincide con il passaggio verso una congregazione fortemente strutturata e distinta dalle altre, oltre che per la fedeltà al carisma originario, anche da una peculiare struttura organizzativa, peraltro già abbastanza definita nei suoi contorni dalla bolla di Pasquale II del 1105³¹ e più ancora nel 1113: secondo il papa le istituzioni legate all'eremo e al cenobio casentinesi erano cresciute a tal punto che diverse comunità (così va tradotto il termine *congregatio* a questa altezza cronologica) erano confluite per grazia di Dio in una sola comunità («congregationes diverse in unam congregationem Dei gratia convenirent») e molti insediamenti dispersi nello spazio erano caratterizzati da una sola disciplina («disciplinam unam»), da un solo ordinamento e da una sola autorità («ordinem unum et unum regimen») ³². In questo senso andava letta la codificazione delle caratteristiche della figura del priore generale nelle costituzioni di Rodolfo, che prevedevano la subordinazione a questa figura non solo dell'eremo e del cenobio o ospizio di Fonte Buono, ma pure di tutti i monasteri, celle, eremi e chiese canonicali, di tutte le dipendenze e proprietà spirituali e secolari sottoposte a quest'eremo. Toccava sempre a lui di ordinare nelle dipendenze «abati, priori e confratelli secondo la necessità»³³. L'impalcatura istituzionale della rete monastica si fondava, perciò, sulla centralità dell'eremo di Camaldoli, ma mostrava una notevole plasticità e plasmabilità nelle modalità di assorbimento di comunità affatto eterogenee, che andavano appunto dai monasteri agli eremi, dalle singole celle alle canoniche. Il capitolo generale si doveva, però, celebrare a Camaldoli con cadenza annuale per ribadire la centralità dell'eremo quale luogo della produzione normativa, nonché sintesi e riserva del *depositum* carismatico originario³⁴.

Nel 1113 la rete monastica camaldolese contava 32 case, tra cui 4 eremi e una chiesa. Il processo di stabilizzazione istituzionale ora descritto fu certamente alla base della sua prodigiosa crescita: nel 1184 comprendeva già 71 insediamenti, tra cui 6 eremi, diffusi in Toscana (diocesi di Arezzo, Fiesole, Firenze, Pisa,

²⁹ In particolare su questo punto si veda G. Melville, *Handlung, Text und Geltung. Zu Clunys Consuetudines und Statuten*, in W. Ehbrecht, A. Lampen, F.J. Post e M. Siekmann (a cura di), *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte. Festschrift für Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2002, pp. 23-39.

³⁰ P. Licciardello (a cura di), *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8), pp. XXI-XLVI.

³¹ Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione*, cit., pp. 65-72 (il testo del documento alle pp. 180-182).

³² Ivi, pp. 180-182.

³³ Licciardello (a cura di), *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, cit., pp. 18-19.

³⁴ Ivi, pp. 80-81.

Chiusi, Volterra), Romagna, Umbria e Marche, oltre che in Sardegna³⁵. Cifre non dissimili nello stesso lasso di tempo presenta l'espansione vallombrosana: nel privilegio del 1115 Pasquale II menziona 22 insediamenti dipendenti da Vallombrosa, di cui 3 nell'area padana³⁶, quasi triplicati nel privilegio di Clemente III del 1188³⁷. Un'espansione di queste dimensioni doveva generare problemi di compatibilità con il sistema delle diocesi. L'esenzione dai poteri vescovili delle congregazioni nel loro complesso e dei singoli insediamenti generò a partire dal tardo XII secolo una serie di conflitti che si sarebbero trascinati per decenni.

Quello tra Vallombrosani e vescovi, per esempio, era un confronto costituzionalmente difficile, tanto era il peso della tensione tra i monaci toscani e i loro vescovi ai primordi di questo movimento. Tale confronto, dopo essersi palesato con grande precocità e durezza nelle lotte anti-simoniache, mutò nei contenuti durante i secoli XII e XIII, trasferendosi sul piano delle rivendicazioni di esenzione, quando il problema più impellente per diversi abati e priori generali divenne quello di compattare la congregazione e di uniformarne il profilo giuridico in risposta alle crescenti pressioni dei vescovi che aspiravano a inquadrare i monasteri all'interno delle diocesi. Il privilegio di Urbano II del 1090 autorizzava i Vallombrosani a scegliere il vescovo per il crisma, l'olio santo, le consacrazioni e le ordinazioni, purché 'cattolico', cioè in comunione con la Chiesa Romana. I vescovi non potevano inoltre scomunicare i monaci di Giovanni Gualberto o lanciare contro di loro l'interdetto. Queste prerogative valevano sia per il monastero di Vallombrosa che per gli altri cenobi della congregazione. Secondo lo Schreiber³⁸ dopo il privilegio di Pasquale II del 1115 l'esenzione vallombrosana non avrebbe più subito trasformazioni significative. In realtà già nel 1130 Innocenzo II autorizzava i Vallombrosani a detenere le decime sulle loro terre³⁹. I monaci gualbertiani ottennero dal papato prerogative che erano già state accordate ad altri Ordini, in particolare ai Cisterciensi⁴⁰, come per esempio la concessione

³⁵ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Rome 1999, pp. 74-87, 105-106; F. Salvestrini, *Comunità monastiche in un contesto di confine. Camaldolesi e Vallombrosani fra Toscana e Romagna (secoli XI-XIII)*, in P. Foschi (a cura di), *Le dinamiche del confine fra Romagna, Toscana e Umbria. Società locali, circolazione di uomini e merci, scambi culturali (secoli XIII-XVI)*, Pàtron, Bologna 2022, pp. 61-85; P. Licciardello, *Ordo Camaldulensis. L'Ordine camaldolese nel medioevo tra realtà e rappresentazione*, CISAM, Spoleto 2022, pp. 19-39.

³⁶ Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana*, cit., pp. 179-201; F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011.

³⁷ Clementis III *Epistolae et privilegia*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 204, col. 1279.

³⁸ G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Von Ferdinand Enke, Stuttgart 1910, p. 18.

³⁹ Il testo del documento in F. Nardi (a cura di), *Bullarium Vallumbrosanum*, Typis Dominicis Ambrosii Verdi, Florentiae 1729, pp. 8-9.

⁴⁰ M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 49-132.

di celebrare a porte chiuse in caso di interdetto, accordata ai Vallombrosani nel 1156 da Adriano IV⁴¹ e ai Cisterciensi da Eugenio III già nel 1152⁴². I conflitti scaturivano dai margini di ambiguità dei privilegi pontifici per singoli monasteri della congregazione, nei quali era contenuta la clausola che, fatta salva la *canonica iustitia o reverentia* del vescovo, riservava ad essa, comunque, dei diritti non sempre del tutto precisabili⁴³. Alessandro III cercò di eliminare queste ambiguità. Con lo spirito del grande canonista, il pontefice provò a fare chiarezza sul piano giuridico nei rapporti tra papato e monasteri, salvaguardando anche i diritti dei vescovi, che venivano, anzi, chiamati a difendere le esenzioni⁴⁴. Nell'immediato questo atteggiamento guadagnò al pontefice il consenso di cui aveva bisogno nella lotta contro il Barbarossa, ma nel medio periodo gli spazi che egli aveva aperto all'intervento dei vescovi generarono nuove tensioni con le comunità di religiosi.

I contesti istituzionali in cui queste dinamiche di dispiegavano erano profondamente mutati rispetto al secolo XI. Il papato che con Urbano II e Pasquale II aveva promosso una ecclesiologia sempre più episcopalistica, non rinunciava, tuttavia, alla capacità delle nascenti congregazioni monastiche di costituire avamposti di sicura fedeltà alla propria causa. Nell'area a cavaliere dell'Appennino e in larghe porzioni della pianura padana l'egemonia matildica modificava profondamente la collocazione di questi monaci nello scacchiere politico⁴⁵. In particolare i Vallombrosani, che ai tempi del marchese Goffredo il Barbutto avevano cercato di sovvertire l'equilibrio della chiesa marchionale di Tuscia, durante il governo di Matilde furono inseriti in un progetto politico e religioso di segno diametralmente opposto. Non per caso i grandi abati generali vallombrosani come Bernardo degli Uberti e il nostro Atto divennero vescovi di diocesi come Parma e Pistoia nelle quali la 'tutela' matildica era talmente forte da rieditare su basi nuove forme di controllo della marca sulle diocesi che avrebbero fatto gridare allo scandalo Giovanni Gualberto e i suoi eroi delle origini vallombrosane, ma che invece costituivano il presupposto necessario della loro posizione all'interno delle città nel periodo post-gregoriano⁴⁶.

Dagli esclusivismi dell'età gregoriana si era, infatti, pervenuti alla fluidità della cosiddetta età dei compromessi. La dissoluzione dei quadri del potere che fece seguito alla morte di Matilde di Canossa (1115) aprì nella marca di Tuscia inediti spazi di intervento ad alcune famiglie dell'aristocrazia comitale e ai ve-

⁴¹ P.F. Kehr (a cura di), *Italia Pontificia*, III: *Etruria*, Weidmann, Berlino 1908, n. 19, p. 92.

⁴² Maccarrone, *Primato romano e monasteri*, cit., p. 120.

⁴³ Ivi, p. 84.

⁴⁴ Ivi, p. 88.

⁴⁵ Cfr. F. Salvestrini, *Il monachesimo toscano dal tardoantico all'età comunale. Istanze religiose, insediamenti, relazioni politiche, società*, in B.F. Gianni O.S.B., A. Paravicini Bagliani (a cura di), *San Miniato e il segno del Millennio*, SISMEL, Firenze 2020, pp. 263-288: 282-286.

⁴⁶ Cfr. F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Giornata di studio per i 950 anni della fondazione dell'abbazia di S. Maria e S. Claudio, Pàtron, Bologna 2023, pp. 67-83.

scovi, che fondarono castelli e monasteri per penetrare nel contado e presidiarlo⁴⁷. Tali strategie ci consentono di guardare con occhi nuovi sia al monachesimo toscano che ai locali ordinari diocesani. Nella marca di Tuscia, infatti, l'età di Atto, vescovo e abate, lungi dal costituire una fase di ripiegamento del cosiddetto monachesimo riformatore dopo i furori dell'età gregoriana, si configurò come un momento di grande vitalità istituzionale, presupposto essenziale per la diffusione sovraregionale e la stabilizzazione di reti monastiche sempre più capaci di proporre forme standardizzate e per questo imitabili di vita regolare. Tramontata l'epoca dei grandi carismatici come Giovanni Gualberto o Pier Damiani, i tempi nuovi imponevano che le *élites* di queste congregazioni fossero capaci di ispirarsi al loro *depositum* ideale originario per renderlo replicabile e disponibile per le nuove generazioni di monaci distribuiti ormai secondo logiche insediative e organizzative del tutto inedite, in primo luogo perché proiettate in una dimensione spaziale anch'essa sconosciuta al monachesimo altomedievale. Va letta in questo senso la *vita* di Giovanni Gualberto scritta da Atto abate maggiore e vescovo, nella quale è evidente il tentativo di mettere in evidenza gli aspetti della sua personalità che facevano di lui quella che con linguaggio attuale possiamo definire una *human resource* in grado di rispondere alle sfide del suo tempo⁴⁸. Sfide, lo ripetiamo, molto diverse da quelle che avevano dovuto affrontare Giovanni Gualberto o Pier Damiani, poiché da un lato era mutato il contesto entro il quale si situavano le iniziative politiche su base locale di vescovi e monasteri, dall'altro perché le reti istituzionali nelle quali questi soggetti si muovevano stavano subendo trasformazioni radicali per effetto dell'onda lunga della rivoluzione del secolo XI e dei processi di riorganizzazione strutturale che investivano la *vita regularis*. Alla luce di queste constatazioni, il superamento di vecchi schemi di interpretazione e del moralismo storiografico che percorrono sottotraccia ogni discorso sulla decadenza o sulla crisi delle forme della vita religiosa consente ora a noi di vedere proprio in uomini come Atto i protagonisti consapevoli di una trasformazione che avrebbe investito la Toscana e insieme con essa l'intero Occidente.

⁴⁷ Devo questa sottolineatura all'amico prof. Mauro Ronzani, che ringrazio dell'intervento nel corso della discussione alla mia relazione.

⁴⁸ Il riferimento implicito è al volume di S. Vanderputten (a cura di), *Abbots and abbesses as a human resource in the ninth- to twelfth-century West*, LIT Verlag, Münster 2018.

Vescovi e diocesi nella Toscana del secolo XII: uno sguardo d'insieme

Mauro Ronzani

Sommario: La relazione passa in rassegna i vescovi delle principali città toscane dal tempo di Pasquale II (1099-1118) al 1180 circa. Dopo il 1113-1115 i presuli della Toscana settentrionale si accaparrarono i castelli e i diritti signorili appartenuti al conte Ugo III, ultimo dei Cadolingi; e a Firenze divenne vescovo un altro conte, Goffredo di Alberto II degli Alberti, che fece coincidere gli interessi dell'episcopato con quelli della propria famiglia. Fra i presuli nominati da Innocenzo II (1130-1143) spiccano i pisani Uberto e Baldovino e il pistoiese Atto, che nel 1144 lanciò in città il culto di san Jacopo (ancora oggi patrono di Pistoia). Dopo lo scisma papale del 1159, ben quattro sedi vescovili toscane aderirono ai papi sostenuti da Federico I in contrapposizione ad Alessandro III. La normalità tornò solo poco prima del 1180.

Nelle intenzioni originarie questa relazione avrebbe dovuto offrire un quadro sufficientemente completo dell'episcopato toscano al tempo di Atto (1133-1153), sulla scorta della storiografia disponibile e delle ricerche effettuate negli anni scorsi da chi scrive. D'altronde, è cosa abituale, studiando un vescovo, metterlo a confronto con chi l'aveva preceduto e chi gli sarebbe subentrato. Abbiamo deciso perciò di partire dall'inizio del secolo XII (il governo vescovile del predecessore di Atto, Ildebrando, era cominciato nel 1105) e di arrivare agli anni 1170-1180 circa, quando uscirono di scena i vescovi coinvolti nel conflitto fra il Barbarossa e Alessandro III, fra i quali il pistoiese Tracia (succeduto ad Atto nel 1154) si distinse per l'incrollabile fedeltà all'imperatore.

Non ci occuperemo, peraltro, di tutte le dodici sedi vescovili presenti allora nella «Tuscia», ma solo di quelle impiantate in una città comunale (o quantomeno corrispondenti ad una di esse, come nel caso invero assai particolare di Arezzo). Partendo da Pistoia e procedendo in senso orario, considereremo dunque – sia pure non con eguale sistematicità – anche Firenze, Arezzo, Siena, Volterra, Pisa e Lucca. Ad eccezione di Fiesole, le sedi qui non contemplate – Chiusi, Sovana, Roselle-Grosseto e Massa Marittima – si trovavano (e si trovano tuttora) nella porzione meridionale e meno urbanizzata del territorio toscano. Tutte le dodici diocesi erano comunque di matrice tardoantica e direttamente sottoposte alla Sede apostolica e al suo pontefice, che come loro metropolita ne consacrava i vescovi, personalmente o attraverso presuli di diocesi vicine a ciò appositamente delegati.

Mauro Ronzani, University of Pisa, Italy, mauro.ronzani@unipi.it, 0000-0001-8028-8267

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mauro Ronzani, *Vescovi e diocesi nella Toscana del secolo XII: uno sguardo d'insieme*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.04, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 25-46, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

1. La situazione al passaggio fra l'XI e il XII secolo

La prima modifica a tale quadro di lunga durata arrivò nel 1092, con l'elevazione di Pisa a sede arcivescovile (ma con autorità metropolitana concentrata sulle diocesi della Corsica). Come è noto, Urbano II volle in tal modo premiare la fedeltà del presule pisano Daiberto (eletto verso il 1088-89), pensando di continuare a servirsi di lui per tenere sotto controllo la difficile situazione ecclesiastica e politica di entrambe le grandi isole tirreniche¹. Negli anni successivi Daiberto restò, tuttavia, quasi sempre accanto al pontefice, e nel 1098 partì per la Terrasanta, dove a fine 1099 divenne patriarca latino di Gerusalemme (pur senza lasciare l'ufficio precedente). Poiché egli, a quanto sembra, non rientrò più a Pisa fino alla morte, avvenuta a Messina il 15 giugno 1105², il vuoto da lui lasciato accelerò il definirsi dell'autogoverno della cittadinanza (ovvero, plasticamente, del *Populus pisanus*), sia pure entro il quadro teorico della *edificatio Ecclesiae* (in riferimento ai lavori di costruzione del Duomo, avviati nel 1064 al tempo del vescovo Guido da Pavia) e sotto l'alta sorveglianza di Matilde, che dalla fine del secolo XI era tornata ad esercitare le funzioni di marchesa di Toscana. In tal senso, una svolta determinante era stata, nel 1096, la chiusura della lunga esperienza filoenriciana di Lucca, con l'insediamento del nuovo vescovo diocesano Rangerio (assai probabilmente estraneo al clero locale) per opera dello stesso Urbano II³.

Altrove, come a Firenze e a Siena, le tensioni tipiche della seconda metà del secolo XI (che una volta gli storici definivano senz'altro 'l'età gregoriana') erano state superate assai prima, e i presuli saliti allora sulle rispettive cattedre vi sedevano ancora all'inizio del secolo XII: Ranieri, giunto in ufficio nel 1070, due anni dopo i clamorosi eventi che avevano portato alla deposizione del predecessore Pietro Mezzabarba⁴, e Gualfredo, divenuto vescovo di Siena qualche tempo do-

¹ M. Ronzani, *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. La situazione interna ed i rapporti con il Papato, l'Impero e la Marca di Tuscia dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropoli di Corsica (1060-1092)*, ETS, Pisa 1997, pp. 229-269.

² La biografia di Daiberto è percorsa per intero da M. Matzke, *Daiberto di Pisa. Tra Pisa, papato e prima crociata*, Pacini, Pisa 2002.

³ M. Ronzani, *L'affermazione dei Comuni cittadini fra impero e papato: Pisa e Lucca da Enrico IV al Barbarossa (1081-1162)*, in G. Pinto e L. Tanzini (a cura di), *Poteri centrali e autonomie nella Toscana medievale e moderna*. Atti del convegno di studi (Firenze, 18-19 dicembre 2008), Olschki, Firenze 2012, pp. 1-57: 9-20.

⁴ M. Ronzani, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della Tuscia fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in S. Balossino e P. Garbarino (a cura di), *L'organizzazione ecclesiastica del tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo IX*, Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2007, pp. 139-185; F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III serie, 57, 2016, 1, pp. 88-127; Id., *Ignis probatione cognoscere. Manifestazioni del divino e riflessi politici nella Firenze dei secoli XI e XV*, in *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso pubblico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*, a cura di P. Cozzo, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 85, 2019, 2, pp. 472-482.

po il 1084⁵. Quanto a Pistoia, la situazione di emergenza creatasi nel 1085 con la morte del vescovo Leone fu risolta rapidamente grazie ad un energico intervento di Matilde, che installò spicciativamente sulla cattedra di San Zeno Pietro, abate vallobrosano dei monasteri di San Salvatore di Fucecchio e San Michele di Forcole, attestato come vescovo dal 27 maggio 1086. Quando egli morì, all'inizio del 1105, la sua successione fu regolata senza particolari problemi con la promozione di un membro della canonica vescovile di San Zeno, il primicerio Ildebrando, che il 24 novembre 1105, dopo aver ricevuto la consacrazione da Pasquale II, ne ottenne un particolareggiato privilegio con la conferma dei beni e dei diritti del vescovato pistoiese⁶.

Durante la prima fase del lungo pontificato di Pasquale II (1099-1118) vi furono nell'episcopato toscano altri avvicendamenti, in almeno due dei quali (a Volterra e ad Arezzo) egli ebbe un ruolo determinante nella scelta del nuovo presule. Come stanno mostrando ricerche ancora inedite di Stefania Anzoise, l'arrivo a Volterra (nel 1103)⁷ di Ruggero, appartenente alla stirpe comitale lombarda dei 'Gisalbertingi', premiò un chierico che, conformemente all'orientamento politico-ecclesiastico maturato verso la fine del secolo XI nella sua cerchia parentale, aveva iniziato direttamente a Roma il proprio cursus formativo, conquistando in breve tempo la fiducia del pontefice. Le capacità personali di Ruggero sarebbero state apprezzate, anni dopo, anche da Callisto II, che fra 1122 e 1123 – come vedremo – lo avrebbe promosso alla sede arcivescovile pisana, senza togliergli l'ufficio volterrano che ricopriva da quasi un ventennio.

All'inizio del secolo XII l'unica sede vescovile toscana rimasta ancora non pienamente in comunione con il papato 'gregoriano' era quella aretina di San Donato. Il fatto che nel 1106 Pasquale II riuscisse a mettervi a capo un presule di propria fiducia fu sentito come una sorta di svolta epocale, ancora ben impressa nella memoria degli Aretini, che nel 1180 testimoniarono riguardo alla secolare questione delle pievi contese fra le diocesi di Arezzo e Siena: per loro, infatti, quel «Gualtiero, di origine beneventana» (che nei documenti coevi è però chiamato Gregorio)⁸, «primus fuit Aretini per dominum papam et non per imperatorem»⁹.

⁵ M. Pellegrini, "Sancta pastoralis dignitas". Poteri, funzione e prestigio dei vescovi a Siena nell'Altomedioevo, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2001, pp. 257-296: 284-293.

⁶ M. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero fra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Olschki, Firenze 2008, pp. 19-72: 28-34.

⁷ M.L. Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra dalle origini all'inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo, I: A Cinzio Violante nel suo 70° compleanno*, ETS, Pisa 1991, pp. 23-57: 42. La ricostruzione della carriera di Ruggero sarà inserita nel volume di Stefania Anzoise sui rapporti fra Pisa e la Sede Apostolica da Gregorio VII ad Alessandro III, in corso di preparazione. Ringraziamo l'autrice per averci fatto leggere in anteprima questa parte del suo lavoro.

⁸ J.P. Delumeau, *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230*, École Française de Rome, Rome 1996, pp. 853-854.

⁹ Così si espresse il teste nr. 58, Mariano: U. Pasqui (a cura di), *Documenti per la storia della città di Arezzo nel Medioevo, I*, Vieusseux, Firenze 1899, p. 556.

Non sembra, invece, che Pasquale II avesse svolto un ruolo particolare nella scelta del successore di Daiberto a Pisa. Il nuovo presule, Pietro, già abate del monastero cittadino di San Michele in Borgo (in procinto di passare sotto la dipendenza di Camaldoli), è attestato per la prima volta il 19 marzo 1106¹⁰. Pur avendogli impartito la consacrazione episcopale, il papa non volle, né allora né in seguito, riattivare in suo favore le prerogative metropolitiche che Urbano II aveva, ad un certo punto, sospeso (piuttosto che revocato) a Daiberto. Né Pisa fu mai toccata da Pasquale II nel corso dei suoi viaggi verso il nord della penisola. Il mancato ripristino della dignità e delle prerogative di arcivescovo costituì indubbiamente un cruccio per il presule e per la *civitas* di Pisa; ma, per il resto, Pietro colmò efficacemente il vuoto istituzionale creatosi con la partenza di Daiberto, fungendo da legittimo rappresentante della città verso l'esterno. In effetti, quando egli salì sulla cattedra vescovile di Santa Maria, Pisa era impegnata in una guerra con la vicina Lucca intorno al controllo della navigazione e alla riscossione dei relativi diritti di «ripatico» sul fiume Serchio, che per questa seconda città era la via di collegamento più agevole con il mare. Il trascinarsi del conflitto, che ha lasciato tracce non irrilevanti nella tradizione cronistica più antica di entrambe le città, denuncia chiaramente, agli occhi dello storico, l'affievolirsi della capacità di controllo e d'intervento di Matilde in questo, che pur era il settore 'primigenio' della Marca; tanto è vero che la pace poté essere ristabilita solo a fine 1110 e grazie a Enrico V, giunto in Italia in vista dell'incoronazione imperiale. Nelle *cartulae offerensionis* del 21 novembre 1110, che contrassegnano il passaggio del castello di Ripafratta (posto su un'altura proprio nel punto più stretto della valle inferiore del Serchio) sotto il controllo di Pisa, la città sembra identificarsi pienamente con la sua *ecclesia episcopatus S. Marie*, ma nel *breve* redatto lo stesso giorno per precisare i termini dell'accordo fra i comproprietari della fortezza e i detentori effettivi dell'autorità politica su Pisa, questi ultimi sono l'arcivescovo (chiamato proprio così, come se le concessioni del 1092 non fossero mai state sospese), ma anche gli «operai di S. Maria» e i «consoli», espressione (che proprio in quegli anni da temporanea e occasionale stava diventando stabile) del *Populus* cittadino¹¹.

Da questo punto di vista, Pisa era indubbiamente più avanti rispetto alle altre città toscane, dove i *cives* non si erano ancora dati un'organizzazione politica propria (tale almeno da riflettersi nelle fonti scritte), ed erano semmai ancora attivi (come sicuramente a Pistoia con i Guidi) i vecchi poteri di tipo comitale. Nel caso di Arezzo, invece, il passaggio di Enrico V 'scoperchio' le tensioni esistenti fra i residenti nella vera e propria *civitas* murata e la sede vescovile di San Donato, che da secoli si trovava lontano da quella, sul colle del Pionta.

¹⁰ Le notizie biografiche in M.L. Ceccarelli Lemut e G. Garzella, *Optimus antistes: Pietro vescovo di Pisa (1105-1119)*, «Bollettino storico pisano», 70, 2001, pp. 79-101.

¹¹ Ronzani, *L'affermazione dei Comuni*, cit., pp. 20-25. Le quattro *cartulae offerensionis* e il *breve recordationis* del 21 novembre 1110, tutti datati «nell'anno primo di regno in Italia» di Enrico V, sono editi in S.P.P. Scalfati (a cura di), *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa. Fondo arcivescovile, 2 (1101-1150)*, Pacini, Pisa 2006, nr. 14-17, pp. 30-37.

Fra 1110 e 1111 Enrico V intervenne duramente a favore del vescovo e contro i *cives* (distruggendo almeno in parte le mura urbane)¹², ma il problema restò e si ripropose meno di venti anni dopo, quando il vescovo Buiano fu costretto a lasciare il complesso di San Donato nelle mani dei canonici, e a trasferirsi ben più vicino alla città.

2. Le importanti novità del 1113

La situazione generale sin qui rapidamente descritta si modificò sensibilmente a partire del 1113, anno che vide sia la morte senza eredi del conte Ugo III, ultimo esponente della dinastia dei 'Cadolingi', detentrici di un vastissimo patrimonio di beni e diritti sparso su almeno cinque diocesi toscane (Pistoia, Firenze, Lucca, Pisa e Volterra), sia l'ascesa di un altro conte (Goffredo degli Alberti) sulla cattedra vescovile fiorentina.

Come si evince dalle volontà testamentarie del conte Ugo III, ricostruite meritoriamente da Rosanna Pescaglino, gli interlocutori normali dei Cadolingi erano i vescovi di tali cinque diocesi (non a caso accorsi tutti al capezzale del moribondo, di persona o attraverso delegati). Ad essi Ugo lasciò dunque sia i beni da lui tenuti, a qualsiasi titolo, «de aliqua ecclesia», sia una cospicua quota del restante complesso patrimoniale¹³. Ciò ebbe due conseguenze fondamentali: da una parte i presuli coinvolti ebbero la possibilità di allargare ed arricchire in modo consistente il patrimonio fondiario e di diritti vari del proprio vescovato; e dall'altra, muovendosi in tal senso, si allearono oppure entrarono decisamente in conflitto con i 'confratelli' delle diocesi confinanti: questo accadde, ad esempio, fra il vescovo di Pisa Pietro e il vescovo lucchese Rodolfo (subentrato nel 1112 a Rangerio)¹⁴, che si contesero il possesso dei castelli già cadolingi nella zona dell'attuale Casciana Terme. In particolare, fra 1114 e 1115, i «castellani et habitatores» di Vivaio giurarono fedeltà alla Chiesa pisana di Santa Maria e al suo «arcivescovo» Pietro, impegnandosi altresì a mettere il castello stesso a disposizione del presule e del «pisanus Populus... ad illorum proprium bisonium et propriam litem contra omnes homines»¹⁵; ciò va inteso non come segnale di un anacronistico interesse della cittadinanza pisana verso la creazione di un 'contado', ma come conferma del sostegno da essa assicurato alla politica di espansione patrimoniale e signorile perseguita dal vescovato cittadino nelle condizioni determinatesi dopo il 1113. Grazie alla colorita narrazione del cronista Ekkeardo, sappiamo che i vescovi di Pisa e Lucca si scontrarono aspramente nel marzo 1116, durante una seduta del

¹² Delumeau, *Arezzo*, cit., pp. 854-855.

¹³ R. Pescaglino, *La famiglia dei Visconti di Fucecchio*, ora in Ead., *Toscana medievale. Pievi, signori, castelli, monasteri (secoli X-XIV)*, Pacini, Pisa 2012, pp. 59-80: 59-63.

¹⁴ R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca. Da Anselmo II (+1086) a Roberto (+1225)*, S. Marco, Lucca 1996, Appendice A: Cronotassi dei vescovi lucchesi (1014-1256), p. 402.

¹⁵ *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa*, 2, cit., pp. 53-54, nr. 28.

concilio convocato da Pasquale II in Laterano, suscitando le proteste degli altri presuli e abati lì convenuti¹⁶.

Negli stessi giorni il papa prese posizione su un'altra questione riguardante l'episcopato toscano, ossia la vibrata reazione di buona parte del clero fiorentino nei confronti del nuovo vescovo Goffredo, figlio del conte Alberto II degli Alberti. Anche se la procedura seguita nel 1113, dopo la morte del vecchio vescovo Ranieri, per far salire Goffredo sulla cattedra intitolata a san Giovanni Battista e a san Zanobi non ci è nota nei particolari, sappiamo che alcuni importanti esponenti del clero cittadino, quali l'arcidiacono della canonica di Santa Reparata e San Giovanni, e i priori delle altre canoniche di San Lorenzo, San Pietro in Scheraggio e Santo Stefano in Ponte, non esitarono a diffondere sospetti di simonia, arrivando persino ad incoraggiare una sorta di boicottaggio della chiesa matrice di Santa Reparata da parte del clero cittadino inferiore e dei suoi fedeli. Goffredo denunciò i quattro dignitari al papa che nel frattempo l'aveva regolarmente consacrato vescovo, e Pasquale II li convocò a Roma, assicurando loro, dopo il mancato rispetto del termine inizialmente assegnato, un salvacondotto garantito dallo stesso vescovo fiorentino e da quello volterrano (il Ruggero a noi già noto). Alla fine si presentarono a Roma l'arcidiacono della canonica di Santa Reparata e il priore di San Lorenzo, che Goffredo accusò davanti al pontefice «di essersi sottratti alla sua obbedienza e comunione, di averlo dichiarato colpevole del peccato di simonia di fronte al popolo, di aver disprezzato le consacrazioni da lui celebrate e di aver cospirato contro di lui in riunioni conventicolari»¹⁷. Sembrava ripresentarsi, così, la situazione dei lontani anni 1067-1068, quando i monaci 'vallombrosani' avevano sollevato i fedeli fiorentini (e non solo quelli cittadini) contro il vescovo Pietro Mezzabarba, da loro accusato di simonia e perciò considerato incapace di consacrare validamente il crisma necessario per la celebrazione del battesimo, e costui aveva risposto accusandoli a sua volta di disobbedienza e calunnia. Questa volta, però, il papa si mostrò più coerente e determinato di Alessandro II, sostenendo Goffredo senza tentennamenti e rifiutando di ammettere le giustificazioni addotte dall'arcidiacono e dal priore, che negarono di essersi spinti fino ad «accusare» esplicitamente il vescovo, e dissero di aver organizzato «riunioni di chierici e laici» solo «per cercare la verità su quella diceria che s'era diffusa» su di lui. Alla fine, il papa dichiarò sia i due

¹⁶ Nella seduta dell'8 marzo, «Lucensis episcopus de invasione terrae iuris aecclesiae suae Pisanos impetebat. Econtra dum Pisanus suos defenderet, inter utramvis partem, utriusque populi suffragio, longo litigio disceptatur»: *Ekkehardi Chronicon*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, VI, Stuttgart 1844, p. 250.

¹⁷ Si veda la lettera indirizzata da Pasquale II «al clero e al popolo fiorentini», in F. Ughelli e N. Coleti (a cura di), *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, III, Coleti, Venetiis 1718², col. 90-91; regesto in P.F. Kehr (a cura di), *Italia Pontificia*, III, Weidmannos, Berolini 1908, p. 9 (nr. 10). Al medesimo contesto va ricondotta l'altra lettera con la quale il papa rimproverava il clero fiorentino di «sottrarsi all'onesta consuetudine» di recarsi presso la chiesa matrice tutte le domeniche e nelle altre principali festività, «quod nobis schisma et Ecclesiae divisio esse videtur»: *Italia Sacra*, III, cit., col. 88.

convenuti, sia i due contumaci «rimossi per sentenza giudiziaria dai loro uffici e dignità»¹⁸: era il 3 marzo 1116, e stava per iniziare il concilio.

Pasquale II aveva evidentemente bisogno di avere a Firenze, come aveva a Volterra (e forse anche ad Arezzo, dove l'anno precedente aveva sostituito il vescovo Gregorio/Gualtiero con Guido Boccatorra, priore dell'eremo di Camaldoli)¹⁹ un presule sul quale fare sicuro affidamento, e non lasciò dunque scampo ai pur insigni ecclesiastici fiorentini che avevano osato mettere in dubbio la regolarità dell'elezione di Goffredo (e dunque, implicitamente, anche la validità della consacrazione impartitagli dal pontefice). Con ogni probabilità, la promozione di Goffredo era stata il frutto di un'operazione 'politica' promossa dal potente padre di costui, Alberto II²⁰. A lasciarlo trapelare, sia pure in controluce, è la cosiddetta «Vita seconda» di san Giovanni Gualberto, il fondatore di Vallombrosa, scritta da un monaco del monastero di San Salvatore a Settimo (fondato a suo tempo dai Cadolingi pochi km ad ovest di Firenze) verso il 1120, quando il recente matrimonio del fratello di Goffredo, Tancredi detto «Nontigiova», con la vedova del conte Ugo III morto nel febbraio 1113, aveva aperto alla schiatta comitale degli Alberti la possibilità di reclamare tutte la parti dell'eredità cadolingia rimaste fino ad allora a disposizione della contessa Cecilia (ivi compreso il patronato sul cenobio di Settimo). In tale testo, come è ben noto, l'accusa di simonia lanciata dai Vallombrosani contro Pietro Mezzabarba risulta esplicitamente confermata dal padre del presule, Teuzone, vanaglorioso e incapace di resistere alla tentazione di vantarsi di fronte ai Fiorentini di aver comprato in moneta sonante presso la corte di Enrico IV la promozione a vescovo del figlio Pietro; ma il padre e il figlio al quale l'autore della Vita intendeva alludere erano a nostro avviso i contemporanei Alberto II e Goffredo²¹. Mentre, però, i pavesi Mezzabarba erano estranei a Firenze e alla Tuscia, i conti Alberti erano da molto tempo solidamente impiantati a poca distanza dalla città, e con l'operazio-

¹⁸ Ivi, col. 90-91.

¹⁹ Delumeau, *Arezzo*, cit., p. 857.

²⁰ La *charta offerisionis* con data 5 marzo 1092 in favore della canonica fiorentina di San Giovanni, disposta da Labinia, vedova di Alberto I, e da Alberto II e sua moglie Sofia con il loro figlio Goffredo «in falcidia competente a predicto puero (...) id est terra et runco qui dicitur Risparmiolo», fu probabilmente 'fabbricata' nel 1113 per retrodatare e mascherare un negozio che faceva parte dell'operazione di cui parliamo nel testo: R. Piattoli (a cura di), *Le carte della canonica della cattedrale di Firenze (723-1149)*, ISIME, Roma 1938, pp. 351-353, nr. 145. Un profilo della stirpe in M.L. Ceccarelli Lemut, *La fondazione di Semifonte nel contesto della politica di affermazione signorile dei conti Alberti*, in P. Pirillo (a cura di), *Semifonte in Val d'Elsa e i centri di nuova fondazione dell'Italia medievale*, Olschki, Firenze 2004, pp. 213-233.

²¹ F. Baethgen (a cura di), *Vitae sancti Iohannis Gualberti*, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XXX/2, Lipsia 1926-1934, pp. 1104-1110. Abbiamo motivato la nostra idea riguardo al racconto di quella fin troppo famosa 'scenetta' nel contesto della situazione del monastero di Settimo verso il 1120, in M. Ronzani, *Vescovi e monasteri in Tuscia nel secolo XI (1018-1120 circa)*, in F. Salvestrini (a cura di), *La basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 17-48: 40-44.

ne del 1113 erano riusciti a ‘bruciare’ le ambizioni nutrite su Firenze dal conte Guido V (ovvero Guido ‘Guerra’ I), che all’inizio del secolo era stato per qualche tempo indicato da Matilde come possibile successore nella parte di Marca compresa nelle diocesi di Pistoia, Fiesole e – appunto – Firenze²². Né, fino ad allora, era mai accaduto che una stirpe toscana di rango comitale riuscisse a far salire un proprio rampollo su una cattedra vescovile nel territorio della Marca. Questo spiega, fra l’altro, il ritardo con il quale a Firenze compaiono i primi segni di un’organizzazione politica della cittadinanza²³.

Un buon esempio delle dinamiche apertesesi nel 1113 viene da Fucecchio, il cuore della dinastia comitale cadolingia, che Ugo III avrebbe voluto lasciare nelle mani del locale monastero ‘familiare’ di San Salvatore. Fra ottobre e novembre 1114, però, una serie di atti sancì il passaggio della «metà dei tre quarti» del castello, del «poggio», del borgo e della *curtis* di Fucecchio dal cenobio al vescovato di Lucca (nella cui diocesi Fucecchio si trovava), attraverso la mediazione del conte Guido V, che pose a garanzia del buon esito delle trattative i propri castelli del vicino Montalbano. La ‘presa’ del vescovato lucchese su Fucecchio fu confermata nel 1119 (poco dopo il secondo matrimonio della vedova di Ugo III) da un accordo diretto fra l’abate di San Salvatore e il nuovo presule Benedetto; mentre i problemi dell’inquadramento pastorale del luogo furono appianati nel 1122 da una sentenza arbitrale affidata dalle parti al vescovo di Pistoia Ildebrando²⁴ (il quale, fra 1118 e 1119, aveva consacrato Benedetto per delega di Gelasio II, insieme con i confratelli di Arezzo e Chiusi)²⁵. L’alleanza fra le sedi diocesane di Lucca e Pistoia e la casata comitale dei Guidi sarebbe rimasta in vigore fino alla metà del secolo, con qualche interruzione (di cui diremo più oltre) negli anni ’30.

Dopo la morte di Matilde (24 luglio 1115), anche i marchesi inviati in Toscana da Enrico V ebbero come principali interlocutori i vescovi, alcuni dei quali riuscirono così ad incamerare importanti nuclei patrimoniali e militari già della Marca. Un esempio precoce in tal senso è la «vendita» (sotto forma di cessione in pegno) del castello e della *curtis* di Bientina, disposta il 30 agosto 1116 dal marchese Rabodo in favore del vescovato di Pisa, nelle persone del presule Pietro, del «visdomino» (ossia amministratore del patrimonio vescovile) Gra-

²² Qualche riflessione al riguardo in M. Ronzani, *Matilde e le città toscane*, «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», 45, 2, 2016, pp. 61-72. Cfr. anche F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Giornata di studio per i 950 anni della fondazione dell’abbazia di S. Maria e S. Claudio, Patron, Bologna 2023, pp. 67-83.

²³ Il lungo episcopato di Goffredo (1113-ca. 1143) meriterebbe sicuramente uno studio apposito. Sulla città, lo studio di riferimento è E. Faini, *Firenze nell’età romanica (1000-1211). L’espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Olschki, Firenze 2010.

²⁴ I particolari in M. Ronzani, *Definizione e trasformazione di un sistema d’inquadramento ecclesiastico: la pieve di Fucecchio e le altre pievi del Valdarno fra XI e XV secolo*, in A. Malvolti e G. Pinto (a cura di), *Il Valdarno inferiore terra di confine nel Medioevo (secoli XI-XV)*, Olschki, Firenze 2008, pp. 59-126: 78-81.

²⁵ Savigni, *Episcopato e società*, cit., p. 402.

ziano e di Ildebrando, «rettore procuratore e operaio dell'opera di S. Maria» (e anello di congiunzione con il Comune consolare)²⁶. Rimasto tutto sommato ai margini della redistribuzione del patrimonio cadolingio (salvo, come abbiamo visto, che nell'area di Casciana Terme, al confine delle tre diocesi di Lucca, Volterra e Pisa), il vescovato pisano sarebbe riuscito negli anni successivi a impadronirsi di altri importanti castelli marchionali. Un bel documento del 1125 contiene dichiarazioni giurate intorno alla «retta consuetudine» (*de dericto usu*) di esercizio dei poteri pubblici «sul castello di Rosignano Marittimo e la relativa *curtis* al tempo del marchese Goffredo il Barbuto e della contessa Beatrice» (ossia fino al 1076, considerato evidentemente come l'ultimo anno di funzionamento 'normale' della Marca); da ora in avanti, quei poteri sarebbero stati esercitati, nel rispetto della «consuetudine» in tal modo accertata (o per meglio dire 'ricostruita'), dall'arcivescovo pisano Ruggero²⁷.

3. Le decisioni dirompenti di Callisto II (1120-1125)

Come già accennato, Ruggero era salito sulla cattedra pisana di Santa Maria fra 1122 e 1123 per decisione di Callisto II, che gli aveva consentito di rimanere vescovo di Volterra²⁸. La questione della dignità arcivescovile negata a Pietro era stata sbloccata nel settembre 1118, quando Gelasio II, poco dopo esser subentrato a Pasquale II, era stato costretto a fuggire da Roma e, viaggiando per nave, era arrivato a Pisa, dove il giorno 26 presiedette la solenne cerimonia di «dedicazione» del Duomo e, soprattutto, restituì al presule Pietro le prerogative di arcivescovo e metropolita delle sedi vescovili di Corsica, da costui richieste ripetutamente ma con esito negativo al pontefice precedente. Dopo la morte di Pietro, le stesse attribuzioni furono confermate da Callisto II (eletto a Cluny nel febbraio 1119) al nuovo arcivescovo Atto, già arcidiacono di Piacenza, che lo stesso papa portò con sé a Pisa nel maggio 1120, nel corso del viaggio verso Roma. All'inizio dell'anno seguente Callisto II cambiò idea su pressione dei Genovesi e ritirò la concessione, facendo tornare le diocesi di Corsica sotto la diretta dipendenza della Sede apostolica; ma dopo la fine del breve governo di Atto egli intese risarcire in qualche modo la Chiesa pisana, mettendo a capo di essa, con titolo e dignità di arcivescovo, il presule di Volterra, al quale permise in via di deroga di cumulare entrambi gli uffici²⁹. È probabile che, al momento di promuovere Ruggero, Callisto II gli avesse fatto qualche promessa circa una prossima restituzione delle prerogative metropolitiche. Ciò spiegherebbe

²⁶ *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa*, 2, cit., pp. 95-97, nr. 49.

²⁷ Ivi, pp. 134-136, nr. 68.

²⁸ Un profilo in M.L. Ceccarelli Lemut, *Ruggero, vescovo di Volterra e arcivescovo di Pisa*, in S.P.P. Scalfati e A. Veronese (a cura di), *Studi di storia offerti a Michele Luzzati*, Pacini, Pisa 2009, pp. 53-71.

²⁹ Per questi avvenimenti e il contesto di produzione dei *Gesta triumphalia* si veda M. Ronzani, *A proposito della nuova edizione dei "Gesta triumphalia per Pisanos facta"*, «Archivio storico italiano», 169, 2011, pp. 373-387.

perché, quando al Concilio lateranense del maggio 1123 il papa ribadì che esse erano ormai tornate definitivamente alla Chiesa romana, il pur navigato Ruggero reagisse in modo rabbioso, gettando platealmente mitra e anello ai piedi di Callisto, e gridandogli di non voler più continuare ad essere quel che lo stesso papa lo aveva fatto da poco diventare, ossia «*suo* arcivescovo e vescovo»³⁰. È però anche vero che il nostro informatore, l'annalista genovese Caffaro, era interessato a sostenere l'infondatezza delle rivendicazioni pisane sulla Corsica, e quindi ben contento di mettere in cattiva luce il presule della principale avversaria di Genova³¹.

A Callisto II si dovette un'altra decisione di forte impatto sull'assetto ecclesiastico della Tuscia, ossia il riconoscimento, sia pur solo in via provvisoria, dei diritti della sede vescovile di Siena sulle pievi di Valdorcia, Valdichiana e altre zone, che sin dall'età longobarda dipendevano dalla sede aretina di San Donato. Il vescovo senese Gualfredo prese immediatamente possesso con la forza di quelle chiese battesimali che il presule aretino Guido Boccatorra poté recuperare, con gli stessi metodi, solo qualche anno dopo, a seguito della sentenza definitiva pronunciata dal nuovo papa Onorio II. Tali vicende sono descritte in modo assai colorito dai testimoni interrogati nel 1180³², le cui dichiarazioni sono per noi un ricco serbatoio di informazioni, tanto circa il funzionamento del sistema d'inquadramento pastorale per pievi, quanto sui rapporti intrattenuti dai due presuli con le rispettive città e le relative cittadinanze. Come nota, infatti, Michele Pellegrini, il «rilievo assunto dall'aspetto militare nelle concitate vicende del 1124-25 (...) rinvia nel caso aretino al decisivo apporto del complesso tessuto vassallatico facente capo al vescovo Guido o al preposto Buiano, mentre per Siena esso si traduce essenzialmente nel coinvolgimento dei *cives* e delle nuove istituzioni del Comune consolare»³³. A fronte dei deboli e per lo più conflittuali rapporti fra il vescovato di San Donato e la *civitas* aretina, entità separate anche dal punto di vista materiale, nel caso di Siena la *ecclesia episcopatus* fu, da un lato, assai meno in grado di altre di promuovere nel secolo XII un'attività di potenziamento patrimoniale e signorile, ma, dall'altro, fu sentita dai *cives senenses* come la loro naturale e diretta rappresentante verso l'esterno, sì che tutte o quasi le cessioni di diritti e castelli operate fin verso la metà del secolo in favore del vescovo e del vescovato senese furono poi registrate nel «Caleffo Vecchio», ossia nel *Liber iurium* del Comune, in quanto proprio quest'ultimo, inteso come organizzazione politica del *populus*, ne era stato da subito l'effettivo destinatario.

³⁰ «Mitrā et anulū ad pedes domini pape proiecit et irato animo dixit: 'ulterius archiepiscopus et episcopus tuus non erō!': L.T. Belgrano (a cura di), *Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori*, I, Istituto Storico Italiano, Roma 1890, p. 19.

³¹ Come si vede dalla continuazione immediata del brano cit. nella n. precedente: «Papa ilico anulū et mitrā cum pede longe proiecit et dixit: 'Frater, male fecisti et te inde penitere procul dubio faciam'» (*Ibid.*).

³² *Documenti per la storia della città di Arezzo*, I, cit., pp. 549-573, nr. 389.

³³ M. Pellegrini, *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Herder, Roma 2004, pp. 13-14.

Questo aspetto, messo a fuoco da Paolo Cammarosano, sembra caratteristico di Siena, così come lo sarebbero state, fra XII e XIII secolo, l'attenzione riservata da presuli come Bono e Bonfiglio al proprio ruolo di pastori e la loro attitudine a dialogare con il Comune nel nome degli interessi politico-religiosi della città³⁴.

Qualche tempo dopo il ritorno delle pievi di confine all'appartenenza diocesana aretina, e la morte di poco successiva del vescovo Guido Boccatorra, sappiamo che i *cives* di Arezzo distrussero la residenza episcopale del Pionta e costrinsero il nuovo vescovo Buiano a trasferirsi accanto alla città, presso la chiesa di San Michele³⁵. A Siena, nel frattempo, al vecchio presule Gualfredo era subentrato Ranieri (anche lui destinato ad un episcopato molto lungo), e nel 1129 accadde addirittura che i Senesi catturassero in Valdelsa l'arcivescovo e vescovo Ruggero, lì presente nella sua veste di presule volterrano (posto che tale distinzione avesse un riscontro effettivo) e lo tenessero prigioniero a Siena per oltre un anno³⁶.

4. Gli anni di Innocenzo II (1130-1143): Uberto e Baldovino arcivescovi di Pisa e Atto vescovo di Pistoia

Ruggero non era dunque presente a Pisa quando, nel maggio 1130, vi giunse Innocenzo II, uno dei due papi eletti nel febbraio precedente, subito dopo la morte di Onorio II, da due gruppi diversi di cardinali e con procedure parimenti distinte. La decisione di Innocenzo, in difficoltà di fronte alla maggior forza di cui disponeva a Roma il suo competitore Anacleto II, presupponeva indubbiamente la certezza di contare sull'apporto della città tirrenica: egli sarebbe ripassato da Pisa nel gennaio 1133, dopo il lungo e fruttuoso soggiorno al di là delle Alpi, nel corso del viaggio che l'avrebbe portato a Roma per incoronare imperatore Lotario III, e vi sarebbe rientrato prima della fine dello stesso anno, per risiedervi stabilmente fino al 1137 (e tenervi nel 1135 un importante Concilio nella cattedrale di Santa Maria)³⁷. Mentre il passaggio di un papa (e del relativo seguito) attraverso la Tuscia non era certo una novità, questa presenza prolungata di Innocenzo II con tutta la sua curia lo fu, e non mancò di riverberarsi sulle sedi vescovili qui considerate, ben cinque delle quali ebbero un nuovo presule negli anni 1133-1137 (e talora anche un secondo prima del 1143, anno della morte del pontefice). Il ricambio riguardò innanzitutto le Chiese di Pisa, Volterra e Pistoia, divenute vacanti nel corso del 1132, le prime due per la morte dell'arcivescovo e vescovo Ruggero, e la terza per la morte di Ildebrando.

³⁴ P. Cammarosano, *Tradizione documentaria e storia cittadina*, in *Il Caleffo Vecchio del Comune di Siena*, V, Accademia Senese degli Intronati, Siena 1991, pp. 8-81: 36-39; Pellegrini, *Chiesa e città*, cit., pp. 15-20 e tutta l'ampia Parte II (pp. 95-241).

³⁵ Delumeau, *Arezzo*, cit., pp. 857-859.

³⁶ Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra*, cit., pp. 44-45.

³⁷ M. Ronzani, «*La nuova Roma*»: *Pisa, Papato e Impero al tempo di san Bernardo*, in O. Banti e C. Violante (a cura di), *Momenti di storia medioevale pisana. Discorsi per il giorno di s. Sisto*, Pacini, Pisa 1991, pp. 61-77.

A Pisa, in particolare, Innocenzo II volle installare un uomo in grado di incarnare nel modo più evidente il vincolo che univa la Chiesa locale alla Sede apostolica e al suo pontefice 'legittimo'. Uberto, pisano di origine, da qualche anno era divenuto cardinale prete della Chiesa romana e, dopo aver servito come Legato Onorio II, si era schierato subito al fianco di Innocenzo II³⁸; nell'assumere, all'inizio del 1133, titolo e funzioni di arcivescovo di Pisa, egli lasciò il cardinalato, ma anche i due arcivescovi successivi sarebbero stati scelti fra i cardinali romani: Baldovino nel 1138, dallo stesso Innocenzo II, e Villano nel 1146, da Eugenio III. La fedeltà assicurata da Uberto a Innocenzo II fu esemplare e ben remunerata (anche se un po' tardivamente). Egli accettò, infatti, di rimettere volontariamente nelle mani del pontefice l'autorità metropolitana sulle diocesi corse, che nel 1126 una sentenza solenne ed elaborata di Onorio II aveva riassegnato al predecessore Ruggero, permettendo così a Innocenzo II di risolvere definitivamente il problema dell'opposizione di Genova, elevando anche quest'ultima a sede arcivescovile con prerogative metropolitiche su tre delle sei diocesi dell'Isola. E nel 1137, nel momento in cui il papa aveva appena lasciato Pisa e rientrava a Roma con la fondata speranza di potervi restare sconfiggendo definitivamente il competitore Anacleto II, Uberto ottenne da lui un privilegio di conferma dei beni e diritti della Chiesa arcivescovile pisana, nel quale erano per la prima volta elencati i castelli e i relativi diritti di giurisdizione e prelievo fiscale (*placitum et fodrum*) sui castelli già marchionali o comunque pubblici acquisiti nel decennio precedente, ossia Rosignano, Vada, Buti e Vicopisano³⁹. I frutti della fedeltà di Uberto furono raccolti per intero dal suo successore Baldovino, anch'egli pisano (ma monaco cisterciense e allievo di san Bernardo) e per breve tempo cardinale, prima di essere nominato arcivescovo di Pisa nel 1138⁴⁰. Innocenzo II, ormai rientrato stabilmente a Roma, gli concesse subito un privilegio volto a risarcire le perdite accettate da Uberto in Corsica con tre nuove sedi suffraganee – due in Sardegna, nel giudicato di Gallura (Civita e Galtelli) e una in Tuscia (Massa Marittima) –, la conferma della Legazia permanente in Sardegna e la concessione ex novo della Primazia sulla Provincia ecclesiastica sarda di Torres⁴¹. L'anno dopo, Baldovino riuscì ad entrare direttamente in contatto con il nuovo «re dei Romani» Corrado (noto comunemente come Corrado III), ottenendone un diploma con la conferma ufficiale di tutte le acquisizioni pa-

³⁸ Un profilo in M.L. Ceccarelli Lemut, *Per la storia della Chiesa pisana nel Medioevo: la famiglia e la carriera ecclesiastica dell'arcivescovo Uberto (1133-1137)*, in Ead., *Medioevo pisano. Chiesa, famiglie, territorio*, Pacini, Pisa 2005, pp. 61-74.

³⁹ Ead., *La sede metropolitana e primaziale di Pisa nei rapporti con i pontefici da Onorio II a Innocenzo II*, in Ead. e S. Sodi (a cura di), *Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa*, Pacini, Pisa 1995, pp. 143-170, Appendice, 2, pp. 163-166.

⁴⁰ Un profilo in Ead., «Magnum Ecclesie lumen». *Baldovino, monaco cisterciense e arcivescovo di Pisa (1138-1145)*, in F.G.B. Trolese (a cura di), *Monastica et humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2003, pp. 613-636.

⁴¹ Ead., *La sede metropolitana*, cit., Appendice, 3, pp. 167-170.

trimoniali e signorili degli ultimi decenni, e la concessione del «ripatico» nei bacini inferiori dell'Arno e del Serchio⁴².

Come è noto, nel dispiegare la propria intensa e ambiziosa attività Baldovino 'incrociò' in almeno due occasioni, nel 1138 e nel 1143, il vescovo al quale è dedicato questo convegno⁴³. Anche Atto era particolarmente legato a Innocenzo II, che dall'abbaziate di Vallombrosa lo aveva trasferito sulla cattedra vescovile di Pistoia nel dicembre 1133, rilasciandogli contestualmente un privilegio apostolico in gran parte ricalcato su quelli ottenuti in passato dai vescovi pistoiesi Pietro e Ildebrando, salvo che nel passaggio, aggiunto per l'occasione, in cui il papa dichiarava che quanto da lui stesso concesso poco tempo prima ai «Pratesi» non avrebbe dovuto in alcun modo danneggiare la Chiesa pistoiese⁴⁴. Il riferimento era al privilegio concesso da Innocenzo il 21 maggio 1133, da Roma, alla pieve di Santo Stefano di Prato⁴⁵, con ampie facoltà di controllo sull'inquadramento pastorale di tale castello. Il papa era così venuto incontro alle aspirazioni dei conti Alberti, che a Prato erano saldamente insediati, e in quel momento appoggiavano la spedizione italiana di Lotario III. Questo basta a dare un'idea della difficile situazione in cui venne a trovarsi Atto nel momento in cui ottenne la sede vescovile di Pistoia: il papa che l'aveva inviato qui aveva bisogno dell'appoggio di Lotario III, di cui gli Alberti erano in Toscana fra i sostenitori principali, e il prezzo da pagare era stato riconoscere alla pieve di Santo Stefano di Prato uno status quasi eccettuativo che, se non la staccava del tutto dall'appartenenza alla diocesi di Pistoia (a ciò si sarebbe arrivati solo secoli dopo), di fatto la sottraeva in buona misura all'autorità dell'ordinario pistoiese. Come si sa, fu preoccupazione costante di Atto fare in modo che gli spazi di autonomia concessi da Innocenzo II alla pieve di Prato quando la sede vescovile di Pistoia era ancora vacante per la morte di Ildebrando, fossero interpretati nel modo più restrittivo possibile, e a tal fine tornò a rivolgersi allo stesso Innocenzo e poi ai successori di costui⁴⁶.

D'altronde, i margini di manovra di Atto erano piuttosto ristretti. Fino almeno al 1124, anno della morte di Guido V, il vescovato pistoiese era rimasto sotto la protezione dei conti Guidi, ma i rapporti non erano cessati nemmeno negli anni successivi, quando la casata comitale era retta dalla vedova di Guido V, Imillia. Tanto è vero che, poco prima di morire, il vescovo Ildebrando

⁴² Editto da ultimo in *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa*, 2, cit., pp. 238-240, nr. 128.

⁴³ Ceccarelli Lemut, «*Magnum Ecclesie lumen*», cit., rispettivamente pp. 633 (sentenza del 16 novembre 1138 sulla controversia fra i canonici della cattedrale pisana e il monastero vescovile di San Rossore) e 626 (sentenza arbitrale di Atto del 18 aprile 1143 sull'appartenenza diocesana della chiesa di San Michele di Trivalda e del poggio di Montecalvoli). In entrambe le occasioni Atto era stato incaricato da papa Innocenzo II.

⁴⁴ N. Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium, Vescovado. Secoli XI e XII*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1974, pp. 34-36, nr. 22 (Pisa, 1133 dicembre 21).

⁴⁵ R. Fantappiè (a cura di), *Le carte della prepositura di S. Stefano di Prato, I (1006-1200)*, Olschki, Firenze 1977, pp. 258-261, nr. 133.

⁴⁶ *Regesta Chartarum Pistoriensium, Vescovado. Secoli XI e XII*, cit., pp. 39-40, nr. 26 e 44, nr. 29.

fu chiamato da costei a benedire la monacazione della giovane figlia Sofia, sorella di Guido VI. La solenne cerimonia si svolse nel monastero femminile 'familiare' di Santa Maria di Rosano, posto presso l'Arno subito a monte di Firenze, in diocesi di Fiesole, e fu officiata dai vescovi di Pistoia, di Fiesole e di Faenza (le tre sedi per così dire intrinseche alla dominazione territoriale guidata), che per l'occasione «consacrarono» anche il monastero, mentre il vescovo di Firenze Goffredo non fu ovviamente invitato⁴⁷. Sullo scacchiere politico toscano, in quel quarto decennio del secolo XII, la casata comitale dei Guidi era però sulla difensiva rispetto all'intraprendenza degli Alberti, appoggiati dall'imperatore Lotario. A mostrarcelo efficacemente è un brano del cosiddetto Annalista sassone, relativo all'anno 1137. Lotario III, ridisceso in Italia, da Bologna si diresse a sud attraverso Ravenna e Ancona, ma a Imola incaricò il genero Enrico detto 'il Superbo', duca di Baviera, di recarsi in Toscana con il proprio seguito armato per aiutare il marchese Enghelberto, insediatosi dall'imperatore nel 1135, ma sconfitto nel suo tentativo di recuperare al controllo della Marca Fucecchio e altri luoghi fortificati passati negli ultimi decenni al vescovato lucchese. Contro Enghelberto si era schierato anche Guido VI, mentre i Fiorentini avevano cacciato dalla città il vescovo Goffredo degli Alberti. Enrico riportò l'ordine sconfiggendo in Mugello Guido VI e inducendolo a «riconciliarsi con il proprio signore» (il marchese suddetto); dopo di che il duca assediò Firenze, la prese e «restituì alla propria sede il vescovo di tale città, che ne era stato ingiustamente espulso». Da lì, «passando per Pistoia», arrivò nel Valdarno inferiore (sicuramente attraverso il Montalbano) e sottomise San Genesio e il castello di Fucecchio, puntando poi verso Lucca (che tuttavia rinunciò ad attaccare)⁴⁸.

Nel 1137 Pistoia non costituiva, dunque, motivo di preoccupazione per gli uomini di Lotario III. Ma negli anni successivi la posizione politico-diplomatica della città cambiò, tanto che dal 1143 essa fu al fianco di Lucca e del conte Guido VI in un'aspra e lunga guerra contro Pisa, raccontata in modo abbastanza particolareggiato dalla cronaca pisana di Bernardo e Salem Maragone⁴⁹. Già nel 1138, tuttavia, il vescovo Atto si era trovato in contrasto con i consoli del Comune pistoiese riguardo all'uso e all'agibilità della chiesa cattedrale di San Zenone, senza che le fonti ci diano maggiori particolari⁵⁰. Non sarebbe forse azzardato pensare che, una volta allontanatosi dalla Toscana il duca di Baviera, fosse tornata a farsi sentire in città l'influenza del conte Guido VI, la cui fami-

⁴⁷ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 36-38. Il vivace racconto fatto da Sofia, ormai molto anziana, nel 1203, si legge ora in V. Bagnai Losacco, *La disputa di Rosano (1204/04-1209). Edizione e studio introduttivo dei documenti*, Pisa University Press, Pisa 2010, pp. 25-27.

⁴⁸ «Unde transiens Pistoriam venit ad Sanctum Genesium»: *Die Reichschronik des Annalista Saxo*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXXVII, Hannover 2006, p. 607.

⁴⁹ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 42-43.

⁵⁰ N. Rauty (a cura di) *Regesta Chartarum Pistoriensium, Canonica di San Zenone secolo XII*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1995, pp. 94-95, nr. 423 (1138 dicembre 4).

glia, fino ad un recente passato, aveva goduto di un rapporto privilegiato con l'edificio cultuale di San Zeno⁵¹. La cosa sembra sicura all'inizio del decennio successivo, in corrispondenza con l'indebolimento degli Alberti dopo la morte di Tancredi Nontigiova (che lasciò due figli ancora piccoli) e la conclusione del lungo episcopato fiorentino di Goffredo.

5. Atto e la promozione del culto di sant'Iacopo a Pistoia: qualche riflessione sul contesto storico

Pur nella difficoltà di seguire in modo regolare le vicende politiche interne ed esterne di Pistoia fra il quarto e il quinto decennio del secolo, le fonti ci danno l'impressione che Atto, legato sicuramente a Innocenzo II, e attraverso lui (e magari anche per altre vie, vista la comune origine monastica) all'arcivescovo pisano Baldovino, fosse relativamente isolato nella città della quale era vescovo; e soprattutto, lo fosse quando decise di promuovervi il culto di san Giacomo Maggiore e della reliquia di cui da qualche tempo era entrato in possesso. Senza pretendere di affrontare qui organicamente un argomento così complesso, che le meritorie ricerche di Lucia Gai⁵² hanno felicemente riguadagnato alla storia, sia pure lasciando ancora in ombra taluni aspetti non secondari, basterà richiamare alcune cose di immediata evidenza. Innanzitutto, il 'lancio' del culto di sant'Iacopo (come l'Apostolo è comunemente chiamato a Pistoia e in Toscana) in uno spazio appositamente ricavato all'ingresso della cattedrale di San Zeno e poi solennemente consacrato dal presule, avvenne quando la città era ormai impegnata militarmente a fianco di Lucca. E soprattutto, Atto affidò la redazione del testo volto ad offrire ai contemporanei e ai posteri l'inquadramento teologico e la descrizione ufficiale di tale operazione ad un uomo – Cantarino – estraneo alla città e alla Chiesa pistoiese e fatto venire da Pisa, dove almeno dal 1140 svolgeva le funzioni di *cancellarius pisane urbis* al servizio dei consoli e – forse addirittura in misura prevalente – dell'arcivescovo Baldovino⁵³. A quanto sembra, Atto lo chiamò a Pistoia poco dopo aver consacrato solennemente la cappella con l'altare contenente la reliquia di sant'Iacopo, affidandogli dapprima il compito specifico di raccogliere e mettere per iscritto i miracoli verificatisi dopo tale evento, e incaricandolo in un momento di poco successivo di riepilogare tutte le fasi attraverso le quali si era arrivati alla

⁵¹ M. Ronzani, *Il volto cangiante della chiesa vescovile di Pistoia nell'età dei conti Cadolingi e Guidi (923-1124)*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2010, pp. 1-22: 20-21.

⁵² L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo nel Duomo di Pistoia*, Allemandi, Pistoia 1985, pp. 33-36 (con le ampie note delle pp. 187-193); Ead., *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in Ead. (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-231. Cfr. anche il contributo della medesima autrice nel presente volume.

⁵³ O. Banti, «Cantarinus, *Pisanae Urbis cancellarius*» (ca. 1140-1147), *fu lo strumento della preminenza politica di un vescovo in regime consolare?* «Bollettino storico pisano», 40-41, 1971-1972, pp. 23-29.

celebrazione liturgica del 25 luglio dell'anno 1145 *ab Incarnatione*⁵⁴. Poiché sembra anche che Cantarino completasse il dossier a Pisa (dove, come dice lui stesso, era dovuto tornare nel successivo mese di settembre), è probabile che il riferimento a tale stile di datazione (usato correntemente a Pisa, ma non a Pistoia) significhi che la consacrazione era avvenuta il 25 luglio 1144.

In quell'estate, l'arcivescovo pisano Baldovino era presente e attivo a Pisa (dove il 10 novembre successivo Cantarino redasse l'importante documento con il quale i consoli pisani, alla presenza dell'arcivescovo, giurarono di assumersi alcuni impegni nei confronti di Gonario, giudice di Torres)⁵⁵. All'inizio del 1145 Baldovino si recò in Sardegna, e il 25 maggio morì (non si sa se nell'Isola o a Pisa)⁵⁶. È francamente difficile pensare che Atto chiamasse a Pistoia Cantarino dopo la morte dell'arcivescovo, mentre appare assai più verosimile che gli affidasse un incarico così delicato e importante d'accordo con il confratello pisano, in modo che costui potesse poi aiutarlo a diffondere il testo redatto da Cantarino per descrivere e insieme giustificare l'introduzione del culto di sant'Iacopo a Pistoia. In quegli anni, come abbiamo visto, Pisa e Pistoia militavano in fronti opposti, e uno degli obiettivi principali dell'operazione promossa da Atto era sicuramente quello di creare condizioni favorevoli al ristabilimento della pace, garantendo al presule l'autorevolezza necessaria per poter fare qualcosa in tal senso.

La morte di Baldovino, di poco successiva a quella di Lucio II e all'elezione a papa di Eugenio III (anche lui di origine pisana, poi monaco cistercense e legato a san Bernardo come il defunto arcivescovo)⁵⁷, fece probabilmente allungare i tempi

⁵⁴ Il «Prospetto sinottico» del contenuto dei manoscritti pistoiesi utili per studiare l'introduzione del culto di sant'Iacopo è fornito da Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., Appendice I, pp. 203-205. L'appendice II (ivi, pp. 207-226) è però tratta unicamente da Archivio di Stato di Pistoia, *Documenti vari*, 1, e non comprende le parti qui mancanti, e contenute invece nel ms. quattrocentesco *Documenti vari*, 27, ossia il racconto della cerimonia di consacrazione della cappella (cc. 21v-22r) e il racconto dei 19 miracoli accaduti fra quel 25 luglio e il settembre successivo (cc. 22v-35r). Ora, noi riteniamo che Cantarino, il quale arrivò a Pistoia qualche settimana dopo la consacrazione della cappella e il manifestarsi dei primi miracoli, si dedicasse innanzitutto a raccogliere e descrivere questi ultimi, finché, nel mese di settembre, dovette rientrare a Pisa (come da lui stesso dichiarato nel racconto dell'ultimo miracolo, che lo coinvolse personalmente). A Pisa egli riprese e sistemò il proprio lavoro, che a nostro avviso inizia da *Documenti vari*, 1, c. 12v, in fondo («Incipiunt miracula beatissimi apostoli Jacobi noviter facta»); cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., Appendice II, p. 221, r. 529), fino a c. 16v (ivi, Appendice II, pp. 225-226), dove Cantarino distingue espressamente fra ciò che egli stesso «aveva (finora) scritto», e ciò che aveva «visto, letto a fondo e memorizzato» quando era stato a Pistoia, ossia le lettere scritte al vescovo Atto dall'arcivescovo Didaco e dal diacono Ranieri, riportate in *Documenti vari*, 1, cc. 10r-12v. I testi contenuti nella prima parte di questo ms. sono dunque preesistenti a Cantarino; mentre sono suoi anche i testi contenuti in *Documenti vari*, 27, cc. 21v-35r. È senza dubbio necessario che il lavoro di edizione iniziato da Lucia Gai sia completato con i testi di quest'ultimo manoscritto.

⁵⁵ Banti, «*Cantarinus, Pisanae Urbis cancellarius*», cit., pp. 25-26.

⁵⁶ Ceccarelli Lemut, «*Magnum Ecclesie lumen*», cit., p. 635.

⁵⁷ Eugenio III fu eletto il 15 febbraio 1145. Su di lui la 'voce' di H. Zimmermann, *Eugenio III, beato*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, di-

della presentazione del dossier al papa per la necessaria approvazione. A quanto ne sappiamo, Eugenio III si pronunciò favorevolmente a Viterbo, il 22 novembre di un anno che potrebbe essere il 1145 o il 1146⁵⁸; a favore della data più antica potrebbe giocare il fatto che il papa si rivolgesse (oltre che ovviamente ad Atto) ai vescovi di Siena, Volterra, Firenze, Lucca e Luni, tralasciando di menzionare Pisa in quanto nel novembre 1145 la sua sede arcivescovile era ancora vacante.

Il nuovo arcivescovo di Pisa fu consacrato dal pontefice nel maggio 1146, nella persona di Villano, da qualche tempo cardinale prete di Santo Stefano al Celio, che un frammento cronistico pisano di tradizione piuttosto tarda definisce «di origine pistoiese»: notizia isolata e apparentemente dubbia, se non fosse che un Villano è attestato come arcidiacono della canonica pistoiese di San Zeno fra il 30 ottobre 1140 e il 9 settembre 1142, mentre la sua creazione cardinalizia avvenne per mano di Lucio II il 23 dicembre 1144 (dunque pochissimo tempo dopo la consacrazione della cappella con l'altare di sant'Iacopo)⁵⁹. Inviando Villano a Pisa, Eugenio III intendeva forse ristabilire il filo diretto che aveva collegato la Chiesa pisana a quella pistoiese negli anni di Baldovino.

Purtroppo, come è già stato accennato, l'attività di Atto è assai meno documentata di quella dei vescovi che lo precedettero e lo seguirono. Tutto quel che si può dire è che a distanza di quattro anni dalla consacrazione del 25 luglio 1144 l'operazione da lui promossa era ormai assestata, in tanto in quanto lo spazio liturgico da lui fatto allestire era individuato ora come la vera e propria «ecclesia S. Iacobi, ... constructa et hedificata in ecclesia et episcopatu S. Zenonis civitatis Pistorie», e abilitata (unitamente all'omonimo *hospitium* posto presso la porta Caldatica) a ricevere la donazione «pro remedio anime» disposta il 6 ottobre 1148 da un certo Rusticuccio. L'atto fu rogato «all'interno della (stessa) chiesa di S. Iacopo» ed ebbe come testimoni quattro consoli del Comune⁶⁰.

6. Tracia di Pistoia e gli altri vescovi toscani nella situazione provocata dallo scisma papale del 1159

Morto Atto (nel corso del 1153), il suo posto fu preso da Tracia, che sicuramente non proveniva dalla canonica di San Zeno, e fu consacrato da Anastasio IV all'inizio del 1154, con la contestuale riemissione dell'ormai tradizionale privilegio apostolico di conferma dei beni e diritti del vescovato pistoiese. Ma

sponibile in rete all'URL: <https://www.treccani.it/enciclopedia/beato-eugenio-iii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/> (12/2023).

⁵⁸ Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., Appendice II, p. 221, rr. 509-529.

⁵⁹ Un profilo in M.L. Ceccarelli Lemut, *Un presule tra politica comunale e fedeltà pontificia. Villano arcivescovo di Pisa (1146-1175)*, in J. Giessauf, R. Murauer und M. P. Schennach (hrsg. von), *Päpste, Privilegien, Provinzen. Beiträge zur Kirchen-, Rechts- und Landesgeschichte, Festschrift für Werner Maleczek*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, Wien-München 2010, pp. 61-75. Si veda anche M. Ronzani, *Villano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 99, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2020, disponibile in rete partendo da <<https://treccani.it>>.

⁶⁰ *Regesta Chartarum Pistoriensium, Vescovado. Secoli XI e XII*, cit., pp. 47-48, nr. 32.

ancor più degno di nota, ai nostri occhi, è che nella primavera del 1155, quando Federico I attraversò la Tuscia diretto verso Roma (dove lo attendeva l'incoronazione imperiale), Tracia riuscisse ad ottenere da lui un diploma che formalmente si presentava come la semplice rinnovazione di quello concesso un secolo e mezzo prima da Ottone III al vescovo Antonino, ma che conteneva in più la «donazione ed elargizione» alla sede vescovile pistoiese e al suo presule delle località di Montemagno e Lamporecchio, nonché della «valle di Celle» e dei diritti su «Massa» (oggi Massarella). Si trattava dei beni cadolingi posti entro i confini della diocesi pistoiese, che dopo il 1113 erano stati incamerati dal vescovo Ildebrando, ma solo ora furono esplicitamente alienati «in perpetuo» dall'Impero⁶¹. Accettando questo passaggio, Tracia si metteva in regola nei confronti del nuovo imperatore (la cui politica tesa alla rivendicazione e al recupero dei beni e delle prerogative spettanti all'Impero era già stata abbozzata)⁶², e otteneva da lui un attestato di fedeltà che il vescovo avrebbe scrupolosamente onorato nella nuova situazione apertasi fra 1159 e 1160.

Al passaggio fra il sesto e il settimo decennio del secolo i vescovi del Regno italico, e quindi anche della Tuscia, si trovarono di nuovo, come nel tempo ormai lontano di Enrico IV, Gregorio VII e Urbano II, a dover scegliere fra la fedeltà al papa e quella all'imperatore, ovvero all'«altro» papa da lui appoggiato. I fatti sono noti, in tanto in quanto ciascuna delle due parti ne diffuse una propria versione⁶³. Nel settembre 1159 Alessandro III fu eletto dall'ampia maggioranza dei cardinali, ma con l'opposizione della minoranza, che ritenendo invalido e illegittimo il modo in cui si stava arrivando a eleggere il cardinale Rolando, si sentì autorizzata a procedere per conto proprio e ad eleggere il cardinale Ottaviano, che prese il nome di Vittore IV. Federico I ritenne di avere, in qualità di imperatore, l'autorità di sottoporre quanto accaduto a Roma al giudizio di un'assise di vescovi da lui stesso convocata a Pavia, e ne fece propria la conclusione che l'unica elezione canonicamente valida (e condivisa per di più da tutto il clero romano di rango non cardinalizio) fosse stata quella di Vittore IV. Benché nessun vescovo toscano avesse partecipato al concilio pavese del gennaio 1160, negli anni successivi la presa di posizione dell'imperatore impose a ciascuno di schierarsi. Il vescovo di Pistoia scelse di stare dalla parte dell'imperatore, e nell'estate 1167 fu a Roma con lui, e assistette in San Pietro alla solenne intronizzazione di Pasquale III (che nel 1164, a Lucca, era stato eletto successore di Vittore IV)⁶⁴. La stessa posizione di Tracia fu tenuta dal presule di Volterra, Galgano, che in quel medesimo 1164 ottenne dall'imperatore il diploma sul quale, nei decenni successivi, si sarebbe fondata la

⁶¹ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 46-49.

⁶² Come dimostra il diploma rilasciato negli stessi giorni ad Alberto III degli Alberti (M. Ronzani, *I conti Guidi, i conti Alberti e Pistoia dall'inizio del secolo XII al 1177*, «Bullettino storico pistoiese», 112, 2010, pp. 91-107: 99-102).

⁶³ Utile al riguardo la «voce» di A. Piazza, *Vittore IV, antipapa*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, disponibile in rete all'URL: <https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-vittore-iv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/> (12/2023).

⁶⁴ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 57-59.

costruzione del 'principato' vescovile volterrano⁶⁵, e dal vescovo di Arezzo, Girolamo. Costui era stato l'ultimo dei presuli toscani promossi da Innocenzo II, nel 1142, quando era priore della canonica lucchese di San Frediano⁶⁶.

Proprio Lucca fu una delle due (o tre) sedi toscane in cui lo scisma papale del 1159 si riprodusse come scisma vescovile. Gregorio, attestato in ufficio dal 1146, morì forse nel febbraio 1164, e a quel punto fu eletto vescovo il canonico Pievano, che il 23 marzo ricevette dall'imperatore un diploma di conferma dei diritti patrimoniali e giurisdizionali accumulati dal vescovato lucchese a partire dall'inizio del secolo. Ciò comportava necessariamente il riconoscimento di Vittore IV, che infatti nell'aprile seguente arrivò a Lucca, morendovi di lì a poco, il giorno 20. Come è noto, il cancelliere imperiale Rinaldo procedette subito a far eleggere papa uno dei cardinali giunti in città al seguito di Vittore, ossia Guido da Crema, che prese il nome di Pasquale III. Non sembra peraltro che Pievano ottenesse da lui la consacrazione, perché i documenti lo menzionano sempre come *electus*. Alla sua morte, nel 1167, gli subentrò come vescovo pasqualiano Lando, attestato in ufficio fino al 1176, e chiamato anche lui *electus*, ma anche semplicemente *episcopus*⁶⁷.

Meglio conosciuto, grazie soprattutto alla cronaca di Bernardo e Salem Maragone, è il modo in cui lo scisma si ripercosse sulla sede arcivescovile pisana che, come abbiamo visto, nel 1146 era stata assegnata da Eugenio III a Villano, già cardinale romano. Nei suoi primi dieci anni di governo, costui proseguì alacramente sulla strada aperta dai predecessori, sia recandosi in Sardegna come legato papale, sia continuando ad ampliare il patrimonio di castelli e diritti della mensa arcivescovile pisana, attraverso una serie di acquisti finanziati in vari modi. Nel 1155 egli accolse l'arrivo di Federico I in Tuscia con meno apprensione del Comune pisano (che negli anni immediatamente precedenti aveva allargato le proprie competenze senza alcuna autorizzazione da parte dell'Impero), e fu forse incaricato dall'aspirante imperatore di definire i termini di una pacificazione fra le città che si combattevano da ormai dodici anni⁶⁸. Nel 1159, ad ogni modo, non ebbe dubbi nel riconoscere la legittimità dell'elezione di Alessandro III, e all'inizio dell'anno successivo sperò, forse, che il marchese di Tuscia nominato a suo tempo dal Barbarossa, Guelfo VI di Baviera, vi instaurasse un controllo effettivo, e favorisse altresì una composizione dello scisma papale diversa da quella uscita dal concilio di Pavia⁶⁹. Tale soluzione, francamente fragile ed effimera, fu però presto

⁶⁵ Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra*, cit., pp. 47-48. Per il periodo successivo si veda J. Paganelli, *Dives episcopus. La signoria dei vescovi di Volterra nel Duecento*, Viella, Roma 2021.

⁶⁶ Si veda su di lui la 'voce' di N. D'Acunto, *Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, disponibile in rete partendo da <<https://treccani.it>>.

⁶⁷ Savigni, *Episcopato e società*, cit., pp. 405-406.

⁶⁸ Ronzani, *I conti Guidi, i conti Alberti e Pistoia*, cit., pp. 99-100.

⁶⁹ Il 20 marzo, Domenica delle Palme, Guelfo VI convocò a San Genesio un *parlamentum* di tutte le città e le famiglie comitali della Marca di Tuscia. Qui, come racconta il cronista pisano Bernardo Maragone, Guelfo «trattò l'arcivescovo Villano con onori superiori a quelli di tutti

accantonata dal Comune, orientato ad ottenere il più possibile dal rapporto diretto con l'imperatore, e alla fine del 1161 Villano si mise risolutamente al servizio di Alessandro III, trasportandolo su una propria nave fino a Genova e scortandolo poi in Linguadoca. Egli non era dunque a Pisa nell'aprile 1162, quando gli ambasciatori inviati dal Comune a Federico I (che si trovava allora a Pavia) rientrarono in città con il grande diploma da lui concesso, ed esibirono pubblicamente la spada ed il vessillo ricevuti in virtù del rapporto feudo-vassallatico instauratosi fra Pisa e l'imperatore⁷⁰. Una volta rientrato in sede, nel novembre 1163, Villano cercò di convincere i consoli a resistere alle pressioni esercitate dagli uomini del Barbarossa affinché Pisa riconoscesse apertamente Vittore IV, e poi il suo successore eletto a Lucca; ma a fine 1164, quando Cristiano di Magonza portò con sé in città Pasquale III, Villano se ne allontanò di nuovo⁷¹, senza peraltro che la sua posizione di arcivescovo fosse messa formalmente in discussione, almeno fino al 1167. Degno di nota è, semmai, che nel 1165 il canonico della cattedrale pisana Benincasa cercasse di infiammare il clima religioso cittadino, facendo leva sul culto di Ranieri (un laico religioso morto a Pisa in fama di santità il 17 giugno 1160), di cui 'riplasmò' in profondità la «Vita» scritta qualche anno prima, descrivendolo ora come un potente esorcista, unico in grado di difendere la città e i cittadini dall'assalto incombente dei demoni⁷². Fu certo anche grazie a tale sua capacità di proporsi come l'unico vero 'araldo' di san Ranieri, che nella primavera del 1167, quando le pressioni di Rinaldo di Dassel divennero ineludibili, Benincasa fu eletto con procedura d'urgenza (secondo la cronaca maragoniana, direttamente dai consoli del Comune)⁷³ arcivescovo di Pisa al posto di Villano, colpito da un provvedimento di 'espulsione' dal suo ufficio e dalla città stessa. Non ci è – significativamente – giunto pressoché alcun documento dell'attività svolta da Benincasa come arcivescovo di Pasquale III e poi anche di Callisto III (il terzo e ultimo dei papi contrapposti ad Alessandro IV), anche se egli dovette restare in ufficio fino almeno al 1170.

i vescovi e i laici d'Italia, e si affidò al suo consiglio». Il 26 marzo, Sabato Santo, Pisa e il suo arcivescovo accolsero trionfalmente Guelfo VI, e nei mesi successivi Villano riassunse in pieno il ruolo di prima autorità cittadina, ad esempio ricevendo, in estate, l'omaggio feudale e il giuramento di fedeltà da parte del conte Ildebrandino Novello degli Aldobrandeschi. Tutto questo si legge in Bernardo Maragone, *Annales pisani*, a cura di M. Lupo Gentile, *Rerum Italicarum Scriptores*, VI/2, Zanichelli, Bologna 1936, pp. 19-21. Cfr. in proposito F. Salvestrini, *San Genesio. La comunità e la pieve fra VI e XIII secolo*, in F. Cantini e F. Salvestrini (a cura di), *Vico Wallari - San Genesio. Ricerca storica e indagini archeologiche su una comunità del Medio Valdarno Inferiore fra Alto e pieno Medioevo*, Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo-San Miniato, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 25-80: 60-61.

⁷⁰ Maragone, *Annales pisani*, p. 25.

⁷¹ Ivi, p. 34.

⁷² Abbiamo insistito su questi aspetti in M. Ronzani, *Ranieri, Benincasa e il Barbarossa. Peripezie di un culto nella Pisa dei secoli XII-XIV*, Pisa University Press, Pisa 2016, pp. 11-50.

⁷³ «Pisanorum consules, preceptis Imperatoris et pape Pasquali obedientes, Benencasam canonicum Sancte Marie maioris ecclesie in archiepiscopum honorifice, VIII kal. Aprilis, elegerunt» (Maragone, *Annales pisani*, cit., p. 41, con la successiva consacrazione per mano di Pasquale III).

Anche a Firenze, sulla cui cattedra vescovile sedeva dal 1158 il vescovo Giulio, è restata qualche traccia di uno scisma, verificatosi forse già nel 1161, ma presto rientrato⁷⁴. A Siena invece le cose andarono in modo meno traumatico. L'anziano vescovo Ranieri, da noi già ricordato, si allontanò per qualche tempo dalla città, senza che si arrivasse ad installare qualcun altro al suo posto⁷⁵.

7. Epilogo: verso una nuova normalità

Altrettanto vari furono i modi e i tempi nei quali la situazione creatasi nel corso degli anni '60 fu superata. Per tornare a Pisa, dopo il 1170 le fonti non fanno più alcuna menzione di Benincasa, mentre il Comune cercò di riprendere i contatti con Villano, che tuttavia non rientrò più in città, fermandosi semmai in luoghi molto vicini come Calci, o la basilica di San Piero a Grado (che forse proprio con lui cominciò ad essere sentita come simbolo del legame che sin dalle origini univa Pisa al papato romano), ma soprattutto a Stagno, nel retroterra del Porto Pisano, dove l'arcivescovo aveva fondato a suo tempo l'*hospitale* di San Leonardo, e dove, forse, morì il 4 ottobre 1175. A quel punto, la situazione tornò alla normalità in modo sorprendentemente rapido, con l'elezione di Ubaldo, da qualche anno canonico della cattedrale, che l'11 aprile 1176 ottenne da Alessandro III quel che Villano aveva atteso invano per anni, ossia l'estensione della Primazia degli arcivescovi pisani a tutte e tre le province ecclesiastiche della Sardegna⁷⁶. Quando, dopo essersi riconciliato con Alessandro III a Venezia, l'imperatore si recò in Tuscia, Ubaldo poté accoglierlo festosamente a Pisa e ottenerne la riemissione aggiornata del diploma corradiano del 1139⁷⁷.

A Pistoia vi sono tre anni di silenzio documentario fra l'ultima attestazione di Tracia e la prima del nuovo vescovo Rinaldo, proveniente dalla canonica della cattedrale di San Zeno e sicuramente in ufficio nel 1178⁷⁸. Non dissimile fu il caso di Lucca, dove Guglielmo, canonico della cattedrale di San Martino dal 1158, già nel 1170 è attestato come *electus* (probabilmente in contrapposizione allo scismatico Lando), ma poté iniziare a governare effettivamente la diocesi solo qualche tempo prima dello stesso 1178⁷⁹.

⁷⁴ Ne tratta E. Faini, *Il sole, la luna e due passi di Boncompagno da Signa: ipotesi sui riflessi locali dello scisma alessandrino*, «Documenta. Rivista internazionale di studi storico-filologici sulle fonti», 2, 2019, pp. 21-36. Si veda anche la 'voce' di L. Fabbri, *Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2002, disponibile in rete partendo da <<https://treccani.it>>.

⁷⁵ Pellegrini, *Chiesa e città*, cit., pp. 35-40.

⁷⁶ Ronzani, *Villano*, cit.

⁷⁷ *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, X/III, Friderici I Diplomata inde ab A. MLXVIII usque ad A. MCLXXX*, hrsg. H. Appelt, Hannover 1985, pp. 269-271, nr. 730 (Pisa, 9 marzo 1178).

⁷⁸ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 60-61.

⁷⁹ Savigni, *Episcopato e società*, cit., pp. 407-408.

In generale, è facile constatare come i vescovi toscani che iniziarono il proprio governo fra la seconda metà degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 fossero tutti esponenti del clero locale, generalmente eletti dal capitolo della cattedrale e in grado di interloquire senza particolari scossoni con i rispettivi Comuni. Oltre a Ubaldo, Rinaldo e Guglielmo possiamo citare almeno il senese Gunteramo⁸⁰, il fiorentino Bernardo⁸¹ e l'aretino Eliotto⁸². Lo stesso vale per i loro immediati successori, tranne che nel caso di Pisa, dove a Ubaldo, il cui lunghissimo governo finì solo nel 1207, subentrò Lotario, che Innocenzo III trasferì da Vercelli nel 1208. A questo pontefice si dovettero altri importanti interventi nel tessuto materiale e umano delle Chiese vescovili toscane, che meriterebbero uno studio complessivo⁸³: magari in una prossima occasione altrettanto propizia e stimolante di questo convegno pistoiese, al quale siamo stati onorati di contribuire.

⁸⁰ Che, peraltro, «tra il 1174 e il 1176 continua ad essere designato come *electus Senensis*» (Pellegrini, *Chiesa e città*, cit., p. 40).

⁸¹ Cfr. la 'voce' anonima, *Bernardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 9, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1967, disponibile in rete partendo da <<https://treccani.it>>.

⁸² Su di lui, in mancanza di un ritratto biografico specifico, si vedano i pochi cenni di Delumeau, *Arezzo*, cit., pp. 1336-1337.

⁸³ Qualche cenno in M. Ronzani, «*Ecclesiastica libertas*» – «*ecclesiastica immunitas*»: dal *Lateranense III al Lateranense IV*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, CISAM, Spoleto 2017, pp. 367-381: 375-378.

Atto da Pistoia, monaco e abate maggiore dell'Ordine benedettino vallombrosano. Le attuali prospettive della storiografia

Francesco Salvestrini

Sommario: Atto da Pistoia (ultimi decenni dell'XI secolo-1153), abate generale dei monaci benedettini vallombrosani e vescovo di Pistoia, santo locale riconosciuto come tale a partire dal XVII secolo, fu un uomo di Chiesa e un agiografo, un contemplativo, nonché un pastore attivo nella vita religiosa e in quella politica del suo tempo. Egli costituisce senza dubbio una delle figure più interessanti e forse meno conosciute del secolo XII. Il contributo ne evidenzia le caratteristiche di uomo di governo soprattutto in quanto guida dell'Ordine vallombrosano, di cui consolidò le strutture istituzionali, la memoria agiografica e la diffusione territoriale nell'Italia centro-settentrionale e in Sardegna, tenendo conto delle più recenti indagini storiografiche sul personaggio e delle prospettive di interpretazione aperte dalla ricerca sul monachesimo vallombrosano.

1. Le origini

Sulla base delle testimonianze storiche disponibili, le origini e l'estrazione familiare di Atto da Pistoia, monaco e vescovo di primo piano del secolo XII che segnò profondamente le vicende del proprio Ordine e quelle della diocesi di cui fu pastore, sono destinate a rimanere del tutto ignote. Analogamente a quanto è accaduto per altri illustri personaggi, la sua biografia è stata in larga misura costruita *ex post* dalla devozione locale e dalla memorialistica erudita, le quali hanno elaborato i dati più noti, riferibili alla maturità e all'età avanzata dell'uomo, per comporre mitizzati racconti eziologici volti ad illuminare le fasi oscure della sua esistenza e a spiegare le ragioni della fama da lui guadagnata.

Le più antiche *Vitae* di Atto sono costituite da tre brevi e compendiate narrazioni. Il testo maggiormente risalente è lo scarno ritratto che Girolamo da Raggiolo (ca. 1435-1500), monaco ed eremita vallombrosano vicino a Lorenzo de' Medici, offrì nel *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis* composto fra il 1478 e i primi anni Ottanta del XV secolo¹. Questa raccolta di *abbreviationes* agio-

¹ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XVIII, 21, c. 126r. L'edizione del testo è in A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, Viella, Roma 2012, pp. 203-218: 208-209. Sull'autore cfr. T. Sala, F. Tarani, B. Domenichetti,

grafiche² doveva servire soprattutto a soddisfare la devota sete di conoscenza del criptosignore di Firenze. Essa quindi riassunse per lui, in chiave edificante, le storie dei confessori che la congregazione vallombrosana, tradizionalmente prediletta dai regimi politici fiorentini³, aveva potuto nel tempo e con orgoglio annoverare. La seconda fonte è data dalle poche note che al personaggio dedicato sul principio del Cinquecento il biografo degli abati maggiori vallombrosani Bernardo Del Serra († 1511)⁴, sodale del generale riformatore Biagio Milanese (1444/45-1523), il quale promosse una rifondazione memoriale dell'intera tradizione congregazionale cui Del Serra fornì uno dei maggiori contributi, pur non aggiungendo, in merito alla conoscenza di Atto, informazioni di particolare rilievo. Infine annoveriamo la disamina frammentaria tardocinquecentesca, sempre di ambito vallombrosano, conservata presso la Biblioteca Vallicelliana di Roma (BHL *Novum supplementum* 745 d), parzialmente pubblicata da Sabatino Ferrali nel 1953⁵.

Dizionario storico biografico di scrittori, letterati ed artisti dell'Ordine di Vallombrosa, Gualandi, Firenze 1929-37, I, pp. 29-30; A. Pratesi, *Attone, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1962, pp. 566-567, ATTONE, santo in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani; A. Degl'Innocenti, *Attone di Pistoia*, in E. Guerrieri e D. Tuniz (a cura di), *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, I, pp. 224-226: 226; N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, SISMELE - Ed. Del Galluzzo 2000, pp. 90-92; F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, p. 237; A. Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Girolamo da Raggiolo*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, cit., pp. 219-243; C. G. Coda, *Memoria agiografica, culto delle reliquie e processi di tesaurizzazione*, ivi, pp. 245-269: 256-257; F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Viella, Roma 2017, pp. 61-62, 195-200.

² Sul cui modello, per certi aspetti riconducibile alla *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, cfr. G. Barone, *Scrivere dei santi, parlare dei santi. Santità e modelli agiografici tra antichità e medioevo*, in *La santità medievale*, Jouvence, Roma 2006, pp. 9-23: 21-22; U. Longo, *Panorama storiografico*, ivi, pp. 24-76: 41.

³ Cfr. F. Salvestrini, *Santa Giustina e l'Ordine vallombrosano. Contatti, influssi, intersezioni e conflitti (ca. 1420 - 1485)*, in E. Furlan e F.G.B. Trolese (a cura di), *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (sec. XV-XVI)*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2022, pp. 231-265: 241-242.

⁴ B. Del Serra, *Compendio delli Abati generali di Valembrosa & di alcuni monaci & conversi di epso Ordine*, Per Lucantonio di Giunta, In Venetia 1510, cc. 6v-7r. Su tale autore cfr. Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 56-61.

⁵ Roma, Biblioteca Vallicelliana, Ms. H. 3, cc. 295r-296v, ed. in S. Ferrali, *Vita di S. Atto monaco Vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Tipografia Pistoiese, Pistoia 1953, pp. 63-66 e da lui attribuito per errore al sec. XIV. Cfr. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo*, cit., pp. 210-215, 217-218. Da queste narrazioni dipendono le altre, sempre vallombrosane, d'età moderna, in particolare E. Loccatelli, *Vita del Glorioso Padre San Giovanguualberto Fondatore dell'Ordine di Vallombrosa. Insieme con le Vite di tutti i Generali, Beati, e Beate, che ha di tempo in tempo havuto la sua Religione*, Marescotti, In Fiorenza 1583, pp. 211-213 (il primo a parlare di una origine ispanica di Atto); e V. Simi, *Catalogus sanctorum et plurium virorum illustrium, qui veluti Mystici Flores Effloruerunt in Valle Umbrosa...*, Ex Typographia Iosephi Vannaccii, Romæ 1693, pp. 26-31. Quest'ultimo riassume in forma dettagliata e suggestiva la leggendaria tradizione della provenienza iberica ampiamente accolta anche dall'erudizione pistoiese,

Si tratta, come dicevamo, di sintetici compendi. Il primo fa chiaramente da modello ai successivi. Tutti risultano molto tardi rispetto agli anni di vita del prelado e fanno riferimento quasi solo al periodo dell'episcopato, sebbene provengano dall'ambiente monastico. Non sembra, per di più, che i regolari abbiano redatto altri sunti agiografici al fine di postulare la canonizzazione del presule, avvenuta sul principio del XVII secolo⁶.

Pertanto, in assenza di riferimenti alla famiglia d'origine e alle motivazioni che portarono il futuro santo ad entrare in religione, possiamo ipotizzare, anche sulla base dei dati emersi dalle ricognizioni del corpo, che egli sia nato fra il 1070 e il 1080 in area fiorentina o fiesolana, ossia laddove in quegli anni l'obbedienza che dal 1084 viene attestata come 'vallombrosana' era principalmente diffusa⁷. Stando alla *Vita* di Giovanni Gualberto (+ 1073) che Atto scrisse intorno al 1130, il biografo non aveva conosciuto in vita il padre fondatore di questo ramo benedettino⁸. La provenienza dello scrittore dai suddetti territori aiuterebbe a spiegare sia le ragioni che lo condussero alla vita consacrata, sia quelle dell'ascesa al vertice dell'Ordine durante i primi anni Venti del XII secolo⁹. Infatti,

di cui tenta di provvedere una logica spiegazione – in parte desunta da F. Forteguerra, *Vita del beato Atto Vescovo di Pistoia*, Sermartelli, Firenze 1608, pp. 1-3 – aggiungendo, nel contesto, nobilitanti richiami alla vita di Giovanni Gualberto (*Quo tempore Mauri, & Arabes dominabantur in Hispania, totamque fere Regionem illam morum saeditate corruperant, ortus est honestis parentibus in Vrbe Pacensi [Badajoz], quae ad Lusitaniae fines prope Anam fluvium sita est, At Barbarorum convictum detestatus, ut liberiori studio fidem catholicam, & perfectionem Evangelicam coleret Patriam reliquit, in qua ad Sacerdotium, & Cathedralis Ecclesiae Canonicatum iam fuerat promotus, & Romam usque peregrinatus est ad adoranda limina Apostolorum, sed Romae non imposito termino peregrinationis suae ad reliqua Italiae invisenda sanctuaria pedem divertit, & in primis Montem Cassinum adiit, inde Sacram Camaldulensium Eremum in Tuscia; mox ad Vallemumbrosam accessit*). Cfr. U. Zuccarello, *I Vallombrosani in età posttridentina (1575-1669). Tra mito del passato e mancate riforme*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 127. Cfr. anche i contributi di Anna Agostini e Luca Mannori nel presente volume.

⁶ Cfr. a questo riguardo il ms. settecentesco conservato presso l'Archivio Generale della Congregazione Vallombrosana (Abbazia di Vallombrosa) che raccoglie, attingendo ai manoscritti liturgici, i più antichi uffici propri della famiglia regolare (*Vetustiora officia SS. P. N. Ioan. Gualberti Abbatis, et aliorum SS. rum Congregationis Vallisumbrosae a XII usque ad XVII aevum ex antiquioribus Codicibus archivii Vallisumbrosae in unum collecta a Ioanne Baptista Tacci in eodem Monasterio Alumno Jussu, et directione admodum R. di P. D. Lotharii Bucetti, Novitiorum Magistri, anno MDCCLXXVII*).

⁷ Cfr. N. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Bullettino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26: 24; W. Kurze, *Monasteri in Toscana e Monachesimo in Europa*, in Id., *Scritti di storia toscana. Aspetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. Marrocchi, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 165-187. Sulla prima attribuzione dell'aggettivo 'vallombrosano' ad un monastero di questo movimento, nella fattispecie Forcole di Pistoia, cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 210.

⁸ Cfr. Degl'Innocenti, *Attone di Pistoia*, cit., pp. 224-225.

⁹ *Bonis ac Deum timentibus facilis erat, benignus et comis; reprobis autem et malignis perdifficilis, rigidus, severus* (Firenze, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 243, cc. 47v-48r, sec. XVII). Cfr. P. Di Re, *Giovanni Gualberto nelle fonti dei secoli XI-XII. Studio critico-storico-agiografico*, Nuova Grafica Artigiana, Roma 1974, pp. 16-18.

solo un professo che conosceva le dinamiche sociali delle aree in cui era sorta la prima *familia* gualbertiana poteva essere scelto per guidare le sorti della medesima. Non è neppure da escludere che Atto provenisse da quella media aristocrazia di contado che forse aveva annoverato lo stesso Giovanni Gualberto¹⁰.

L'ascesa del monaco dovette essere in qualche modo favorita, o comunque ben accolta, dai rappresentanti del governo municipale fiorentino, ossia da quelle istituzioni che, sulla scorta della memorialistica cittadina, possiamo ricondurre al quinquennio 1120-25, e in base alle testimonianze documentarie al 1138 (prima menzione del consolato)¹¹. La più antica data sicura relativa ad Atto è, infatti, quella del 1125, e si inserisce nel contesto della guerra che i fiorentini condussero contro la vicina Fiesole a partire dai tre anni precedenti per far sì che l'unione dei due comitati, fiorentino e fiesolano, sancita fin dal IX secolo, acquisisse un più concreto significato politico¹². In quell'anno l'abate di Vallombrosa inviò per conto dei fiorentini un'epistola, che non escludiamo possa essere stata accompagnata da una legazione personale, a papa Onorio II (eletto nel 1124)¹³. Scopo della missiva era implorare clemenza per i cittadini, i quali rischiavano una sanzione canonica del pontefice a seguito della distruzione di Fiesole allora perpetrata¹⁴. La guerra era stata combattuta in parallelo alla progressiva espolia-

¹⁰ Su questo ceto cfr. M. E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Olschki, Firenze 2007.

¹¹ Cfr. M. Luzzati, *Firenze e l'area toscana*, in G. Galasso (a cura di), *Storia d'Italia*, VII/1, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana*, UTET, Torino 1987, pp. 561-828: 586; Ch. Wickham, *La signoria rurale in Toscana*, in G. Dilcher e C. Violante (a cura di), *Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 343-409: 356-357; Id., *Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Viella, Roma 2000, pp. 279-280; E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Olschki, Firenze 2010, pp. 245-246, 262-266, 275-276.

¹² P. Santini, *Studi sull'antica Costituzione del Comune di Firenze (Contado e politica esteriore nel sec. XII)*, «Archivio Storico Italiano», serie V, 25, 1900, pp. 25-86; E. Faini, *Settembre 1125: l'assedio e la conquista di Fiesole*, «Portale Storia di Firenze», settembre 2016, <https://www.storiadifirenze.org/?temademese=settembre-1125-assedio-e-la-conquista-di-fiesole>. Circa la prima unione dei due comitati, P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in *Vescovo e città nell'alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Centro studi storia e d'arte, Pistoia 2001, pp. 179-201: 186.

¹³ Cfr. S. Cerrini, *Onorio II*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., II, pp. 255-259, ONORIO II in «Enciclopedia dei Papi» - Treccani - Treccani. Il testo dell'epistola, originariamente conservata a Vallombrosa, è pubblicato in J. M. Fioravanti, *Memorie storiche della città di Pistoia*, per Filippo Maria Benedini, Lucca 1758, p. 173; e in G. Breschi, *Storia di S. Atto vescovo di Pistoia*, Malachia Toni, Pistoia 1855, pp. 239-241. Cfr. anche Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 15-16. Su queste edizioni si veda Q. Santoli, *La storiografia pistoiese*, I. *Storie generali*, «Buletino Storico Pistoiese», 58/1, 1956, pp. 3-23: 18-23; F. Salvestrini, «Ameno pascolo di gentiluomini curiosi». *L'erudizione storica a Pistoia durante l'età moderna (1620-1815)*, «Buletino storico pistoiese», 105, 2003, pp. 101-134: 128-139.

¹⁴ R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, I, Mittler und Sohn, Berlin, 1896, pp. 91-92; Id., *Storia di Firenze*, trad. it. Sansoni, Firenze 1956-60 (prima ed. Mittler und Sohn, Berlin 1896-1927), I, pp. 584-590; N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la*

zione di alcune prerogative episcopali e contro il ceto signorile che controllava molte aree rurali, dai cui ranghi proveniva il controverso vescovo Goffredo degli Alberti (1083 ca.-1142)¹⁵. La mitigazione della censura apostolica rivestiva un'importanza di primo piano per il giovane governo gigliato, profondamente legato, per la definizione stessa della sua identità istituzionale, alla giurisdizione ecclesiastica e al patronato sulle devozioni locali¹⁶; tanto più in un periodo come quello in esame, durante il quale, forse proprio per celebrare la vittoria contro la vicina arce nemica, si stava avviando la completa riedificazione del battistero di San Giovanni sotto l'egida, appunto, del primo governo municipale¹⁷.

Per condurre queste strategiche trattative era opportuno rivolgersi ad un prelado che già godesse di buona fama e che potesse contare su un'adeguata esperienza. Evidentemente l'abate maggiore di Vallombrosa, in alcun modo soggetto alla giurisdizione del presule fiorentino, offriva queste garanzie. L'epistola dette, infatti, i suoi frutti e l'interdetto sulla città non venne scagliato. D'altro canto Atto, in quell'occasione, acquisì un'esperienza fondamentale riguardo alle relazioni fra Chiesa e autorità laiche, e in merito alla valenza politica di alcune dinamiche religiose, che gli tornò molto utile quando divenne vescovo di Pistoia.

Lo spessore culturale e morale del personaggio è evidente dalla retorica con cui l'epistola fu costruita; una retorica che richiama e in un certo senso sembra anticipare, evidenziandone il profondo legame con la cultura monastica, le modalità espressive delle *artes dictandi* ampiamente diffuse in piena età comunale¹⁸. Il testo, certamente composto in prima persona dal firmatario, invoca la clemenza del papa riconoscendolo supremo arbitro della salvezza dei cittadini, senza dubbio colpevoli di azioni ingiuste e riprovevoli. Egli vuol ricordare, a loro favore, che costoro erano stati i principali difensori del suo Ordine e dei suoi monaste-

congregazione. Note storiche, a cura di G. Monzio Compagnoni, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1994, pp. 36-37; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 335.

¹⁵ A. D'Addario, *Alberti, Goffredo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., I, 1960, p. 698, ALBERTI, Goffredo in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani. Cfr. anche F. Salvestrini, *La Chiesa fiorentina dalle origini al Rinascimento*, in F. Salvestrini, P. D. Giovannoni, G. C. Romby, *Firenze e i suoi luoghi di culto dalle origini a oggi*, Pacini, Pisa 2017, pp. 7-73: 29-30.

¹⁶ Cfr. A. Benvenuti, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in A. Vauchez (a cura di), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, École française de Rome, Rome 1995, pp. 99-118: 100-101; Ead., *Le conoscenze religiose dei fedeli*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 2005, pp. 337-353: 347-348.

¹⁷ F. Salvestrini, *La festa di san Giovanni a Firenze tra medioevo e prima età moderna*, in G. M. Varanini (a cura di), *Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Viella, Roma 2023, pp. 171-211; versione online in *Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna* (viella.it): 177-178.

¹⁸ Cfr. in proposito A. Cirier, *Diplomazia e retorica comunale: la comunicazione attraverso lo spionaggio politico nell'Italia medievale (secc. XII-XIII)*, in R. Castano, F. Latella e T. Sorrenti (a cura di), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII e XIII*, Viella, Roma 2007, pp. 199-215: 199-200.

ri dalle angherie di non meglio precisati nemici, che possiamo identificare con l'aristocrazia del territorio e coi fiesolani stessi (*ipsorum beneficiis sustentamur multorum pro injuriis illorum manibus liberamur*); fatti dei quali il santo padre era già a conoscenza perché riferitigli dal vescovo di Modena.

Evocando implicitamente l'agiografia vallombrosana delle origini e l'assalto portato a Giovanni Gualberto nel chiostro di San Salvi dagli sgherri del marchese di Tuscia e del corrotto presule Pietro Mezzabarba¹⁹, Atto non si perita a sottolineare come i loro persecutori avessero attentato alla vita stessa dei monaci. Pertanto aggiungeva che i suoi confratelli non intendevano abbandonare il popolo a loro vicino. Come aveva fatto Giovanni intervenendo alla prova del fuoco di Settimo (questo appare un altro sotteso, ma chiaro riferimento)²⁰, anche i suoi figli spirituali volevano venire incontro a tali fedeli, certamente responsabili della distruzione di Fiesole, ma ora umilmente pentiti. Ponendosi, infine, come ineludibile mediatore invocante la clemenza verso i *cives* (*recolentes integram fidem, et devotionem, quam erga Sedem Apostolicam nostri majores hactenus servaverè*), Atto precisava che non tutti i fiorentini avevano partecipato ai fatti d'arme, ma che vi erano donne e uomini innocenti non meritevoli di punizione (*sunt etiam inter eos utriusque sexus, et ordinis plurimi, quorum nec actu, nec voluntate contigit Faesulanae destructio*). La censura minacciata, come si evince da questa precisazione, era stata senz'altro quella dell'interdetto.

Viene da chiedersi, a questo punto, dove il nostro personaggio avesse acquisito tale facondia e le referenze utili a farne un interlocutore privilegiato delle autorità urbane e del papato. Dobbiamo ricordare, al riguardo, che i Vallombrosani già godevano da tempo di ottima reputazione presso la Sede apostolica. Figure come i cardinali Pietro Igneo (ca. 1020-89), protagonista della 'prova del fuoco' di Settimo (1068), Bernardo detto degli Uberti (+ 1133) e Pietro forse abate del monastero di San Marco a Piacenza (+ ca. 1130) avevano svolto o stavano svolgendo il compito di legati e vicari pontifici²¹. D'altro canto il nascente

¹⁹ *Vita s. Iohannis Gualberti* (BHL 4397), edidit F. Baethgen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsiae, 1934, rist. anast. Stuttgart, 1976, pp. 1076-1104: 1094-1095.

²⁰ Sul quale F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III, 57/1, 2016, pp. 88-127; Id., *Ignis probatione cognoscere. Manifestazioni del divino e riflessi politici nella Firenze dei secoli XI e XV*, in P. Cozzo (a cura di), *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso pubblico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 85/2, 2019, pp. 472-482.

²¹ G. Miccoli, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1960, pp. 47-112, 124-131; L. Spätling, *Kardinallegat Petrus im Pontifikat Honorius' II (1124-1130)*, «Antonianum», 38/2, 1963, pp. 162-192; E. Pásztor, *Onus apostolicae sedis. Curia romana e cardinalato nei secoli XI-XV*, Ed. Sintesi Informazione, Roma 1999, pp. 19, 56-58; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 11-12, 196-199, 210; Id., *Il monachesimo toscano dal tardoantico all'età comunale. Istanze religiose, insediamenti, relazioni politiche, società*, in B. F. Gianni, OSB e A. Paravicini Bagliani (a cura di), *San Miniato e il segno del Millennio*, SISMEL, Firenze 2020, pp. 263-288: 285. Cfr. anche I. S. Robinson, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 146-178; K. R. Rennie, *The Foundations of Medieval Papal Legation*, Palgrave Macmillan, London 2013, pp. 65-87.

comune fiorentino aveva interesse, e lo avrà ancora nei secoli successivi, a servirsi degli abati vallombrosani come propri oratori e rappresentanti, soprattutto a Roma, dato che il privilegio concesso all'Ordine nel 1090 da Urbano II autorizzava i suoi membri a scegliere il vescovo per il crisma, l'olio santo, le consacrazioni e le ordinazioni, purché questo ministro fosse in comunione con la Chiesa romana, esentandoli dall'autorità dei loro ordinari diocesani. Inoltre i presuli non potevano lanciare contro questi contemplativi scomuniche o altre sanzioni canoniche²². Tuttavia, tornando ad Atto, dovevano esserci ulteriori motivazioni per la stima da lui goduta; motivazioni connesse alla sua formazione e alla sua personalità, molto probabilmente forgiate, come sottolinea Lucia Gai, dalla vicinanza all'abate maggiore Bernardo detto degli Uberti, guida del nascente Ordine vallombrosano (almeno dal 1092-93), cardinale dal 1099, vicario pontificio e dal 1106, per volontà di Matilde di Canossa, vescovo di Parma. Bernardo fu, infatti, colui che traghettò il movimento gualbertiano verso la piena approvazione pontificia, facendone il campione dell'obbedienza romana soprattutto nell'Italia settentrionale²³. Come superiore generale egli aveva unito prestigio politico e fama di santità, offrendo un modello al quale certamente Atto dovette guardare²⁴. Non è, del resto, senza significato che quest'ultimo, così come fu biografo di Giovanni Gualberto, pare lo sia stato, stando almeno alla

²² [F. Nardi], *Bullarium vallombrosanum sive tabula chronologica in qua continentur bullæ illorum pontificum qui eumdem ordinem privilegiis decorarunt*, Typ. Dominici Ambrosii Verdi, Florentiæ 1729, p. 2; M. Ercolani, *Riassunto Storico del Bullarium Vallombrosanum pubblicato dal P. Fulgenzio Nardi*, Gualandi, Firenze 1938, p. 3. Cfr. W. Kurze, *Elenchi di monasteri nelle bolle pontificie per Vallombrosa (1090-1216)*, in Id., *Scritti di storia toscana*, cit., pp. 319-335: 322. Cfr. anche M. Maccarrone, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero, in La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, I, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp. 349-398: 358-359.

²³ Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 205-209.

²⁴ R. Volpini, *Bernardo degli Uberti, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, 1967, BERNARDO degli Uberti, santo in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani, pp. 292-300: 297; A. Bianchi, *Per la storia della chiesa di Parma. Appunti*, in *Vivere il Medioevo. Parma al tempo della Cattedrale*, Silvana Ed., Milano 2006, pp. 40-45: 43; N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Liguori, Napoli 2007, pp. 155-156; F. Salvestrini, Niccolò Nannetti, Gregorio VII, Enrico IV e Matilde a Canossa, scheda in R. Salvarani e L. Castelfranchi (a cura di), *Matilde di Canossa. Il Papato, l'Impero. Storia, arte, cultura alle origini del romanico*, Catalogo della mostra (Mantova, Casa del Mantegna, 31 agosto 2008-11 gennaio 2009), Silvana Ed., Milano 2008, pp. 356-357; Id., *Manifattura lucchese, Mitria abbaziale*, scheda ivi, pp. 394-395; Id., *Manifattura arabo-sicula, Pettine*, scheda ivi, p. 395; Id., *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011, pp. 3-51: 43-47; A. Degl'Innocenti, *Le Vite dei santi vallombrosani nel leggendario Laurenziano* Plut. XX, 6, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, cit., pp. 299-321: 311-316; R. Houghton, *Italian Bishops and Warfare during the Investiture Contest: The Case of Parma*, in R. Kotecki, J. Maciejewski e J. Ott (a cura di), *Between Sword and Prayer. Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*, Brill, Leiden 2018, pp. 274-302: 276-278, 281-285, 292-294; F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Patron, Bologna 2023, pp. 67-83: 76-79.

tradizione vallombrosana d'età moderna, anche di Bernardo (*Vita secunda*)²⁵, del quale approfondì, diversamente dagli altri autori di testi dedicati al porporato fiorentino, il periodo vissuto al vertice del movimento vallombrosano²⁶. Il quadro offerto dal testo attribuito ad Atto risulta molto più ampio, equilibrato e meditato rispetto alla cosiddetta *Vita prima* del vescovo parmense, ed appare frutto – come ha sottolineato Antonella Degl'Innocenti – di un autore esperto che ben conosceva le tecniche agiografiche²⁷.

Non è neppure da escludere che Atto sia stato professore a San Salvi, primo chiostro guidato da Bernardo (intorno al 1091), e che qui abbia emesso i suoi voti solenni, ricevendo anche la prima formazione. Tale cenobio, teatro di uno degli episodi fondativi della vita di Giovanni Gualberto, durante il primo decennio del XII secolo era senza dubbio uno dei più rilevanti istituti dell'Ordine in quanto monastero prossimo a Firenze e residenza dell'abate Rustico, successore di Rodolfo erede designato di Giovanni stesso²⁸. Per ragioni logistiche esso ospitava di frequente i *conventus abbatum* che riunivano i superiori dell'Ordine (in particolare qui si svolsero le prime quattro assemblee a partire dalla fine del secolo XI, strategiche per la definizione della *congregatio*). Il consesso regolare possedeva, inoltre, un patrimonio fondiario paragonabile a quello della casa madre, e conservava una vivida memoria del suo antico superiore, la cui famiglia lo aveva dotato di importanti appannaggi²⁹. L'azione di Bernardo, come monaco e come abate, vi era stata talmente incisiva che il suo primo biografo, forse

²⁵ *Vita secunda Sancti Bernardi episcopi parmensis*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 2006 (con riferimento alla tradizione ms. e alle edizioni precedenti). La critica oggi non conferma, ma neppure rigetta del tutto l'attribuzione ad Atto di questo testo [cfr. Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., p. 298; P. Tomea, *Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosæ tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 1999, I, pp. 419-446: 438-439; Degl'Innocenti, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 1130-1220*, in G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 731-798: 749-750; Ead., *Attone di Pistoia*, cit., p. 225; Ead., *L'agiografia in Toscana nei secoli XI-XII*, in *San Miniato e il segno del millennio*, cit., pp. 211-226: 220]. Ai fini del nostro discorso tale dato non appare particolarmente rilevante. Lo è piuttosto il fatto che la tradizione associasse ad Atto, 'agiografo vallombrosano' per eccellenza, la vita di un personaggio come Bernardo.

²⁶ Cfr. P. Golinelli, *Indiscreta Sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, ISIME, Roma 1988, pp. 96-97.

²⁷ A. Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, cit., pp. 141-159: 149-152.

²⁸ *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosæ*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N. Vasaturo, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1985, pp. 3-8; W. Kurze, *La diffusione dei vallombrosani. Problematica e linee di tendenza*, in Id., *Scritti di storia toscana*, cit., pp. 267-290: 282-283.

²⁹ Cfr. M. P. Contessa, *Il monastero di San Salvi nei suoi rapporti con la società fiorentina e con l'Ordine benedettino vallombrosano (1048-1250 ca.)*, in *Città e campagne del Basso Medioevo. Studi sulla società italiana offerti dagli allievi a Giuliano Pinto, Olschki*, Firenze 2014, pp. 55-79: 56-58, 60, 65-66, 76-77; A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale*.

parmense, al quale l'autore della *Vita* ricondotta ad Atto certamente si ispirò, dichiarava di averne ripercorso la vicenda su richiesta del superiore e della comunità di questo chiostro³⁰.

Che i fiorentini avessero ravvisato nel futuro pastore pistoiese un personaggio di spicco nell'ambito dell'obbedienza gualbertiana, e non solo, lo suggerisce a mio avviso proprio il fatto che costoro, pur essendo in conflitto coi fiesolani da alcuni anni, abbiano in certo qual modo atteso la sua nomina alla guida dell'Ordine per inviare la supplica al papa, evitando di affidare la delicata missione diplomatica al suo predecessore, ossia il poco documentato e tutto sommato evanescente Adimaro o Almario (documentato dal 1114 al 1124), sul quale forse non riponevano la stessa fiducia³¹.

Fra 1124 e '25 Atto, interessato a pacificare da una posizione di forza e di prestigio per la sua famiglia regolare la diocesi fiesolana, all'interno della quale sorgeva Vallombrosa, accettò il delicato incarico che, qualora sia stato affiancato da una missione *ad Limina Petri*, conferendo al prelado la funzione di 'procuratore' (cioè di colui che recava documentazione scritta)³², potrebbe aver consentito all'abate maggiore di incontrare Gregorio detto in seguito dei Papareschi, allora arcidiacono della Chiesa romana e futuro papa Innocenzo II, col quale avrebbe istituito un sodalizio lungo e prezioso³³.

2. Atto legislatore dell'Ordine vallombrosano

Una non abbondante ma significativa documentazione costituita da privilegi apostolici, testi agiografici, dettati costituzionali e carte private testimonia l'impegno dell'abate maggiore per il consolidamento della *congregatio* vallombrosana. In questo senso l'opera di Atto si inserì in un contesto, ben delineato da Grado Giovanni Merlo, nel quale al periodo riformatore caratterizzato da una pluralità di sperimentazioni religiose di cui i Gualbertiani avevano costituito un vertice indiscusso fece seguito, a partire dai primi decenni del secolo XII, la precisa volontà di inquadramento istituzionale da parte del papato e della gerarchia ecclesiastica. Ciò comportò una progressiva normalizzazione delle

Repertorio delle comunità sorte tra XI e XV secolo, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 391-392.

³⁰ *Vita prima Sancti Bernardi episcopi parmensis*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 2004 (con riferimento alla tradizione ms. e alle edizioni precedenti), p. 13. Cfr. Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, cit., pp. 141-159: 145-149.

³¹ Sul personaggio, ignorato in alcuni repertori degli abati maggiori, come Firenze, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 243 (anno 1687), cc. 39r-66v, cfr. Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., p. 296; Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., pp. 33-34.

³² J. M. Moeglin e S. Péquignot, *Diplomatie et «relations internationales» au Moyen Âge (IX^e-XV^e siècle)*, PUF, Paris 2017, pp. 355-357.

³³ T. di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, in *Enciclopedia dei papi*, cit., pp. 261-268: 261, [https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/innocenzo-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)).

strutture di governo e la compiuta definizione delle pratiche rituali, con regole sancite in specifici testi normativi³⁴.

L'azione di Atto in tal senso può essere ricondotta a due ambiti principali: il primo è la ridefinizione su base agiografica dell'identità congregazionale, accompagnata dalla fissazione della *forma vitae* collettiva a suo tempo derivata dalla tradizione cluniacense³⁵ e riproposta come volontà del padre fondatore³⁶. Il secondo si identifica con i deliberati costituzionali prodotti in occasione dei *conventus abbatum*.

Per quanto riguarda i *ritus* e gli *instituta*, ossia i testi che integravano e, più o meno direttamente, commentavano la regola di san Benedetto enunciando le pratiche più importanti di ogni *societas* regolare³⁷, questi presentavano, a Vallombrosa e nelle case congregate così come in altre accolite benedettine, una connotazione liturgica e, in senso più ampio, organizzativa³⁸. La loro prima

³⁴ G. G. Merlo, *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 197-215: 200-202. Cfr. anche i riferimenti ormai classici a: Maccarrone, *I papi del secolo XII*, cit., pp. 368-372; H. Patze, *Christenvolk und 'territorien'*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 146-212: 147-152; G. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, «Frühmittelalterliche Studien», 25, 1991, pp. 391-417; Id., «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in G. Zito (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, Sei, Torino 1995, pp. 323-345; Id., *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, «Benedictina», 48/2, 2001, pp. 371-394; A. Lucioni, *Processi di istituzionalizzazione negli 'ordines' monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in G. Andenna (a cura di), *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 429-461.

³⁵ Cfr. B. Quilici, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, Olschki, Firenze 1943, pp. 74-75. Sui limiti di tale influenza, G. Picasso, 'Usus' e 'consuetudines' cluniacensi in Italia, in Id., *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 51-67; P. Engelbert, *Status Quaestionis circa la tradizione del commento di Ildemaro alla Regula Benedicti*, in G. Spinelli (a cura di), *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Badia di S. Maria del Monte, Cesena 2006, pp. 47-66: 65. La tradizionale ipotesi che i libri inviati alla prima comunità di Vallombrosa da Itta badessa di Sant'Ilario, monastero valdarnese di ascendenza cluniacense, abbiano in qualche modo forgiato le *consuetudines* vallombrosane è implicitamente smentita da K. Hallinger, *Progressi e problemi della ricerca sulla riforma pre-gregoriana*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, CISAM, Spoleto 1957, pp. 257-291: 270-272.

³⁶ B. Albers, *Die Aeltesten Consuetudines von Vallumbrosa*, «*Révue Bénédictine*», 28/1-4, 1911, pp. 432-436: 433. Cfr. R. Grégoire, *La canonizzazione e il culto di Giovanni Gualberto († 1073)*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 113-132: 125-126; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 195-205.

³⁷ Cfr. la vasta silloge di E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, Novelli, Antuerpiae 1765. Per una disamina della tradizione camaldolese fra XI e XII secolo cfr. ora P. Licciardello, *Ordo Camaldulensis. L'Ordine camaldolese nel medioevo tra realtà e rappresentazione*, CISAM, Spoleto 2022, pp. 99-130.

³⁸ K. Hallinger, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, I-II, «*Studia Anselmiana*», 22-23, 1950; 24-25, 1951, numeri monografici; J. Angerer, *Zur Problematik der Begriffe: Regula – Consuetudo – Observanz und Order*,

raccolta era stata compiuta quasi certamente da Bernardo degli Uberti³⁹. Con l'ausilio della testimonianza agiografica offerta da Andrea di Strumi (anteriore al 1090), egli aveva codificato gli usi che i suoi confratelli praticavano sin dall'epoca di Giovanni Gualberto, consegnandoli in tal modo alla tradizione scritta⁴⁰. Da tali testi traeva ispirazione e legittimazione la *consuetudo* che a Vallombrosa interpretava il dettato della Regola in forma per così dire 'ospitaliera' e assistenziale (questo era il significato prevalente che presso i monaci grigi assumeva il termine *caritas*)⁴¹, recependo l'interpretazione del testo benedettino alla luce dell'*Expositio* di Ildemaro di Corbie⁴²; laddove, ad esempio, nella famiglia cister-

«Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», 88, 1977, pp. 312-322; K. Hallinger, *Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt*, in P. Moraw (a cura di), *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 140-166; Id., *Einführung*, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, moderante D. K. Hallinger, Schmitt, Siegburg 1983, pp. xxxiii-xxxv; R. Schieffer, *Consuetudines monasticae und Reformforschung*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 44, 1988, pp. 161-169; J. Wollasch, *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*, «Frühmittelalterliche Studien», 26, 1992, pp. 274-286; G. Murano, *Un ordo romanus di provenienza vallombrosana* (Firenze, Bibl. nazionale centrale, *Conv. Soppr. B.II.406*), «Aevum», 77/2, 2003, pp. 249-262; C. Andenna e G. Melville (a cura di), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Lit, Münster, 2005; I. Cochelin, *Customaries as inspirational sources*, in C. Marino Malone e C. Maines (a cura di), *Consuetudines et regulae. Sources for monastic life in the Middle Ages and the Early Modern period*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 24-72. Sulle problematiche derivate dall'applicazione a quest'epoca e a questi contesti del termine 'liturgico' si veda R. E. Reynolds, *Sacraments, Liturgy, and 'Institutions'*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali*, cit., pp. 139-165: 143-145.

³⁹ *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, cit., VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, ed. D. K. Hallinger, *S. Redactio Vallumbrosana, saec. XII*, rec. N. Vasaturo, comp. K. Hallinger, M. Wegener, C. Elvert, pp. 309-379; *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., pp. 5-8.

⁴⁰ Quale importanza rivestisse il racconto agiografico relativo ai padri fondatori nell'elaborazione normativa delle congregazioni monastiche – un valore che travalicava il piano letterario e l'esemplarità dei personaggi per farsi, almeno in prospettiva, fondamento giuridico –, cfr. L.-A. Dannenberg, *'Ius commune' der Kirche und 'ius proprium' der Orden im Spannungsverhältnis zwischen Kirchengewalt und Kanonistik*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali*, cit., pp. 99-137; P. Licciardello, *La fonction normative dans l'hagiographie monastique de l'Italie centrale (X^e-XII^e siècles)*, in M.-C. Isaia e Th. Granier (a cura di), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles)*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 197-214: 206.

⁴¹ *Hospitalia tot et tanta huius exemplo et exortatu iam videmus nunc per Tusciam edificata* (Andreas Strumensis, *Vita s. Iohannis Gualberti*, a cura di F. Baethgen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX, 2, Lipsiae 1934, pp. 1080-1104: 1087). Cfr. G. Monzio Compagnoni, «*Vinculum caritatis et consuetudinis*». *Le strutture di governo della congregazione vallombrosana e il loro sviluppo dal 1073 al 1258*, in F. G. B. Trolese (a cura di), *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Abbazia di Santa Maria del Monte, Cesena 1998, pp. 563-594: 580; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 186-195.

⁴² Cfr. J. Leclercq, *Le Commentaire de Teuzon sur la Règle Bénédictine*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 64, 1952, pp. 5-12; Engelbert, *Status Quaestionis*, cit., pp. 61-65.

cense avrebbe avuto maggior seguito il commento alla Regola di Smaragdo⁴³. A questo patrimonio Atto aggiunse una complessa opera che possiamo definire di conferma e rifondazione. Infatti, pur rispettando e accogliendo il valore esemplare del primo racconto agiografico, riscrisse, intorno al terzo decennio del XII secolo, la *Vita* di Giovanni Gualberto con poche aggiunte e significative omissioni a suo tempo sottolineate dalla storiografia, come l'eliminazione del passo relativo alla presunta *iniuria* patita da Giovanni a Camaldoli, o di quello concernente il divieto di ricevere chiese in cura d'anime⁴⁴. Con questa redazione il nuovo superiore non intendeva solo dare una versione dei fatti più consona alle mutate esigenze dell'Ordine, ma anche provvedere una narrazione 'ufficiale' da far conoscere e diffondere, insieme alle *consuetudines* fissate da Bernardo e agli atti dei primi 'capitoli generali', presso tutte le fondazioni obbedienti al

⁴³ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Cerf, Paris 1957; Id., *Smaragdus*, in P. E. Szarmach (a cura di), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe. Fourteen Original Essays*, State University of New York Press, Albany, NY, 1984, pp. 37-51; D. M. La Corte, *The Expositio and Monastic Reform at Cîteaux. Introduction to Commentary on the Rule of Saint Benedict*, translated by D. Barry, a cura di E. R. Elder, Cistercian Publications, Kalamazoo Michigan 2007. Per la più recente storiografia sui commentari rinvio a F. Salvestrini, *Aqua, molendinum, hortum* (RB, 66,6). *La campagna e la vita rurale nella tradizione monastica occidentale (VI-IX secolo)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 77/1, 2023, pp. 13-41: 26-33.

⁴⁴ Cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 151-179; Degl'Innocenti, *Attone, agiografo*, cit., pp. 203-204; Ead., *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, cit., pp. 117-140: 125-127; R. Angelini, «*Iniuriam pertulit*»: dell'offesa ricevuta dal beato padre Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa, durante il soggiorno a Camaldoli. *Testimonianze, reticenze e trasformazioni nella tradizione agiografica*, in F. Salvestrini (a cura di), *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, Polistampa, Firenze 2014, pp. 157-168; A. Benvenuti, *Il disciplinamento morale della vendetta. Percorsi agiografici*, in C. Gauvard e A. Zorzi (a cura di), *La vengeance en Europe, XII^e-XVIII^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015, pp. 31-44: 35-36; Degl'Innocenti, *L'agiografia in Toscana nei secoli XI-XII*, in *San Miniato e il segno del millennio*, cit., pp. 211-226: 214-215. Cfr. in proposito anche G. Barone, *Gli studi sul monachesimo vallombrosano e le nuove tendenze della storiografia monastica*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Viella, Roma 2008, pp. 79-90: 84-87; Bathélemy, *La trêve de Dieu et sa destinée italienne au milieu du XI^e siècle*, in *San Miniato e il segno del millennio*, cit., pp. 5-50: 41. Resta, in ogni caso, il dubbio se il riferimento al perdono e al miracolo del crocifisso fossero comunque contemplati anche da Andrea di Strumi [F. Salvestrini, *San Miniato e le origini del monachesimo vallombrosano*, in F. Salvestrini (a cura di), *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 101-134: 105]; ma su questo elemento è destinato a far luce il lavoro di N. Bassis e F. Lo Monaco, *Un risarcimento per Andrea di Strumi*, in stampa su «Hagiographica», dedicato al frammento della *Vita* di Andrea presente in un codice della Biblioteca Capitolare di Bergamo integrante il ms. Firenze, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 259. Cfr. inoltre il frammento di messale con la *Vita* di san Giovanni Gualberto presente in Firenze, Fondazione Horne, n. 2801, 8/9 (M. Castelli e A. Gardin, *I codici miniati della fondazione Horne*, Becocchi/Scala, Firenze 1990, pp. 41-43).

*vinculum caritatis*⁴⁵. A tale proposito non concordo con la proposta interpretativa avanzata da Nicolangelo D'Acunto, il quale vede nell'agiografia di Andrea di Strumi un testo volto all'uniformazione del movimento vallombrosano in senso benedettino e conferisce in prima istanza a questa stesura un intento normalizzatore del movimento vallombrosano durante un periodo di tensioni con papa Urbano II⁴⁶. Infatti, pur non disconoscendo la funzione legittimante della prima biografia, ritengo che la definizione in senso cenobitico del piccolo nucleo di religiosi fuggiti da San Miniato al Monte di Firenze già caratterizzasse il loro primo insediamento nella *Vallis Ymbrosa* sulle pendici del Pratomagno (1037 circa). Qui, infatti, Giovanni aveva accolto, pur con riluttanza, i titoli di abate e di archimandrita (quindi di guida non del solo monastero di Vallombrosa, ma anche degli altri che avevano seguito i suoi principi riformatori), privilegiando da subito la vita comune e il rispetto letterale della Regola (*eius fervor non nisi in cenobitali vita erat*)⁴⁷. Il primo biografo si limitò a testimoniare questa scelta⁴⁸, mostrando come l'azione del fondatore fosse stata diretta a combattere la corruzione del clero e le pratiche simoniache, non a marginalizzare la dimensione comunitaria e l'obbedienza ai dettami del padre di Norcia, che Giovanni aveva giurato entrando nel chiostro di San Miniato⁴⁹. Pertanto, la *Vita* del medesimo destinata ad assumere un valore diverso da quello del semplice ricordo e una funzione più cogente di quella meramente esemplare, facendosi strumento per veicolare i precetti del maestro, fu quella scritta da Atto; il cui lavoro travalicò la fazionaria e 'patarinica' presentazione di Andrea (tramandata peraltro da due soli esemplari finora noti) e divenne la biografia 'ufficiale' del primo istitutore, esemplata e diffusa nelle fondazioni dell'Ordine⁵⁰.

⁴⁵ Cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 163. Sulla tipologia compositiva caratterizzante queste *Vitae* di padri fondatori cfr. P. Golinelli, *Tópoi e motivi agiografici nelle Vitae dei santi fondatori di abbazie*, in R. Fangarezzi, P. Golinelli e A. M. Orselli (a cura di), *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, Viella, Roma 2006, pp. 181-202.

⁴⁶ N. D'Acunto, *Camaldoli e Vallombrosa*, in G. M. Cantarella (a cura di), in *I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secoli X-XII)*, Carocci, Roma 2020, pp. 123-144: 137-138.

⁴⁷ *Strumensis, Vita s. Iohannis Gualberti*, cit., p. 1082. Cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 181-195.

⁴⁸ Occorre ancora ribadire la matrice autenticamente cenobitica del monachesimo vallombrosano e il suo legame con la tradizione dei religiosi proprietari, detentori di patrimoni fondiari, laddove anche recenti e importanti sintesi di storia monastica continuano a parlare di Giovanni Gualberto e dei suoi seguaci come di 'eremiti' che miravano alla povertà collettiva delle loro istituzioni (cfr. ad es. G. Melville, *Le comunità religiose nel Medioevo. Storia e modelli di vita*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2020, pp. 102, 157; M. Loffredo, *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale (secoli XII-XIV)*, Interlinea, Novara 2022, p. 43). Sul più antico patrimonio fondiario di Vallombrosa rinvio a F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Olschki, Firenze 1998, pp. 41-57.

⁴⁹ Rimando in proposito a F. Salvestrini, *Eremitismo – cenobitismo. La realtà di Santa Maria di Vallombrosa in età medievale*, in S. Bertocci e S. Parrinello (a cura di), *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, Edifir, Firenze 2011, pp. 33-39.

⁵⁰ Cfr. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia*, cit., p. 126; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 208, e il testo di Antonella Degl'Innocenti nel presente volume.

Una conferma indiretta del ruolo svolto da Atto come agiografo ci viene, del resto, dalla tarda tradizione che attribuiva a lui la scrittura sia, come abbiamo visto, di una *Vita* di Bernardo degli Uberti, sia di quella, totalmente anacronistica, della beata Verdiana da Castelfiorentino († 1242), in considerazione proprio della funzione legittimante che egli aveva acquisito quale narratore della santità vallombrosana⁵¹. Per questo stesso motivo quando, nella prima metà del Quattrocento, Antonino Pierozzi arcivescovo di Firenze (1389-1459) volle tracciare una sua vita del primo padre vallombrosano lo fece riassumendo il dettato di Atto da Pistoia⁵².

L'altro ambito di intervento del nostro fu quello propriamente normativo, espresso dai deliberati dei *conventus abbatum* che egli convocò durante il suo generalato. Di questi resta traccia documentaria per le assemblee del 1127, 1128 e 1129, ma dal testo delle prime costituzioni sappiamo che un'assise si era tenuta anche nel 1126⁵³. Si tratta di incontri che si succedettero con una frequenza superiore rispetto agli anni di governo di Bernardo, e che vanno forse connessi all'applicazione dei dettami conciliari del Lateranense I indetto da Callisto II nel 1123, che era tornato su questioni tradizionalmente care ai Vallombrosani, come la compravendita delle dignità ecclesiastiche⁵⁴. Se poi si considera l'opera del suo successore Gualdo, estesa fino al 1147, che fu in certa misura condotta sotto l'egida di Atto ormai vescovo pistoiese, si evidenzia una notevole continuità di riforme che mostrano la perdurante vitalità dell'Ordine⁵⁵.

Nel corso di questi 'capitoli generali' furono prese decisioni importanti per la vita della congregazione. Ad esempio nell'incontro del 1127, riunito presso Sant'Angelo di Pistoia alla presenza del locale presule Ildebrando, fu stabilito che, in spirito di mutua carità, l'abate maggiore potesse richiedere la presenza dei confratelli in case diverse da quelle di professione. Nella stessa occasione si fornirono ulteriori precetti circa l'abito dei religiosi, e si tornò a perseguire il

⁵¹ Cfr. *Vita della Beata Verdiana scritta da Beato Attone vescovo di Pistoia nuovamente posta in luce*, per Agostino Colando, In Viterbo 1565; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 237; Id., *'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2012, II, pp. 1143-1185: 1164-1166.

⁵² F. Salvestrini, *Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano*, in L. Cinelli e M. P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, «Memorie Domenicane», 129, n.s. 43, 2012, pp. 207-244: 239-242; Id., *Il carisma*, cit., pp. 97.

⁵³ *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., p. 9.

⁵⁴ Cfr. C. Ciccopiedi, *Presenza-assenza della simonia nei canoni conciliari: ipotesi di ricerca*, in G. Cariboni, N. D'Acunto e E. Filippini (a cura di), *Presenza-assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella 'societas christiana' (secoli IX-XIII)*, Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 345-353: 350; Ead., *Il papato romano e il nesso norma-prassi nei secoli XI-XII*, in *Proceedings of the Fifteenth International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 2022, pp. 337-345.

⁵⁵ Cfr. *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., pp. 15-21.

vitium peculiaritatis, ossia l'acquisizione di beni privati da parte dei monaci, divieto già disposto dal padre fondatore e riferito dai suoi biografi. L'assemblea proibì le attività ludiche, e stabilì la prassi liturgica di accompagnare la dipartita degli abati confratelli. Questa doveva essere annunciata tramite l'invio di *brevicula mortuorum* che avrebbero accentuato il senso di appartenenza ad un'unica e compartecipe comunità conventuale⁵⁶.

Il capitolo convocato l'anno successivo a Grignano di Prato, oltre a ribadire molti precetti del precedente, contiene una norma contro la sodomia ed una volta a reprimere la ribellione agli abati. Gli atti dedicano ampio spazio alla prima compiuta enunciazione di compiti e privilegi dei fratelli conversi, figure di primo piano nell'obbedienza vallombrosana⁵⁷. I nuovi precetti estesero a costoro, così come a tutti gli altri religiosi, la memoria in occasione della scomparsa, e dettagliarono le modalità della loro sepoltura⁵⁸.

I deliberati degli anni di Atto gettarono anche le basi per l'evoluzione dei doveri e delle prerogative dell'abate maggiore, a partire dalla richiesta della sua autorizzazione per lo svolgimento di molte attività, fra cui il trasferimento dei confratelli da una sede all'altra. A partire da queste riunioni, quello che fino al 1134 fu semplicemente indicato come *abbas maior* si preparò a divenire *abbas Vallimbrosanus* o *Vallisumbrose* per antonomasia, ossia non più solo colui col quale i superiori locali si relazionavano, bensì il supremo e riconosciuto rappresentante dell'Ordine⁵⁹.

L'opera di Atto dovette essere apprezzata da papa Innocenzo II, che nel 1130, subito dopo la sua elezione, inviò alla famiglia gualbertiana la conferma dei privilegi goduti, fra cui l'acquisizione delle decime sulle loro terre, completando il processo di affrancamento dall'autorità degli ordinari diocesani⁶⁰. Questa missiva fu seguita da un'altra lettera del settembre 1133 che affidava alla congregazione il monastero gardesano di *Turris Trintina*⁶¹, mostrando una particolare predilezione del pontefice per questa obbedienza regolare rimasta a lui fedele negli anni dello scisma di Anacleto II.

⁵⁶ Ivi, pp. 9-10.

⁵⁷ Cfr. ad es. Firenze, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 39, c. 13r (1140, giugno 6); *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, a cura di R. Piattoli, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1942, pp. 108-109 (1135, dicembre 29).

⁵⁸ *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., pp. 11-12. Cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 203, 267, 270, 275.

⁵⁹ Cfr. Monzio Compagnoni, «*Vinculum caritatis et consuetudinis*», cit., p. 572; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 222.

⁶⁰ [Nardi], *Bullarium vallumbrosanum*, cit., pp. 8-9; Ercolani, *Riassunto Storico*, cit., pp. 6-8. Cfr. Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., p. 13; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 346.

⁶¹ [Nardi], *Bullarium vallumbrosanum*, cit., pp. 9-11; Ercolani, *Riassunto Storico*, cit., p. 7. Cfr. G. Monzio Compagnoni, *Il «rythmus» di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 51/2, 1997, pp. 341-420: 405-409.

3. Atto e l'espansione dell'Ordine vallombrosano fino al 1133

Venendo all'azione compiuta da Atto per l'espansione territoriale dell'Ordine, occorre sottolineare in via preliminare che la storiografia relativa alle origini dei Vallombrosani ha attribuito la loro diffusione in area padana sia ai precoci contatti stabiliti dal fondatore Giovanni Gualberto coi principali esponenti della Pataria milanese, sia all'opera di Bernardo, legato apostolico in Lombardia per volontà dei papi Urbano II e Pasquale II⁶². Se questo appare un dato incontrovertibile, alla luce di indagini condotte soprattutto a partire dagli anni Novanta del Novecento è stato osservato che l'effettivo consolidamento degli insediamenti vallombrosani fuori dalle diocesi di Fiesole, Firenze e Pistoia (e in molti casi anche l'origine dei medesimi) deve essere collocata fra gli anni Venti e i primi Cinquanta del secolo XII, ossia durante la vita di Atto, che continuò a proteggere la sua *familia* regolare anche dopo l'elezione a vescovo di Pistoia. Prima del 1125, infatti, i monasteri riuniti nell'obbedienza gualbertiana erano meno di una trentina, di cui solo sei in area padana (privilegio di Pasquale II del 1115). L'analogo documento concesso da Anastasio IV nel 1153 menzionava oltre cinquanta fondazioni, di cui venticinque al di fuori dalla regione originaria, presenti non solo in 'Lombardia', ma anche in Umbria e in Sardegna⁶³. Tale 'successo' è del resto attestato dall'interessante componimento poetico (*rythmus*) di Maginfredo abate di Astino, composto tra 1140 e 1150 e conservato in copia d'età moderna⁶⁴, che enumera, appunto, alcuni dei più antichi chiostrì vallombrosani esterni al Centro Italia ed evidenzia la rapida affermazione dell'Ordine in un contesto evidentemente favorevole⁶⁵.

La domanda che sorge spontanea è, quindi, su quali basi Atto poté realizzare questa missione nel corso di anni che videro la Chiesa divisa fra l'obbedienza a due pontefici, la crescita esponenziale di altri Ordini religiosi, *in primis* quello cistercense, il permanere dei secolari attriti fra autorità imperiale e pontificia, nonché l'affermazione delle prime istituzioni comunali e le conseguenti criticità connesse alle relazioni tra i fedeli laici e i loro pastori? Il primo elemento da sottolineare è senza dubbio la già ricordata vicinanza di Atto a papa Innocenzo

⁶² Cfr. A. Vasina, *Cristianità e 'civitates' nel mondo italiano in rapporto al movimento crociato, in La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente*, cit., pp. 213-234: 223-225; P. Golinelli, *I Vallombrosani e i movimenti patarini*, in *I Vallombrosani nella società italiana*, cit., pp. 35-56; Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia*, cit., pp. 14-16.

⁶³ Cfr. Kurze, *Elenchi di monasteri*, cit., pp. 331-335; F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010; R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014.

⁶⁴ Bergamo, Biblioteca del Clero di Sant'Alessandro in Colonna, 99, *Codex in quo continentur notitiae historicae spectantes ad monasterium de Astino*, ms., cc. 15r-64v: 64v.

⁶⁵ N. Vasaturo, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 16/3, 1962, pp. 456-485; G. Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana in alta Italia*, in *I Vallombrosani nella società italiana*, cit., pp. 179-201; Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit.

II. Questi, a causa dei conflitti interni all'aristocrazia romana, dovette fronteggiare fin dalla sua elezione la rivalità del casato dei Pierleoni e il loro 'antipapa' designato contro di lui, il quale prese il nome di Anacleto II (scisma del 1130-38). Ligio al ruolo che i Vallombrosani avevano assunto come fedeli difensori del primato romano e del pontefice legittimamente eletto, Atto si schierò con Innocenzo, per alcuni anni residente a Pisa. In tal senso mostrò una notevole lungimiranza politica, scegliendo il personaggio che aveva l'appoggio di illustri figure, come Bernardo di Clairvaux, e di quasi tutti i potentati europei, con la significativa eccezione dell'Italia meridionale (Ruggero II era stato incoronato da Anacleto), un'area nella quale, forse non a caso, non vi erano interessi di crescita da parte dell'obbedienza gualbertiana⁶⁶.

Come è stato in più occasioni rilevato dalla memorialistica e dalla storiografia pistoiesi, e come viene ampiamente precisato in molti dei contributi raccolti nel presente volume, questa alleanza giocò a favore di Atto, divenuto nel 1133 vescovo di Pistoia, soprattutto nella questione del contrasto col comune cittadino e per l'acquisizione dell'importante reliquia iacobea⁶⁷. Tuttavia, fin dagli anni Venti essa fu di grande aiuto anche alla crescita e al rafforzamento della presenza vallombrosana a nord dell'Appennino settentrionale, e non solo.

Un altro dato che emerge dall'analisi dei vari contesti in cui l'abate maggiore andò ad operare è la sua notevole capacità di relazionarsi coi ceti eminenti cittadini e rurali, pronti a favorire l'insediamento di un Ordine religioso che si connotava per una ormai comprovata obbedienza romana, una collaudata attività ospitaliera lungo le principali arterie stradali ed una riconosciuta fama di santità connessa al ricordo dei suoi primi esponenti. A questo proposito possiamo fare alcuni esempi a mio avviso illuminanti, presentandoli grosso modo in ordine cronologico e sulla base della loro distribuzione territoriale. Prendendo le mosse dalla Tuscia, vediamo che già agli inizi del suo mandato generalizio, grazie anche all'appoggio del marchese Corrado detto di Scheyern (al potere circa dal 1119 al 1129)⁶⁸, Atto acquisì le fondazioni di Santa Maria di Vigesimo in diocesi di Firenze e di San Michele a Poggio San Donato in Siena (quest'ultima affiliata in via definitiva negli anni Trenta attraverso l'obbedienza al monaste-

⁶⁶ Cfr. J. Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Pluriel, Paris 2010², pp. 294-297; Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 63.

⁶⁷ Cfr. L. Gai, R. Manno Tolu e G. Savino (a cura di), *L'apostolo san Jacopo in documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia*, Archivio di Stato di Pistoia, Pistoia 1984; L. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in L. Gai (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-230: 128-146; e le rassegne storiografiche presentate in questa sede da Anna Agostini, Lucia Gai e Luca Mannori.

⁶⁸ Leonis Urbevetani *Chronicon Imperatorum*, in G. Lami, *Deliciae eruditorum seu veterum anekdoton opusculorum collectanea*, IV, Caiet.-Viviani, Florentiae 1737, pp. 171-179; G. Baaken, *Corrado, marchese di Toscana*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XXIX, 1983, pp. 387-389, CORRADO, marchese di Toscana in "Dizionario Biografico" - Treccani - Treccani.

ro di Passignano in Chianti)⁶⁹. Appare evidente come la protezione di Matilde di Canossa e dei suoi successori avesse lasciato frutti maturi per i monaci grigi; frutti di cui Atto seppe approfittare per estendere il suo Ordine in varie direzioni.

Sempre all'inizio degli anni Venti, forse ancor prima di essere eletto superiore, Atto stabilì alcuni contatti, documentati dal secolo XVI, con Litifredo vescovo di Novara (1123-51), filoromano e antiscismatico, fedele a Innocenzo II, promotore della vita comune del clero e intenzionato a rafforzare la parte del clero locale che era in comunione con Roma; parte allora indebolita dal conflitto fra il capitolo della cattedrale e quello della prestigiosa e potente canonica di San Gaudenzio. Da questi contatti derivò, con buona probabilità fra 1124 e 1125, il monastero di San Bartolomeo, che nella società novarese dei secoli successivi venne spesso denominato semplicemente 'Vallombrosa'⁷⁰.

Durante gli stessi decenni si affermò una comunità gualbertiana a Bergamo. Si trattava del chiostro del Santo Sepolcro in Astino, sorto forse all'inizio del XII secolo grazie all'azione congiunta dell'aristocrazia locale (famiglia da Mozzo) e di alcuni membri della schiatta comitale dei Gisalbertingi (signori rurali), cui in seguito si affiancarono – in parziale analogia con ciò che era avvenuto per i monasteri toscani – esponenti del ceto medio e consolare cittadino, quali i Suardi e i Colleoni, nonché piccoli proprietari fondiari ed altre figure di benefattori. L'attività svolta da tali personaggi andò di concerto con la protezione della curia episcopale, rappresentata in particolare dal vescovo Ambrogio III da Mozzo (1111-33), che non solo fece elargizioni in favore dell'istituto, ma affiancò la sua benevolenza a quella del comune bergamasco, a partire dalla donazione del 1117 che costituisce la più antica attestazione del consolato in questa città⁷¹. Anche nel centro lombardo i buoni rapporti stabiliti con l'episcopato locale e con alcune famiglie eminenti assicuraronο ai monaci grigi, fra anni Venti e Trenta del secolo, il possesso di un chiostro importante, che in seguito diverrà il più significativo a nord della catena appenninica⁷².

Passando ad altre aree del quadro italico, sappiamo che nel 1127 Atto ricevette dal capitolo della basilica primaziale pisana la chiesa di San Michele di Plaiano nel giudicato sardo di Torres, guadagnando alla propria obbedienza (sia pure condivisa per un certo periodo col capitolo stesso) un sito forse in pre-

⁶⁹ Cfr. Vasaturo, *L'espansione*, cit., p. 477; F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127: 91-93, 95-96; Id., *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 62.

⁷⁰ Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 89-91, 93, 94.

⁷¹ F. Menant, *Nouveaux monastères et jeunes communes: les vallombrosains du S. Sepolcro d'Astino et le groupe dirigeant bergamasque (1107-1161)*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, cit., pp. 269-316.

⁷² Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit., pp. 378-390; F. Salvestrini, *Il monastero vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino e le sue terre fra Medioevo e prima Età moderna*, in A. Civai (a cura di), *Il Monastero restituito. Astino: storia, arte, architettura e paesaggio*, Fondazione MIA, Bergamo 2023, pp. 10-31.

cedenza destinato ai Camaldolesi⁷³. Le modalità di questa acquisizione, che ho approfondito in altra sede⁷⁴, evidenziano come Atto abbia saputo giocare le sue carte da un lato a Pisa, dove i Vallombrosani erano stanziati nella chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno, lucrando un crescente prestigio a scapito dei confratelli camaldolesi proprio nel periodo in cui Baldovino, arcivescovo della città tirrenica, otteneva da Innocenzo II la conferma della legazia apostolica in Sardegna e la primazia sulla diocesi di Torres (1138); dall'altro nei rapporti intessuti col pio giudice Gonario I (per tradizione II), sovrano di questo regno dal 1127 al 1153 ca. Costui, infatti, aveva trascorso tre anni della sua giovinezza a Pisa legandosi alla famiglia degli Embriaci e ben conosceva i religiosi riformatori della Tuscia⁷⁵. Non è escluso che il sovrano abbia ritenuto opportuno affiancare agli eremiti originari del Casentino, già presenti sul suo territorio (basti menzionare la celebre basilica di Saccargia)⁷⁶, una nuova famiglia regolare altrettanto nota e stimata per la sua attività di accoglienza verso pellegrini e viaggiatori⁷⁷; perseguendo la stessa politica che lo portò a favorire i primi insediamenti cistercensi⁷⁸. Su questa base Atto promosse la successiva fondazione di un altro chiostro nel Logudoro, quello dedicato a San Michele di Salvennor, intorno al 1139⁷⁹.

⁷³ Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 62; C. Piras, *I benedettini di Vallombrosa in Sardegna (secoli XII-XVI)*, «Archivio Storico Sardo», 47, 2012, pp. 9-543: 152-158.

⁷⁴ F. Salvestrini, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in P. Piatti e M. Vidili (a cura di), *Per Sardiniae insulam constituti. Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, Lit Verlag, Berlin 2014, pp. 131-149.

⁷⁵ *Libellus Judicum Turritanorum*, a cura di A. Sanna e A. Boscolo, S'Ischiglia, Cagliari 1957, 4, pp. 47-48; Ioannis Francisci Farae, *Opera*, 2, *De rebus Sardois*, II, a cura di M. T. Laneri e E. Cadoni, Gallizzi, Sassari 1992, p. 302. Cfr. M. G. Sanna, *La cronotassi dei giudici di Torres*, in *La civiltà giudiciale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, Stampacolor, Sassari 2002, pp. 97-113: 107; G. G. Ortu, *La Sardegna dei Giudici*, Il Maestrale, Nuoro 2005, 2 ed. 2019, p. 66.

⁷⁶ Cfr. M. G. Sanna, *La presenza camaldolese in Sardegna*, in G. Strinna e M. Vidili (a cura di), *La basilica di Saccargia, 900 anni di storia, arte, devozione*, EDES, Sassari 2014, pp. 33-47: 38-40.

⁷⁷ Cfr. V. Atzeni, *Gli "Hospitia" dei Benedettini in Sardegna*, «Humana Studia», s. II, 3/1, 1951, pp. 1-20: 4-6; M. G. Meloni, *Santuari e ordini religiosi tra Medioevo e prima Età moderna*, in M. G. Meloni e O. Schena (a cura di), *Santuari d'Italia, Sardegna*, De Luca Roma [2020], pp. 75-88: 76-77. Forse proprio la presenza dei Vallombrosani conferì un nuovo rilievo al ruolo dei conversi nei santuari dell'isola, contribuendo anche da questo punto di vista all'evoluzione della società e della vita religiosa locali. Cfr. in proposito R. Turtas, *Pregare in sardo. Scritti su Chiesa e Lingua in Sardegna*, a cura di G. Lupinu, CUEC, Cagliari 2006, pp. 31-36, 62-64.

⁷⁸ Cfr. G. Fois, *Il regno di Torres e i cistercensi fra Pisa e Papato nella seconda metà del XII secolo*, in *La civiltà giudiciale in Sardegna*, cit., pp. 195-240: 206-207. Cfr. anche F. G. R. Campus, *Centri demici minori e città in Sardegna: tra storia e modelli insediativi (secc. XII-XIV)*, in F. Panero e G. Pinto (a cura di), *Castelli e fortezze nelle città e nei centri minori italiani (secoli XIII-XV)*, Centro Internazionale di Studi sugli Insediamenti Medievali, Cherasco 2009, pp. 319-350: 331-332.

⁷⁹ Abbazia di Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, sezione storica, O.II.4: A. Sala, *Notizie di alcune Badie Vallombrosane*, ms. sec. XIX, [pp. 5-8]; *Il Condaghe di San Michele di Salvennor*, a cura di P. Maninchedda e A. Murtas, CUEC, Cagliari 2003, *Introduzione*, pp.

L'appoggio del papato era servito per portare i monaci grigi sull'isola. Quello del giudice più vicino ai pisani aveva consentito ad Atto di radicare tale presenza, affrontando con maggior sicurezza i conflitti col clero secolare e regolare di questi luoghi che le clausole dei privilegi concessi ai nuovi monaci avrebbero di lì a poco inevitabilmente generato⁸⁰. Grazie ad una notevole lungimiranza, Atto riuscì ad inserire i propri religiosi in quella invasione delle diverse osservanze benedettine – riprendendo un'efficace formula di Bruno Anatra⁸¹ – che caratterizzò la Sardegna a partire dal pontificato di Gregorio VII, allorché vari rami del ceppo monastico occidentale si mossero su istanza della Sede Apostolica per contribuire allo sradicamento del precedente rito greco e alla disciplina ecclesiastica dei poteri laici locali⁸².

Tornando alla penisola, uno dei portati più significativi del generalato di Atto è, come abbiamo detto, il rafforzamento del suo Ordine in area 'lombarda'. Risale, a mio avviso, agli anni Venti il varo definitivo della comunità insediata nel monastero della Santissima Trinità di Verona, ospitante i Vallombrosani forse da prima del 1114. Per l'edificazione di tale chiostro fu, infatti, determinante l'ausilio concesso dal locale presule Bernardo, di quasi certa origine bresciana, la cui attività è ben documentata per gli anni 1121-35. Questi era un noto esponente del partito riformatore e un comprovato fedele di Innocenzo II, e solo la sua influenza poteva consentire il radicamento di un Ordine filoromano in una città di tradizionale ascendenza imperiale⁸³. La presenza vallombrosana a Verona va a mio avviso collegata alla concessione innocenziana del già richiamato chiostro gardesano di San Vigilio in località *Curtis Trintina*, confermato ad Atto del 1133 come tappa della penetrazione dei suoi religiosi in area veneta a partire dal monastero dei Santi Gervasio e Protasio di Brescia⁸⁴.

XIII-XIV; M. Maxia, *Il Condaghe di San Michele di Salvennor. Edizione e commento linguistico*, Condaghes, Cagliari 2012; Piras, *I benedettini di Vallombrosa*, cit., pp. 159-165.

⁸⁰ Cfr. in proposito O. Schena e S. Tognetti, *La Sardegna medievale nel contesto italiano e mediterraneo (secc. XI-XV)*, Monduzzi, Milano 2011, pp. 17-18; G. Colombini, *Dai Cassinesi ai Cistercensi. Il monachesimo benedettino in Sardegna nell'età giudicale (XI-XIII secolo)*, Arkadia, Cagliari 2012, pp. 134-146; G. G. Ortu, *La Sardegna dei Giudici*, Il Maestrale, Nuoro 2005, 2 ed. 2019, pp. 71-74.

⁸¹ B. Anatra, *Insula Christianorum. Istituzioni Ecclesiastiche e Territorio nella Sardegna di Antico Regime*, CUEC. Cagliari 1997, pp. 11, 30-32, 34-37.

⁸² Colombini, *Dai Cassinesi ai Cistercensi*, cit., pp. 33-55. Cfr. inoltre C. Zedda, *Ai piedi dell'Apostolo. Sede apostolica e spazio tirrenico (secoli XI-XII)*, Vita e Pensiero, Milano 2020, pp. 71-130.

⁸³ *Annales Sanctae Trinitatis*, in *Annales Veronenses a. 1095-1142*, ed. H. Pertz, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XIX, Hannoverae, 1866, rist. Stuttgart-New York, 1963, pp. 1-6; Abbazia di Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, sezione storica, O.II.4, Sala, cit., [pp. 1-2]; Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit., pp. 365-378; A. Passuello e F. Salvestrini (a cura di), *La Santissima Trinità in Monte Oliveto. Storia, architettura e arte di un monastero vallombrosano nella Verona medievale*, L'Erma di Bretschneider, in stampa.

⁸⁴ Pistoia, Archivio Capitolare, C 49, C 50, Pandolfo Arferuoli, *Historiae*, ms. sec. XVII, I, pp. 134, 139-140; R. Volpini, *Additiones Kehrianae (II). Nota sulla tradizione dei documenti pontifici per Vallombrosa*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 23/2, 1969, pp. 313-360: n. 3, pp. 353-356; Spinelli, *Note*, cit., p. 195.

Durante lo stesso periodo la *congregatio* proseguiva il radicamento in area pavese, confermando il possesso del monastero dedicato al Santo Sepolcro (poi San Lanfranco), legato ai Vallombrosani forse dal 1115 come dipendenza di San Marco (poi San Benedetto) a Piacenza, e incamerando gli istituti di San Carpofo a riva d'Adda (presso Vaprio, fine degli anni Venti), e Santa Cristina in Corteolona (forse fra anni Venti e Trenta)⁸⁵. Occorre anche tener presente che molte fondazioni del Nord Italia divenute vallombrosane fra XI e XII secolo presentano documentazione sicura ed eloquente solo a partire dagli anni del generalato di Atto, come ad esempio i Santi Gervasio e Protasio di Brescia (prima metà del secolo) o San Lanfranco di Pavia (dal 1123)⁸⁶.

Risale a prima del 1130 la fondazione del monastero di San Barnaba al Gratosoglio nel suburbio meridionale di Milano (se ne trae conferma dal *rythmus* di Maginfredo di Astino), resa possibile dal rapporto dei Vallombrosani con alcuni ceti eminenti locali che la documentazione superstite segnala come primi benefattori (basti richiamare la *donatio post obitum* di Aripando e Gisla redatta nel settembre 1130 che attesta una comunità già formata), e poi con l'arcivescovo Robaldo (1135-45)⁸⁷. Riguardo a questo istituto possiamo aggiungere alcune considerazioni. Si è a lungo discusso in sede storiografica su chi fossero quei rudi religiosi (*quam plures, pure induti rudi et inculta lana et rasi insolita rasura*) che il cronista Landolfo di San Paolo, riferendo i fatti occorsi a Milano fra 1134 e 1135, dichiara essere stati presenti in città al pubblico giudizio pronunciato dai vescovi suffraganei sull'operato del metropolita Anselmo della Pusterla (tale all'incirca dal 1126 al '35), accusato dall'arciprete dei decumani di eresia, spergiuro e sacrilegio. Il prelado – continua Landolfo – vedendo che quei personaggi venivano accolti dai fedeli *quasi si forent angeli de celis*, li apostrofò con protervia quali *cum illis capis albis et grisiis, heretici*⁸⁸. Il clima in cui si inserivano gli eventi narrati era quello delle tensioni politiche ed ecclesiologiche connesse in primo luogo allo scontro tra le due fazioni in cui si divideva all'epoca la Chiesa ambrosiana, una delle quali era favorevole alla tutela delle prerogative e delle tradizioni locali, mentre l'altra si riconosceva nell'obbedienza romana. Ricordiamo qui che il passo, forse volutamente poco chiaro di Landolfo è stato interpretato come un'allusione ai monaci cistercensi (*albi*). Confermerebbero questa ipotesi il passaggio da Milano di Bernardo negli anni Trenta e la precoce presenza di insediamenti dei suoi confratelli nei dintorni della città. Occorre

⁸⁵ Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit., pp. 400-404.

⁸⁶ Ivi, pp. 358-359, 363-364; E. Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane della regione Lombardia. Repertorio*, in *I Vallombrosani in Lombardia*, cit., pp. 52-159: 122-123; G. Cariboni, *Note sul processo di fondazione del monastero del Santo Sepolcro di Pavia*, in A. Segagni Malacart (a cura di), *San Lanfranco di Pavia. Un monastero vallombrosano sulle rive del Ticino*, Scalpendi, Pavia 2022, pp. 13-22: 14.

⁸⁷ Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit., pp. 390-399; Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane*, cit., pp. 55-57.

⁸⁸ Landulfi de Sancto Paulo *Historia Mediolanensis*, a cura di L. Bethmann e Ph. Jaffé, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XX, Hannoverae, 1868, cap. 59, pp. 17-49: 46.

però sottolineare anche il riferimento che il cronista fa ai non meglio precisati *grisi* (da sempre i Vallombrosani si definivano così). Come ho già avuto occasione di sottolineare⁸⁹, sarei propenso ad identificare questi ultimi coi religiosi vallombrosani del Gratosoglio, che Atto aveva inviato a Milano durante gli anni precedenti per supportare, insieme ai confratelli cistercensi, la causa di Innocenzo in una città la quale, fino al 1134, rimase fedele al papa 'scismatico'⁹⁰.

4. L'opera di Atto per i Vallombrosani durante gli anni dell'episcopato (1133-1153)

Nel 1133 Atto veniva chiamato a ricoprire la dignità episcopale nella città di Pistoia⁹¹. Tale diocesi annoverava da tempo monasteri vallombrosani ed era stata retta da un vescovo di questa obbedienza regolare (Pietro, abate del monastero di Fucecchio, promosso al soglio da Matilde di Canossa, 1086-1105)⁹². Il suo predecessore Leone (titolare dal 1067 al 1085), sul finire del suo ministero aveva guardato con favore al movimento gualbertiano, chiamandone alcuni esponenti presso il cenobio suburbano di Forcole⁹³. La locale mensa episcopale gestiva importanti appannaggi territoriali che richiedevano un amministratore attento ed esperto⁹⁴. D'altro canto, la canonica della cattedrale aveva da tempo accolto la pratica della vita comune, rilanciata dalla sinodo lateranense del

⁸⁹ Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia*, cit., pp. 19-22.

⁹⁰ Cfr. P. Zerbi, *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Herder, Roma 1978, pp. 3-109.

⁹¹ Per i documenti relativi alla consacrazione cfr. F. Ughelli, *Italia sacra*, Venetiis, 1718, rist. anast. Forni, Bologna 1973, III, pp. 294-295 e il contributo di Lucia Gai nel presente volume.

⁹² *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., p. 4; Q. Santoli, *Pistoia ai tempi di S. Atto*, «Bullettino Storico Pistoiese», 55, 1953, pp. 57-75; I. Moretti, *Architettura romanica vallombrosana nella diocesi medievale di Pistoia*, «Bullettino Storico Pistoiese», 92, 1990, pp. 3-30: 8; E. Coturri, *Pietro abate vallombrosano di Fucecchio e vescovo di Pistoia*, in Id., *Pistoia, Lucca e la Valdinievole nel Medioevo. Raccolta di saggi*, a cura di G. Francesconi e F. Iacomelli, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1998, pp. 47-51; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 366-371; R. Zagnoni (a cura di), *L'abbazia di San Salvatore della Fontana Taona nel Medioevo*, Gruppo di Studi Alta Valle del Reno, Porretta Terme 2017.

⁹³ R. Nelli, *Un monastero e le sue terre: San Michele in Forcole dalla fondazione al 1250*, «Bullettino Storico Pistoiese», 93, 1991, pp. 19-40: 21-22; N. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Bullettino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26: 4-15; F. Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 241-270: 252-253.

⁹⁴ Cfr. S. Ferrali, *La temporalità del vescovado nei rapporti col comune di Pistoia nei secoli XII e XIII*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo (sec. IX-XIII)*, Antenore, Padova 1964, pp. 365-408; F. Redi, *Chiese medievali del pistoiese*, Silvana, Cinisello Balsamo (MI) 1991, p. 28; N. Rauty, *Poteri civili del vescovo a Pistoia fino all'età comunale*, in *Vescovo e città nell'alto Medioevo*, cit., pp. 35-50: 49-50. Per un cfr. con la situazione patrimoniale dell'episcopio lucchese, relativamente meno prospera fino al secondo decennio del XII secolo, cfr. R. Savigni, *La signoria vescovile lucchese tra XI e XII secolo: consolidamento patrimoniale e primi rapporti con la classe dirigente cittadina*, «Aevum», 67/2, 1993, pp. 333-367: 340. Sul ruolo degli abati come vescovi e strumenti di governo della Chiesa durante il periodo in esame e in una

1059 come dovere precipuo delle istituzioni clericali, recependo le istanze dei movimenti riformatori⁹⁵. Anche il profilo politico della città era in rapida evoluzione: già in un documento del 1105 (*Libro Croce*) veniva menzionata la magistratura consolare⁹⁶.

Atto, al pari di molti fra i più attivi presuli contemporanei, si trovò di fronte ad importanti responsabilità⁹⁷. Le gravi divergenze createsi fra la curia e le autorità municipali e fra il vescovo e la pieve di Prato⁹⁸, questioni culminate nella crisi del 1137-38, con l'«assalto» del governo cittadino ai privilegi della cattedra di San Zeno, la scomunica dei consoli e la successiva revoca accompagnata dall'acquisizione delle reliquie jacobee⁹⁹, non impedirono ad Atto di mantenere viva

prospettiva europea, S. Vanderputten (a cura di), *Abbots and Abbesses as a Human Resource in the Ninth- to Twelfth-Century West*, LIT Verlag, Münster 2018.

⁹⁵ M. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero tra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo*, cit., pp. 19-72: 23-26; Id., *Il volto cangiante della chiesa vescovile di Pistoia nell'età dei conti Cadolingi e Guidi (923-1124)*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2010, pp. 1-21: 16-17; L. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica*, in P. Caucci von Saucken (a cura di), *Iacobus patronus*, X Congresso internacional de estudios jacobeos, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2020, pp. 329-399: 353-354. Cfr. anche il contributo di Antonella Fabbri nel presente volume. Sull'esemplarità della vita comune nel periodo, A. Lucioni, *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 155-162.

⁹⁶ *Libro Croce*, a cura di Q. Santoli, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1939, doc. 11, p. 350. Cfr. in proposito E. Altieri Magliozzi, *Istituzioni comunali a Pistoia prima e dopo l'inizio della dominazione fiorentina*, in *Egemonia fiorentina ed autonomie locali nella Toscana nord-occidentale del primo Rinascimento: vita, arte, cultura*, Centro di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 1975, pp. 171-207: 172-175; N. Rauty, *Introduzione*, in *Statuti pistoiesi del secolo XII. Breve dei Consoli [1140-1180], Statuto del Podestà [1162-1180]*, a cura di N. Rauty, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1996, pp. 74-75; Id., *Società, istituzioni, politica nel primo secolo dell'autonomia comunale*, in G. Cherubini (a cura di), *Storia di Pistoia, II, L'età del libero Comune. Dall'inizio del XII alla metà del XIV secolo*, Le Monnier, Firenze 1998, pp. 1-40: 1-2; Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 354-356. Pistoia precedette sia Firenze che Lucca (ove la prima attestazione del consolato risale al 1119); ma sui limiti del dato relativo all'attestazione consolare come indice della prima affermazione di istituzioni «comunali» cfr. Ch. Wichkam, *The Sense of the Past in Italian Communal Narratives*, in P. Magdalino (a cura di), *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, The Hambledon Press, London-Rio Grande 1992, pp. 173-189: 186-187.

⁹⁷ Cfr. in proposito C. Ciccopiedi, *Governare le diocesi. Assestamenti riformatori in Italia settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili (secoli XI-XII)*, CISAM, Spoleto 2016, pp. 199-205.

⁹⁸ R. Fantappiè, *Documenti papali del XII secolo*, «Archivio Storico Pratese», 43/1-4, 1967, pp. 3-87: 17-29; M. Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XII*, in F. Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'Alto Medioevo allo Stato territoriale fiorentino*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2004, pp. 19-81: 35-40.

⁹⁹ Cfr. L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo nel Duomo di Pistoia. Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e rinascimentale italiana*, Allemandi, Torino 1984, pp. 33-44; Rauty, *Introduzione*, cit., pp. 81-82; Id., *Società, istituzioni, politica*, cit., pp. 16-20; E. Vannucchi, *Chiesa e religiosità*, in *Storia di Pistoia, II*, cit., pp. 347-386: 347-348, 381-382; Salvestrini, I

l'attenzione ai propri confratelli vallombrosani, testimoni viventi di una scelta contemplativa alla quale, nelle vicissitudini imposte dall'impegno pastorale, forse guardò sempre con un certo rimpianto¹⁰⁰. Non a caso lo vediamo partecipare ai capitoli generali dell'Ordine riuniti nel 1139 (in stretta connessione col concilio lateranense convocato da Innocenzo II nell'aprile di quell'anno), e nel 1147; e ciò in ossequio alla tradizione legittimante che aveva sempre visto la presenza in queste assemblee di alcuni presuli, preferibilmente appartenenti alla famiglia regolare¹⁰¹.

I 'successi' conseguiti da Atto nel contesto pistoiese furono in larga misura dovuti alla convergenza di interessi col pontefice suo alleato, dato che l'arrivo nella città toscana delle *exuviae* apostoliche si tradusse in un rafforzamento delle vie italiche di pellegrinaggio, le quali, relativizzando il rilievo centripeto dell'itinerario compostelano, conferirono nuovo lustro alla stessa meta romana¹⁰². Di tale rafforzamento il papa necessitava ancora fra anni Trenta e Quaranta, dopo la fine dello scisma, nella congerie di eventi che condussero ad alcune rivolte nell'Urbe da cui scaturirono un rinnovato senato e il comune capitolino (1143)¹⁰³. In questo senso l'azione del presule pistoiese risultava particolarmente preziosa, e la fiducia nei suoi confronti rimase incontestata. Ciò appare chiaramente dalle missioni che Innocenzo gli affidò nel 1138, allorché Atto fu nominato giudice con altri vescovi in una vertenza che opponeva il capitolo pisano al monastero di San Lussorio, e nel 1143, quando il pontefice gli conferì il mandato di arbitro in una contesa sorta intorno a diritti diocesani fra i presuli di Pisa e Lucca¹⁰⁴.

Fu, quindi, il credito di stima che consentì al pastore pistoiese di proseguire la sua opera di supporto ai Vallombrosani nelle diocesi italiche. Lo evidenzia, ad

Vallombrosani in Liguria, cit., pp. 63-67; L. Gai, *Una città toscana dedicata a San Iacopo*, in *Avvicinatevi alla bellezza. L'altare argenteo di San Iacopo a Pistoia*, Giorgio Tesi, Pistoia 2018, pp. 13-29: 15-22. Cfr. anche Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 330-331, 358-359, 368, 370-373; F. Salvestrini, *Atto da Pistoia*, in U. Feraci (a cura di), *Pistoia Sacra. Decifrare la città e i suoi capolavori*, Ed. diocesane San Jacopo, Pistoia 2022, pp. 62-64.

¹⁰⁰ Cfr. S. Ferrali, *Chiesa e clero pistoiese nel Medioevo*, a cura di G. Francesconi e R. Nelli, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2005, p. 138.

¹⁰¹ Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 230-231.

¹⁰² Cfr. J. Verger, *Il Rinascimento del XII secolo*, trad. it. Jaca Book, Milano 1997, pp. 74-75; C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, atlante fotografico di A. Amendola, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 21; C. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «Meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Viella, Roma 2007², pp. 14, 16, 25-26; Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 343-345, 349-352.

¹⁰³ J.-C. Maire Vigueur, *Il comune romano*, in A. Vauchez (a cura di), *Storia di Roma dall'Antichità a oggi. Roma medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 117-157: 118-124; di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, cit., p. 267.

¹⁰⁴ Pratesi, *Attone, santo*, cit., p. 566; B. Matteucci, *Attone (Atto) vescovo di Pistoia, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1962, coll. 573-576: 575; M. L. Ceccarelli Lemut, «Magnum Ecclesiae Lumen». *Baldovino, monaco cistercense e arcivescovo di Pisa (1138-1145)*, in F. G. B. Trolese (a cura di), *Monastica et humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, Abbazia di Santa Maria del Monte, Cesena 2003, II, pp. 613-636: 626.

esempio, la vicenda dell'ospedale, poi monastero, di Muleggio presso Vercelli, che entrò nell'orbita dell'Ordine almeno a partire dal 1135, ancora una volta in un contesto di collaborazione tra la famiglia regolare, espressione dell'obbedienza romana, un vescovo riformatore (Gisulfo) e un'importante consorteria signorile del luogo (gli Avogadro)¹⁰⁵. Forse in quello stesso anno Atto guadagnò il possesso del chiostro di Santa Maria di Opleta, sulla montagna bolognese, sorto con buona probabilità a partire da una donazione del 1135 in favore dell'abbazia toscana di Montepiano¹⁰⁶. Altre due pie elargizioni, del 1142, in beneficio del monastero umbro di Oselle presso Città di Castello, portarono all'edificazione dell'ospizio-monastero tifernate di San Giacomo *de Scatorbia*¹⁰⁷. Una terza donazione, del 1146, compiuta da Pietro Podisio, esponente della media aristocrazia torinese, e diretta a Vitale, abate obbediente alla *congregacio* di Vallombrosa che è possibile identificare con l'omonimo superiore del chiostro di San Benedetto a Piacenza, ci testimonia l'edificazione di un ospizio retto da una comunità monastica presso la città piemontese, sulla sponda sinistra del fiume Stura¹⁰⁸. Infine ricordiamo che fu quasi certamente negli anni Quaranta che i Vallombrosani si insediarono nel monastero di San Sigismondo a Cremona e in quello di San Paolo di Tortona, anche se per tali istituti le testimonianze appaiono più incerte¹⁰⁹. Si tratta di documenti relativi a fondazioni diverse e lontane fra loro, ma sul cui sfondo si colloca sempre la figura di Atto, pronto a recarsi nei vari istituti dell'Ordine e a legittimarne i privilegi tramite la propria autorità di vescovo e di antico primate. Basta a dimostrarlo la sua diretta partecipazione, nel 1140, alla consacrazione di due altari laterali nella chiesa abbaziale di Astino insieme al presule di Bergamo¹¹⁰.

Va preso in considerazione anche il fatto che a partire dal 1133 si nota un leggero incremento nelle donazioni a favore di alcuni chiostri vallombrosani della diocesi pistoiese, come Fontana Taona; incremento che non possiamo ricondurre direttamente all'operato del nuovo vescovo, ma che potrebbe essere

¹⁰⁵ S. Gavinelli, *Appunti per la storia dei monasteri vallombrosani nel Piemonte orientale*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, cit., II, pp. 677-725: 703-706; Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 65-69.

¹⁰⁶ R. Zagnoni, *Presenze vallombrosane nella montagna fra Pistoia e Bologna nel secolo XIII*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, cit., II, pp. 765-808: 795-796.

¹⁰⁷ G. Casagrande e A. Czortek, *I vallombrosani in Umbria: i monasteri di Città di Castello*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, cit., II, pp. 841-883: 865-868.

¹⁰⁸ Abbazia di Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, sezione storica, O.II.4: Sala, *Notizie*, cit., [p. 3]; G. G. Merlo, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, Cuneo-Vercelli 1997, pp. 27-29; G. Casiraghi, *I vallombrosani nel Piemonte occidentale: S. Giacomo di Stura e le sue dipendenze*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, cit., II, pp. 619-675: 632; Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 23-25.

¹⁰⁹ Vasaturo, *L'espansione*, cit., p. 477; Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane*, cit., p. 117; Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., p. 19.

¹¹⁰ Cfr. Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, Q.I.6, c. 592v; Menant, *Nouveaux monastères*, cit., p. 283; Salvestrini, *Il monastero vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino*, cit., p. 17.

connesso alla fama da lui guadagnata in tale contesto territoriale¹¹¹. Del resto gli anni 1138-41, quelli che videro Atto in prima linea nel confronto col consolato cittadino, erano gli stessi in cui egli consacrava i tre altari della badia vallombrosana di Montepiano, sull'Appennino pistoiese, dei quali quello settentrionale era *in primis* dedicato a san Jacopo Maggiore¹¹².

Un discorso a parte meritano, a mio avviso, i due cenobi intitolati rispettivamente ai Santi Apostoli Giacomo e Filippo in Asti, e a San Bartolomeo del Fossato fuori dalle mura di Genova. Occorre premettere, al riguardo, che entrambe queste fondazioni vanno connesse ai rapporti di Atto con la sede compostelana. Per quanto concerne il primo, sappiamo che esso doveva esistere almeno dal X secolo. Stando a una testimonianza trascritta dall'erudito locale Stefano Giuseppe Incisa (secolo XVIII), il 23 maggio 1140, alla presenza di molti chierici e laici, Ottone IV vescovo della città (1133-42) consacrava insieme ad Atto, presente come presule ma certamente anche in qualità di rappresentante dell'Ordine vallombrosano, due altari nella chiesa del monastero. Il complesso figura per la prima volta fra i chiostrini confermati all'obbedienza gualbertiana nel privilegio di Anastasio IV del 1153. Da questi indizi è possibile ipotizzare che la presenza vallombrosana ad Asti sia da ricondurre agli anni del vescovo Landolfo da Vergiate (1103/05-1131) o, più probabilmente, del suo successore, il suddetto Ottone, entrambi attestati su posizioni riformatrici e vicini a Innocenzo II, che nel 1132 celebrò la Pasqua in tale città¹¹³. Possiamo anche supporre che proprio nelle suddette occasioni Atto abbia lasciato in loco alcuni confratelli i quali stavano conducendo per suo conto le complesse trattative volte all'acquisizione della reliquia jacobea.

Quanto al chiostro di San Bartolomeo del Fossato in Sampierdarena presso Genova, qui il presule pistoiese avviò alcuni contatti con l'eminente consorzeria cittadina dei Porcelli, che forse si mostrò interessata proprio all'opera condotta da Atto per portare in Italia il frammento lipsanico dell'apostolo. Prima del 1140 questa famiglia cedette ai Vallombrosani un monastero femminile di suo patronato che divenne il primo insediamento dei religiosi gualbertiani nell'arco ligure e lungo il cammino di Santiago. Tramite questa fondazione Atto promosse una stabile presenza vallombrosana presso la seconda città esercitante un'egemonia sul Mediterraneo occidentale. Certamente l'ulteriore espansione dell'Ordine in Liguria e Sardegna, nonché la penetrazione, attraverso varie chiese legate a San Bartolomeo, nelle diocesi corse furono debitrice delle mirate strategie di Atto, che era riuscito a consolidare le fondazioni vallombrosane tanto a Pisa quanto a Genova e nelle aree di loro influenza politica¹¹⁴.

¹¹¹ *Regesta Chartarum Pistoriensium, Monastero di San Salvatore a Fontana Taona, secoli XI e XII*, a cura di V. Torelli Vignali, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1999, docc. 82-87, 89-89bis, pp. 189-195, 196-198.

¹¹² Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 367, 378-379.

¹¹³ Abbazia di Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, sezione storica, O.II.4: Sala: *Notizie*, cit., [p. 4]; Monzio Compagnoni, *Il «rythmus»*, cit., pp. 409-410; Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., p. 84.

¹¹⁴ Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., pp. 54-61, 73-79, 103-112. Sul contesto cfr. Zedda, *Ai piedi dell'Apostolo*, cit., pp. 266-273.

Se, come pare ormai accertato, le reliquie dell'apostolo giunsero a Pistoia prima del 1140, ossia avanti la morte di Diego Gelmírez arcivescovo di Compostela (1100-40)¹¹⁵, appare evidente che proprio ai pellegrinaggi iberici promossi da Atto si dovette la prima espansione dell'Ordine nelle regioni del Nord-Ovest italico. Tale datazione risulta, del resto, convincente anche in relazione alla scomparsa di Innocenzo II (1143), l'unico pontefice che avrebbe potuto supportare fino alla fine i progetti del suo fedele vescovo toscano; progetti di più difficile attuazione durante il periodo segnato dai due brevi pontificati di Celestino II e Lucio II (1143-45), o in quello del cistercense Eugenio III (1145-53), forse meno interessato a favorire un presule vallombrosano¹¹⁶.

Quanto alla Tuscia, Atto sembra aver avuto a cuore anche la plurisecolare questione dei difficili rapporti da sempre esistenti fra le due abbazie chiave del movimento vallombrosano, ossia la casa madre e il chiostro chiantigiano di San Michele Arcangelo a Passignano. Conoscendo le rivendicazioni di una dignità paritetica a quella di Vallombrosa avanzate dai religiosi di questa comunità, Atto favorì la ricostruzione della loro dipendenza senese di San Michele a Poggio San Donato nel 1148, il cui altare maggiore consacrò in quell'anno unitamente al vescovo di Siena¹¹⁷.

5. I contatti coi religiosi lombardi

Il permanere di rapporti privilegiati tra i vertici dell'Ordine vallombrosano e le fondazioni lombarde anche dopo la stagione di Giovanni Gualberto e Ber-

¹¹⁵ Cfr. R. Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto vescovo di Pistoia» e la possibile ricostruzione del suo antico sepolcro*, in *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., pp. 113-142: 114-116. Sul significato politico, religioso e simbolico dell'evento e sulle sue conseguenze nella vita culturale e artistica della città cfr. A. Labriola, *La miniatura a Pistoia paradigma di convergenze artistiche*, in A. Tartuferi, E. Neri Lusanna e A. Labriola (a cura di), *Medioevo a Pistoia. Crocevia di artisti fra Romanico e Gotico*, Mandragora, Firenze 2021, pp. 93-113: 93-96; M. Santanicchia, *Intorno all'altare e ai "belli arredi" un percorso critico per l'oreficeria medievale a Pistoia fra glorie locali e presenze forestiere*, ivi, pp. 115-127: 115-117; Gai, *L'altare argenteo di San Jacopo*, ivi, pp. 129-145: 129. Sia pure in riferimento a una differente datazione cfr. anche D. Webb, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pistoia and Pilgrimage to Compostela*, «The Journal of Ecclesiastical History», 50, 1999, pp. 207-234; G. Francesconi, *Il Comune e i santi. Il culto iacobeo e l'«acclamazione» del potere a Pistoia (secoli XII-XIV)*, in *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., pp. 157-172: 157-158, 160; Id., *Il santo e il diritto. L'Opera di San Jacopo, ser Mazzeo e gli Statuti del 1313*, in *All'onore di messer santo Iacopo apostolo. Mazzeo Bellebuoni e gli Statuti dell'Opera di San Jacopo (1313)*, Edizione del testo latino e del testo volgare secondo il codice ASPt, Opera di San Jacopo, 237, con commentario, a cura di G. Francesconi, G. Frosini, S. Pregolato, S. Zamponi, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2022, pp. 9-22: 10-11.

¹¹⁶ Cfr. in proposito Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 386-399.

¹¹⁷ [Nardi], *Bullarium vallombrosanum*, cit., pp. 28-29; G. Venerosi Pesciolini, *Di alcune istituzioni vallombrosane in Siena nei secoli XI-XIV*, «La Diana. Rassegna d'arte e vita senese», 7/4, 1932, pp. 253-270: 258; Ercolani, *Riassunto Storico*, cit., p. 18; P. Nardi, *I borghi di san Donato e di san Pietro a Ovile. «Populi», contrade e compagnie d'armi nella società senese dei secoli XI-XIII*, «Buletino Senese di Storia Patria», 73-75, 1966/68, pp. 7-59: 29; Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano*, cit., pp. 94-95.

nardo degli Uberti è testimoniato da due ormai ben note lettere scritte da Atto, non datate e inviate ad altrettanti interlocutori ambrosiani. La prima risulta indirizzata a Martino Corbo preposto della canonica di Sant'Ambrogio. Il presule pistoiese gli chiedeva la possibilità di ricevere alcune reliquie dei santi Gervasio, Protasio e Vittore. Come è stato sottolineato in alcuni interventi storiografici, tali pegni lipsanici erano necessari ad Atto per accrescere il prestigio della sua Chiesa negli anni in cui fronteggiava l'invadenza della magistratura consolare pistoiese. La scelta di quelle particolari testimonianze va forse ricondotta, oltre che al ricordo dell'antico operato di Ambrogio da Milano per la loro custodia, anche ad un interesse verso i numi tutelari del monastero recentemente aperto dai Vallombrosani a Brescia. Alla richiesta, sul momento forse non fu possibile dare un seguito. Tuttavia ritroviamo alcune reliquie dei tre martiri milanesi nella chiesa di Montepiano (1137-38), magari arrivate a Pistoia dopo un primo diniego grazie al prestigio di Atto e alla sua influenza su papa Innocenzo II¹¹⁸.

La seconda epistola, tradita da un omeliario conservato presso la Biblioteca Ambrosiana, accompagnava l'invio da parte di Atto ad uno sconosciuto chierico milanese («prete P.») che officiava la chiesa dedicata all'apostolo Barnaba, degli atti e della passione di tale santo, unitamente alle orazioni della messa propria. Il vescovo toscano pregava il chierico di esemplare questi testi e di farne avere copia all'abate del Gratosoglio (dedicato al medesimo santo), confermando la sua grande attenzione per questo cenobio¹¹⁹. Circa la datazione delle due epistole non vi è accordo tra gli studiosi (in particolare Natale Rauty e Paolo Tomea) e non è qui il caso di ripercorrere la relativa discussione¹²⁰. In ogni caso riterrei, alla luce dei fatti pistoiesi, che la corrispondenza debba essere collocata intorno al 1139, dopo lo scoppio delle ostilità fra Atto e il comune di Pistoia e prima dei contatti con l'arcivescovo di Compostela che avrebbero portato all'acquisizione della reliquia di san Jacopo Maggiore; reliquia la quale, come a suo tempo ha sottolineato Sabatino Ferrali, forse fu scelta in accordo con Innocenzo II anche perché il consolato pistoiese, e in generale il ceto di governo locale, avevano già individuato nell'apostolo il proprio patrono. Non a caso la lettera dell'arcivescovo Diego che accompagnava il dono del frammento era diretta *Attoni ecclesie pistoriensis presuli*, ma anche *predicte urbis consulibus et universo populo*¹²¹.

¹¹⁸ Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia*, cit., pp. 22-23; Gai, *Santiago el Mayor*, cit., pp. 378-380.

¹¹⁹ Rauty, *Il culto dei santi*, cit., p. 97.

¹²⁰ Cfr. N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Bullettino Storico Pistoiese», s. III, 97, 1995, pp. 3-26; P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 63-65: 64-65; Id., *Profectus/provectus. Appunti sulla corrispondenza milanese di Atto di Pistoia*, «Filologia mediolatina», 4, 1997, pp. 291-318. Cfr. in proposito anche G. Monzio Compagnoni, *Fondazioni vallombrosane in diocesi di Milano. Prime ricerche*, in *I Vallombrosani nella società italiana*, cit., pp. 203-238: 214-216 e il testo di Lucia Gai nel presente volume.

¹²¹ S. Ferrali, *L'apostolo S. Jacopo il Maggiore e il suo culto a Pistoia (con documenti in parte inediti)*, Opera dei Santi Giovanni e Zeno, Pistoia 1979, pp. 13-14.

6. Alcune conclusioni

Pervenendo, dunque, ad alcune conclusioni, vogliamo anzitutto sottolineare come non sempre, in età medievale, si sia ritenuto opportuno che l'abito del monaco e la veste dell'episcopo venissero indossati dalla stessa persona¹²². La figura di Atto mostra, tuttavia, che qualora ricoperta da un personaggio di primo piano, la condizione regolare poteva giovare alla dignità vescovile e costituire per essa un importante bagaglio di esperienza¹²³.

In alcuni contributi recenti e nel saggio contenuto all'interno del presente volume Lucia Gai ha sottolineato come per ben collocare l'opera di Atto da Pistoia non ci si possa limitare ad osservarne la battaglia missione in difesa della sua cattedra contro l'invasione del comune pistoiese¹²⁴. La radice delle scelte che egli operò dall'alto della dignità episcopale va, anche a mio avviso, ricercata altrove, ossia nei monasteri delle diocesi di Fiesole e Firenze, nella Roma pontificia divisa dalle lotte di fazione, nella non meno inquieta compagine milanese segnata dalla predicazione di Bernardo di Chiaravalle, nelle emergenti città comunali padane, nel contesto del Mediterraneo occidentale teatro di scontro e confronto fra le repubbliche di Genova e Pisa, nonché presso i lontani lidi di Galizia. Inoltre le scelte del presule non sono scindibili da quelle di guida dell'Ordine vallombrosano, per la cui affermazione egli si impegnò durante tutta la sua esistenza, rapportandosi all'autorità papale, alle aristocrazie urbane, al marchese di Tuscia, ai giudici di Sardegna, alle istituzioni municipali dell'Italia centrale e della Lombardia. Solo se teniamo conto di questa realtà complessa e multiforme possiamo collocare nella giusta luce il confronto tra il prelado e il comune pistoiese, nonché valutare la grande intuizione che condusse all'arrivo della reliquia jacobea e all'inserimento della città toscana nel circuito dei pellegrinaggi continentali. In tal senso Atto costituisce un esempio fra i più eloquenti di quella riforma ecclesiastica che, come è stato osservato, per poter essere pienamente intesa deve sempre apparire declinata 'al plurale'¹²⁵.

¹²² C. Ciccopiedi, *Vescovi e monaci tra i secoli X e XI: interventi conciliari*, in M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi, L. Furbetta e Th. Granier (a cura di), *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, CERM, Roma-Trieste 2016, pp. 207-218; Ead., *Governare le diocesi*, cit., pp. 121-153.

¹²³ Per una breve presentazione dell'esempio costituito da Martino di Tours, il cui confronto con Atto non appare affatto peregrino, cfr. Melville, *Le comunità religiose nel Medioevo*, cit., pp. 20-21.

¹²⁴ Una prospettiva che, sia pure aperta alla compagine delle maggiori città della Tuscia, resta in larga misura sottesa anche alla più recente disamina del suo operato [A. Cotza, *La traslazione delle reliquie di san Giacomo a Pistoia (anni '30 e '40 del XII secolo). Una rilettura*, in A. Cotza e A. Poloni (a cura di), *Chiesa e civitas nell'Italia medievale. Studi per Mauro Ronzani*, ETS, Pisa 2024, pp. 255-276].

¹²⁵ U. Longo, *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in *La società monastica nei secoli VI-XII*, cit., pp. 113-132. Cfr. anche F. Renzi e E. Veneziani, *Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)*, «Via Spiritus», 21, 2021, pp. 5-33.

Naturalmente l'azione di Atto mirò ad arginare, ma non ad impedire l'affermazione del comune pistoiese. Questo, infatti, di fronte all'imponente realizzazione architettonica voluta dal presule per celebrare la traslazione della reliquia, rispose in seguito con la costruzione del palazzo pubblico arretrato e distaccato rispetto alla cattedrale, nonché aperto su una grande piazza che faceva di quella prospettante la basilica e la residenza vescovile quasi solo una minore appendice. Per altro verso la vicinanza del presule a papa Innocenzo II dovette essere improntata da costante prudenza e avvedutezza, di fronte alle esigenze di un pontefice perennemente in lotta che non aveva mancato di richiamare l'arcivescovo compostelano ad una maggiore modestia nel magnificare la propria cattedra, arditamente equiparata all'apostolicità della sede romana¹²⁶. Tuttavia, è proprio alla luce del confronto con queste autorità che emerge con chiarezza il rilievo di Atto. Egli, infatti, seppe agire a difesa del suo seggio episcopale cercando la protezione del pontefice, ma a costui offrì in cambio un aiuto concreto per restaurare il prestigio del soglio di Pietro – soprattutto quale meta del pellegrinaggio italico –, appannatosi durante i difficili anni dello scisma.

Le più recenti ricerche sulla storia dell'Ordine vallombrosano relative al periodo compreso tra la morte del fondatore Giovanni Gualberto e la seconda metà del XII secolo consentono oggi di affermare che si deve ad Atto, prima e dopo l'assunzione della dignità vescovile, l'affermazione di questa famiglia regolare in varie diocesi dell'Italia del tempo. Parimenti sappiamo che fu lui a completarne l'organizzazione istituzionale, nonché a definirne la memoria condivisa tramite la riscrittura della biografia del primo *pater* destinata ad essere la più letta e la più presente nelle case dell'Ordine¹²⁷.

È quindi dalla duplice *facies* di abate e di vescovo, nonché di stratega e uomo politico, ormai ben delineata grazie all'indagine storiografica, che emerge la figura di Atto da Pistoia quale autentico protagonista del XII secolo.

¹²⁶ Cfr. L. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in L. Gai (a cura di), *Pistoia e il cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-202: 182; Ead., *Santiago el Mayor*, cit., pp. 331-332, 352-353, 360-362, 369, 373-378. Cfr. anche Robinson, *The Papacy 1073-1198*, cit., pp. 209-243.

¹²⁷ Cfr. in proposito F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», 53/2, 2006, pp. 435-515: 457-458, 493-494; Id., *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, in R. Michetti e A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, «Quaderni di Storia Religiosa Medievale», 22/2, 2019, pp. 307-361: 334, 346-347.

Chiesa e vita religiosa nel territorio pistoiese tra l'XI e l'inizio del XII secolo

Antonella Fabbri

Sommario: Tra XI e XII secolo l'ambiente religioso del territorio pistoiese fu profondamente influenzato dalle correnti di riforma di età 'gregoriana', che giunsero qui precocemente e contribuirono in maniera determinante ad un mutamento degli equilibri di potere interni alla diocesi locale. Questo intervento si propone di ripercorrere i principali eventi avvenuti in quest'epoca nella storia religiosa di Pistoia, cercando di far dialogare le vicende del vescovato locale con quelle dei principali enti ecclesiastici attivi nella diocesi, tra i quali, in particolare, la canonica di San Zeno e gli istituti monastici maggiormente capaci di ritagliarsi un ruolo di rilievo nelle dinamiche spirituali, ma anche politiche, del territorio. Si tenterà così di evidenziare i fattori che contribuirono alla fortuna dei movimenti di riforma e, soprattutto, a determinare la particolare connotazione 'vallombrosana' della diocesi.

La figura di Atto fu caratterizzata dalla capacità di conciliare la vocazione monastica di impronta vallombrosana con una grande incisività nell'esercizio del ruolo di vescovo pistoiese; carica, quest'ultima, che lo portò a confrontarsi con le questioni e i delicati equilibri di potere di un momento storico che vedeva, più in generale, il declino della figura del vescovo come portavoce e punto di riferimento privilegiato per la vita civile e religiosa delle città a vantaggio di forme di rappresentanza, soprattutto politica, che si sarebbero rivelate in breve tempo prevalenti. L'eccezionalità dell'esperienza di Atto fu tuttavia il prodotto non solamente della sua personalità, ma anche del contesto in cui si trovò ad operare, e in particolare di un ambiente religioso che aveva visto tra l'XI e i primi decenni del XII secolo una serie di cambiamenti i quali misero in discussione il potere del presule e mutarono profondamente i caratteri della Chiesa pistoiese. Scopo di questo intervento non sarà dunque approfondire le vicende legate direttamente ad Atto, trattate sotto vari aspetti nel corso dei contributi riuniti in questo volume, ma cercare di delineare un quadro dei processi che caratterizzarono il panorama religioso pistoiese durante il periodo precedente al suo episcopato, accennando, quando necessario, ai paralleli intrecci di potere che caratterizzarono il relativo territorio. Nel fare questo, poiché il caso pistoiese si presenta particolare proprio per il rapporto instauratosi tra Chiesa e ambiente monastico, si cercherà di porre in dialogo la storia di queste due componenti, tentando di evidenziare e scandire cronologicamente il succedersi dei fenomeni, e di delineare gli eventi che hanno dato vita a quella particolare

Antonella Fabbri, University of Padua, Italy, antonella.fabbri@unipd.it, 0000-0003-0377-1612

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Antonella Fabbri, *Chiesa e vita religiosa nel territorio pistoiese tra l'XI e l'inizio del XII secolo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.06, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 77-101, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

caratterizzazione della diocesi pistoiese definita da Francesco Salvestrini ‘specificità vallombrosana’¹.

Prima di entrare nel merito dell’argomento, è doveroso precisare che il presente contributo è frutto in gran parte della rilettura e della sintesi dei risultati delle ricerche svolte dai molti studiosi che hanno in passato approfondito la storia della vita religiosa pistoiese da vari punti di vista, tra i quali, in primo luogo, figurano Sabatino Ferrali e Natale Rauty, nonché, in tempi più recenti, solo per citare gli autori che più frequentemente saranno qui menzionati, Giampaolo Francesconi, Mauro Ronzani, Francesco Salvestrini ed Elena Vannucchi².

Sebbene il discorso voglia incentrarsi sul periodo successivo all’anno Mille, che segna, a Pistoia come in generale nell’Occidente europeo, un momento di accelerazione di alcuni fenomeni di sviluppo culturale ed economico che influirono naturalmente anche sul mondo ecclesiastico, sarà tuttavia utile iniziare con un breve quadro del panorama religioso così come si era configurato in epoca altomedievale. Come in genere avvenne nelle città italiane nel corso dell’Alto Medioevo, il principale polo attorno a cui si era mossa in quel periodo la vita religiosa pistoiese era stato il vescovo locale, detentore di un potere che aveva acquisito carattere non solamente spirituale, ma anche politico ed economico³, esercitato su un vasto territorio che aveva visto nel corso dei secoli qualche variazione a causa di dispute con le diocesi confinanti, in particolare Lucca e Bologna⁴. Dell’entità di questa giurisdizione abbiamo una prima chiara attestazione sola-

¹ Cfr. F. Salvestrini, *La presenza monastica alla fine del Medioevo. «Specificità vallombrosana» della diocesi pistoiese dalle visite canoniche ai cenobi dell’Ordine (seconda metà del secolo XIV)*, in Id. (a cura di), *Il territorio pistoiese dall’alto Medioevo allo stato territoriale fiorentino*. Atti del Convegno di studi (Pistoia, 11-12 maggio 2002) Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2004, pp. 83-116. Il particolare legame stabilitosi tra la diocesi pistoiese e il movimento vallombrosano era stato sottolineato anche da Kurze: cfr. W. Kurze, *La presenza monastica in Toscana prima dei Mendicanti con particolare riguardo alla situazione di Pistoia*, in R. Nelli (a cura di), *Gli ordini mendicanti a Pistoia (secc. XIII-XV)*. Atti del convegno di studi (Pistoia, 12-13 maggio 2000), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2001, pp. 31-53: 51-52. Più recentemente D’Acunto ha definito il caso pistoiese «assolutamente eccezionale sia per la cospicua presenza di vescovi vallombrosani, sia per la qualità di quei prelati e per il loro ruolo all’interno della congregazione». Cfr. N. D’Acunto, *I Vallombrosani e l’episcopato nei secoli XII e XIII*, in Id. (a cura di), *Papato e monachesimo “esente” nei secoli centrali del Medioevo*, Firenze University Press, Firenze 2003, pp. 41-64: 43.

² Per brevità i riferimenti bibliografici ai relativi saggi saranno citati di volta in volta nelle note del testo.

³ Sull’argomento si veda, in particolare: G. Tabacco, *La città vescovile nell’Alto Medioevo*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Einaudi, Torino 1987, pp. 327-345.

⁴ Sul vescovato di Pistoia nell’Alto medioevo si vedano: N. Rauty, *Storia di Pistoia, I: Dall’alto Medioevo all’età precomunale (406-1105)*, Le Monnier, Firenze 1988, *ad indicem*; F. Redi, *La diocesi di Pistoia: una lenta ricerca di definizione territoriale*, in Id., *Chiese medievali nel pistoiese*, Pizzi, Cinisello Balsamo 1991, pp. 13-40: 21-27; N. Rauty, *Poteri civili del vescovo a Pistoia fino all’età comunale*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell’alto Medioevo. Quadri generali e realtà toscane*. Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 16-17 maggio 1998), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2001, pp. 35-50.

mente alla fine del secolo X, nel noto privilegio concesso da Ottone III nel 998 al vescovo Antonino (985-1011), atto che si inseriva nel contesto di una politica di rafforzamento dei poteri vescovili portata avanti dall'imperatore per contrastare l'autonomia di conti e marchesi⁵. Proprio questo documento ci restituisce, però, anche un primo quadro complessivo della rete ecclesiastica dipendente dal pastore pistoiese: vi troviamo, infatti, elencate 19 pievi, molte delle quali attestate qui per la prima volta, ubicate principalmente lungo le strade che percorrevano l'ampia pianura tra Pistoia e Firenze, con particolare concentrazione nell'area che avrebbe poi visto lo sviluppo del centro urbano di Prato, lungo le falde del Montalbano e sui percorsi della viabilità di valico⁶. Alle pievi naturalmente si affiancavano le chiese semplici, per le quali abbiamo, però, in rapporto ai secoli anteriori al Mille solo attestazioni sporadiche, sia per l'area urbana di Pistoia che per il suo territorio, mentre per diverse altre l'origine altomedievale può essere al momento solamente ipotizzata⁷. Alcune di queste furono certamente chiese

⁵ Il testo del diploma del 15 febbraio 998 è stato più volte oggetto di edizione: *Monumenta Germaniae Historica, Otto II et III diplomata*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae 1888, pp. 709-710; *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo (493-1000)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1973, n. 105; N. Rauty (a cura di), *Regesta chartarum pistoriensium. Vescovado (secoli XI e XII)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1974, n. 4; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 235. Sul documento e il suo contesto: Q. Santoli, *Un diploma di Ottone III in favore di Antonino vescovo di Pistoia*, «Bulettno Storico Pistoiese», 3, 1901, pp. 21-23; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 231-238.

⁶ Le pievi menzionate nel documento sono le seguenti: *plebes etiam de Tabiano, de Sancto Stefano in Cerbaria, in Creti, in Artimino, Seiano, in Quarrata, de Sancto Paulo, de Sancto Iusto, de Lecore, de Burgo, de Sancto Laurentio, de Sancto Ypolito que vocatur Visia, de Saturnana, de Sancto Georgio, de Celle, de Massa, de Furfalo, de Lizano, de Sancto Iohanne de Villiano*. Su di esse si vedano in particolare: S. Ferrali, *Pievi e parrocchie nel territorio pistoiese, in Il romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 1966, pp. 217-266, ora edito in Id., *Chiesa e clero pistoiese nel Medioevo*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2005, pp. 1-44 (edizione cui si farà qui in seguito riferimento); Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 244-248; M. Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, in F. Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo allo stato territoriale fiorentino*. Atti del Convegno di studi (Pistoia, 11-12 maggio 2002), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2004, pp. 19-81: 23-28. Da notare che la pieve di Santo Stefano in Cerbaria è stata oggetto di identificazioni discordanti: Repetti l'aveva in passato considerata quella di Santo Stefano di Capraia; Ferrali ha invece distinto le due pievi di Santo Stefano e Cerbaria, identificando la prima con quella di Lamporecchio e sottolineando la precoce scomparsa della seconda; Rauty infine ha ritenuto si trattasse della sola Santo Stefano di Lamporecchio. In proposito si vedano: E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana contenente la descrizione di tutti i luoghi del Granducato, Ducato di Lucca Garfagnana e Lunigiana*, Tofani-Allegrini e Mazzoni, Firenze 1833-1846 (rist. anast. Multigrafica, Roma 1969), I, p. 462; Ferrali, *Pievi e parrocchie nel territorio pistoiese*, cit., pp. 19-20; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 247, nota 70 e carta a p. 251.

⁷ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 86-93. Per un profilo di alcune di queste chiese nell'area urbana si veda: A. Cipriani, *Per rinnovare il bel corpo della Chiesa. Memoria delle soppressioni parrocchiali settecentesche nella "città frataja" di Pistoia*, Gli ori, Pistoia 2007. Più in generale, sul territorio pistoiese: N. Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, Cancelleria vescovile, Pistoia 1986.

private, frutto della volontà dei laici di legare istituti religiosi al proprio enclave familiare, secondo un uso che si diffuse già in epoca longobarda.

L'attivismo dei laici nelle fondazioni religiose è però meglio testimoniato, nelle immediate vicinanze della città di Pistoia, dallo sviluppo della religiosità regolare, che beneficiò ampiamente della generosità dell'aristocrazia di origine longobarda⁸. Poco ad est delle mura cittadine risultava già attivo nel 764 il monastero di San Bartolomeo detto 'in pantano', sorto in seguito all'acquisto, nel 726, del relativo terreno da parte del medico Gaidoald, membro dell'aristocrazia longobarda legato alla corte regia⁹. La comunità di San Bartolomeo, già arricchitasi grazie ai lasciti testamentari del fondatore¹⁰, riuscì in seguito ad ingrandire notevolmente il suo patrimonio, andando a costituire un potentato ad un tempo economico e spirituale, dal quale tra VIII e IX secolo giunsero a dipendere almeno 7 chiese situate a Pistoia e nel territorio circostante¹¹. Più o meno negli stessi anni sono attestate a Pistoia altre comunità monastiche di minor rilievo, tutte più o meno legate al precedente cenobio: il documento che segna la prima sicura attestazione di San Bartolomeo ci informa anche dell'esistenza di un monastero dedicato a San Silvestro *sito prope muro civitatis Pistoriae iusta ecclesiam S. Bartholomei*, del quale non si avranno poi ulteriori notizie¹². Poco tempo prima, nel 748, Ratpert aveva fondato in Pistoia, per le donne della sua famiglia, il monastero femminile dei Santi Pietro, Paolo e Anastasio, dotandolo di uno xenodochio per i poveri e i pellegrini¹³. Nel 775 troviamo, infine, confer-

⁸ Per una panoramica sui monasteri attivi in diocesi pistoiense a partire dall'VIII secolo: W. Kurze, *Monasteri e Comuni in Toscana*, in Id., *Scritti di storia toscana. Aspetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. Marrocchi, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 139-164: 157 (contenente una lista dei cenobi); F. Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 241-270.

⁹ Per i due documenti, rispettivamente: *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., nn. 5, 9. Su questo monastero: P.F. Kehr, *Italia pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a romanis pontificibus ante annum 1198*, III: *Etruria*, apud Wiedmannos, Berolini 1908, p. 129; G. Beani, *La chiesa pistoiense dalla sua origine ai tempi nostri. Appunti storici*, Pagnini, Pistoia 1912, pp. 117-124; E. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato. Note storiche*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1941, pp. 53-78; M. Bruschi, *Il complesso abbaziale di San Bartolomeo in Pistoia*, ECOP, Pistoia 1981; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 116-117; Id. (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., pp. 47-48; Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, cit., pp. 244-245.

¹⁰ *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 10.

¹¹ Bruschi elenca le seguenti chiese: Sant'Anastasio di Pistoia, San Michele di Serravalle, San Pietro Maggiore, San Michele Arcangelo, San Pietro apostolo, San Giorgio all'Ombrone, Santa Maria di Capezzana. Cfr. Bruschi, *Il complesso abbaziale di San Bartolomeo in Pistoia*, cit., p. 18.

¹² Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 117-118.

¹³ Nella carta di fondazione è citato un *Dominico abbas*, ritenuto dal Rauty abate di San Bartolomeo, fatto che ne farebbe la prima attestazione del cenobio. Cfr. F.A. Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi maximam partem ex archivis Pistoriensibus collectio*, Ex Typ. Regia,

mato a San Bartolomeo un cenobio dedicato a Sant'Angelo, ubicato in un non meglio precisato luogo *foras muro civitatis Pistoriense*, fondato in precedenza dal longobardo Autripert¹⁴.

Anche nel resto del territorio troviamo, durante il corso dell'VIII secolo, i primi segni della diffusione del monachesimo di matrice benedettina, sebbene non sia possibile identificarne chiaramente i promotori. La prima notizia viene ancora dal citato documento del 764, che disponeva l'unione a San Bartolomeo di un secondo monastero intitolato a San Silvestro, distinto dall'omonimo cenobio in Pistoia, situato questa volta fuori da quest'area, in un non meglio noto *locus qui appellatur Monticunule*, e da identificarsi forse con la chiesa di San Michele di Serravalle¹⁵. Poco tempo dopo compaiono nella documentazione anche due monasteri femminili: nell'area di Montale nel 772 è attestato San Salvatore in *Alina* o *Agna*, dalle origini oscure, ma già dal IX secolo incluso nelle proprietà delle donne della famiglia regia e dotato di uno xenodochio, che dipese inizialmente dal monastero femminile di Santa Giulia di Brescia e passò poi al vescovo fiesolano (982)¹⁶; in un documento del 789 compare, poi, un altro monastero femminile denominato *S. Thome*, forse da identificarsi con quello di Sant'Amato posto nei pressi di Vinci¹⁷. Bisogna poi attendere il X secolo perché ci siano ulteriori sviluppi nel panorama monastico pistoiese, con la comparsa del chiostro femminile di San Mercuriale, già attivo alla metà del secolo¹⁸, e la fondazione del cenobio montano di San Salvatore di Fonte

Torino 1755, I, pp. 270-271; *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 7; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 116-117. Su Sant'Anastasio si vedano anche: G. Berti, *La cappella di S. Anastasio e la "Sala" di Pistoia*, «Bullettino Storico Pistoiese», 85, 1983, pp. 71-94: 74-90; Cipriani, *Per rinnovare il bel corpo della Chiesa*, cit., pp. 39-45.

¹⁴ Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, p. 277; *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 13. La chiesa di questo monastero è stata identificata con quella presso cui sarebbe poi sorto San Michele di Forcole. Cfr. N. Rauty, P. Turi e V. Vignali (a cura di), *Regesta chartarum pistoriensium. Enti ecclesiastici e spedali. Secoli XI e XII*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1979, p. 59; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 118.

¹⁵ Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., p. 111.

¹⁶ Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 132-133; F. Schneider, *L'ordinamento pubblico nella Toscana Medievale. I fondamenti dell'amministrazione regia in toscana dalla fondazione del regno longobardo alla estinzione degli svevi (568 - 1268)*, Federazione delle Casse di risparmio della Toscana, Firenze 1975, pp. 317-320; M. Giacomelli Romagnoli, *L'Abbazia di San Salvatore in Agna o Alina*, Tipografia Pistoiese, Pistoia 1967.

¹⁷ *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 19. La storiografia propende in genere per l'identificazione menzionata, sebbene sia esistito in diocesi pistoiese anche un monastero in località Santomato. Uno di questi istituti sarebbe dipeso, almeno a partire dall'XI secolo, dal potente cenobio di Sant'Antimo in Val d'Orcia. Sull'argomento si vedano: Schneider, *L'ordinamento pubblico nella Toscana Medievale*, cit., p. 321; F. Redi, *A proposito del monastero di Santomato*, «Bullettino Storico Pistoiese», 76, 1974, pp. 111-112; Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., pp. 126-127; Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, cit., p. 249.

¹⁸ La prima testimonianza si trova in un documento del 945 relativo alla concessione a livello di un terreno fatta dalla badessa Alda. Cfr. *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 69. Su San Mercuriale si veda: F. Gurrieri (a cura di), *L'architettura del San Mercuriale a Pistoia. Un frammento di città*, Edizioni del Comune di Pistoia - Alinea, Pistoia-Firenze 1989.

Taona, nato tra la fine del X e i primi anni dell'XI secolo, forse per l'interessamento dei marchesi di Toscana, sull'importante strada di valico tra Pistoia e Bologna¹⁹.

Se tra IX e inizio X secolo il mondo regolare non aveva conosciuto sviluppi rilevanti, nell'ambito del clero secolare si situa proprio in questo periodo la nascita di una canonica annessa alla cattedrale di San Zeno, di cui si trovano le prime tracce documentarie nel 923²⁰. Non si conoscono le circostanze precise della sua fondazione, forse avvenuta nel contesto della diffusione della vita comune nel clero promossa con l'adozione della regola di Crodegango favorita dai sovrani carolingi. Questo istituto, nato in stretto legame con il potere vescovile, già nel corso del X secolo mostrò i primi segni di tendenze autonomistiche, in relazione all'appoggio ricevuto dal potere comitale, in quel momento rappresentato dai Cadolingi, come mostrano le donazioni fatte alla canonica dai membri di questa schiatta²¹.

Nel complesso, dunque, agli albori dell'XI secolo il panorama religioso pistoiese appariva già piuttosto composito, vedendo la presenza, accanto all'autorità dell'ordinario diocesano, di un capitolo di canonici appoggiato dai rappresentanti locali del potere imperiale e di alcuni cenobi in grado di ingrandire il proprio patrimonio attirando la benevolenza delle classi dominanti locali e costruendo reti di relazioni che andavano ben al di là dell'ambiente pistoiese.

¹⁹ Un documento dell'inizio dell'XI secolo riguarda una donazione da parte di Bonifacio di Toscana. Nei decenni precedenti il marchese Ugo di Tuscia aveva promosso una serie di fondazioni monastiche dotandole di consistenti proprietà di origine regia, allo scopo di metterle al sicuro da appropriazioni illegittime. Sull'argomento si veda W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nella Tuscia altomedievale*, in Id., *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale*, Ente provinciale per il turismo di Siena, Siena 1989, pp. 295-316; F. Salvestrini, *Il monachesimo toscano dal tardoantico all'età comunale. Istanze religiose, insediamenti, relazioni politiche, società*, in B. F. Gianni, O.S.B. e A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Tan Miniato e il segno del Millennio*, SISMEI, Firenze 2020, pp. 263-288: 272-278. Su Fonte Taona si vedano soprattutto: Kehr, *Italia pontificia*, cit., III, pp. 133-134; Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 127-129; L. Chiappelli, *Per la storia della viabilità nell'alto Medioevo*. 2. *La badia di Taona*, «Bulettno Storico Pistoiese», 29, 1927, pp. 1-14; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 192-193, 366-367; Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 79-92; Schneider, *L'ordinamento pubblico nella Toscana Medievale*, cit., pp. 322-324; R. Zagnoni, *Monasteri pistoiesi e montagna bolognese (secoli XI-XIII)*, in *La sambuca pistoiese. Una comunità dell'Appennino al confine tra Pistoia e Bologna (1291-1991)*, Società Pistoiese di Storia Patria – Nuèter, Pistoia-Porretta Terme 1992, pp. 65-92: 72-83; R. Zagnoni (a cura di), *L'Abbazia di San Salvatore della Fontana Taona nel Medioevo*, Gruppo di studi Alta Valle del Reno, Porretta Terme 2017.

²⁰ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 185-186.

²¹ Ronzani ha mostrato come si possa individuare una traccia della volontà dei Cadolingi di affermare il proprio ruolo quali protettori sulla canonica pistoiese nelle oscillazioni dell'intitolazione della cattedrale, che nell'ambito di varie donazioni provenienti da questa casata vede l'aggiunta ai Santi Zeno, Rufino e Felice, già presenti nei primi documenti riguardanti la canonica, di altri tre santi (Martino, Procolo e Michele), che rispecchierebbero la promozione di nuovi culti da parte della stirpe nobiliare. Si veda: M. Ronzani, *Il volto cangiante della chiesa vescovile di Pistoia nell'età dei conti Cadolingi e Guidi (923-1124)*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*. Atti del convegno di studi (Pistoia, 16-17 maggio 2008), Società Pistoiese di Storia Patria – Fondazione Cassa di risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2010, pp. 1-22: 3-10.

I primi anni dell'XI secolo videro una successione di eventi con conseguenze di una certa portata sugli equilibri di potere del territorio in esame. La morte, a breve distanza di tempo, sia dell'imperatore Ottone III (1001), sia del marchese di Tuscia Ugo (1002) indebolì momentaneamente la capacità di azione del potere imperiale in area toscana. Nel pistoiese questi accadimenti dovettero accentuare le tensioni tra l'episcopato e la famiglia comitale dei Cadolingi, presente poco fuori da Pistoia col castello di Ripalta; una situazione che vide, infine, l'arretramento di questi ultimi nel castello di Salamartana, ubicato vicino a Fucecchio, fuori dal territorio della diocesi²². Durante i primi due decenni del secolo, inoltre, anche l'altra grande stirpe di rango comitale presente a Pistoia, quella dei Guidi, non sembra essere stata operante in città²³. Benché l'attività dei vescovi sia in questo periodo poco documentata, si può ipotizzare che in tale situazione essi godessero di un più ampio margine di azione, che si tradusse in un maggior peso del potere vescovile sulla città e in una certa libertà nella gestione di proprietà e benefici ecclesiastici: non è forse un caso che tra gli anni Venti e Trenta la canonica di San Zeno sembri aver perso i margini di autonomia acquisiti nel secolo precedente in merito alla gestione dei propri beni, che appariva allora nuovamente in mano all'ordinario²⁴.

Parallelamente, in quest'epoca, si registra in ambito monastico un rilevante elemento di novità: nel giro di poco tempo due cenobi del territorio pistoiese, prima quello urbano di San Bartolomeo (1003)²⁵ e poi l'abbazia di Fonte Taona (forse intorno al 1014)²⁶, risultano dipendere dal cenobio di San Giovanni Evangelista di Parma, istituito nel 980 dal vescovo locale Sigifredo II, appartenente alla famiglia dei Canossa, i cui membri appaiono in questi anni coinvolti nella fondazione di diversi istituti regolari²⁷. Questo avvicinamento all'ambiente parmense, che già nel X secolo aveva visto l'arrivo della riforma cluniacense, portò l'area pistoiese ad

²² Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., pp. 271-274.

²³ Rauty ha sottolineato come non si abbiano testimonianze della loro presenza tra il 967 e il 1020. Cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 275; Id., *L'incastellamento nel territorio pistoiese tra il X e l'XI secolo*, in Id., *Pistoia. Città e territorio nel Medioevo*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2003, pp. 315-344: 330.

²⁴ Id., *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 299-300.

²⁵ Kehr, *Italia pontificia*, cit., III, p. 129.

²⁶ Sebbene non se ne conservi il documento, si suppone che Fonte Taona sia stato sottoposto al cenobio parmense da Enrico II, che in quell'anno prese il cenobio pistoiese sotto la propria protezione. Si vedano: Schneider, *L'ordinamento pubblico nella Toscana medievale*, cit., pp. 323-324; D. Cerami, *Dipendenze montane dei monasteri di S. Pietro di Modena e di S. Giovanni Evangelista di Parma*, in R. Zagnoni (a cura di), *Monasteri d'Appennino*. Atti delle giornate di studio (11 settembre 2003), Gruppo di studi alta Valle del Reno – Società pistoiese di storia patria, Porretta Terme-Pistoia 2006, pp. 147-166: 156-157; G. Pederzoli, *Imperatori, marchesi e conti: le relazioni tra l'Abbazia della Fontana Taona e il potere politico fra XI e XII secolo*, in Zagnoni (a cura di), *L'Abbazia di San Salvatore della Fontana Taona nel Medioevo*, cit., pp. 49-56: 50-53.

²⁷ P. Bonacini, *Il monastero di S. Benedetto Polirone: formazione del patrimonio fondiario e rapporti con l'aristocrazia italiana nei secoli XI e XII*, «Archivio Storico Italiano», 158, 4, 2000, pp. 623-678: 631-633.

essere, così come la vicina diocesi lucchese²⁸, una delle poche in Toscana a recepire l'influsso di questa corrente religiosa. Sebbene non sia chiaro in quale misura questo legame abbia effettivamente sortito delle conseguenze sulle consuetudini osservate nei monasteri di San Bartolomeo e Fonte Taona, i rapporti intrattenuti da questi ultimi con l'abbazia parmense dovettero avere una certa eco nel mondo religioso pistoiese, poiché proprio tra i monaci di San Giovanni Evangelista venne scelto il parmense Restaldo come successore di Antonino sulla cattedra pistoiese²⁹.

Nel corso del suo episcopato, e più precisamente nell'anno 1018, viene tradizionalmente collocato un evento di rilevante portata per la storia dei culti in questo territorio, vale a dire la traslazione, voluta dallo stesso vescovo, dei resti di San Baronto nell'omonimo romitorio preesistente sorto sulle alture tra Pistoia e la Valdinievole, presso il quale sarebbe stata allora stabilita una comunità benedettina³⁰. La probabile trasformazione dell'anacoreta di cui la *Visio Sancti Baronti* narrava la redenzione, forse culto di origine francese, in una figura di eremita locale, del cui operato sarebbe rimasta traccia proprio nel piccolo complesso ormai in rovina nell'XI secolo, permetteva di connettere al territorio pistoiese le vicende di un personaggio altamente esemplare in relazione alla necessità per gli uomini di chiesa di abbandonare completamente i beni terreni per abbracciare a pieno i doveri richiesti dalla loro funzione³¹. Tale operazione si spiegherebbe abbastanza agevolmente potendola appunto riferire all'operato di Restaldo, portatore di istanze di riforma apprese nell'ambiente di provenienza, influenzato da quello francese, ma questa ricostruzione perde validità se si tengono in considerazione le osservazioni fatte in proposito da Natale Rauty, che ha ritenuto la datazione menzionata frutto di un errore di interpretazione del testo che la riporta, il quale indicherebbe piuttosto che la traslazione sia avvenuta tra 1051 e 1052, durante l'episcopato di Martino³². In questo caso l'innestarsi del

²⁸ In proposito: R. Pescagliani Monti, *Le dipendenze polironiane in diocesi di Lucca*, in *L'Italia nel quadro della espansione europea del monachesimo cluniacense*. Atti del Convegno Internazionale di storia medievale (Pescia, 26-28 novembre 1981), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1986, pp. 143-172.

²⁹ Restaldo è attestato come vescovo solo nel 1020, ma è possibile che sia entrato in carica già intorno al 1012 (data dell'ultima attestazione di Antonino), per poi mantenerla fino al 1023. Si veda: Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 299.

³⁰ La tradizione agiografica vorrebbe le origini dell'eremo legate proprio al santo da cui traeva il nome, che qui avrebbe vissuto e sarebbe morto nel secolo VII. Tuttavia la chiesa potrebbe risalire proprio all'XI secolo. Sulle vicende di questo complesso: L. Somigli, *Il Montalbano nel Medioevo. Storia e archeologia di un territorio di frontiera*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 162-166.

³¹ P. Piatti, *Tradizione eremitica e memoria agiografica: il caso di san Baronto*, in Benvenuti e Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*, cit., pp. 43-74: 63-66. Sulla figura di san Baronto e la tradizione agiografica ad essa legata si vedano: N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze-Impruneta 2000, pp. 98-101; I. Torrigiani e M.V. Porta (a cura di), *La Vita e la Visio Sancti Baronti. Monaco, eremita, santo*, Parrocchia San Baronto – Associazione Pro Loco Amici di San Baronto, s.l. 2013, pp. 45-56.

³² Il riferimento alla data della traslazione si trova nella *Vita* di san Baronto edita negli *Acta Sanctorum: De SS. Baronto et Desiderio eremiti, Pistorii in Hetruria*, in *Acta Sanctorum*,

culto di San Baronto sul Montalbano apparirebbe piuttosto frutto del radicarsi nella mentalità del clero locale delle istanze riformistiche provenienti dal Nord Italia, circostanza in relazione alla quale possono comunque considerarsi valide le osservazioni proposte sul tema alcuni anni fa da Piatti. Questi, infatti, ha visto nella rifondazione dell'eremo, da una parte l'istituzione di un 'presidio sacrale' su un valico di confine, dall'altra la volontà vescovile di promuovere nella diocesi pistoiese lo spirito di riforma che andava allora affermandosi³³. Al vescovo Martino è peraltro da ricondurre un altro intervento diretto in ambito monastico nell'area del Montalbano, questa volta sul versante fiorentino, con la fondazione di San Martino *de Casa Nova* (o in Campo) avvenuta tra 1043 e 1057, al quale venne contestualmente unito il monastero pistoiese di San Mercuriale³⁴.

L'operato in ambito monastico del vescovo Martino, sulla cui figura purtroppo sappiamo pochissimo, e il suo eventuale legame con i movimenti riformistici possono forse apparire più chiari se calati nel contesto pistoiese, dove la situazione era notevolmente mutata rispetto all'inizio del secolo. Già durante l'episcopato del predecessore Guido III (1024-1042) la documentazione lascia trasparire segni di una diminuita capacità del vescovo di esercitare il proprio controllo sulla canonica di San Zeno, la quale a partire dagli anni Trenta sembra riguadagnare autonomia patrimoniale, trovando peraltro l'appoggio dell'imperatore Corrado II (che nel 1038 concesse ai canonici un privilegio che li esentava da gravami fiscali) e dei Guidi, entrambi attivamente interessati a limitare il potere vescovile sul territorio³⁵. A partire dagli anni Quaranta, inoltre, gli stessi Guidi avevano stabilito rapporti con San Salvatore di Fonte Taona³⁶: questo cenobio, che nel 1026 era stato oggetto di una consistente donazione di terreni limitrofi da parte dello stesso Corrado II³⁷, non solamente si avviava ormai a costituire una signoria territoriale

Martii, III, Anversa 1668, pp. 567-574: 570. Rauty ha sottolineato come nel testo si parli di anno a *Passione Domini millesimo octavo decimo*, e dunque dell'anno 1018 da conteggiarsi a partire dal 33 d.C. Cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 196-197. Su questo anche Id., *Un raro esempio di datazione con l'era della Passione in un testo agiografico del secolo XI*, in L. Borgia, F. de Luca, P. Viti e R.M. Zaccaria (a cura di), *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, Conte editore, Lecce 1995, II, pp. 415-419.

³³ Piatti, *Tradizione eremitica e memoria agiografica*, cit., pp. 54-62.

³⁴ Su San Martino: Kehr, *Italia pontificia*, cit., III, p. 132; Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 142-143; Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., pp. 119-120; M. Frati, *I resti romanici dell'abbazia di S. Martino in Campo nel territorio di Capraia e Limite*, «Milliarium», 8, 2008, pp. 54-63.

³⁵ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 304-308.

³⁶ Tegrino III e la contessa Gisla nel 1043 erano autori di una donazione a favore del monastero. Si vedano: V. Torelli Vignali (a cura di), *Regesta chartarum Pistoriensium. Monastero di San Salvatore a Fontana Taona, secoli XI e XII*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1999, n. 14; F. Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in F. Canaccini (a cura di), *La lunga storia di una stirpe comitale. I conti Guidi tra Romagna e Toscana*. Atti del convegno di studi organizzato dai Comuni di Modigliana e Poppi, Olschki, Firenze 2009, pp. 291-313: 303.

³⁷ Torelli Vignali (a cura di), *Regesta chartarum Pistoriensium. Monastero di San Salvatore a Fontana Taona*, cit., n. 6.

grazie all'accrescimento del proprio patrimonio, ma secondo una tradizione non del tutto accertata già intorno al 1040 avrebbe accolto i seguaci del riformatore Giovanni Gualberto, fondatore di Santa Maria di Vallombrosa, chiamati dal marchese di Toscana Bonifacio III per rinnovare il fervore spirituale della comunità monastica³⁸. Nel 1044 anche il vescovo Martino beneficiò Fonte Taona, rivolgendosi proprio a quel monaco Teuzo che ne avrebbe riformato le consuetudini, e donando varie decime *ad sustentationem pauperum fratrumque ibi degentium et Deo servantium*³⁹. Negli anni immediatamente successivi si collocherebbero l'eventuale rifondazione dell'eremo di San Baronto e l'erezione di San Martino in Campo.

Se si guarda alla successione degli eventi, dunque, mi sembra che l'attivismo dimostrato dal vescovo Martino nel promuovere la vita monastica possa motivarsi con la volontà di attuare una strategia di riaffermazione del potere vescovile che riguardasse sia il suo ruolo di promotore della vita religiosa nella diocesi, sia la sua concreta presenza sul territorio, in parte proprio attraverso i legami con istituti monastici collocati in punti strategici dal punto di vista viario, mirando così a controbilanciare l'influenza di quei gruppi familiari, tra cui soprattutto i Guidi, che erano in grado di perseguire una propria politica di rafforzamento incentrata anche sull'appoggio agli enti religiosi. Non a caso nel 1055 risulta in costruzione il castello vescovile della Sambuca, frutto a sua volta della necessità di concretizzare la presenza dell'episcopato su un territorio che vedeva l'influenza non solamente di Fonte Taona, ma anche del gruppo familiare dei signori di Stagno, con i quali l'ordinario era venuto in attrito già negli anni Quaranta⁴⁰.

Arriviamo così ai decenni centrali dell'XI secolo: troviamo allora, tra l'ultima attestazione del vescovo Martino (1057) e la prima menzione del successore (1065), quasi dieci anni di vuoto documentario, che coincidono peraltro con una situazione analoga riguardante la carica del proposto dei canonici. Gli storici hanno in genere interpretato tale silenzio come la testimonianza indiretta di una crisi istituzionale, forse dovuta ad un periodo di vacanza del potere vescovile⁴¹.

³⁸ Da notare che a questa altezza cronologica non esisteva ancora una congregazione vallombrosana, e dunque risalirebbe ad un momento più tardo, forse durante il generalato di Rodolfo (1073-1076), la formale inclusione dell'abbazia in tale famiglia regolare. Cfr. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 79-80; V. Torelli Vignali, *Vicende storiche dell'Abbazia della Fontana Taona*, in Zagnoni (a cura di), *L'Abbazia di San Salvatore della Fontana Taona nel Medioevo*, cit., pp. 15-34: 26.

³⁹ Torelli Vignali (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Monastero di San Salvatore a Fontana Taona*, cit., n. 15. Sull'autenticità del documento è stato in passato espresso qualche dubbio, che sembra tuttavia essere stato fugato dal Piattoli. Cfr. *ivi*, p. 117.

⁴⁰ Rauty, *L'incastellamento nel territorio pistoiese tra il X e l'XI secolo*, cit., pp. 332-335; R. Nelli, 'Regolari' e 'secolari' sul crinale appenninico: due esempi di signorie ecclesiastiche, in P. Pirillo e L. Tanzini (a cura di), *Terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria. Dinamiche politiche, assetti amministrativi, società locali (secoli XII-XVI)*, Olschki, Firenze 2020, pp. 283-296: 284-292; R. Zagnoni, *I signori di Stagno e le signorie minori dell'appennino*, *ivi*, pp. 415-431: 421.

⁴¹ Y. Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune: Reform in Pistoia's Cathedral Chapter and Its Political Impact*, in *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana medioevale*, Congedo, Galatina 1980, pp. 87-107: 89-90; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 308, 312; *Id.*, *I Vallombrosani a*

Proprio in questo momento sembra giungere a Pistoia l'eco delle disposizioni in materia di vita comune dei canonici emanate dal Concilio lateranense del 1059, con le quali si intendeva elevare la qualità morale della vita canonica adeguandone le consuetudini ad un modello più strettamente monastico⁴². La canonica di San Zenone risulta aver recepito almeno parzialmente tali precetti già agli inizi degli anni Sessanta (att. 1061)⁴³. Si trattò in realtà di una riforma parziale perché tali provvedimenti avrebbero previsto, tra l'altro, la povertà individuale per i chierici, vale a dire la detenzione di qualsiasi proprietà in comune, aspetto che non sembra essere stato osservato a Pistoia, dove esistono invece evidenze non solamente di una continuità nell'esercizio effettivo della proprietà individuale da parte dei membri del capitolo, ma anche della sua legittimazione a livello normativo⁴⁴. Sembra, inoltre, che non tutti i canonici avessero aderito alla *forma vitae* riformata⁴⁵.

Nonostante la riuscita parziale di questa riforma, essa si tradusse in un consistente successo pastorale, testimoniato chiaramente dalla gran quantità di donazioni

Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII, «Bullettino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26: 4.

⁴² Per una panoramica sui canonici regolari e i cambiamenti conseguenti all'epoca gregoriana nella vita del clero: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, 2 voll., Vita e pensiero, Milano 1962; K. Egger, *Canonici Regolari*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Milano 1974-2003, II, coll. 46-65; *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Vita e pensiero, Milano 1980; C. Andenna, *Studi recenti sui canonici regolari*, in G. Andenna (a cura di), *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, V&P università, Milano 2001, pp. 101-129.

⁴³ Il preciso momento in cui fu introdotta la vita comune nella canonica pistoiese è stato oggetto di opinioni diverse, sulle quali si veda: Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune*, cit., pp. 88-89, nota 5. Milo ha ritenuto non ci fossero sostanziali prove in questo senso prima degli anni Sessanta dell'XI secolo, mentre più recentemente Rauty ha sostenuto che i canonici di San Zeno avessero osservato la vita comune fin dall'epoca carolingia, come dimostrerebbe l'espressione *fratres canonici* contenuta già in un documento del 944 (Cfr. *Regesta chartarum Pistoriensium. Alto Medioevo*, cit., n. 68), regime di vita la cui osservanza nell'XI secolo era probabilmente ormai decaduta, per cui la rinnovata attestazione durante questo periodo si configurerebbe come il ripristino di un'osservanza legata al nuovo clima riformistico di età 'gregoriana'. Cfr. N. Rauty, *L'antico palazzo dei Vescovi a Pistoia*, I: *Storia e restauro*, Olschki, Firenze 1981, pp. 45-46.

⁴⁴ Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune*, cit., pp. 95-97; M. Marchiaro, *La produzione documentaria e libraria nella canonica di San Zeno di Pistoia (sec. XI ex.-XII in.)*, in A. Nievergelt, R. Gamper, M. Bernasconi Reusser, B. Ebersperger e E. Tremp (herausgegeben von), *Scriptorium. Wesen, Funktion, Eigenheiten*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2015, pp. 127-140: 128. La norma che prevede la proprietà privata è inclusa nella *Institutio canonicorum Aquisgranensis*: ACP, ms. C 115, cc. 1-70. Nella versione del testo data dall'esemplare pistoiese si mantiene il capitolo 115 relativo alla proprietà, che aveva costituito l'oggetto delle critiche portate da Ildebrando di Sovana nel 1059 a questa regola di origine carolingia. Su questo si veda: E. Vannucchi, *Tradizione ed uso della Institutio canonicorum Aquisgranensis*, «Bullettino Storico Pistoiese», 98, 1996, pp. 3-24. Più in generale, circa le difficoltà di adeguamento dei canonici ai dettami della riforma ancora sul finire dell'XI secolo: Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 310-311, 321.

⁴⁵ Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune*, cit., pp. 96-97, soprattutto note 26 e 27.

provenienti da privati che si riversò sui canonici nei decenni successivi⁴⁶, risultando in un notevole incremento del patrimonio di questo istituto, gestito ormai in autonomia dai canonici stessi⁴⁷. Per quest'epoca non abbiamo invece testimonianze che chiariscano l'eco avuta dalla nuova *forma vitae* adottata a San Zeno in termini di diffusione della vita comune del clero nel territorio diocesano, dove l'esistenza stessa di collegi canonici è attestata solo sporadicamente prima del XIII secolo, in genere senza particolari indizi in merito alle consuetudini di vita adottate dai membri⁴⁸: fatta, infatti, eccezione per la canonica di Santo Stefano in Borgo, già documentata nel 1048⁴⁹, e per una *congregatio clericorum* sottoposta alla canonica pistoiese che sarebbe stata istituita nel 1089 presso San Biagio di Acquavivola⁵⁰, l'unica ulteriore chiesa per la quale abbiamo notizia (perlomeno a conoscenza della scrivente) di un collegio di canonici entro la prima metà del XII secolo è San Giovanni *forcivitas*, posta sotto l'influenza della particolare realtà di Prato, come vedremo più avanti.

Ad ogni modo, a partire dalla seconda metà del secolo, le istanze riformistiche di età gregoriana appaiono rivestire un ruolo di rilievo nelle dinamiche religiose e politiche del territorio pistoiese. Dal 1067 è documentata la presenza sulla cattedra episcopale del nuovo vescovo Leone, forse proveniente proprio dalla comunità di San Zeno. Egli non doveva, tuttavia, appartenere al gruppo dei canonici che osservavano le nuove consuetudini, poiché durante i primi anni della sua carica non sembrò mostrare particolare attrazione verso gli ideali riformistici, operando sostanzialmente in continuità con la tradizione dei vescovi altomedievali anche in materia di gestione dei benefici⁵¹. Lo si sarebbe potuto definire, adottando il punto di vista dei riformatori del suo tempo, un vescovo dal comportamento simoniaco. Egli dovette peraltro entrare subito in contatto anche con i seguaci di Giovanni Gualberto, poiché avrebbe partecipato ad un tentativo di mediazione tra i monaci e il vescovo Pietro Mezzabarba⁵², accusa-

⁴⁶ Per una panoramica sull'andamento delle donazioni al Capitolo della Cattedrale, che subirono un'impennata negli ultimi due decenni dell'XI secolo per poi calare nel secolo successivo, si veda *ivi*, p. 104, nota 43.

⁴⁷ Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune*, cit., pp. 90-93; Marchiaro, *La produzione documentaria e libraria nella canonica di San Zeno di Pistoia*, cit., pp. 127-128.

⁴⁸ Ferrali riteneva che la documentazione superstite non riflettesse la reale situazione del territorio pistoiese, e che si potesse ipotizzare come almeno le pievi avessero in genere annessa una canonica già tra X e XI secolo. Cfr. S. Ferrali, *Pievi e clero plebano in diocesi di Pistoia*, «Bullettino Storico Pistoiese», 75, 1973, pp. 39-62, riedito in *Id.*, *Chiesa e clero pistoiese nel Medioevo*, cit., pp. 227-252: 228.

⁴⁹ R. Manselli, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, in G. Cherubini (a cura di), *Prato. Storia di una città, I: Ascesa e declino del centro medievale (dal Mille al 1494)*, Comune – Le Monnier, Prato-Grassina 1991, pp. 763-822: 767; E. Vannucchi, *Chiesa e religiosità*, in G. Cherubini (a cura di), *Storia di Pistoia, II: L'età del libero Comune. Dall'inizio del XII secolo alla metà del XIV secolo*, Le Monnier, Firenze 1998, pp. 347-386: 359.

⁵⁰ N. Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1985, n. 237.

⁵¹ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 313-315; *Id.*, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 5-6.

⁵² *Id.*, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 5-6.

to dai primi di simonia, disputa che si concluse nel 1068 con la deposizione del presule fiorentino in seguito alla nota 'prova del fuoco' svoltasi a Settimo⁵³. È possibile che, nell'immediato, le vicende fiorentine non favorissero l'appoggio di Leone al movimento vallombrosano, di cui egli aveva potuto constatare da vicino il potenziale eversivo nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche: di fatto, favorire la diffusione di questo movimento nella sua diocesi, e in particolare nella sua città, avrebbe forse significato esporsi a simili contestazioni. Oltre quindici anni dopo, tuttavia, proprio questo vescovo si fece artefice di due atti che contribuirono fortemente alla definitiva affermazione delle correnti riformistiche a Pistoia. Nel 1084 egli promosse l'insediamento dei monaci 'vallombrosani' nei pressi della città, affidando all'abate di San Salvatore di Fucecchio, monastero già da tempo affiliato a Vallombrosa, l'incarico di guidare il cenobio fondato dallo stesso vescovo nella zona suburbana di Forcole, sul luogo di una preesistente chiesa ormai in rovina, di cui il nuovo istituto mantenne l'intitolazione a San Michele⁵⁴. Nell'anno successivo lo stesso Leone stipulava un atto in favore della canonica di San Zenone, con il quale ne confermava i beni ai canonici, riconoscendo così definitivamente l'autonomia del patrimonio canonica da quello vescovile e legittimando una situazione di fatto che doveva essere stata fino ad allora fonte di tensioni tra la canonica e i suoi predecessori⁵⁵. Tali disposizioni furono accompagnate da un esplicito richiamo ai canonici affinché osservassero la vita comune, e vennero presentate, nel documento che le attuava, come frutto di una crisi di coscienza del vescovo circa la bontà del proprio operato nell'imminenza del confronto con il Giudice divino⁵⁶.

Al di là degli artifici retorici, sebbene naturalmente non si possa escludere che Leone avesse intrapreso in vecchiaia un percorso personale di ripensamento e riflessione che lo poteva aver condotto ad un sincero avvicinamento alle posizioni dei riformatori, la decisione di sostenere attivamente i movimenti riformistici

⁵³ Sulle circostanze e i protagonisti di questa vicenda esiste un'ampia bibliografia, per cui si rimanda qui per brevità solamente a: F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III, 57/1, 2016, pp. 88-127.

⁵⁴ Si noti che nell'atto di fondazione, datato 31 agosto 1084, si trova la prima attestazione nota dell'aggettivo 'vallombrosano', laddove si parla di *congregationes Vallisumbrosanas*. Cfr.: Zacaria, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, pp. 166-167. Sul cenobio di Forcole: Kehr, *Italia pontificia*, cit., III, pp. 129-130; Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 124-126; Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 3-52; G. Vannini, *Un intervento di archeologia medievale a Pistoia: San Michele in Forcole*, s.n., Pistoia 1976; R. Nelli, *Un monastero e le sue terre: San Michele in Forcole dalla fondazione al 1250*, «Bullettino Storico Pistoiese», 93, 1991, pp. 19-40; Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, cit., pp. 251-252.

⁵⁵ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 315-316.

⁵⁶ Il documento si apre con le seguenti parole: *Cogitanti mihi quam ante tremendum iudicem rationem omnes homines posituri sunt et quod nullus illic nisi quod hic operatus fuerit inventurus sit, paucitas bonorum meorum se patefecit. Quo tremore agitated cogitare cepi quid adicere possem unde meam rationem aliquantulum meliorare possem*. Cfr. Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., n. 223.

già presenti sul territorio pistoiese sembra potersi attribuire soprattutto ad una certa intelligenza politica del vescovo. Durante i quasi due decenni intercorsi tra l'inizio del suo mandato e la fondazione di Forcole, infatti, erano accaduti vari eventi che potevano aver contribuito a determinare un diverso atteggiamento del presule nei confronti di queste nuove correnti religiose. Innanzi tutto, fin dall'inizio dell'episcopato di Leone si possono trovare evidenze di rapporti di collaborazione, o comunque non conflittuali, dello stesso vescovo prima con i marchesi di Tuscia (in quel momento rappresentati da Beatrice e più tardi da Matilde di Canossa) e poi con papa Gregorio VII, i quali furono tra i maggiori promotori della riforma⁵⁷: Gregorio VII, in particolare, aveva sostenuto il movimento vallombrosano fin dall'origine e continuò a favorirne l'azione durante il suo pontificato (1073-1085)⁵⁸. Intanto, sempre nel 1073, era venuta a morte Giovanni Gualberto, evento che chiudeva, per così dire, la 'fase carismatica' del movimento, il quale si avviava a strutturarsi istituzionalmente e a costituire una vera e propria congregazione, cominciando forse ad assumere un volto più rassicurante per i membri della gerarchia ecclesiastica. Infine, in seguito all'intensificarsi del conflitto tra Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV, nel 1081 Lucca vide l'espulsione del vescovo Anselmo ad opera di parte del clero e della cittadinanza, un'azione sostenuta dal sovrano, con la conseguente installazione di un vescovo di nomina imperiale. Tale situazione mise drammaticamente in evidenza, da una parte, l'importanza strategica di Pistoia per il partito pontificio come baluardo contro le tendenze filoimperiali della città vicina, dall'altra la necessità per il vescovo pistoiese di evitare che le tensioni interne alla sua diocesi aprissero spazi per simili operazioni da parte del potere imperiale. Questo era il contesto in cui maturò l'interesse di Leone per le correnti riformistiche, un atteggiamento che sembra dunque rispondere al profilo di un vescovo capace di prendere atto dei cambiamenti del suo tempo e di cercare una mediazione con gli attori emergenti nell'epoca in cui si trovava ad operare, dando maggior spazio a due realtà che, ormai già presenti sul territorio, rispondevano in quel momento alle istanze più avanzate della vita religiosa coeva ed erano attivamente sostenute da poteri sovralocali che il presule aveva interesse a mantenere alleati⁵⁹.

Il vescovo Leone e papa Gregorio VII morirono entrambi nel 1085. Nella difficile situazione internazionale creatasi alla morte del pontefice, il cui successore

⁵⁷ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 313-314; M. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero fra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo*, cit., pp. 19-72: 22-28.

⁵⁸ Sui rapporti tra Gregorio VII e i Vallombrosani si veda: N. D'Acunto, *Tensioni e convergenze fra monachesimo vallombrosano, papato e vescovi nel secolo XI*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 57-81: 70-76.

⁵⁹ Rauty ha visto, invece, nel sostegno di Leone alle forze riformistiche una probabile conseguenza del maggior peso decisionale raggiunto dai rappresentanti della comunità urbana, in seguito anche al fermento creato dai fatti di Lucca. Cfr. Rauty, *L'antico palazzo dei Vescovi a Pistoia*, cit., I, pp. 317-318.

Vittore III sarebbe stato consacrato solamente un anno dopo, Matilde di Canossa si preoccupò di intervenire personalmente per insediare sulla cattedra pistoiese una figura che potesse dare continuità ai buoni rapporti con il partito papale⁶⁰: la scelta cadde sul monaco vallombrosano Pietro (1085-1105), che divenne così il primo membro della sua congregazione a ricoprire una cattedra episcopale. Questi, identificato dalla storiografia con un *Petrus* menzionato come appartenente alla comunità di Santa Maria di Conèo, in un momento imprecisato tra il 1078 e il 1081 doveva essere succeduto al suo più famoso omonimo detto *Igneo* alla carica di abate nel monastero di San Salvatore di Fucecchio, venendo per questo denominato *Petrus secundus*. Proprio in quanto superiore di Fucecchio aveva forse avuto un ruolo nel promuovere la fondazione di Forcole, entrando così in contatto con la realtà pistoiese⁶¹. L'irregolarità della procedura con cui era stato eletto fece sì che solo qualche anno dopo, nel 1088, la sua posizione venisse regolarizzata da Urbano II⁶², pontefice con il quale anche in seguito i rapporti non furono sempre idilliaci, principalmente a causa dell'accentuato rigorismo del presule pistoiese: Pietro partecipò, infatti, attivamente alla polemica sollevata dai Vallombrosani contro il vescovo pisano Daiberto, considerato da questi ultimi simoniaco, ma riconfermato dal pontefice⁶³.

A livello locale, invece, l'ascesa alla cattedra episcopale di questo personaggio non sembra aver creato particolari tensioni nell'ambiente religioso pistoiese, che anzi appare in questo periodo in forte sviluppo. Tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, in effetti, si fa evidente nella documentazione un certo fermento di nuove istituzioni religiose. Tale fenomeno, che fu in parte frutto del clima di maggior equilibrio instauratosi a livello locale tra i diversi attori in gioco nell'ambiente religioso, costituisce anche l'esito di processi di lungo periodo che avevano caratterizzato il territorio pistoiese nel corso dell'XI secolo. L'aumento demografico, in particolare, aveva portato ad un ampliamento delle aree abitate

⁶⁰ Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., p. 8; Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 28-29.

⁶¹ Circa le identificazioni di questo personaggio prima della sua nomina a vescovo: E. Coturri, *Pietro abate vallombrosano di Fucecchio e vescovo di Pistoia*, «Bulettno Storico Pistoiese», 87, 1985, pp. 27-32, riedito in Id., *Pistoia, Lucca e la Valdinievole nel Medioevo. Raccolta di saggi*, a cura di G. Francesconi e F. Iacomelli, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1998, pp. 47-51. Cfr. in proposito anche F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Pàtron, Bologna 2023, pp. 67-83: 75-76.

⁶² Secondo Rauty questo ritardo nella conferma potrebbe riflettere anche un'iniziale resistenza opposta all'elezione da parte dei canonici e delle altre figure ostili alla riforma; opposizione che, però, non risulta documentata. Cfr. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 8-9. Va però considerato che Urbano II ebbe in generale un atteggiamento cauto nei confronti dei Vallombrosani, di cui favorì l'istituzionalizzazione, cercando però di richiamarli a limitare il proprio attivismo al di fuori delle tradizionali funzioni monastiche. Sull'argomento si veda: S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in Ead., *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, a cura di A. Degl'Innocenti, Viella, Roma 2012, pp. 15-115: 44-45.

⁶³ Sui rapporti tra i Vallombrosani e Urbano II: D'Acunto, *Tensioni e convergenze fra monachesimo vallombrosano, papato e vescovi nel secolo XI*, cit., pp. 70-76.

che aveva riguardato anche le zone montane⁶⁴; una circostanza evidenziata, già a partire dalla prima metà del secolo, dalla nascita di nuove pievi, alcune delle quali situate sulla fascia collinare e montana nella parte settentrionale della diocesi⁶⁵. Non solamente, tuttavia, si rendeva necessario l'ampliamento della rete di chiese deputate alla cura pastorale, ma l'accresciuto flusso di pellegrini, viandanti e mercanti che percorrevano le strade in seguito allo sviluppo economico e demografico favorì il moltiplicarsi delle strutture di accoglienza sorte sui percorsi viari, sia nelle vicinanze dei centri abitati, sia sulla viabilità di valico⁶⁶. Per l'area pistoiese un ruolo rilevante in questo processo sembra essere stato giocato dalla canonica di San Zeno, la cui importanza nella realtà locale beneficiava probabilmente, sotto l'episcopato di Pietro, di una certa continuità nei buoni rapporti già instaurati con il predecessore⁶⁷. I primi legami della canonica con istituti ospedalieri sono testimoniati per l'ospizio di San Pietro al Ponte a Bonelle, detto anche di Grattuli (1072)⁶⁸ e quello di Croce Bandegliana (1085)⁶⁹. Da un privilegio emanato da Urbano II nel 1090 apprendiamo poi che San Zeno

⁶⁴ R. Zagnoni, *Sant'Ilario del Gaggio o di Badi: chiesa parrocchiale, ospedale medievale e oratorio fra bolognese e pistoiese (secoli XI-XV)*, «Nuèter», 19, 1993, n. 38, pp. 337-368, oggi in Id., *Il Medioevo nella montagna tosco-bolognese, uomini e strutture in una terra di confine*, Gruppo di studi alta valle del Reno, Porretta Terme 2004, pp. 41-55: 43-44.

⁶⁵ Nel corso dell'XI secolo si passò dalle 19 pievi registrate nel privilegio del 998 ad almeno 28 attestate, con la comparsa delle seguenti: Santi Pancrazio e Giovanni di Cireglio (1010); San Donato di Iolo e Sant'Ippolito in Piazzanese (1035); San Quirico (1036); Santi Martino e Giovanni di Spannarecchio (1044); Santa Maria di Piteglio e Santa Maria di Popiglio (1075); San Marcello nell'omonima località (1085); San Marcello di Vinacciano (1091). Cfr. Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., pp. 80-81, 108-109, 112-113, 119, 122-123, 138-139, 141; Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, cit., pp. 28-31. Come giustamente sottolinea Ronzani, si tratta di attestazioni casuali, che probabilmente riguardano solo una parte delle pievi effettivamente attive. Solo nel 1133 una bolla di conferma di Innocenzo II permetterà di avere nuovamente una panoramica più completa della rete pievana dipendente dal vescovo pistoiese.

⁶⁶ Per una panoramica su questo fenomeno nel territorio pistoiese: Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, pp. 366-373.

⁶⁷ Milo, *From Imperial Hegemony to the Commune*, cit., p. 101.

⁶⁸ L'ospedale posto vicino al ponte Grattuli fu oggetto in quell'anno di una donazione da parte del proposto dei canonici Ugo. Dal diploma emanato poi da Urbano II apprendiamo che questa *hospitalem domum* era stata costruita a spese dei canonici. Cfr. Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., nn. 160, 238; Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, cit., IV, p. 519; Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 320.

⁶⁹ Nel 1085 un certo Rolando *de hospitale de Cruce Brandellana* fu presente alla stipula di due contratti di livello da parte del preposito della canonica di San Zenone Ugo. Cfr. Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., nn. 217, 218. Sull'ospedale: R. Zagnoni, *L'ospedale della Croce Brandegliana nel Medioevo dalla canonica di San Zeno al comune di Pistoia*, «Bulettno Storico Pistoiese», 110, 2008, pp. 43-86; M. Gazzini, *Ospedali di passo sull'Appennino tosco-emiliano. Prato del Vescovo e Croce Brandegliana nelle proiezioni ecclesiastiche, economiche e militari di Pistoia (secoli XI-XIV)*, in *Ospedali e montagne. Paesaggi, funzioni, poteri nei secoli medievali (Italia, Francia, Spagna)*, «Quaderni degli Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica», 5, 2021, pp. 231-347.

poteva allora vantare 6 ospedali dipendenti, dislocati in varie aree del territorio pistoiese⁷⁰. Questi comprendevano, oltre ai già citati xenodochi di Grattuli e di Croce Brandegliana, quelli sorti *iuxta villam Quarratam*⁷¹ e *iuxta Caprariam*, l'ospedale del *Pratum Episcopi*⁷², e un non meglio noto istituto edificato a *Brisceto* ad opera degli stessi canonici⁷³. L'accrescimento del patrimonio gestito dalla canonica riguardò peraltro, in questi anni, anche l'acquisizione delle pievi di Villiano e San Quirico, ad essa confermate nel 1094⁷⁴.

Se la canonica sembra avere svolto un ruolo preminente in questo ambito, anche altri enti pistoiesi riuscirono in questo periodo a ritagliarsi uno spazio: negli stessi anni compare, per esempio, l'ospedale di Sant'Ilario del Gaggio posto sul Monte di Badi, attestato da un documento del 1103 come dipendente dall'abbazia di San Salvatore in Agna⁷⁵. Nel 1105 un privilegio emanato da Pasquale II in favore del vescovo pistoiese mostra che gli erano sottoposti gli ospedali di Rosaio in Massa Piscatoria⁷⁶ e di Fanano nel bolognese⁷⁷. Ma soprattutto, que-

⁷⁰ Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, p. 222; Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., n. 238.

⁷¹ Su questo ente si veda: R. Zagnoni, *Fonti nonantolane per la storia dell'ospitale dei Santi Ambrogio e Donnino di Quarrata (1275-1324)*, «Bullettino Storico Pistoiese», 108, 2006, pp. 78-94.

⁷² *Pratum Episcopi* è il nome con cui è comunemente indicato l'ospedale dei Santi Bartolomeo e Antonino delle Alpi. Riguardo a questo ente e alla sua influenza sulla montagna tosco-bolognese: L. Chiappelli, *Per la storia della viabilità dell'alto Medioevo. I. L'ospizio del "Pratum Episcopi"*, «Bullettino Storico Pistoiese», 28, 1926, pp. 85-100; Zagnoni, *Monasteri pistoiesi e montagna bolognese*, cit., pp. 83-89; Id., *Ospitali bolognesi dipendenti dall'abbazia di Vaiano e dall'ospitale del Pratum Episcopi (secoli XII-XIV)*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», 43, 1992, pp. 63-95; Id. (a cura di), *San Bartolomeo del Pratum episcopi. L'ospitale di valico della strada Francesca della Sambuca nel Medioevo*, Gruppo di studi alta Valle del Reno, Porretta Terme 2016.

⁷³ Non si sa niente di questo ospedale, attestato solo in tale documento e sorto in località non identificata. L'unico toponimo analogo presente nelle aree limitrofe al territorio pistoiese, perlomeno a conoscenza della scrivente, è quello di *Brusceto* o *Bruceto*, presso il quale esisteva nel Duecento un ospedale dedicato a San Quirico e sottoposto al pievano di Massa. Cfr. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, cit., III, p. 52.

⁷⁴ Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., n. 246. Su queste pievi: Id. (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., pp. 100, 122-123.

⁷⁵ L'ospedale di Sant'Ilario passerà poi, ma solo nel 1175, alle dipendenze di Fonte Taona nel contesto di una permuta di terre tra quest'ultimo e il monastero di Agna. Su Sant'Ilario si vedano: Zagnoni, *Monasteri pistoiesi e montagna bolognese*, cit., pp. 81-83, 89-90; Id., *Sant'Ilario del Gaggio o di Badi: una chiesa parrocchiale, un ospitale medievale ed un oratorio fra Bolognese e Pistoiese (secoli 11.-18.)*, «Nuèter», 19, 1993, pp. 338-368; Id., *Sant'Ilario di Badi. La storia della chiesa e dell'ospitale e il restauro degli affreschi cinquecenteschi*, Gruppo di studi alta valle del Reno – Parrocchia di San Prospero, Porretta Terme-Badi 2008.

⁷⁶ Rauty, *Storia di Pistoia*, cit., I, p. 371; E. Coturri, *Dell'ospedale di Rosaio e di una lite per la sua giurisdizione sostenuta nel XIII secolo dal vescovato pistoiese*, «Bullettino Storico Pistoiese», 72, 1970, pp. 143-147.

⁷⁷ Rauty (a cura di), *Regesta chartarum pistoriensium. Vescovado*, cit., n. 14.

sto processo di organizzazione della rete viaria si intreccia con la contemporanea espansione vallombrosana sul territorio della diocesi.

Tornando per un momento al già citato privilegio emanato da Urbano II per la canonica nel 1090, vi troviamo che i rettori degli ospedali dipendenti da San Zeno si dovessero eleggere *fratrum Vallis Umbrose consilio et consensu episcopi, si catholicus fuit et religiosus*⁷⁸: intravediamo qui sia l'influenza degli ideali della riforma ecclesiastica, nella condizione che lega la validità del consenso del vescovo alle sue qualità morali, sia la particolare rilevanza raggiunta dalla compagine vallombrosana quale interlocutore privilegiato in materia di gestione degli enti religiosi.

A questo stato di cose aveva contribuito, naturalmente, la provenienza vallombrosana di Pietro, il cui episcopato vide un ulteriore radicamento della congregazione in diocesi pistoiese, tanto che questa divenne allora una delle aree di maggior concentrazione della presenza di questo movimento religioso: infatti, in aggiunta ai cenobi già ottenuti nella diocesi (Fonte Taona e Forcole), i Vallombrosani si stabilirono allora in due monasteri ubicati sulla montagna pratese, vale a dire San Salvatore di Vaiano, attestato nel privilegio emanato nel 1090 da Urbano II per la congregazione⁷⁹, e Santa Maria di Montepiano, già esistente nel 1088 e presumibilmente già vallombrosano nel 1101⁸⁰. A questi va forse aggiunto il monastero di Santa Maria di Pacciana, il cui ingresso nell'alveo vallombrosano è però attestato con sicurezza solo alcuni anni dopo, nel 1115⁸¹, in un privilegio pontificio che testimonia anche un ulteriore insediamento di que-

⁷⁸ Si veda *supra*, nota 72.

⁷⁹ Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, p. 223. Su questo cenobio: Kehr, *Italia pontificia*, cit., III, p. 143; Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 129-130; Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 245-330; R. Francovich, G. Vannini, *San Salvatore a Vaiano: saggio di scavo in una badia del territorio pratese*, «Archeologia Medievale», 3, 1976, pp. 53-138; R. Dalla Negra (a cura di), *La badia di San Salvatore di Vaiano. Storia e restauro*, Sillabe, Livorno 2005; A. Rigoli, *Il monastero di san Salvatore di Vaiano le origini alla luce delle fonti scritte e dei dati materiali*, in Zagnoni (a cura di), *Monasteri d'Appennino*, cit., pp. 55-82.

⁸⁰ L'abate di Montepiano era presente al capitolo generale tenutosi nel 1101 a San Salvi di Firenze. Cfr. N.R. Vasaturo (a cura di), *Acta Capitulum generalium Congregationis Vallis Umbrosae, I: Institutiones abbatum (1095-1310)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985, p. 8. La tradizione vorrebbe questo ente fondato poco dopo l'anno mille ad opera di un eremita denominato Pietro. La prima attestazione risale, tuttavia, ad una donazione fatta nel 1088 dal conte Ugo dei Cadolingi. Cfr. R. Piattoli (a cura di), *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1942, pp. VII-VIII, n. 13. Sul monastero si vedano: Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 131-132; Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 177-242; S. Tondi, *L'Abbazia di Montepiano dalle origini alla metà del XIII secolo*, Centro Bardi, Vernio 2001; M.A. Di Pede, *L'Abbazia di Montepiano. Un'architettura vallombrosana sull'Appennino pratese*, FirenzeLibri, Reggello 2006.

⁸¹ Tale attestazione si trova nel diploma emanato nel 1115 da Pasquale II. Cfr. F. Nardi, *Bullarium Vallumbrosanum sive tabula chronologica in qua continentur bullae illorum pontificum qui eumdem ordinem privilegiis decorarunt*, Typ. Dominici Ambrosii Verdi, Florentiae 1729, p. 4. Secondo il Beani, tuttavia, il passaggio di Pacciana ai Vallombrosani sarebbe da collocarsi intorno al 1090: Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., p.

sti monaci in Santa Maria di Grignano (nelle immediate vicinanze di Prato)⁸². Si noti, appunto, che questi insediamenti andarono ad inserirsi nel quadro precedentemente delineato di diffusione delle strutture di accoglienza sulla rete viaria, in quanto si trattava di cenobi ubicati in luoghi altamente strategici nei pressi della viabilità appenninica e su quella che collegava Pistoia con l'area pratese: i chiostrii vallombrosani furono infatti in genere dotati di ospizi annessi e in seguito, soprattutto tra fine XII e XIII secolo, acquisirono la gestione di varie strutture ospedaliere. Negli anni di cui ci occupiamo, tuttavia, fu soprattutto Fonte Taona, dotato esso stesso di un ospizio attivo almeno intorno al 1082⁸³, ad includere tra le sue dipendenze enti con funzioni di accoglienza, nel contesto di un notevole incremento patrimoniale che fu in parte frutto del particolare legame stretto in questi anni con la contessa Matilde di Canossa⁸⁴: nel 1098 la contessa donò a Fonte Taona i terreni su cui sorgeva l'ospedale di San Michele della Corte del Reno, detto di Bombiana, sorto nel territorio del vescovo bolognese, che lo avrebbe poco dopo donato allo stesso monastero (1118)⁸⁵; nel 1111 l'arciprete Bonuto cedette al monastero l'*hospicium* di Memoreto, eretto nei suburbi di Pistoia con l'aiuto del conte Guido e già attivo nel 1097⁸⁶; ancora a territori donati al monastero da Matilde in Valdibure potrebbe legarsi l'origine, già verso la fine dell'XI secolo, di un ospedale sorto presso un preesistente oratorio in località San Moro⁸⁷.

133; si veda anche Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 141-142.

⁸² Sulla prima attestazione di Grignano nel citato documento, a volte non riconosciuta dalla storiografia per un errore di lettura del termine *Criniano* nell'edizione del Nardi, si veda: N. Vasaturo, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 16, 1962, n. 3, pp. 456-485: 474-475.

⁸³ Torelli Vignali (a cura di), *Regesta chartarum Pistoriensium. Monastero di San Salvatore a Fontana Taona*, cit., n. 36; Id., *Vicende storiche dell'Abbazia della Fontana Taona*, cit., p. 30.

⁸⁴ Tra fine XI e inizio XII secolo Matilde fu autrice di varie donazioni a Fonte Taona. Cfr. Pederzoli, *Imperatori, marchesi e conti*, cit., p. 54. La tradizione vorrebbe, inoltre, che l'abate Giovanni fosse in questi anni il confessore di Matilde. Su questo si veda il recente articolo: R. Zagnoni, E. Vannucchi, *Giovanni abate del monastero di San Salvatore della Fontana Taona: confessarius comitisse Mathildis?*, «Matildica», 4, 2021, pp. 37-56. Sugli ospedali donati in questi anni a Fonte Taona si veda: Torelli Vignali, *Vicende storiche dell'Abbazia della Fontana Taona*, cit., pp. 30-31.

⁸⁵ Zagnoni, *Monasteri toscani e montagna bolognese (secoli XI-XIII)*, cit., pp. 239-24. Su questo ospedale: R. Zagnoni, *Gli ospitali di Bombiana ed i ponti di Savignano. Un complesso viario dalla dipendenza monastica a quella del Comune di Bologna, secoli XI-XIV*, «Nuèter», 25, 1999, pp. 338-384.

⁸⁶ Per la prima attestazione e la donazione dell'ospizio di Memoreto cfr., rispettivamente: Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., n. 275; Torelli Vignali (a cura di), *Regesta chartarum Pistoriensium. Monastero di San Salvatore a Fontana Taona*, cit., n. 57. Si veda anche: Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., p. 49.

⁸⁷ L'antichità della cappella sita in località San Moro e del relativo ospedale è stata ipotizzata dal Ciuti e poi da Rauty, ma va precisato che non esistono attestazioni documentarie circa la presenza di un istituto di questo tipo per tale epoca. Cfr. N. Rauty, *Il patrimonio artistico*

Riguardo all'affermazione dei Vallombrosani in questo territorio, infine, credo si possano evidenziare due ulteriori aspetti. In primo luogo, nonostante che vi figurassero alcune comunità benedettine femminili e che nel 1091 lo stesso vescovo Pietro ne avesse fondata un'altra intitolata a San Pier Maggiore⁸⁸, nessuno di questi monasteri venne legato ai Vallombrosani⁸⁹, circostanza che appare però in linea con un più generale disinteresse per la *cura monialium* mostrata da questa congregazione, che non annoverava a questa altezza cronologica alcuna comunità femminile⁹⁰. Il secondo punto su cui soffermarsi riguarda l' 'esclusività' mantenuta dai vallombrosani in diocesi pistoiese rispetto ad altri movimenti benedettini riformati, che va a completare il quadro di quella 'specificità vallombrosana' di cui parlavamo all'inizio: non solamente, infatti, i seguaci di Giovanni Gualberto ebbero qui una diffusione particolarmente ampia, ma restarono a lungo l'unica corrente di riforma monastica presente sul territorio diocesano, mentre furono completamente assenti i Camaldolesi, altro movimento riformato che stava in quel momento conoscendo una notevole espansione, e che si diffuse, in maniera più o meno consistente, in quasi tutte le altre diocesi

di Pistoia e del suo territorio. Catalogo storico descrittivo, I: Architettura, Ente provinciale per il turismo, Pistoia 1967, p. 274; M. Bruschi, S. Dalì, *La chiesa di San Silvestro a Santomoro*, Tellini, Pistoia 1977, pp. 10-12 (che riporta anche il testo del Ciuti). Rauty ne ha ipotizzato, peraltro, l'identificazione con una *capella S. Mauri in loco Campilio* attestata nel 1040. Rauty (a cura di), *Schede storiche delle parrocchie della Diocesi di Pistoia*, cit., p. 127.

⁸⁸ Su San Pier Maggiore: Beani, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, cit., pp. 175-179; G. Guazzini, *Il cantiere di San Pier Maggiore nel quadro dell'architettura e scultura romanica pistoiese tra XII e XIII secolo*, «Commentari d'arte», 17, 2011, pp. 34-60; Id., *San Pier Maggiore a Pistoia: un inedito libro di testamenti trecenteschi ed una proposta di ricostruzione degli assetti interni*, «Buletino Storico Pistoiese», 114, 2012, pp. 57-88.

⁸⁹ Alcune osservazioni sull'appartenenza di queste comunità al ramo 'tradizionale' della famiglia benedettina in P. Gualtieri, *Poteri civili ed ecclesiastici ed esperienze religiose femminili a Pistoia fra Due e Trecento*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII- XIV)*, Centro italiano di studi di storia e d'arte - Viella, Pistoia-Roma 2019, pp. 217-242: 221-222.

⁹⁰ A questo proposito va considerato che i legami con le comunità femminili determinavano per quelle maschili una serie di impegni legati alla *cura animarum* delle monache, esponendo i religiosi a situazioni rischiose dal punto di vista dell'integrità morale. Il primo caso noto di comunità vallombrosana femminile riguarda il monastero di Santa Maria di Cavriglia, attestato alla metà del XII secolo; contatti più precoci con il monachesimo femminile ebbero piuttosto i Camaldolesi, che nel 1085 avevano stabilito nella vicina diocesi fiorentina la comunità di San Pietro di Luco. Per entrambe queste congregazioni l'ingresso di comunità femminili fu fortemente legato ad istanze provenienti dalle famiglie comitali attive sul territorio, in particolare i Guidi. Per la bibliografia su Luco e Cavriglia mi permetto di rimandare, per brevità, alle relative schede in A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità sorte tra XI e XV secolo*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 210-213 (Luco), 368-371 (Cavriglia). Più in generale, sul rapporto tra movimenti benedettini riformati e monachesimo femminile si vedano: E. Pásztor, *Il monachesimo femminile*, in Ead., *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Studium, Roma 2000, pp. 21-63: 43-52; V. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 245-265.

toscane⁹¹. Tale situazione appare naturalmente legata a quel particolare regime di collaborazione (quasi di cogestione, si direbbe, guardando ancora al privilegio di Urbano II per la canonica) che caratterizzò i rapporti tra la diocesi pistoiese e Vallombrosa durante l'episcopato di Pietro.

Il successo delle correnti di riforma di stampo 'gregoriano', pur attivamente favorito per motivi differenti, come abbiamo visto, sia da Leone, sia da Pietro, dovette però tradursi in una diminuzione della capacità di controllo del vescovo su una serie di enti che, motivati dalla volontà di sottrarsi alle dinamiche esterne che potevano compromettere l'osservanza della propria *forma vitae*, rispondevano ormai in sostanza direttamente all'autorità pontificia, o comunque ad una realtà sovraterritoriale, o almeno teoricamente tale (come la congregazione di Vallombrosa). Allo stesso tempo, questi enti non disdegnavano naturalmente le dimostrazioni di benevolenza provenienti dai potentati laici, così che il sostegno ad essi mostrato da famiglie radicate localmente poteva farne punti di appoggio per le loro politiche di controllo territoriale: nel caso pistoiese i Guidi, per esempio, sembrano in questi anni intrattenere legami sia con il gruppo riformato della canonica⁹², sia con i Vallombrosani⁹³.

Proprio alle aree di forte presenza dei potentati laici, ad ogni modo, sembrano legati in questo periodo i primi segni di erosione della capacità di esercitare i diritti vescovili sul territorio, e più in particolare sulla rete ecclesiastica locale: poco dopo la morte di Pietro (1105), un privilegio emanato da Pasquale II in favore del successore vietava esplicitamente di alienare *decimationes de Monte Murlo, de Prato, de S. Paulo, de Colonica, de Monte Magno, de Casale, de Lamporechio, de Creti et de Spanarechio, quas de laicorum manibus solertia vestrae religionis eripuit*⁹⁴. Si trattava di abusi che erano avvenuti, come sottolineato da Mauro Ronzani, in territori di influenza delle casate comitali dei Cadolingi, dei Guidi e degli Alberti. Tuttavia essi riguardavano un processo che doveva coinvolgere non tanto le grandi casate, con le quali il vescovo Pietro sembra aver intrattenuto rapporti sostanzialmente buoni che probabilmente facilitarono, come sottolineato da Ronzani, il recupero dei suddetti diritti⁹⁵, ma gruppi familiari meno influenti che erano comunque in grado di esercitare forme di controllo sugli enti esistenti nelle loro aree di pertinenza. Se è vero che tali situazioni dovevano derivare almeno in parte da concessioni dello stesso potere vescovile (che fino almeno all'epoca di Leone aveva a volte ceduto ad altri i diritti sulle pievi nel

⁹¹ Per una visione di insieme rimando nuovamente a: Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale*, cit.

⁹² Ronzani, *Il volto cangiante della chiesa vescovile di Pistoia*, cit., pp. 16-19.

⁹³ Come abbiamo visto, i Guidi furono nel tempo autori di diverse donazioni a Fonte Taona, e più in generale intrattennero stretti rapporti con i Vallombrosani, cui donarono il loro cenobio familiare di Strumi, in Casentino. Sull'argomento si veda: F. Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in Canaccini (a cura di), *La lunga storia di una stirpe comitale*, cit., pp. 291-313.

⁹⁴ Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, pp. 225-226; Rauty (a cura di), *Regesta chartarum pistoriensium. Vescovado*, cit., n. 14.

⁹⁵ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 31-32.

contesto di politiche di concessione dei benefici ecclesiastici)⁹⁶, e che tale attività di recupero poteva inquadarsi in un cambiamento della sensibilità rispetto al tema dei benefici ecclesiastici dovuto alla riforma, l'impegno del vescovo in questo senso sembra segnalare che già a quest'epoca l'appropriazione da parte dei laici dei diritti vescovili su chiese e proprietà era divenuto un problema, la cui diffusione si mostrerà più chiaramente sotto l'episcopato di Ildebrando, il quale anni dopo ne avrebbe data una lucida testimonianza nel suo 'memoriale'⁹⁷. Più in generale, proprio durante l'episcopato del successore di Pietro si delineò una serie di processi di una certa rilevanza, che avrebbero prodotto notevoli cambiamenti negli equilibri interni della diocesi.

Nel 1105 era già in carica il nuovo presule, che la tradizione erudita vorrebbe anch'esso, come Pietro, membro della casata dei Guidi e monaco vallombrosano, divenuto abate di San Michele di Forcole prima di ascendere alla cattedra vescovile⁹⁸. Se per quanto riguarda l'appartenenza alla casata comitale non sembrano esistere reali evidenze, Ildebrando ebbe certamente con la congregazione vallombrosana rapporti piuttosto stretti, forse non esenti da qualche tensione⁹⁹, come era tuttavia inevitabile in una diocesi all'interno della quale, come abbiamo visto, questi monaci avevano ormai un peso determinante¹⁰⁰. Sembra tuttavia più probabile l'ipotesi, sostenuta negli ultimi decenni dalla storiografia, che egli fosse piuttosto un canonico, forse identificabile con quell'*Ildibrandus primicerius* ricordato già nel 1076¹⁰¹.

⁹⁶ Id., *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, cit., pp. 31-34.

⁹⁷ Su questo documento si veda in particolare G. Francesconi, *Il «memoriale» del vescovo Ildebrando: un manifesto politico d'inizio secolo XII?*, «Buletino Storico Pistoiese», 112, 2010, pp. 109-136.

⁹⁸ Per un profilo di Ildebrando secondo questa interpretazione, si vedano: R. Caggese, *Note e documenti per la storia del vescovado di Pistoia nel secolo XII*, «Buletino Storico Pistoiese», 9, 1907, pp. 133-185; 136-137; Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., pp. 364-367.

⁹⁹ Rauty ha interpretato in questo senso alcuni documenti relativi a questioni patrimoniali riguardanti il cenobio di Forcole sorte con il vescovo stesso (1116) e, alcuni anni dopo, con la canonica (1131). Si veda in proposito: Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., p. 22.

¹⁰⁰ Proprio questi rapporti con Vallombrosa hanno fornito appoggio documentario alla tesi secondo la quale il presule sarebbe stato un monaco vallombrosano: nel 1127 Ildebrando era presente ad un capitolo generale della congregazione svoltosi a Pistoia [cfr. Vasaturo (a cura di), *Acta Capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, cit., p. 9]. Un secondo indizio verrebbe da una lettera inviatagli dal vescovo di Faenza Giacomo per chiedere consiglio sul da farsi di fronte alle usurpazioni di alcuni monaci, probabilmente vallombrosani, della sua diocesi, nella quale il prelado precisava ad Ildebrando: *salutate dominum meum Abbatem cum omnibus in Christo fratribus vallis umbrose*. Cfr. Zacharia, *Anecdotorum Medii Aevi*, cit., I, pp. 257-261. Su questa lettera si vedano: Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., pp. 100-102; D'Acunto, *I Vallombrosani e l'episcopato nei secoli XII e XIII*, cit., pp. 45-46.

¹⁰¹ Sull'ipotesi della provenienza di Ildebrando dalla canonica pistoiese: R. Fantappiè, *La chiesa di San Giovanni Forcivitas e i suoi rapporti con la propositura di Prato*, «Buletino Storico Pistoiese», 73, 1971, pp. 79-124: 81-82, nota 8; Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 15-18. Per la prima attestazione del primicerio Ildebrando: Rauty (a cura di), *Regesta Chartarum Pistoriensium. Canonica di S. Zenone. Secolo XI*, cit., n. 173.

L'inizio dell'episcopato di Ildebrando coincide, come noto, con un evento di grande rilevanza nella storia istituzionale della città, vale a dire la prima attestazione documentaria della presenza di cinque *consules* eletti, si presume, dall'assemblea cittadina (1105). Benché la comparsa di veri e propri ufficiali deputati a rappresentare la cittadinanza sia il punto di partenza di un processo che segnerà nel giro di poco tempo la nascita del Comune pistoiese, è probabile che i contemporanei non avvertissero nell'immediato questo evento come un punto di svolta o come una potenziale minaccia per il potere vescovile, tanto più perché tali figure erano entrate in carica forse proprio per far fronte ad un breve momento di vacanza della cattedra episcopale¹⁰². Gli storici che si sono occupati del tema hanno, anzi, ipotizzato che in un primo momento lo sviluppo della nuova forma di rappresentanza fosse favorito proprio dai buoni rapporti intrattenuti con lo stesso potere vescovile, dal cui entourage erano forse venuti alcuni dei protagonisti di questo processo¹⁰³. È però possibile che già mentre era in carica lo stesso Ildebrando si facessero sensibili i segni di un ampliamento degli spazi di potere assunti da questa neonata autorità civile a danno del peso politico del vescovo sulla città e le sue immediate pertinenze¹⁰⁴; un fatto che andava ad aggiungersi al più generale quadro di erosione dei diritti patrimoniali ed economici al quale abbiamo accennato poco sopra, creando una situazione di tensione che sarebbe poi sfociata in aperta conflittualità sotto il successore Atto.

Nell'ambito dell'attività strettamente religiosa, tuttavia, all'epoca di Ildebrando l'autorità consolare non sembra scalfire il ruolo del vescovo come principale interlocutore per gli enti ecclesiastici locali, poiché solo in seguito questi ultimi diverranno oggetto di una precisa politica di protezione da parte del neonato Comune, che si rivolgerà in primo luogo a monasteri e ospedali con importanti funzioni di accoglienza e controllo viario¹⁰⁵.

¹⁰² Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., p. 35.

¹⁰³ N. Rauty, *Società, istituzioni, politica nel primo secolo dell'autonomia comunale*, in Id., *Storia di Pistoia*, cit., II, pp. 1-40: 1-8.

¹⁰⁴ Ne sarebbe sintomo proprio l'impossibilità, lamentata da Ildebrando nel 'memoriale', di opporsi alle sottrazioni di beni a danno dell'episcopato. Cfr. Rauty, *L'antico palazzo dei Vescovi a Pistoia*, cit., I, pp. 53-54.

¹⁰⁵ I primi provvedimenti in questo senso sembrano risalire al 'Breve dei consoli' (redatto tra 1140 e 1180), che prevedeva la protezione del Comune su Fonte Taona, *Pratum Episcopi*, Croce Brandelliana e San Baronto, Cfr. *Statuti Pistoiesi del secolo XII*, edizione e traduzione a cura di N. Rauty, Comune di Pistoia – Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1996, n. B.3, pp. 132-133. In passato si è ritenuto che il neonato Comune pistoiese avesse cercato di affermare una sorta di protettorato sulla Chiesa locale già dal 1117, mediante le disposizioni contenute nella rubrica 1 dello Statuto dei Consoli. Questo documento è stato però recentemente ritenuto di datazione più tarda, forse intorno al 1177. Sul dibattito riguardante la datazione si veda: N. Rauty e G. Savino (a cura di), *Lo statuto dei consoli del Comune di Pistoia. Frammento del secolo XII*, Comune – Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1977, pp. 10-34. Riguardo agli ultimi sviluppi della questione: S. Zamponi, *Gli statuti di Pistoia del XII secolo. Note paleografiche, codicologiche, archivistiche*, in *Ianuensis non nascitur sed fit. Studi per Dino Puncuh*, Società Ligure di Storia Patria, Genova 2019, III, pp. 1367-1386.

Per l'epoca di Ildebrando si può semmai cominciare ad intravedere un altro fenomeno destinato ad avere un certo peso sull'organizzazione della *cura animarum* nel territorio pistoiese, vale a dire l'incremento del numero di chiese e cappelle. Nel corso del XII secolo molte di queste tenderanno ad assumere funzioni parrocchiali, diventando punti di riferimento primari per la vita spirituale della popolazione locale e andando così ad indebolire il ruolo delle pievi. A sua volta, a partire dalla seconda metà del secolo, l'intersecarsi di questo processo con l'affermazione dei comuni rurali produrrà un'organizzazione del territorio non più strutturata sulla dislocazione delle pievi, ma incentrata sui comuni stessi e sulle parrocchie ad essi legate¹⁰⁶. Durante la prima metà del XII secolo, tuttavia, questo processo era ancora agli inizi, e la rete pievana dipendente dal vescovo appariva ancora in espansione, come si può rilevare dal privilegio emanato da Innocenzo II nel 1133, dal quale veniamo a sapere che le pievi erano allora salite a 32¹⁰⁷.

Una questione che dovette, invece, emergere con maggior evidenza durante l'episcopato di Ildebrando fu quella relativa alla particolare situazione dell'area pratese, le cui dinamiche politiche tesero in questo periodo a delineare uno status di eccezione di questa zona rispetto al resto della diocesi, coinvolgendo anche gli enti ecclesiastici locali. Tra la fine dell'XI secolo e i primi anni del XII si era andata configurando su questo territorio la signoria degli Alberti, famiglia di posizione filo-imperiale per la quale fin dal 1103 si trova attestato il titolo di *comes*: se l'ascesa di questa stirpe aveva forse subito una battuta d'arresto con l'assedio del 1107 al castello di Prato, che aveva visto confederati contro di essa gli alleati di Matilde di Canossa, tra cui i Guidi e lo stesso vescovo Ildebrando, in seguito gli Alberti avevano trovato un equilibrio col partito filo-papale, riuscendo infine a ritagliarsi un posto di rilievo nelle dinamiche di potere locale con l'insediamento di Goffredo degli Alberti sulla cattedra vescovile fiorentina (1114)¹⁰⁸. Intanto, nel 1113 si era spento Ugo III, ultimo erede maschio dei Cadolingi, la cui morte metteva di fatto fine alla dinastia¹⁰⁹. Di questo evento beneficiarono in prima istanza soprattutto i vescovi del territorio in cui si dipanava il vasto patrimonio cadolingio, tra cui lo stesso Ildebrando, i quali ricevertero

¹⁰⁶ Sull'argomento si veda in particolare: G. Francesconi, *Districtus civitatis Pistorii. Strutture e trasformazioni del potere in un contado toscano (secoli XI-XIV)*, Società Pistoiese di Storia Patria – Fondazione Cassa di risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2007, pp. 115-134; accenna a questo processo anche Ferrali, *Pievi e parrocchie nel territorio pistoiese*, cit., p. 18.

¹⁰⁷ A quelle già attestate nel corso dell'XI secolo (si veda la nota 67) si aggiungono qui le pievi di Santa Maria di Gavinana, San Michele di Groppoli (*plebem de Calloria*), San Giovanni di Montemagno e Santa Maria di Colonica. Cfr. Rauty (a cura di), *Regesta chartarum pisto-riensium. Vescovado*, cit., n. 22; Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, cit., pp. 34-35.

¹⁰⁸ M. Ronzani, *I conti Guidi, i conti Alberti e Pistoia dall'inizio del secolo XII al 1177*, «Buletino Storico Pistoiese», 112, 2010, pp. 91-107: 94-97; M. E. Cortese, *I conti Alberti dalla dimensione regionale alla signoria appenninica*, in Pirillo e Tanzini (a cura di), *Terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria*, cit., pp. 187-213: 188.

¹⁰⁹ R. Pescaglini Monti, *I conti Cadolingi*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pacini, Pisa 1981, pp. 191-203: 202-203.

in donazione dalla vedova Cecilia i beni detenuti dalla famiglia comitale nelle rispettive diocesi. Gli Alberti riuscirono tuttavia, attraverso un'accorta politica matrimoniale, a rivendicare parte dell'eredità, andando così a rinforzare la propria presenza patrimoniale nell'area della Valdisieve e della valle del Bisenzio¹¹⁰. Questa realtà signorile non mancò naturalmente di mostrare interesse per l'ambiente religioso locale, succedendo, per esempio, ai Cadolingi nei rapporti con il monastero vallombrosano di Montepiano¹¹¹, il quale, come abbiamo detto, costituiva un punto strategico per il controllo della viabilità verso Bologna.

In questo contesto, durante gli anni successivi, prese forma anche la volontà della canonica di Santo Stefano di guadagnare un più ampio margine di autonomia dalla sede diocesana. Per la verità i rapporti della pieve pratese con il vescovado pistoiese non sembrano essere stati conflittuali almeno fino al secondo decennio del XII secolo, poiché nel 1119 lo stesso Ildebrando affidò proprio alla canonica di Santo Stefano il compito di provvedere al restauro della chiesa pistoiese di San Giovanni *forcivitas*, sottoponendogliela insieme con il relativo patrimonio¹¹². Alla morte di Ildebrando, tuttavia, la comunità dei canonici pratesi seppe approfittare del breve momento di vacanza della carica che ne seguì per ottenere dal pontefice Innocenzo II la conferma di una serie di privilegi che sancivano per la loro pieve un particolare status di autonomia¹¹³.

Questo, dunque, era il panorama al momento dell'affacciarsi sulla scena pistoiese del monaco Atto: un periodo nel quale stavano prendendo forma notevoli cambiamenti negli equilibri di potere del territorio, i quali delineavano nel complesso un'attenuazione della capacità del vescovo di esercitare compiutamente i diritti fino ad allora detenuti in ambito economico, politico e religioso. Un processo che il predecessore Ildebrando aveva percepito chiaramente, ma che aveva faticato ad arginare, dipendendo, questo, in buona parte da dinamiche molto più ampie, che avrebbero completamente cambiato, tra XII e XIII secolo, il ruolo del vescovo nel contesto della città.

¹¹⁰ Cortese, *I conti Alberti dalla dimensione regionale alla signoria appenninica*, cit., pp. 189-190.

¹¹¹ Di Pede, *L'Abbazia di Montepiano*, cit., pp. 42-43.

¹¹² Si veda R. Fantappiè, *La chiesa di S. Giovanni Forcivitas e i suoi rapporti con la propositura di Prato*, «Bullettino Storico Pistoiese», 73, 1971, pp. 79-124: 83-85, 94-95 (per l'edizione del documento del 1119).

¹¹³ Per il privilegio del 1133: Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, cit., pp. 35-40. Sull'origine e i primi sviluppi della canonica di Santo Stefano si veda Manselli, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, cit., pp. 765-788.

L'attività pastorale di Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia¹

Lucia Gai

Sommario: Il contributo traccia un profilo biografico di Atto, monaco, abate maggiore vallombrosano e vescovo di Pistoia vissuto durante la prima metà del secolo XII. Sulla base delle *Vitae* derivate da un primo nucleo narrativo comprendente i *Gesta episcopi* formati a Pistoia nel XIV secolo, il testo individua alcuni temi d'interesse desunti sia dalla tradizione vallombrosana, sia da quella pistoiese. Il saggio analizza i momenti salienti dell'attività e del pensiero di tale personaggio di rilievo per la vicenda della sua congregazione e per la storia della Chiesa del periodo.

1. Premessa

I numerosi studi che, soprattutto fra gli ultimi decenni del secolo scorso e l'epoca attuale, sono andati a integrare quanto era già noto circa la formazione, la presenza e l'espansione vallombrosana dalla Tuscia all'Italia centro-setten-

¹ La necessità di ridurre, in questa occasione, una materia assai vasta al formato di un pur ampio articolo, quando invece per il suo sviluppo ottimale sarebbe stata opportuna piuttosto una monografia, ha indotto l'autrice a sintetizzare i temi principali nel testo e a rimandare in nota alle indicazioni documentarie essenziali e alla bibliografia più significativa. Tale scelta ha anche comportato la totale omissione del riferimento ai *generalia* del dibattito storiografico, che ha riproposto un ripensamento della terminologia tradizionalmente adottata e di definizioni quali 'riforma gregoriana' (concetto da chiarire e da approfondire ulteriormente, su cui, anche di recente, è tornato Nicolangelo D'Acunto [N. D'Acunto, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Carocci Editore, Roma 2020, seconda ristampa 2021, specialmente in *Introduzione*, pp. 9-26], 'monachesimo riformato', 'Ordine vallombrosano' e simili, mostrandone tutta la sostanziale – ma inevitabile – approssimazione, e anche ha indotto chi scrive a continuare a usare la terminologia consueta, soprattutto per ragioni di comodo e di semplificazione narrativa. Nel testo, comunque, tali definizioni, proprio per sottolinearne l'area semantica imprecisa, sono state costantemente segnalate ponendo le parole fra apici semplici. Nello sviluppo dei vari temi trattati non è parso opportuno riprendere per esteso – per evitare il tedioso ricorso al *replay* d'autore – l'intera questione dell'istituzione del culto iacopeo da parte del vescovo vallombrosano

Lucia Gai, lucia.gaipt@gmail.com

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Lucia Gai, *L'attività pastorale di Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.07, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 103-180, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

trionale fra XI e XII secolo hanno messo in evidenza le tematiche relative alla progressiva maturazione dei seguaci di Giovanni Gualberto nella loro azione di riforma sia del monachesimo benedettino tradizionale, sia dei costumi del clero e, più in generale, della *societas christiana*. Essi hanno fornito anche un ricco apparato di ulteriori notizie sui contatti dei personaggi di vertice della medesima accolta con le differenziate realtà locali².

Fra i dati documentari recuperati da una congerie di carte d'archivio, memorie, repertori e manoscritti di diverso genere, come *corpus* utile a ricostruire situazioni storiche e reti di relazioni in aree regionali dell'Italia medievale in cui il monachesimo vallombrosano ebbe ad inserirsi, si annoverano, com'è

Atto e dei suoi rapporti con Compostella: che avrebbe inutilmente appesantito, con riferimenti bibliografici già da tempo segnalati, l'apparato di note. Si è preferito, invece, fare riferimento ai soli ultimi risultati della ricerca sul tema, allo scopo di renderne più agevole l'inserimento soprattutto nel contesto storico in cui Atto si trovava ad agire. Si segnala infine che un'attenta valutazione dell'epistolografia del tempo e in generale della documentazione ufficiale disponibile, per quanto conosciuta e attinente ai temi trattati – ivi compresi i problemi di ricostruzione testuale e l'influenza degli stereotipi noti dell'*ars dictaminis*, nonché della trasmissione per copia –, ha indotto chi scrive, per precisa scelta di metodo, a discostarsi dagli orientamenti storiografici prevalenti (in cui rimane una certa diffidenza per tale tipo di fonti) e ad attribuire ad esse un maggior valore di testimonianza, quali elementi rivelatori di personalità e caratteri dei mittenti o comunque dei referenti. L'autrice è, infatti, convinta che proprio all'interno di quel secolo XII cui appartene anche il monaco e vescovo Atto, epoca feconda di maturazione dei valori fondanti della stessa civiltà ecclesiale e comunale in Italia, sia stato formulato il linguaggio dell'interiorità sia in campo intellettuale che letterario e figurativo, poi fiorito nella civiltà 'gotica'. Abbreviazioni usate nel presente contributo: ACP = Archivio Capitolare di Pistoia; ASF = Archivio di Stato di Firenze; ASP = Archivio di Stato di Pistoia; AA.SS = *Acta Sanctorum*; BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*; MGH = *Monumenta Germaniae Historica*; PL = *Patrologia Latina*; RCP = *Regesta chartarum pistoriensium*; RR.II.SS. = *Rerum Italicarum Scriptores*. Non sono state seguite le norme editoriali previste per quanto riguarda il nome del curatore, o dei curatori (generalmente da premettere al titolo della relativa opera) nei seguenti casi: per l'edizione di fonti; per opere cui sia premesso il nome dell'autore o il riferimento ad esso; per il titolo degli ultimi tre dei quattro volumi della *Storia di Pistoia* (1988-2000).

² Sugli studi dedicati alle diverse tematiche afferenti alla congregazione vallombrosana e al monachesimo benedettino cfr. F. Salvestrini, *Bibliografia storica ragionata dell'Ordine Vallombrosano*, «Reti Medievali», 2, dicembre 2002, <https://www.doi.org/10.6092/1593-2214/242> (12.23); Id., *La storiografia sul movimento e sull'Ordine monastico di Vallombrosa*, «Quaderni Medievali», 53, 2002, pp. 294-323; in una prospettiva di storiografia monastica comparata, cfr. Id., *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», 53/2, 2006, pp. 435-515; Id., *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 22, 2019, pp. 307-361. Una illuminante sintesi sul periodo iniziale del monachesimo vallombrosano è offerta da C. Leonardi, *La prima età vallombrosana. A conclusione di un convegno*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Atti del I Colloquio vallombrosano (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 291-294. Cfr. anche F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III, 57/1, 2016, pp. 88-127.

noto, anche quelli che attestano l'operato di Atto a favore della propria congregazione e quale fedele supporto all'azione dei pontefici, sia in qualità di abate maggiore dei monaci professanti l'obbedienza gualbertiana, sia in seguito come vescovo di Pistoia³.

Non esiste ancora, tuttavia, un'opera complessiva e organica che serva a mettere a punto nel relativo contesto storico la serie di notizie disponibili su tale personaggio di rilievo nella storia vallombrosana e della Chiesa, per dare ad esse un significato che serva a ricostruirne il peso e il valore. In questa occasione si cercherà di tracciarne un profilo che tenga conto di tutto ciò che risulta come indizio o prova del carattere, del pensiero e delle opere riconducibili al personaggio, in modo da contribuire a superare l'attuale *impasse* storiografica, che da una parte ne evidenzia quasi il solo ruolo di protagonista, per un certo numero di anni, dell'espansionismo vallombrosano nella Penisola, dall'altra ne mette in rilievo prevalentemente il ruolo di vescovo di Pistoia impegnato in questioni interne alla sua città e alla relativa diocesi.

2. Le biografie di Atto

La vicenda biografica attribuita a questo vallombrosano ha una storia plurisecolare che giunge fino ai tempi odierni. Non sarà inutile, credo, presentarne in sintesi le caratteristiche, dato che il genere storiografico delle *Vitae* è specchio di una coscienza storica in divenire e luogo di aggregazione dei risultati di ricerche finalizzate sempre più a un aggiornamento dei dati disponibili e dei giudizi.

³ Gli ultimi profili biografici dedicati ad Atto sono compresi nella seconda metà del secolo scorso: consistono in una monografia, cfr. S. Ferrali, *Vita di S. Atto monaco Vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Tipografia Pistoiese, Pistoia 1953, e nelle 'voci' redatte da Benvenuto Matteucci, Alessandro Pratesi, Antonella Degl'Innocenti: cfr. B. Matteucci, *Attone (Atto) vescovo di Pistoia, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1962, coll. 573-576; A. Pratesi, *Attone, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1962, pp. 566-567; A. Degl'Innocenti, *Attone di Pistoia*, in E. Guerriero e D. Tuniz (a cura di), *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, 3 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, I, pp. 224-226. Per quanto ben poche notizie documentarie fossero sfuggite alle approfondite ricerche compiute in occasione del processo di beatificazione del presule vallombrosano conclusosi nel 1605, sia negli archivi pistoiesi che nelle biblioteche e negli archivi della congregazione di San Giovanni Gualberto, e rifluite nelle monografie dedicate ad Atto dagli inizi del secolo XVII fino al secolo scorso, occorre tuttavia attualmente aggiornare la sua biografia alla luce delle recenti acquisizioni storiografiche. Peraltro, mancano ancora alla ricostruzione complessiva della sua personalità le auspicabili indagini specialistiche che finora sono state applicate alla sua opera principale, la *Vita secunda* di Giovanni Gualberto, ma devono ancora essere compiute sulle altre opere a lui attribuite: una presuntiva *Vita* di Bernardo degli Uberti, una *Passio* e una *Missa sancti Barnabae*; il testo agiografico destinato al culto pistoiese per l'apostolo Giacomo *maior*, una raccolta di sermoni e di lettere.

Su Atto un primo nucleo narrativo dovette generarsi dalla tradizione orale delle *gesta episcopi* che ne accompagnò il culto, già in essere a Pistoia all'inizio degli anni Ottanta del secolo XII, come risulta da una norma statutaria⁴. Esso aveva preso forma *ad sanctum*, presso l'altare sorto in cattedrale accanto alla tomba terragna del presule. La cosiddetta *reinventio* delle spoglie di Atto, avvenuta il 25 gennaio 1337, dopo la quale accaddero, stando alle fonti, miracoli⁵,

⁴ Cfr. *Statuti pistoiesi del secolo XII. Breve dei consoli (1140-1180). Statuto del podestà (1162-1180)*, edizione e traduzione a cura di N. Rauty, Comune di Pistoia e Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1996: *Statutum potestatis, Additiones*, rubrica [S. 81], databile poco dopo il 1180: *Et statuimus ut oblatio tota [que] fu[er]it [obla]ta apud [altare] sancti Acti perveniat ad operam et ad opera[r]ios sancti Ia[cob]i et operarii sic teneantur custodire illam tamquam oblati[onem] sancti Iacobi*. Il rapido cambiamento della situazione politica pistoiese dopo la morte di Atto aveva portato al passaggio della giurisdizione sul culto iacopeo e sull'amministrazione dei beni della cappella di San Iacopo, inizialmente spettante al vescovo, all'omonima Opera comunale, già funzionante nel 1170: cfr. RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera), 1168-1172*, a cura di M. Mariani e P. Turi, «Bullettino storico pistoiese», 122, 2020, pp. 223-231: 227, regesto 137, 28 aprile 1170. Con la disposizione statutaria sopra indicata si regolarizzava probabilmente una situazione di fatto già esistente, per il culto del vescovo ritenuto santo, evidentemente sepolto in cattedrale, dove allora il Comune aveva competenza giurisdizionale. Due inventari duecenteschi lo provano, su cui cfr. la nota 220. Di diverso avviso Natale Rauty: cfr. N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 28-29, nota 126.

⁵ La memoria della *reinventio* del corpo incorrotto del vescovo Atto il 25 gennaio 1337, scritta in origine sugli ultimi fogli bianchi di un antifonario per le celebrazioni liturgiche iacopee oggi perduto, dove erano registrati anche i miracoli allora accaduti per circa un ventennio, si è conservata, insieme con altri testi agiografici del culto iacopeo ivi copiati, in un ms. cartaceo del tardo Quattrocento, oggi in ASP, *Documenti vari 27*: cfr. L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo nel duomo di Pistoia. Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e rinascimentale italiana*, Allemandi, Torino 1984, pp. 33-44: 33-35, 189-190, note 21, 22 e anche pp. 93, 207, nota 133; Ead., *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in L. Gai (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-230: 151-167, 203-206; Ead., *Una «summa» tardo-quattrocentesca dei codici medioevali iacopei di Pistoia*, in L. Gai, R. Manno Tolu e G. Savino (a cura di), *L'apostolo san Jacopo in documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia*, Archivio di Stato di Pistoia, Pistoia 1984, pp. 41-45. L'istituzione del culto iacopeo di origine compostellana da parte del presule vallombrosano nel 1145, talvolta insieme alle circostanze della *reinventio* del 1337, come temi di più rilevante interesse apologetico e storico, nel secolo XV erano passati sia nel *Chronicon* redatto dall'umanista pistoiese Sozomeno, sia nella memorialistica vallombrosana con il monaco Girolamo da Raggiolo e, in seguito, nei due filoni distinti della storiografia erudita della congregazione di Giovanni Gualberto e della città di Pistoia. Sulle testimonianze agiografiche relative ad Atto cfr. Rauty, *Il culto dei santi*, cit., pp. 28-29, 90-92; A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 16-17 maggio 2008), Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2010, pp. 97-112: 99-101; R. Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto vescovo di Pistoia» e la possibile ricostruzione del suo antico sepolcro*, ivi, pp. 113-142: 117, nota 14, 118, note 16, 18, 19.

aveva contribuito a perpetrare nel tempo la memoria dell'operato di quel santo vescovo nei racconti che probabilmente il sagrestano dell'attigua cappella di San Iacopo ripeteva a devoti forestieri e pellegrini⁶.

Quella tradizione locale, raccolta quasi certamente dai monaci dei cenobi vallobrosani pistoiesi fra XIV e XV secolo, doveva essere pervenuta ben presto alla casa-madre della congregazione e aver fornito materia, nell'avanzato secolo XV, per un primo «medaglione biografico» dedicato ad Atto dal monaco vallobrosano Girolamo da Raggiolo, in ambito fiorentino e laurenziano. Nel breve testo, reso noto da Antonella Degl'Innocenti⁷, prevaleva ancora la presumibile versione di origine pistoiese, riguardante quella parte dell'esistenza di Atto che comprendeva l'azione episcopale, l'istituzione del culto iacopeo di origine compostellana e la santa morte, nonché l'esposizione al culto del suo corpo incorrotto *in ipsius ecclesia sancti Iacobi*⁸.

⁶ Di questa lunga tradizione orale legata al culto di Atto dalla *reinventio* del 1337 fino alla beatificazione del vescovo nel 1605 è testimone il primo biografo pistoiese, il canonico e protonotario apostolico Cosimo Bracciolini: cfr. C. Bracciolini, *Vita del B. Atto vescovo di Pistoia e prima ottavo Generale della Congregazione de' Monaci di Vallombrosa* [...], Giunti, Firenze 1606, pp. 4 (dove l'autore dichiara che, in mancanza di documenti certi, potevano soccorrere sia ragionevoli ipotesi sia «tradizioni antichissime» che «per ancora vivono nelle bocche de' buoni»), 16 (dove si ricorda, presso il monumento funebre di Atto, la presenza eloquente delle testimonianze di quel culto, come «una tavola antica, appesa al detto sepolcro»), con l'elenco dei miracoli accaduti nel 1337 e anni seguenti, che erano anche «registrati ne' pubblici libri» e attestati dagli *ex-voto* d'argento). Spettava di solito al sagrestano della cappella di San Iacopo, dove si celebrava la *missa sancti Acti*, illustrare ai devoti e ai forestieri le *gesta episcopi*. Nel 1623 l'erudito memorialista e sagrestano della cappella di San Iacopo, Pandolfo Arferuoli, nel dare di nuovo alle stampe la *Vita del beato Atto* pubblicata da suo cugino Francesco Forteguerra nel 1608 e ormai esaurita, spiegava il moltiplicarsi di tale genere agiografico a Pistoia con la richiesta di «quei Signori Forestieri» che visitavano il corpo del vescovo Atto e desideravano di poter disporre «di una storia della sua vita», con «quella sodisfazione, che non se le può dare con la voce in breve spatio di tempo»: dedica iniziale in F. Forteguerra, *Vita del beato Atto vescovo di Pistoia* [...], (edizioni 1608, 1623) nuova edizione (a cura di Gherardo Bracali), Gherardo Bracali, Pistoia 1818.

⁷ Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., pp. 102-104; cfr. anche Ead., *L'opera agiografica di Girolamo da Raggiolo*, «Hagiographica», 10, 2003, pp. 79-105.

⁸ Cfr. Ead., *Attone, agiografo e santo*, cit., p. 103. Il testo evidentemente si riferisce alla situazione trecentesca del duomo pistoiese, dopo la costruzione del sepolcro marmoreo del vescovo vallobrosano accanto alla cappella di San Iacopo, e pare dipendere dal *Chronicon* del Sozomeno. L'opera dell'umanista e canonico della cattedrale pistoiese Zomino di ser Bonifazio (1378-1458), che si firmava con lo pseudonimo di Sozomeno, nella seconda metà del Quattrocento esisteva nell'archivio comunale ed era nota anche a Firenze, dato che fu copiata nel 1474 da Leonardo Dati e nel 1484 dal segretario della Repubblica fiorentina Bartolomeo Scala: cfr. V. Capponi, *Bibliografia pistoiese*, Tipografia Rossetti, Pistoia 1874, rist. anast. Forni, Bologna 1971, pp. 314-316. Il *Chronicon universale ab Urbe condita usque ad annum 1455*, edito parzialmente (per gli anni 1362-1410) da Ludovico Antonio Muratori nel secolo XVIII, cfr. RR.II. SS., tomo 16, pp. 1059 sgg., venne completato con l'edizione nel 1908 della parte che comprendeva gli anni 1411-1455: cfr. Sozomeno (Zomino di ser Bonifazio), *Chronicon Universale (1411-1455)*, a cura di G. Zaccagnini, in RR.II.SS., XVI, I, Città di Castello 1908, pp. 1-54. Tuttavia già nel 1755 il dotto gesuita Francesco Antonio Zaccaria ne aveva pubblicato il brano, sotto l'anno 1145, relativo ai rapporti di Atto con l'ambiente compostellano per ottenere la reliquia dell'apostolo Giacomo *maior*: cfr. F. A. Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi maximam partem ex archivis pistoriensibus collectio* [...], Tipografia Regia, Torino 1755, *Additiones*,

Ivi solo un cenno iniziale era dedicato alla notizia che il vescovo di Pistoia era stato in precedenza abate maggiore di Vallombrosa⁹.

In parallelo, fra XIV e XV secolo, da Pistoia derivava la più precoce attestazione iconografica del vescovo vallombrosano¹⁰, destinata a diffondersi nel

p. 453. Sempre da ambiente pistoiese sembra derivare la definizione della cappella di San Iacopo, nel testo di Girolamo da Raggiolo, come *templum illud divi Iacobi, quod Pistorii dictum est, opimis spoliis et vasis sacris aureis et argenteis sua* (di Atto) *tempestate et deinde usque ad hec tempora mirifice ornatum*, che riprende da vicino il testo del Sozomeno riportato poi dallo Zaccaria, cfr. *ibidem*, dove è ricordato il prezioso tesoro di San Iacopo formato dall'altare argenteo e dalle molte suppellettili liturgiche d'oro e d'argento. Tuttavia, mentre Sozomeno si riferisce sempre chiaramente alla cappella di San Iacopo, dov'è necessario, Girolamo da Raggiolo equivoca identificandola con lo stesso duomo pistoiese, evidentemente non conoscendo Pistoia, né la sua cattedrale. Perciò egli dichiara che il corpo del santo vescovo Atto *adhuc in ipsius ecclesia S. Iacobi [...] integrum ostenditur*. Non credo comunque che l'autore del «medaglione» biografico dedicato ad Atto fosse a conoscenza che in documenti coevi a tale presule la cappella di San Iacopo era chiamata *ecclesia*: cfr. RCP, *Vescovado secoli XI e XII*, a cura di N. Rauty, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1974, regesto 32, 6 ottobre 1148, pp. 47-48: *ecclesia S. Iacobi apostoli*; anche perché il monaco Girolamo nel passo citato si riferisce chiaramente alla cattedrale, dov'era il monumento funebre di Atto, e non alla cappella, dove quest'ultimo non è mai stato. Sul documento in questione cfr. però la seguente nota 200. Si desidera inoltre segnalare qui un altro caratteristico equivoco testuale di Girolamo da Raggiolo, che finisce per essere un vero e proprio 'marcatore' delle successive compilazioni da quest'ultimo dipendenti. Egli scriveva che *adhuc extant epistole domini Ranerii cardinalis et episcopi Compostellanensis et ipsius beati Actonis episcopi Pistoriensis, in quibus agitur qualiter sanctissimi Iacobi caput dono Pistorium usque summa cum veneratione misit* (cfr. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., p. 103, che l'autrice integra con <Didaci> inserito fra *Ranerii cardinalis et episcopi Compostellanensis*). Il testo, in effetti di significato ambiguo, induce a dare alla prima delle due congiunzioni nell'elenco dei tre personaggi il valore di un'endiadi, e quindi a conferire alle parole *episcopi Compostellanensis* il ruolo di un'apposizione di *Ranerii cardinalis*. Così anche «un Codice Ms della Magliabechiana, contenente la Vita d'alcuni santi Vallombrosani, e dedicato a Lorenzo il Magnifico», che Giovanni Breschi segnalava nel 1855 (cfr. G. Breschi, *Storia di S. Atto vescovo di Pistoia*, Malachia Toni, Pistoia 1855, rist. anast. Kessinger Legacy Reprints, USA, pp. 278-279), riportandone il brano su Atto in versione italiana – che non ho potuto esaminare direttamente – dichiarava che «messer Ranieri» era «cardinale e vescovo compostellanense» (ivi, p. 278). In più, rispetto al testo di Girolamo da Raggiolo pubblicato da Degl'Innocenti, nel manoscritto visto dal Breschi si trovava anche il brano con la *reinventio* del corpo di Atto nel 1337 e con la notizia della sua traslazione «nella sopradetta cappella» (p. 279). Un altro manoscritto, già cinquecentesco, che rivela la consultazione del «medaglione» di Girolamo da Raggiolo è quello, conservatosi in copia dell'inizio del secolo XVII, attualmente esistente nella Biblioteca Vallicelliana di Roma, con segnatura H.3, cfr. più oltre la nota 16.

⁹ Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., p. 102: *Beatus Acto huius Sanctae Mariae monasterii abbas et totius ordinis generalis extitit*.

¹⁰ Funzionale al culto, l'iconografia risulta una forma d'interesse parallela alla tradizione agiografica orale e scritta su personaggi come il vescovo vallombrosano Atto. Il principale tramite per l'elaborazione figurativa del presule si rivela inizialmente l'Opera di San Iacopo, e anche la cappella dedicata all'apostolo, oggi perduta, nella quale le pareti e la volta erano affrescate con dipinti dei secoli XIII e XIV anche con storie iacopee. In essa l'altare argenteo di San Iacopo conteneva, tra le statuette del dossale rielaborato fra 1380 e 1390 dall'orafo Piero d'Arrigo Tedesco, anche quella del beato vescovo Atto, con aureola raggiata, voluta-

Quattrocento anche in area fiorentina¹¹. Una tipologia intermedia del genere biografico dedicato ad Atto risulta rappresentata dalle *Vitae* comprese in com-

mente somigliante all'analogia figura di san Zenone: cfr. Gai, *L'altare argenteo*, cit., pp. 126-135: 134, figg. 187-188. Pone un problema un medaglione quadrilobo smaltato, appartenente alla serie realizzata dall'orafo pistoiese Andrea di Iacopo d'Ognabene per il paliotto anteriore finito nel dicembre del 1316, e raffigurante appunto il vescovo Atto: ivi, p. 102, fig. 98. Il presule, a mezzo busto, è rappresentato come un vescovo mitrato, privo di aureola, in atto di mostrare in modo eloquente, alzando il braccio destro per richiamare l'attenzione, il ditico contenente le epistole compostellane. Il volto, incorniciato da una capigliatura corta e mossia, reca baffi e una breve barba. La rarissima immagine, cui ho fatto cenno anche in Ead., *Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica*, in P. Caucci von Saucken (coordinatore), *Iacobus patronus*, X Congreso internacional de estudios jacobeos (Santiago de Compostela, 9-11 novembre 2017), Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2020, pp. 329-399: 349 fig. 9, in quanto è anteriore alla *reinventio* del corpo incorrotto del vescovo Atto avvenuta il 25 gennaio 1337, quando la salma poté essere esaminata – e conseguentemente antecedente all'esecuzione del monumento funebre a lui dedicato – pone il problema se per essa vi sia stata una fonte iconografica diretta o indiretta. Sta di fatto che la raffigurazione nello smalto del 1316 risulta il chiaro prototipo di quella che caratterizza il vescovo Atto nei tre riquadri del monumento marmoreo per cui nel 1337 si erano spese 100 lire: cfr. anche Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto»*, cit., pp. 122-130, che ritiene di identificare nella figura di vescovo nel primo riquadro a sinistra quella di Diego Gelmírez: ivi, p. 128. Sul monumento funebre trecentesco cfr. anche: E. Neri Lusanna, *La scultura a Pistoia, canone toscano di intrecci artistici internazionali*, in A. Tartuferi, E. Neri Lusanna e A. Labriola (a cura di), *Medioevo a Pistoia. Crocevia di artisti fra Romanico e Gotico*, catalogo della mostra (Pistoia, 27 novembre 2021-8 maggio 2022), Mandragora, Firenze 2021, pp. 29-51: 47 fig. 27, 48. Nel 1407 il pittore pistoiese Sano di Giorgio aveva affrescato entro un clipeo, a monocromo su fondo un tempo blu (ora con la sola base rossastra), l'immagine del vescovo Atto con la cassetta della reliquia iacopea nella mano sinistra, su una delle crociere della volta dell'Udienza nuova dell'Opera di San Iacopo, insieme ad altre tre figure di santi protettori di Pistoia, fra cui di nuovo san Zenone, accentuatamente simile ad Atto: cfr. N. Rauty, *L'antico palazzo dei Vescovi a Pistoia, I. Storia e restauro*, Olschki, Firenze 1981, pp. 152, 154 fig. 59, 301 documento 54. Di questi dipinti davano ancora notizia, nel tardo Seicento, i Bollandisti, che notavano la somiglianza della figura affrescata con quella statuetta argentea di Piero d'Arrigo: *Et huic parvae statuæ prorsus similis est pictura pervetus, in eo conclavi quod audiendis causis, ad Dominorum Operariorum iurisdictionem spectantibus, servire solebat; ubi supra ipsius Scribae cellam depictus fornix, S. Acti, triumque aliorum Pistoriensium Patronorum imaginem exprimit, cum mitra Episcopali ac diademate*, in Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto»*, cit. p. 142, nota 72 (che non riesce a identificare l'ambiente, ritenendolo «un locale della cattedrale» i cui dipinti menzionati sarebbero stati perduti).

¹¹ Nel secolo XV a Firenze l'iconografia del vescovo Atto viene elaborata in ambito vallombrosano e umanistico, in cui si formano anche le opere di Girolamo da Raggiolo. La testimonianza figurativa più nota è l'affresco, un tempo in San Pancrazio a Firenze, poi staccato e trasportato nella chiesa vallombrosana di Santa Trinita, eseguito dal pittore medico Neri di Bicci nel 1455 e raffigurante *San Giovanni Gualberto in trono fra santi e beati della congregazione vallombrosana*, su cui cfr. anche Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto»*, cit., pp. 132, 133 fig. 10. Nel dipinto, che rispondeva alle contemporanee esigenze di riforma della Chiesa e delle sue strutture di riferimento spirituale, Atto è rappresentato accanto al fondatore, in piedi e di tre quarti, con l'aureola di santo e risulta una versione figurativa più ingentilita e spiritualizzata rispetto a quella elaborata fra Tre e Quattrocento in ambito pistoiese. Dall'immagine dipinta da Neri di Bicci deriva anche l'incisione al tratto di Pietro Nocchi, su disegno di A. Pezzati, eseguita per l'antiporta del volume di Breschi, *Storia di S. Atto*, cit.

pilazioni o repertori generali di storia della congregazione vallombrosana, pe-riodizzata sugli abati generali¹². Fra questi testi figurano quelle opere redatte nel secolo XVI che tendevano a riproporzionare lo squilibrio fra la prima e la seconda parte della vita di Atto, ampliando quanto si poteva riferire della sua azione come abate maggiore. Tuttavia le narrazioni anteriori agli ultimi decenni del Cinquecento non riportavano ancora la versione che comprendeva la ‘leggenda lusitana/ispanica’ circa le origini di Atto¹³, e dunque per lo più non superavano il penultimo decennio di quel secolo, in cui venne generalmente accolto nella biografia del personaggio quest’ultimo ampliamento¹⁴. Tali testi spesso risultano trasmessi in copie seicentesche¹⁵. Il testimone più significativo di questo genere

(1855): menzionata senza alcun commento da Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto»*, cit., pp. 139, fig. 24, 140.

¹² Ne fornisce un primo elenco Salvestrini, *Bibliografia storica* (2002), cit., sezione *Memorialistica ed erudizione monastiche fra XV e XVIII secolo*; ad alcuni di quei lemmi bibliografici si riferisce anche Degl’Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., pp. 99, 102, 105, 107-111 nel relativo apparato di note. Pare risalire a una *Vita* di Atto, manoscritta nell’archivio di Santa Trinita e compilata da don Marco Bartoli, presidente della congregazione vallombrosana dal 1547 al 1550, l’origine della ‘leggenda lusitana/iberica’ circa la patria del personaggio: cfr. *ivi*, p. 108, nota 44.

¹³ Nell’opera del vallombrosano Eudasio Loccatelli intitolata *Vita del glorioso padre San Giovanguualberto fondatore dell’Ordine di Vallombrosa. Insieme con le Vite di tutti i Generali, Beati e Beate, che ha di tempo in tempo havuto la sua Religione*, Giorgio Marescotti, Firenze 1583 l’attribuzione di origini iberiche ad Atto era già accolta come una notizia, e del vescovo vallombrosano si faceva cenno anche a miracoli accaduti prima della morte: cfr. Degl’Innocenti *Attone, agiografo e santo*, cit., p. 107 nota 40.

¹⁴ Generalmente le compilazioni memorialistiche e biografiche di matrice vallombrosana in età post-tridentina accolgono come dato certo le origini spagnole di Atto, ed in particolare dalla città di Badajoz: derivate, com’è noto, da un’errata lettura delle sue sottoscrizioni autografe, dove si dichiarava «*pec[cator] monachus*» (letto «*pac[ensis] monachus*»). Un ‘ricalco’ della sua firma, compiuto su uno dei due documenti in cui si trovava, del 1148 o del 1153, redatti a favore dello spedale di San Iacopo (di cui il secondo, conservato come una reliquia del santo presule, è oggi scomparso), era stato posto come didascalia al di sotto del disegno al tratto del busto di Atto che ornava l’antiporta del volume di Giovanni Breschi, *Storia di S. Atto*, cit. (1855), cfr. anche la precedente nota 10 nel presente contributo. Sui due documenti sopra indicati cfr. più avanti le note 199, 200, 202, 215.

¹⁵ Si tratta, comunque, di compilazioni redatte in ambito vallombrosano spesso da anonimi, che tengono conto di profili biografici risalenti a opere memorialistiche anteriori alla metà del secolo XVI e ancora prive della ‘leggenda lusitana/iberica’ relativamente ad Atto; esse comunque mostrano di dipendere – almeno per la biografia di Atto – dal «medaglione» coniato per lui dal monaco vallombrosano Girolamo da Raggiolo, autore di un *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis*: cfr. Degl’Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., pp. 102-104. Una copia tardo-seicentesca manoscritta (1687) dell’opera intitolata *Vite in ristretto dei Generali et altri uomini illustri e venerabili della nostra Congregazione di Vallombrosa*, in ASF, *Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, 260, codice ms. miscellaneo 243, cc. 39r-66v, con la biografia di Atto, cc. 47v-48r, segnalava Natale Rauty: cfr. Rauty, *Il culto dei santi*, cit., pp. XXXII, 91 nota 8; Id., *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Bullettino storico pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26: 24, note 79, 81; 25, nota 86; Id., *Il vescovo Atto e il suo culto a Pistoia*, «Il tremisse pistoiese», 28, 1-2 (80/1), 2003, pp. 16-20: 20, note 2, 11. L’opera menzionata da Rauty veniva identificata

biografico pare il *Fragmentum vitae sancti Actonis* della Biblioteca Vallicelliana di Roma, compreso in un manoscritto miscelaneo confezionato probabilmente nel primo Seicento: parzialmente edito nel 1953 da mons. Sabatino Ferrali, è stato analizzato più di recente da Antonella Degl'Innocenti¹⁶. In esso compare per la prima volta l'intento di tracciare il carattere di Atto – definito *affabilis et suavis* con i monaci *bonis Deumque timentibus*, ma *rigidus, severus, perdifficilisque* con coloro che si allontanavano dalla retta via – secondo un modello ispirato al primo maestro della *societas gualbertiana*¹⁷ e, per tale tramite, anche a san Be-

da Salvestrini, *Bibliografia storica* (2002), cit., sezione *Memorialistica ed erudizione monastiche* cit., come una «versione ms. posteriore latina» dell'opera di Bernardo Del Serra, *Compendio delli Abbati generali di Valembrosa et di alcuni monaci et conversi d'epso Ordine*, Lucantonio di Giunta, Venezia 1510, su cui anche Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., p. 105. Tuttavia le ricordate *Vite in ristretto*, che risultano un aggiornamento del repertorio edito da Bernardo Del Serra nel 1510 (a sua volta dipendente dall'opera di Girolamo da Raggiolo), sono databili nel tardo Cinquecento, quando si diffuse la *Vita del glorioso Padre San Giovanguualberto*, cit., di Eudasio Loccatelli (1583), che già riportava la 'leggenda lusitana/iberica' sulle origini di Atto, dato che anche le *Vite in ristretto* la trasmettono, ma devono essere anteriori al processo di beatificazione di Atto, conclusosi il 24 gennaio 1605, perché in quest'ultimo testo non ne è traccia.

¹⁶ Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., Appendice, 2, pp. 63-66. Il ms cartaceo miscelaneo H.3 della Biblioteca Vallicelliana di Roma s'intitola: *Vitae Sanctorum et alia monumenta collecta ab Antonio Gallonio Congregationis Oratorii Romani Presbytero*; alle cc. 295r-297v contiene una biografia di Atto con l'instestazione seguente: *Fragmentum vitae Sancti Attonis generalis Vallisumbrosae et Pistoriensis Aepiscopi ex antiquis eiusdem ecclesie monumentis*, in cui risultano corretti, su cancellatura a penna, gli aggettivi che inizialmente qualificavano il personaggio di Atto con gli appellativi di *venerabilis et beati*, sostituiti con *Sancti*. Ferrali inserisce questa biografia, datandone – forse per una svista – il manoscritto al «sec. XIV» (ivi, p. 63), senza alcun particolare commento (se non rilevandone l'interesse, nonostante «inesattezze ed errori storici notevoli»). L'opera di compilazione, evidentemente dipendente da precedenti repertori di storia vallobrosana redatti nel secolo XVI che si erano serviti anche dell'opera di Girolamo da Raggiolo, è databile al tardo Cinquecento, dato che il titolo dell'*excerptum* con la biografia di Atto prova che la stesura del testo doveva risalire a prima del processo canonico terminato il 24 gennaio 1605 (che dava diritto ad Atto di avere la qualifica di «santo» e non più soltanto di «venerabile» e «beato») e che doveva essere stato 'aggiornato' da ultimo. Nel *Fragmentum* della Vallicelliana, peraltro, compare il già segnalato 'marcatore' che caratterizza il testo di Girolamo da Raggiolo, per cui Ranieri, estensore di due delle epistole compostellane per la concessione della reliquia iacopea, diventa *compostellanensis aepiscopus*: cfr. la nota 8 nel presente contributo. Sul *Fragmentum* cfr. anche Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, cit., pp. 204-206, che opportunamente ne nota i contatti con il testo di Girolamo da Raggiolo (ivi, p. 106) e con il *Compendio delli Abbati generali di Valembrosa* di Bernardo Del Serra (1510), cfr. ivi, p. 105, nota 31.

¹⁷ *Vita sancti Johannis Gualberti auctore Andrea abbate Strumensi*, ed. F. Baethgen, in *MGH, Scriptorum*, XXX/2, Lipsiae 1926-1934: 1934, rist. anast. Stuttgart 1976, pp. 1080-1104; *Andreae Strumensis Vita s. Iohannis Gualberti*, in AA.SS. Iulii 3, per Iacobum du Moulin, Antverpiae 1723, pp. 311-365: 343-365. In questa occasione mi riferisco a: G. Spinelli e G. Rossi (a cura di), *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società italiana dell'XI secolo*, Europia, Novara - Jaca Book, Milano 1984; Andrea di Strumi, *Vita di san Giovanni Gualberto*, in traduzione italiana a cura di Giustino Rossi, pp. 65-129: 78-79 cap. 22 (severità e benevolenza del fondatore).

nedetto, fondatore del monachesimo occidentale. Inoltre, per quanto a conclusione del testo sia menzionata la devozione di Atto per il fondatore della *familia* Vallombrosana, la cui *Vita* aveva redatto, e che l'ignoto autore del *Fragmentum* dichiarava in uso fin quasi ai suoi tempi, circa l'inizio del ruolo di guida della congregazione da parte di Atto se ne sottolineava piuttosto il riferimento all'e-vangelica parabola dei talenti, secondo un concetto proprio al movimento di riforma concretizzatosi con il concilio tridentino.

Le biografie successive, composte anche in forma autonoma dopo la fine del secolo XVI e redatte fino al termine dell'età moderna soprattutto per Pistoia, dopo la canonizzazione di Atto del 1605¹⁸, risultano invece caratterizzate dalla 'leggenda lusitana/iberica' – relativa alle credute origini spagnole di Atto –, motivata sia da una lettura errata della formula con cui il vescovo vallombrosano si sottoscriveva¹⁹, sia dall'assenza di notizie sulle *origines* e la *conversio* di lui. Questo silenzio documentario, che distingueva Atto dal fondatore²⁰ ma anche da Bernardo degli Uberti²¹, dovette costituire un problema per gli storiografi della congregazione. Infatti, in ossequio alla mentalità del tempo, propensa ad aspettarsi che ogni vita religiosa esemplare fosse sempre l'eloquente paradigma della santità cui era stata chiamata, dovevano trovare una spiegazione plausibile sia l'assenza di notizie iniziali, così importanti per la storia di un'anima, sia anche la stranezza della decisione del vescovo di Pistoia di rivolgersi a un santuario posto agli estremi confini del mondo occidentale per ottenere una reliquia apostolica illustre per la città sottoposta al suo governo pastorale. Le supposte origini spagnole spiegavano, invece, data la grande lontananza dal successivo 'teatro degli eventi', l'assenza di informazioni sul primo periodo di vita di Atto, ma anche la ragione della richiesta a Compostella della reliquia iacopea esistente a Pistoia: il presule non poteva che essere di origini iberiche, se conosceva così bene il valore del culto di *Santiago*.

L'intento scopertamente agiografico delle *Vitae* dedicate al vescovo vallombrosano a Pistoia fin dall'inizio del Seicento si univa, peraltro, ai risultati di una ricerca erudita su antichi documenti che allora animava la prima storiografia

¹⁸ Cfr. R. Feri, *Memorie del monastero vallombrosano di San Michele in Forcole. Canonizzazione del culto di sant'Atto (1602-1607). Documenti del periodo della peste (1630-1632)*, «Bullettino storico pistoiese», 105, 2003, pp. 197-204: 197-198 (processo di canonizzazione 1604-1605); 198-200 (concessione di una reliquia dell'osso del braccio destro di Atto alla badia di Passignano, 1606-1607). Tali memorie sono state estratte da un *Libro di ricordanze della badia* [di Forcole] dal 1575 al 1641, in ASF, *Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, 184, Monastero di San Bartolomeo di Pistoia, 4, cit. in Ead., *Memorie del monastero vallombrosano di San Michele in Forcole (1575-1595)*, «Bullettino storico pistoiese», 104, 2002, pp. 191-204: 191-193.

¹⁹ Cfr. la nota 14.

²⁰ Si vedano: A. Degl'Innocenti, *Giovanni Gualberto, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, pp. 341-347: 341-342; Pratesi, *Attone, santo*, cit., p. 566; Degl'Innocenti, *Attone di Pistoia*, cit., pp. 224-226.

²¹ R. Volpini, *Bernardo degli Uberti, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, Roma 1967, pp. 292-300: 292-293.

municipale ed ecclesiastica e che avrebbe caratterizzato le opere di tal genere fino al termine dell'età moderna²².

²² Sulle caratteristiche e i limiti della storiografia erudita pistoiese fra XVII e inizi del XIX secolo cfr. F. Salvestrini, «*Ameno pascolo di gentiluomini curiosi*». *L'erudizione storica a Pistoia durante l'età moderna (1620-1815)*, «*Bullettino storico pistoiese*», 105, 2003, pp. 101-134. Nell'importante panoramica, in cui una sezione è dedicata alla storiografia religiosa ed ecclesiastica (pp. 128-134), la scelta dell'autore di riservare l'indagine a redazioni complessive della storia pistoiese ha probabilmente impedito di far cenno anche ai contemporanei interessi degli eruditi, per lo più ecclesiastici, su temi più circoscritti, quali le stesse biografie dedicate al vescovo vallombrosano Atto, divenute dall'inizio del Seicento elemento qualificante delle vicende della Chiesa locale e luoghi di sedimentazione delle prime ricerche documentarie e bibliografiche sistematiche in ambito cittadino. Entro il primo trentennio del secolo XVII tali ricerche, condotte in occasione del processo di canonizzazione del presule, conclusosi il 24 gennaio 1605, avevano portato alla pubblicazione in rapida successione di ben tre monografie sulla *Vita* di Atto. La prima si deve al canonico e protonotario apostolico Cosimo Bracciolini, promotore nel 1604 dell'iniziativa presso il papato, cfr. Bracciolini, *Vita del B. Atto*, cit. (1606). In essa le notizie dipendevano sia dai repertori vallombrosani cinquecenteschi, sia da documenti d'archivio e manoscritti pistoiesi. Avevano fatto seguito, entrambi nel 1608, due panegirici dedicati al nuovo santo di Vallombrosa, in occasione delle prime celebrazioni sia a Pistoia che a Passignano. Di un monaco vallombrosano fiorentino, F. Pancrazio, Vittorio Capponi segnalava nel 1874 un'«*Ode latina al B. Atto*», edita insieme con l'*Oratio in laudem B. Atthonis olim Vallimbrosani praesulis ac Pistoriensis Episcopi habita in Coenobio Passinianensi dum sacellum ibidem eius nomine dicatum consecraretur*, del vallombrosano P. Crisostomo Talenti, Giunti, Firenze 1608, cfr. Capponi, *Bibliografia*, cit., p. 349. La seconda monografia era stata composta, ancora nel 1608, dal patrizio Francesco Forteguerra, col titolo *Vita del beato Atto*, cit., subito esaurita e fatta ristampare a Firenze, presso Cecconcelli, nel 1623, a cura del cugino Pandolfo Arferuoli, erudito sagrestano della Cappella di San Iacopo e autore di due volumi rimasti inediti di *Historie* composte fra 1628 e 1632, con aggiunte fino al 1643 del nipote Pier Lorenzo (ora in ACP, C 49, C 50, cfr. Salvestrini, «*Ameno pascolo*», cit., pp. 105-109: 106, nota 16). Un'ultima ristampa dell'operetta, che teneva conto soprattutto di notizie estratte da archivi pistoiesi, venne effettuata a cura dello stampatore stesso, Gherardo Bracali, nel 1818, passato l'agitato periodo del riformismo di Scipione de' Ricci e il successivo del governo napoleonico, e dedicato al vescovo di Pistoia Francesco Toli. Una terza monografia venne poi scritta dal sacerdote locale Giustiniano Marchetti, cfr. G. Marchetti, *Della vita, e lodi di Santo Atto vescovo di Pistoia, nativo della città di Pace detta Badajoz in Portogallo [...]*, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia 1630, che risulta l'opera più documentata e informata sulla letteratura storico-erudita vallombrosana – a partire dai repertori di Girolamo da Raggiolo – e sulle notizie di origine pistoiese. In parallelo, si erano aggiunte a queste monografie locali su Atto le iniziative dell'abate vallombrosano del monastero di Passignano, Tesauo Veli, promotore sia della canonizzazione di Atto che della nuova edizione romana della *Vita* del fondatore scritta da Atto: cfr. *Attonis Ep. Pistoriensis Vita altera S. Joannis Gualberti*, ed. T. Veli, apud Guillelmum Facciottum, Roma 1612, nonché della nuova cappella dedicata, nel 1607, ai santi Sebastiano e Atto nella chiesa abbaziale di Passignano, cfr. anche, più oltre in questo contributo. Il nuovo culto per sant'Atto aveva avuto contemporanei riscontri a Badajoz, alimentati dalla biografia a lui dedicata da Lodovico San Llorente, cfr. L. San Llorente, *Vita beati Attonis Pacensis, Pistoriensis Episcopi*, edita a Roma nel 1613. Né mancarono le notizie sul santo presule nelle *Historie* già ricordate di Pandolfo Arferuoli rimaste manoscritte in ACP (vol. I, pp. 134, 136, 138-142, 356-357, 370-371; vol. II, pp. 59, 242-243, 246), né nei tre volumi di Michel Angelo Salvi frate dei Servi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia* (vol. I, Ignatio de' Lazari, Roma 1656, pp. 71-87; vol. II, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia 1657, pp. 43-44; vol. III, per il Valvasense, Venezia 1662, pp. 232-235) e neppure in Giuseppe Dondori: cfr. G. Dondori, *Della pietà di Pistoia in gratia della sua patria [...]*, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia

In parallelo, durante lo stesso periodo, si sarebbe sviluppato nelle arti figurative un analogo percorso a scopi devozionali, iniziato al principio del Seicento con l'austera eloquenza controriformata del ciclo di «Storie» dipinte a Passignano, e includenti la 'leggenda lusitana', ad opera del pittore fiorentino Benedetto Veli; opera commissionatagli dal fratello, l'abate di quell'abbazia vallombrosana Tesauro Veli, promotore insieme all'alto clero pistoiese del processo di beatificazione del vescovo Atto²³.

1666, pp. 209-214, e anche pp. 179-181 (riedito a cura di Tommaso Braccini in «Fonti storiche pistoiesi», 20, Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2014, pp. 207-211 e anche pp. 178-179). Nel secolo XVIII, probabilmente in occasione di una delle ricognizioni allora effettuate del corpo del santo vescovo, si conta una sola operetta anonima dedicata alla biografia di Atto, di cui risulta autore Cesare Franchini Taviani, cfr.: [C. Franchini Taviani], *Ragguaglio della vita di S. Atto vescovo di Pistoia*, Stefano Gatti, Pistoia 1713, che segue più sinteticamente la stessa struttura espositiva delle *Vite* seicentesche. Ad essa si affiancano le citazioni in repertori generali, come nella riedizione settecentesca di Ughelli-Coleti, cfr. F. Ughelli e N. Coleti, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium, rebusque ab iis preclare gestis deducta serie ad nostram usque aetatem*, seconda edizione, III, Coleti ed., Venezia 1718, coll. 294-299; oppure gli interventi ancora di intonazione panegiristica, quali quello di Tommaso Busatti, *Panegirici di S. Zenone e di S. Atto, uno protettore, l'altro Vescovo di Pistoia* [...], Ciuffetti, Lucca 1720 (cit. in Capponi, *Bibliografia*, cit., p. 342); oppure i riferimenti ad Atto nelle grandi indagini su manoscritti e documenti, cambiato ormai il clima della ricerca in senso muratoriano, compiute dal gesuita Francesco Antonio Zaccaria: cfr. F.A. Zaccaria, *Bibliotheca Pistoriensis*, Tipografia Regia, Torino 1752, pp. 16, 92-93, 137; Id., *Ancedotorum Medii Aevi* [...] collectio, cit.: *Adcedunt I. Breve Chronicon rerum ad historiam sacram, profanamque spectantium, quae in Anecdotis continentur; II. Series episcoporum Pistoriensium a Ferdinando Ughellio primum contexta, a Nicolao Coletio deinde aliquantulum aucta, nunc ab eodem horum Anecdotorum editore ex his ipsis monumentis restituta*, pp. 446-453; o anche le diverse menzioni di Atto nella storia municipale settecentesca, di ordinamento annalistico, di Iacopo Maria Fioravanti, patrizio pistoiese: cfr. J. M. Fioravanti, *Memorie storiche della città di Pistoia*, per Filippo Maria Benedini, Lucca 1758, rist. anast. Forni, Bologna, pp. 172-187, appendice pp. 29-30, 69. Notizie su Atto vennero ripetute anche, durante il Settecento, in compilazioni talvolta rimaste inedite sulla storia dell'episcopato pistoiese: per cui cfr. Salvestrini, «*Ameno pascolo*», cit., pp. 131 (Giuseppe Borelli, *Pistoia sacra*, ms. del 1723); oppure giunte all'edizione, come le *Memorie* di Anton Maria Rosati: cfr. A. M. Rosati, *Memorie per servire alla storia dei vescovi di Pistoia*, Atto Bracali, Pistoia 1766, pp. 66-73. In epoca post-napoleonica, col ritorno in auge di un clero moderato e tradizionalista, alla riedizione della *Vita del Beato Atto* di Francesco Forteguerra ad opera dell'editore e stampatore vescovile Gherardo Bracali nel 1818 (si veda *retro*, in questa stessa nota), si sarebbe affiancata l'opera di Ferdinando Panieri, di carattere agiografico – ma anche nascostamente polemico e anti-ricciano, per la nota volontà del vescovo Scipione de' Ricci di abolire il culto dei santi – cfr.: F. Panieri, *Cataloghi dei Santi, dei Beati e di altre persone nelle pietà pistoiesi pubblicati da diversi agiografi* [...], Fratelli Manfredini, Pistoia 1818, voll. 2: I, pp. 22-43; appendice, pp. 204-215; II, pp. 130-142. Il mutato contesto di opposizione alle riforme ricciane era evidente già in M. Pistofilo, *Il peccato in religione ed in logica degli atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia celebrato l'anno 1786 da Monsignor Scipione de Ricci*, Sgariglia, In Assisi 1791, pp. 279-290.

²³ Sulle vicende medievali della Badia di San Michele a Passignano cfr. F. Salvestrini, *San Michele arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127; Id., *Primitivae formae ardua hereditas. Passignano e l'Ordine Vallombrosano nel pri-*

L'ultimo epigono di queste biografie dedicate a tale personaggio e pubblicate per Pistoia in forma autonoma fra XVII e inizi del XIX secolo, il canonico Giovanni Breschi, avrebbe edito nel 1855, ormai alle soglie dello storicismo positivista, una *Vita* di Atto in cui la parte iniziale – a differenza del resto ampiamente supportato da documenti – era occupata da una fantasiosa narrazione comprendente le origini iberiche del protagonista, la *conversio* paternamente accertata nelle sue motivazioni da Bernardo degli Uberti alla presenza del «venerabile padre Almario», e l'ingresso come monaco nella congregazione di Giovanni Gualberto: con effetti tipici del coevo romanzo storico di genere romantico²⁴.

mo Rinascimento (secoli XIII-inizio XVI), in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, III. *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XVIII)*, Olschki, Firenze 2024, pp. 109-149. Sulla decorazione pittorica della cappella destra del transetto della chiesa di Passignano e della parete laterale antistante cfr. R. P. Ciardi, *I Vallombrosani e le arti figurative. Qualche traccia e varie ipotesi*, in Id. (a cura di), *Vallombrosa santo e meraviglioso luogo*, Pacini ed., Ospedaletto (Pisa) 1999, pp. 29-107: 96-99, figg. 72-75 pp. 99-101; Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto»*, cit., pp. 134-136 e figg. 13, 14, 15 p. 135; I. Moretti, *Gli interventi architettonici dal XVI al XIX secolo*, in Id. (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, II. *Arte nella chiesa di San Michele Arcangelo (secc. XV-XIX)*, Olschki, Firenze 2014, pp. 137-154: 146-147; R. Contini, *Benedetto (con meno) veli*, ivi, pp. 189-202 e tavv. a colori con dipinti relativi alle «Storie di S. Atto», realizzate fra 1607 e 1609 (tavv. XXX-XXXI, con dicitura errata del nome del pittore, ivi restituito come «B. Velli»). Non sarà inutile ricordare che, contemporaneamente al processo canonico per Atto e al successivo ciclo pittorico a lui dedicato in San Michele a Passignano da Benedetto Veli, pittori 'medicei' attivi anche per Vallombrosa e Passignano si adoperarono, fra 1602 e 1610, alla decorazione pittorica della nuova «tribuna» del duomo di Pistoia, progettata nello stile della controriforma cattolica dall'architetto pistoiese Iacopo Lafri (1544-1620): Domenico Cresti detto il Passignano (1559-1638); Pietro Sorri (1556-1662); Cristofano Allori (1577-1621) autore del gigantesco quadro centrale con la *Resurrezione*; Benedetto Veli (1564-1639) che eseguì la grande tela di sinistra con l'*Ascensione*; Gregorio Pagani (1558-1605) che dipinse la grande tela di destra con *La discesa dello Spirito Santo*: cfr. L. Gai, *Chiesa cattedrale di S. Zeno*, in L. Gai e G.C. Romby (a cura di), *Settecento illustre. Architettura e cultura artistica a Pistoia nel secolo XVIII*, Gli Ori per conto della Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2009, pp. 32-70: 36; cfr. anche C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, atlante fotografico di A. Amendola, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 122-133: 129.

²⁴ Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 57-82. L'erudito canonico della cattedrale pistoiese, pur uniformandosi alla tradizione dei biografi sei-settecenteschi locali di Atto circa la sua presunta origine spagnola (che l'autore riferisce con abbondanza di particolari pittoreschi e facendo anche ricorso a discorsi fittizi attribuiti ai protagonisti) è il primo del genere che abbia tratto profitto dall'ampio scavo documentario compiuto per la storia pistoiese da Francesco Antonio Zaccaria, rifluito nella *Anecdotorum Medii Aevi [...] collectio*, cit., dove sono pubblicate le carte d'archivio relative alla scomunica dei consoli da parte del vescovo Atto nel 1138 e viene posta la questione dell'autonomia della pieve di Santo Stefano di Prato, insieme a numerosi altri documenti sulla congregazione vallombrosana, fra cui la bolla di Urbano II del 1090 diretta a tale *familia* benedettina riformata (pp. 223-224). Nel secolo XIX la biografia di Atto edita nel 1855 dal canonico Breschi fu utilizzata a lungo per l'ampio apparato di documenti editi in appendice e riportati, nel testo narrativo, in traduzione italiana, e lo fu ancora nel secolo successivo e fino ai tempi attuali. Il repertorio ottocentesco di Giuseppe Cappelletti, dedicato alla diocesi di Pistoia e Prato, cfr. G. Cappelletti, *Le Chiese*

Le più recenti biografie di cui disponiamo²⁵, che si attengono anch'esse allo storicismo positivista (fra le quali si distinguono le più recenti, in cui generalmente tale tema fa parte di studi su particolari aspetti della storia del secolo XII)²⁶, si avvalgono di quanto è documentato, evitando di affrontare questioni

d'Italia, XVII, Antonelli, Venezia 1862, pp. 73-247, si limita invece a riferire del vescovo Atto la controversa attribuzione dell'origine iberica (che l'autore correttamente contesta ritenendola frutto di un'errata lettura della sottoscrizione del presule); a riportare il testo della lettera del 1125 di Atto a Onorio II e quello della bolla di conferma della diocesi da parte di Innocenzo II del 21 dicembre 1133, mentre brevi cenni sono dedicati all'istituzione del culto iacopeo mediante la reliquia compostellana e alla *reinventio* del corpo di Atto nel 1337 (ivi, pp. 91-97).

²⁵ Nel secolo scorso, nulla sostanzialmente aggiunge su Atto l'opera del canonico Gaetano Beani, cfr. G. Beani, *La Chiesa Pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri*, seconda edizione, D. Pagnini libraio ed., Pistoia 1912, p. 247, pur dedicando qualche cenno anche ai principali monasteri della diocesi pistoiese (pp. 117-144). Dopo l'opera di Emiliano Lucchesi osb, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato. Note storiche*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1941 (in cui alle pp. 367-372 si trova anche una scheda biografica sul vescovo vallombrosano Atto), caratterizzata, come le diverse altre sue compilazioni analoghe dedicate alla presenza vallombrosana in alcuni ambiti regionali o sub-regionali italiani, dall'intento di accumulare notizie documentarie sui vari cenobi, per mostrarne la forza espansiva e la vitalità durante il tempo, dagli anni Cinquanta del Novecento il tema specifico della biografia di Atto nella storiografia locale non assumeva più il tradizionale rilievo apologetico – se non nell'ultima monografia dedicata al vescovo vallombrosano nel 1953 dall'arciprete della cattedrale pistoiese Sabatino Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit. – ma si collocava nel quadro di una storiografia accentuatamente 'laica' (orientamento generalmente condiviso dai collaboratori del «Buletino storico pistoiese») che privilegiava l'analisi delle istituzioni medioevali di Chiesa-Episcopato, Impero, Comune e si apriva anche a orientamenti verso le nuove 'scienze ausiliarie' della storiografia, come la sociologia e il folclore. Ne sono testimonianza contributi come quelli di Quinto Santoli e di Bruno Bruni: cfr. Q. Santoli, *Pistoia ai tempi di S. Atto*, «Buletino storico pistoiese», 55, 1953, pp. 57-75: 65-75; B. Bruni, *Sant'Atto vescovo di Pistoia nella Poesia, nell'Arte, nel Folclore*, «Buletino storico pistoiese», 58, 1956, pp. 49-69: 53-61, 66. Risulta ancora lontano, negli studi locali dei primi decenni del secondo dopoguerra, l'interesse per quel rinnovamento degli studi di medievistica che comportava un maggior peso, in senso interdisciplinare, del settore dedicato al monachesimo occidentale, di cui quello vallombrosano faceva parte. Pertanto, le schede biografiche dedicate ad Atto nel 1962 da mons. Benvenuto Matteucci, ex-vescovo di Pistoia, e da Alessandro Pratesi (cfr. la nota 2 del presente saggio) paiono piuttosto l'estenuato punto d'arrivo della lunga tradizione formatasi dall'inizio del Seicento entro l'alveo dell'erudizione ecclesiastica pistoiese.

²⁶ Il vescovo vallombrosano Atto compare nella *Storia di Pistoia* edita in quattro volumi dal 1988 al 2000 (*Storia di Pistoia*, I. N. Rauty, *Dall'alto Medioevo all'età pre-comunale*, 406-1105, 1988; II. *L'età del libero Comune. Dall'inizio del XII alla metà del XIV secolo*, a cura di G. Cherubini, 1998; III. *Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, a cura di G. Pinto, 1999; IV. *Nell'età delle rivoluzioni 1777-1940*, a cura di G. Petracchi, 2000, Le Monnier, per conto della Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Firenze 1988-2000), cfr. i contributi di Natale Rauty ed Elena Vannucchi: N. Rauty, *Società, istituzioni, politica nel primo secolo dell'autonomia comunale*, ivi, II, pp. 1-40: 17-20; E. Vannucchi, *Chiesa e religiosità*, ivi, II, pp. 347-386: 347-348, 352, 355, 357, 381-382. Un breve profilo di Atto come abate maggiore di Vallombrosa e vescovo di Pistoia veniva nel frattempo pubblicato da Nicola Vasaturo in *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note storiche*, a cura di G. Monzio

per cui mancano dati precisi. Tali criteri generalmente portano, a mio avviso, a un appiattimento, per così dire, della problematizzazione e a un restringimento degli orizzonti storiografici: la stessa ricerca, in definitiva, trova così i suoi limiti nei dati documentari, che non sono da considerare un traguardo ma, se mai, una serie di indizi. Non sono quindi compresi nell'esame storiografico di queste *Vite* argomenti quali il silenzio memoriale sulle *origines* e la *conversio* di Atto e i suoi rapporti con il personaggio più prestigioso della sua congregazione, Bernardo degli Uberti.

3. Atto monaco e abate maggiore di Vallombrosa

Quanto all'assenza di notizie sui primi tempi della vita e della formazione monastica di Atto, pare comunque ragionevole supporre, alla luce anche delle successive manifestazioni del suo carattere, che si sia trattato di un'omissione intenzionale, per nascondere in segno di umiltà origini forse non plebee e per evitare di riferire, quanto alla *conversio*, un'esperienza indicibile²⁷. Quel carat-

Compagnoni, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1994, pp. 36-39. Anche se restava ignota a Rauty la voce dedicata ad Atto nel 1998 da Antonella Degl'Innocenti (cfr. la nota 2 del presente contributo), il cui contenuto riceveva sostanza storiografica dai risultati recenti degli studi vallombrosani, lo studioso pistoiese comunque avrebbe provveduto ad aggiornare l'informazione bibliografica su Atto come vescovo appartenente alla congregazione vallombrosana e sul relativo orizzonte storico: cfr. N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Buletino storico pistoiese», 97, 1995, pp. 3-26; Id., scheda bibliografica a Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., in «Buletino storico pistoiese», 98, 1996, p. 233; Id., scheda 13, *Atto*, in *Il culto dei santi*, cit., pp. 90-92; Id., *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 23-26; Id., *Il vescovo Atto e il suo culto*, cit., pp. 16-20. Per i rapporti di Atto con la situazione toscana e locale coeva cfr. M. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero tra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2008, pp. 19-72: 38-44. Una interessante riconsiderazione di certi aspetti della personalità di Atto è in E. Vannucchi, *Passaggi: aspetti dell'attività dei vescovi di Pistoia tra i secoli XII-XIV*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale*, cit., pp. 271-284: 272-278. Ultimamente si vedano anche i profili su Atto e il suo impegno come vallombrosano e abate maggiore della sua congregazione in F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 61-71; R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014, pp. 91-93.

²⁷ Per la concezione mistica del rapporto dell'anima con Dio, che s'intuisce nel silenzio totale che circonda il momento della radicale *conversio* di Atto (silenzio notato da diversi biografi) pare che egli si avvicini alla spiritualità di Bernardo di Chiaravalle, di cui è stata opportunamente sottolineata la capacità di suggerire esperienze al limite dell'inesprimibile: cfr. G. Penco, *San Bernardo, l'ultimo dei Padri monastici*, in Id., *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 189-201: 194. Per certi versi, inoltre, la concezione da parte di Atto del monachesimo riformato benedettino secondo l'obbedienza gualbertiana come ritorno allo spirito del paleomonachesimo, ma con aperture alle esigenze dei nuovi tempi per attualizzare il dettato evangelico nella sua integrità – come risulta dal contenuto della *Vita secunda* di Giovanni Gualberto scritta da Atto – pare avere significativi punti di

tere si rivela, nitido, nella nota lettera inviata nel tardo 1125, in qualità di abate maggiore vallombrosano, a papa Onorio II, scritta in favore dei fiorentini colpiti da interdetto per aver assalito l'episcopato di Fiesole e aggredito anche alcuni cenobi di obbedienza gualbertiana²⁸. La missiva mette in evidenza una personalità che il rango originario e la prima educazione ricevuta avevano resa adatta a trattare direttamente anche con le supreme autorità e ad esprimere senza timore o rispetto umano quelle ragioni della giustizia che potevano opporsi anche alle valutazioni di un pontefice, in un caso come quello. Una personalità arrivata comunque allora a una sicura e notevole maturità nel saper valutare e affrontare, anche con realismo, situazioni difficili per trovare ragionevoli soluzioni. Da quel testo, penetrante intelligenza delle azioni umane e lungimiranza, risultano già le qualità distintive del carattere di Atto nella sua azione pastorale: sia propriamente come personalità di vertice della sua congregazione, sia però anche, per la circostanza, come intercessore e *pater populi florentini*.

Quel tipo di pastoraltà dovette confrontarsi assai presto con quella di Bernardo degli Uberti, su cui si desidera ancor oggi una più ampia informazione circa i suoi rapporti con la situazione interna alla città e alla diocesi parmense, come

tangenza con gli ideali cistercensi, oltre che riscontri puntuali con la tradizione cluniacense (rapporti con il potere signorile, con la riforma ecclesiastica, con l'evoluzione dell'organizzazione territoriale, con la riforma del clero e dei vescovi): cfr. P. Zerbi, *L'immagine di Cluny nella più recente storiografia*, in *Cluny in Lombardia*, Atti del Convegno di Pontida (22-25 aprile 1977), («Italia benedettina», 1), Cesena 1979, pp. 9-26; G. Penco, *Cîteaux nella storia della spiritualità*, in Id., *Cîteaux e il monachesimo*, cit. pp. 223-236: 233.

²⁸ La lettera di Atto, allora abate maggiore di Vallombrosa, indirizzata nel tardo 1125 a papa Onorio II, è stata edita per la prima volta da Jacopo Maria Fioravanti, nelle *Memorie storiche della città di Pistoia* (1758), cit., p. 173; l'autore dichiarava di averla rintracciata presso la congregazione di Vallombrosa, dov'era «con decoro, e premura conservata» e di ritenerla un autografo del santo vescovo di Pistoia (*ibidem*). Quest'ultima affermazione contrasta con quanto risulta dal contenuto della missiva, dove si legge che essa era stata affidata al vescovo di Modena allora diretto alla Santa Sede perché la recapitasse al papa. Non doveva dunque trattarsi dell'originale, ma di una copia coeva fatta eseguire per l'archivio della congregazione. Il testo della lettera risulta parzialmente lacunoso nella parte finale. Successivamente il canonico pistoiese Giovanni Breschi, cfr. Breschi, *Storia di S. Atto* (1855), cit., pp. 239-241, la pubblicò di nuovo, dopo averne fatto ricerca a Vallombrosa dietro le indicazioni di Fedele Soldani, autore di una «eruditissima storia della Badia di Passignano» (cfr. F. Soldani, *Historia monasterii S. Michaelis de Passiniano sive corpus historicum diplomaticum criticum [...] iuxta chronologicam abbatum Passiniani seriem elaboratum*, Typis Salvatoris et Ioannis Dominici Marescandoli, Lucca 1754, segnalata da Salvestrini, *Bibliografia storica ragionata*, cit., sezione *Memorialistica ed erudizione monastiche*, cit.). Giovanni Breschi menzionava anche le citazioni nel Fioravanti (cfr. *supra*), nel Panieri (cfr. Panieri, *Cataloghi dei Santi, dei Beati*, 1818, cit.), nel Rosati (cfr. Rosati, *Memorie per servire alla storia dei vescovi*, 1766, cit.) e asseriva che l'«originale», «alquanto mutilo», era applicato sul retro del piatto anteriore di una coperta «di un antichissimo Salmista MS in pergamena che cinto d'un ricco involucri di seta, religiosamente si conserva in quel Santuario presso l'insigne reliquia del braccio di s. Giovanni Gualberto, perché si tiene per una costante tradizione che da lui medesimo sia scritto o almeno che egli lo adoperasse». Anche dalla trascrizione del Breschi il testo della lettera risulta lacunoso, ma agevolmente ricostruibile dalla collazione delle due edizioni, la sua e la precedente del Fioravanti.

esponente della cultura ecclesiale e monastica riformata al servizio del papato²⁹. In rapporto alla rapida espansione vallombrosana nell'Italia centro-settentrionale fra XI e XII secolo, tanto Bernardo degli Uberti quanto Atto risultano, sia pure in diverso modo, protagonisti nell'orientarne modalità e direzione in accordo con le direttive pontificie. Occorre tuttavia distinguere con precisione i diversi ruoli di entrambi, considerando anche chi nei vari tempi avesse ricoperto la carica di abate maggiore della congregazione³⁰. Questa poderosa opera di penetrazione e di radicamento, affidata a uno scelto manipolo di referenti, era la *pars construens* delle basi territoriali in Italia centro-settentrionale dell'autorità pontificia e andava armonizzata e seguita con lungimirante intelligenza. L'assidua e paziente tessitura di questa rete di rapporti implicava, da parte dei papi del periodo, un atteggiamento sostanzialmente prudente e alieno da scontri con l'impero, e a tale condotta si era uniformato Bernardo degli Uberti: lo attestano il privilegio concesso da Enrico V ai canonici di Parma il 16 maggio 1111, la presenza di Bernardo presso la corte imperiale radunata a Governolo il 29 maggio 1116, l'ulteriore privilegio imperiale alla congregazione vallombrosana nel 1124³¹.

L'anno 1124 fu quello in cui presumibilmente il monaco Atto subentrò nella carica di abate maggiore al predecessore Adimaro (1115-1124)³². Nella decina

²⁹ Cfr. R. Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., p. 297. Un profilo biografico su Bernardo degli Uberti è anche in Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., pp. 33-35. Una lucida valutazione dell'operato del vallombrosano è in F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 181-244: 205-209. Sull'azione politica di Bernardo degli Uberti nel contesto 'matildico', si vedano comunque i contributi di E. RIVERSI, *Matilda and the Cities: Testing a «Figurational» Approach*, «Storicamente», 13, 2017, art. 16, pp. 1-38: 11-12, 14, 18, 20 (https://storicamente.org/dossier-doss_matilda/riversi-matilde-canossa-cities); e F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Pàtron, Bologna 2023, pp. 67-83.

³⁰ Cfr. F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV)*, Atti del ventitreesimo convegno internazionale di studi del Centro italiano di studi di storia e d'arte (Pistoia, 13-16 maggio 2011), Viella, Roma 2013, pp. 433-470: 445-446: «[...] fra XI e XII secolo l'inseadimento dei Vallombrosani fu quasi sempre il frutto di un accordo fra le curie episcopali, il papato – specialmente all'epoca di Gregorio VII, Pasquale II, Innocenzo II e Celestino II – e i ceti dirigenti locali, in una forma di collaborazione che i religiosi portarono da una città all'altra [...], facendosi veicoli di primaria importanza per la diffusione su larga scala del movimento riformatore».

³¹ Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., pp. 297-298.

³² Sulla figura, tuttora un po' evanescente, di Adimaro, successore di Bernardo degli Uberti nella carica di abate maggiore di Vallombrosa quando quest'ultimo assunse l'episcopato a Parma nel 1106 (incarico menzionato dal 1114, cfr. *ivi*, p. 296), cfr. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., pp. 33-34. Adimaro si sarebbe curato di introdurre la riforma monastica di Giovanni Gualberto soprattutto in Toscana, nei monasteri di San Bartolomeo a Cappiano (Lucca), Santa Maria di Grignano (Prato), Santa Maria a Pacciana (Pistoia), Santa Mustiola a Torri (Siena), Santissima Trinità di Spineta (Siena), Santa Maria

d'anni in cui esercitò tale ruolo e per il ventennio successivo durante il quale fu vescovo di Pistoia non si hanno, invece, testimonianze di alcun genere che provino suoi rapporti con l'autorità regia o imperiale, come per un deliberato comportamento di un religioso *superiorem non recognoscens* verso colui che rappresentava la massima autorità terrena. Né Atto risulta mai insignito di cariche tali da dover trattare direttamente col sovrano, né molto probabilmente desiderò mai ottenerle.

Particolarmente significativa dovette essere, nel periodo di trapasso fra Adimaro e Atto nell'incarico di abate maggiore, l'acquisizione del monastero di San Bartolomeo di Novara, il più antico insediamento vallombrosano in Piemonte, solennizzata da una serie di cerimonie di trapasso e di consacrazione, il 27 settembre 1124, il 16 luglio 1125 e il 15 ottobre 1128³³: in quei riti tornavano, ogni volta, il significato e la memoria della consacrazione dell'eremo della casa-madre di Vallombrosa, da cui era iniziata, nel nome della Vergine, la vicenda della nuova aggregazione monastica³⁴.

Già al tempo di Adimaro dovevano essersi fatte sentire le conseguenze della politica ecclesiale di Urbano II circa l'esonazione degli istituti benedettini riformati dall'ingerenza vescovile. In alcune diocesi emergevano talvolta situazioni conflittuali, destinate a protrarsi anche a lungo, e i vescovi avevano a lamentarsi per l'intromissione dei monaci vallombrosani in questioni spettanti alla giurisdizione dell'ordinario. Ne è prova eloquente la lettera al vescovo di Pistoia Ildebrando (1105-1132), la cui notorietà era diffusa anche oltre i confini diocesani, scritta dal vescovo di Faenza Giacomo (1118-1130), databile forse poco prima del 1130, nella quale si dimostrava quanto fosse stato lungimirante il divieto di Giovanni Gualberto ai suoi monaci di *accipere capellas*³⁵. Lunghe con-

di Vigesimo (Firenze), e in Emilia nei cenobi di Santa Maria di Opleta (Bologna) e Santa Cecilia di Corvara (Bologna). Secondo altri studiosi il chiostro di Santa Maria di Vigesimo sarebbe invece da attribuire alla fase espansionistica vallombrosana avvenuta sotto il governo di Atto, successore di Adimaro nella carica di abate maggiore: cfr. Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 91-92.

³³ Cfr. Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 90, 93-94.

³⁴ Cfr. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., pp. 8, 13. La chiesa di Vallombrosa fu consacrata da Umberto di Silva Candida il 9 luglio 1058; in precedenza, col favore di Corrado II, Rodolfo, vescovo di Paderborn, cluniacense, aveva potuto consacrare nel 1038 il solo altare dell'oratorio, dedicato a Santa Maria, perché il luogo di culto era ancora precariamente costruito.

³⁵ La lunga lettera del vescovo di Faenza Giacomo era stata indirizzata al vescovo Ildebrando di Pistoia priva di datazione; tuttavia il cenno in essa del preoccupante stato di salute del presule pistoiese (*Est tamen quod in ea graviter fero, quod dissolutionem corporis vobis imminere vos significasse inspicio*) hanno fatto pensare che la missiva fosse databile intorno al 1130, negli ultimi tempi di vita del vescovo Ildebrando, che deve essere morto verso la fine del 1132, dopo una lunga vita. La lettera è edita in Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi* [...] *collectio*, cit., pp. 257-261 ed era stata rinvenuta dal suo editore in ACP, «in *Libro Capituli inscripto: Disciplina cleri post Adonis Martyrologium*», cioè nel codice membr. in ACP attualmente segnato C 115. Nel testo, con un ampio supporto di citazioni canonistiche, il vescovo faentino, che doveva essere un vallombrosano dato che incaricava il destinatario di salutare

troversie, peraltro, nella stessa diocesi pistoiese, rendevano difficili i rapporti sia dei canonici della cattedrale, sia del vescovo con i locali cenobi vallombrosani, specialmente per questioni di decime³⁶. Era quello il tempo in cui era tornato

Dominum meum Abbatem cum omnibus in Christo fratribus Vallis Umbrose (ivi, p. 260), ricorreva implicitamente ai buoni uffici del vescovo Ildebrando per far sapere all'abate maggiore di Vallombrosa – Atto – circa lo scorretto e prevaricatore comportamento della comunità locale della stessa obbedienza monastica, per quanto riguardava le prerogative vescovili nella diocesi di Faenza, ingerendosi nell'ufficiatura di chiese e cappelle e nella riscossione di decime e altri diritti. Si trattava di un elemento evidentemente perturbatore, che si faceva forte *alieni juris* (ivi, p. 258), contro le consuete leggi canoniche. È possibile che, dati gli indizi che emergono dal contesto della missiva, essa fosse stata inviata al vescovo di Pistoia Ildebrando nell'imminenza del *conventus abbatum* che si sarebbe tenuto a Pistoia nel 1127, indetto dall'abate maggiore vallombrosano Atto e a cui parteciparono sia Bernardo degli Uberti come vescovo di Parma, sia lo stesso Ildebrando vescovo di Pistoia. Sul longevo vescovo Ildebrando, che talvolta nella storiografia vallombrosana odierna si continua a ritenere seguace dell'obbedienza gualbertiana e abate del monastero pistoiese di San Michele in Forcole (a causa dell'effettiva esistenza in quest'ultimo di un abate suo omonimo nella stessa epoca), cfr. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 15-23. Prima di divenire vescovo di Pistoia nel 1105, Ildebrando era stato primicerio della cattedrale: con tale incarico è già ricordato il 18 settembre 1076 e risulta attivo da tale data al 1132, quindi per 56 anni (ivi, p. 17 nota 65). Nell'ipotesi sopra accennata, egli nel 1127, quando si tenne il *conventus abbatum* in San Michele in Forcole presso Pistoia, doveva avere almeno 75 anni e dunque già sentire sulle spalle il peso dell'età cui si allude nella lettera di Giacomo vescovo di Faenza. Sulla lettera del vescovo faentino Giacomo al vescovo di Pistoia Ildebrando cfr. anche N. D'Acunto, *I Vallombrosani e l'episcopato nei secoli XII e XIII*, in Id. (a cura di), *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, Firenze University Press, Firenze 2003, pp. 41-64: 45-46, 49.

³⁶ Dai documenti rimasti risulta che lunghe controversie dovevano essere sorte nella diocesi pistoiese fra le comunità monastiche vallombrosane e la Chiesa locale circa le riscossioni di decime nelle terre di proprietà dei cenobi, e in particolare sulla percentuale dei diritti rispettivamente da esigere. Il 10 settembre 1131, ancora durante l'episcopato di Ildebrando, furono contemporaneamente redatti dallo stesso notaio Guido due atti di reciproca garanzia, nel palazzo vescovile e alla presenza dello stesso presule. Era abate di San Michele in Forcole, presso Pistoia, il monaco Ildebrando, ma il documento che riguardava i Vallombrosani fu allora stipulato da *Benedictus prior de ecclesia S. Angeli sita Forcole, cum Gerardo monacho*, che garantirono al preposto dei canonici *Oddo/Oddone* che essi, o lo stesso abate Ildebrando, *non intromittent se, ullo modo, de ulla decimatione de omnibus terris que sunt S. Angeli de Furcule, de la parte laboratoris vel tenitoris*. Dal canto loro, i canonici non dovevano *facere aliquam violentiam decimalibus super terram quam ipsi* (i Vallombrosani) *tenebant ab ecclesia S. Thome* (acquistata dal monastero di San Tommaso a Santomato, dipendente da Sant'Antimo, cfr. più oltre e la nota 42), e i monaci si [...] *de prefata decima in aliquo offenderint adversus ipsos canonicos*, dovevano versare la pena pecuniaria stabilita per l'inadempienza, e così viceversa: RCP, *Canonica di S. Zenone, secolo XII*, a cura di N. Rauty, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1995 – d'ora in poi *Canonica sec. XII* –, regesto 403, p. 76. Il corrispettivo per i Vallombrosani di San Michele in Forcole, sotto la stessa data, è in RCP, *Monastero di S. Michele in Forcole secoli XI e XII*, a cura di V. Vignali – d'ora in poi *Forcole secc. XI e XII* – in RCP, *Enti ecclesiastici e spedali, secoli XI e XII*, a cura di N. Rauty, P. Turi e V. Vignali, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1979, pp. 57-130, regesto 18, pp. 84-85. Della controversia e del suo esito un *breve recordationis de diffinitione litis* nello stesso 1131, fra il 10 settembre e il 24 dicembre, è in RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 406, pp. 78-79: dal documento risulta che i Vallombrosani di Forcole era-

opportuno per il papato consolidare l'autorità dei presuli *catholici*, talvolta favorendo l'elezione di personaggi provenienti da canoniche riformate o da Ordini benedettini anch'essi seguaci della riforma. Questo orientamento, per Pistoia, era stato precoce e segnava lo stacco rispetto ai vescovi precedenti. Già al concludersi della cosiddetta 'età gregoriana' il vallombrosano Pietro (1085/86-1101 circa), della cui elezione la contessa Matilde aveva a rallegrarsi nel 1085³⁷, aveva

no ricorsi *in curia episcopi* per discutere la lite *in presentia domni Ildebrandi episcopi*. Un cenno a tale questione è anche in Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., p. 22. Successivamente, il 7 maggio 1133 con un atto stipulato *iuxta ecclesiam et monasterium S. Angeli de Furcole*, l'abate Ildebrando provvedeva ad assegnare in proprietà al preposto dei canonici Oddone e all'arciprete Guido – in periodo di vacanza della cattedra episcopale per la morte del vescovo Ildebrando – tre coltre di terra in località *Carraia de Pozo* come corrispettivo *pro tota decima illius terre et cetera quem abbas et monachi acquisierunt ab Alsualdo abbate ecclesie et monasterii S. Antimi et a Iohanne priore S. Thomas*: RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 407, pp. 79-80. Un anno dopo l'abate Ildebrando, evidentemente dietro richiesta del preposto dei canonici pistoiesi Oddone, che ambiva ad aumentare l'estensione di quella proprietà avuta quale corrispettivo delle decime nel 1133, provvedeva a cedergli una terra nello stesso luogo, contigua alla prima, per una «pensione» annua di due denari lucchesi: cfr. *ivi*, regesto 413, p. 86, 2 maggio 1134. Peraltro, molto più tardi, un altro lodo per una questione di decime, questa volta fra i canonici di San Zeno e il pievano di San Quirico (sulle colline a nord-est di Pistoia), del 4 agosto 1198, si sarebbe poi tenuto nell'abbazia di Forcole, che allora si prestò come punto d'incontro intermedio (*in ecclesia S. Angeli de Furculis, in choro*), del consesso formato da giudici pistoiesi e pratesi: i primi come avvocati del preposto dei canonici Nivaldo, i secondi come avvocati del pievano di San Quirico, alla presenza del legato papale Pandolfo, cardinale prete della basilica dei Dodici Apostoli a Roma: cfr. *ivi*, regesto 591, pp. 227-228. In questo caso, la sentenza fu che di tutta la decimazione del plebato di San Quirico, di cui il pievano doveva versare l'affitto, tre quarti spettassero alla canonica pistoiese e un quarto alla pieve di San Quirico. Non è chiaro, comunque, il motivo per cui l'abbazia vallombrosana pistoiese fosse coinvolta nel lodo, anche se pare ragionevole ipotizzare che ciò fosse avvenuto per il prestigio del cenobio: dove il 15 febbraio 1187 era attestata l'*antiqua sepultura canonicorum*, per la quale chi voleva essere inumato doveva versare come corrispettivo del diritto dovuto ai canonici un terzo e i due terzi ai monaci: cfr. *ivi*, regesto 569, pp. 208-209. Forse quest'uso, da parte dell'abbazia suburbana di Forcole, documentato nel tardo secolo XII, di prestare il proprio chiostro come cimitero dei canonici pistoiesi poteva risalire almeno al primo quarantennio dello stesso secolo, durante gli episcopati di Ildebrando e di Atto, quando già risultava uno stretto rapporto di tale monastero vallombrosano con i canonici stessi, cui allora spettava l'incarico di riscuotere i diritti di decima sulle terre di proprietà del cenobio. Peraltro, una medesima consuetudine era in uso a Novara, al tempo del vescovo filo-romano Litifredo (1123-1151). Come viene attestato dal *chronicon* del monastero di San Bartolomeo di Novara, redatto nella seconda metà del secolo XVI e che raccoglie più antiche memorie del cenobio, anche in questo caso le decime della nuova istituzione sarebbero state riscosse, almeno fino alla seconda metà del secolo XII, dai canonici di Santa Maria di Novara, «cui l'abate aveva concesso la celebrazione dei riti funebri all'interno del chiostro»: cfr. Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 89-118: 93, nota 27. Su tali questioni cfr. anche oltre nel presente testo.

³⁷ Cfr. *Bernoldi Chronicon pars altera (1055-1100)* in MGH, *Scriptorum*, V, ed. H. Pertz, Hannover 1844, p. 443: *sicque eius [Mathildis] prudentia Mutinensis Aecclesiae et Regiensis atque Pistoriensis catholici pastores ordinati sunt* (anno 1085). Sul vallombrosano Pietro cfr. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 7-15. Il nuovo vescovo aveva preso provvedimenti a

preso il posto di Leone (1067-1085), che solo nell'ultimo periodo dell'episcopato era passato fra i sostenitori della riforma³⁸. Era seguito Ildebrando (1105-1132), ex primicerio dei canonici di San Zenone³⁹, poi sostituito dal vallombrosano Atto (1133-1153). Quest'ultimo, confermato da Innocenzo II in un periodo difficile per la Chiesa a causa dello scisma di Anacleto II, doveva probabilmente la sua nomina non solo alla sua appartenenza alla famiglia vallombrosana, da subito dichiaratasi favorevole al primo, ma anche alla sua buona conoscenza della situazione in Toscana e nella diocesi pistoiese.

In città o nelle sue immediate vicinanze esistevano tre monasteri benedettini (l'abbazia maschile di San Bartolomeo, di fondazione longobarda e le due abbazie femminili di San Mercuriale e di San Pier Maggiore) e, nel suburbio, a sud-ovest della città, il monastero femminile da Sala⁴⁰. Al passo del San Baronto, sul Montalbano e a sud di Pistoia, sorgeva l'antico e venerato eremo dei Santi Baronto e Desiderio, monaci e pellegrini romei⁴¹. Un mona-

favore del monastero di San Michele in Forcole, istituito dal predecessore Leone nel 1084 e sottoposto all'abate di Fucecchio, rendendolo esente dalla giurisdizione vescovile pistoiese nel dicembre del 1086, *ivi*, pp. 9, 14; poco dopo la sua elezione, ai monasteri vallombrosani di Fontana Taona e di San Michele in Forcole se ne aggiunsero altri due, quello di San Salvatore a Vaiano (ricordato nella bolla di Urbano II del 6 aprile 1090) e quello di Santa Maria di Montepiano (il cui priore era presente al *conventus abbatum* tenutosi a San Salvi il 7 marzo 1101), *ivi*, p. 10.

³⁸ Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 4-7; e anche *Id.*, *Storia di Pistoia*, I, cit., pp. 307-308.

³⁹ Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 15-23. Durante l'episcopato di Ildebrando anche il monastero di Santa Maria a Pacciana andò ad aggiungersi agli altri cenobi vallombrosani del territorio diocesano pistoiese: *ivi*, p. 19, nota 67; cfr. R. Piattoli, *Le sette più antiche pergamene della Abbazia Vallombrosana di S. Maria a Pacciana (1129-1150)*, «Archivio storico pratese», 53, 1968, pp. 97-107. La badia a Pacciana è menzionata nella bolla di Pasquale II del 9 febbraio 1115, cfr. Lucchesi, *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, cit., p. 142. Più incerte sono le notizie iniziali della badia di Santa Maria di Grignano fuori di Prato, che comunque dovette associarsi alla *familia* vallombrosana nello stesso tempo, dato che secondo P.F. Kehr, *Regesta pontificum romanorum. Italia pontificia* [...], III, Etruria, Weidmann, Berlino 1908, p. 142, riportato da Lucchesi, *op. cit.*, p. 96 nota 2, anch'essa era menzionata nella bolla di Pasquale II del 1115.

⁴⁰ L'importante abbazia benedettina di San Bartolomeo, sorta nella zona est del suburbio di Pistoia, era di fondazione longobarda: Gaidoald, medico del re Liutprando e poi di Desiderio e Adelchi, il 27 luglio 726 comprava terre nella zona dove la chiesa e il relativo monastero sarebbero sorti (RCP, *Alto Medioevo, 493-1000*, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1973, regesto 5, pp. 6-7); il 5 febbraio 767 lo stesso Gaidoald provvedeva a dotare *aeccliesiam et monasterium S. Bartholomei*, da lui stesso in precedenza fondati (*ivi*, regesto 10, pp. 10-12). Il monastero femminile benedettino di San Mercuriale, l'unico sorto entro la prima cerchia di mura di Pistoia nell'alto Medioevo, era già attivo nel novembre del 945 (*ivi*, regesto 69, pp. 53-54). Il monastero femminile benedettino di San Pier Maggiore fu fondato il 9 giugno 1091 dal vescovo di Pistoia Pietro (cfr. Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevii* [...] *collectio*, cit., pp. 169-170). Il monastero benedettino femminile di Santa Maria da Sala risale almeno al 1120 e nel basso Medioevo le monache si trasferirono in città per il pericolo di guerre: cfr. R. Feri, *Il monastero da Sala*, «Buletino storico pistoiese», 97, 1995, pp. 41-74: 42-45.

⁴¹ Il romitorio altomedioevale di San Baronto sul Montalbano, presso il passo di un'antica via di collegamento fra Pistoia e la media valle dell'Arno che si congiungeva con l'antica

stero maschile, dedicato all'apostolo Tommaso, in località attualmente detta Santomato, ad est dell'abitato di Pistoia, era sorto lungo il tracciato di un'antica via consolare romana e dipendeva, con altri stanziamenti disseminati fino alla Valdinievole, dal chiostro di Sant'Antimo⁴². Sei abbazie vallombrosane, già acquisite per lo più nei primi tempi dell'espansione della congregazione (San Salvatore a Fontana Taona, San Michele arcangelo di Forcole, Santa Maria a Pacciana in territorio pistoiese, San Salvatore a Vaiano, Santa Maria di Montepiano, Santa Maria di Grignano in territorio pratese) andavano a completare il quadro delle presenze monastiche nella diocesi sottoposta al vescovo di Pistoia⁴³.

La più antica notizia dell'azione pastorale di Atto come abate maggiore dell'accollita gualbertiana ne attesta la diretta conoscenza delle comunità monastiche vallombrosane poste fra Pistoia e Prato, l'area della Tuscia più vicina all'ambito territoriale delle diocesi di Firenze e di Fiesole cui avevano fatto capo inizialmente le comunità aggregate a Vallombrosa. Il primo cenno a una sua personale presenza – se dobbiamo prestare fede a una memoria trecentesca sull'insediamento di Santa Maria di Montepiano passato a Vallombrosa, il cui originale, perduto, si è trasmesso in copia dei primi del Seicento, edita da Renato Piattoli nel 1942⁴⁴ – dovrebbe risalire al pontificato di

francigena, sarebbe stato fondato da Baronto, monaco franco di ritorno dal pellegrinaggio a Roma, con altri cinque compagni, fra cui era Desiderio. Il fondatore sarebbe morto nel 681 e ivi sepolto, finché il suo corpo non fu traslato, verso la metà del secolo XI, nella chiesa del rinnovato complesso monastico: cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., pp. 195-199.

⁴² Il monastero benedettino maschile di San Tommaso, con chiesa, in località Santomato (toponimo evidentemente derivante dal *titulus* dello stesso complesso ivi esistente), a nord-est di Pistoia, sorgeva lungo il tracciato dell'antica Cassia romana. Da un diploma del 1051 dell'imperatore Enrico III a favore dell'abate di Sant'Antimo risulta che lo stesso fondatore di Sant'Antimo, l'abate Tao, aveva fondato tra la fine del secolo VIII e l'inizio del IX anche il monastero di San Tommaso in *finibus pistoriensibus*: cfr. ivi, pp. 192-193; RCP, *Alto Medioevo*, cit., regesto 28 p. 26. Cfr. anche F. Redi, *Precisazioni di topografia e toponomastica pistoiesi*, «Buletino storico pistoiese», 75, 1973, pp. 63-84: 64-67, 73 (con piantina del territorio di riferimento), 77-79.

⁴³ Un quadro complessivo è in F. Salvestrini, *Gli ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale*, cit., pp. 241-270: 244-254. Sulla presenza vallombrosana nella diocesi di Pistoia cfr. anche W. Kurze, *La presenza monastica in Toscana prima degli insediamenti dei Mendicanti con particolare riguardo alla situazione di Pistoia*, in Id., *Scritti di storia toscana. Assetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. Marrochi, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 2008, pp. 229-251: 249-251, ivi ripubblicato da *Gli ordini mendicanti a Pistoia (secc. XIII-XV)*. Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 12-13 maggio 2000), Società pistoiese di storia patria, Pistoia 2000, pp. 31-53. Sull'architettura delle chiese monastiche vallombrosane nella diocesi pistoiese cfr. I. Moretti, *Architettura romanica vallombrosana nella diocesi medievale di Pistoia*, «Buletino storico pistoiese», 92, 1990, pp. 3-30.

⁴⁴ Cfr. *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, a cura di R. Piattoli, (*Regesta chartarum Italiae*, XXX), Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1942, Appendice II, pp. 447-461: 456-461. Si veda anche Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., pp. 378-380, nota 142.

Gelasio II (consacrato il 10 marzo 1118, morto il 29 gennaio 1119)⁴⁵. Secondo tale fonte, grazie ai buoni uffici di Atto sarebbe stata concessa dal papa la prima indulgenza alla chiesa di quel cenobio, allora in via di ricostruzione: evidentemente per favorirne il finanziamento con le offerte dei fedeli⁴⁶. Se ciò, dunque, era avvenuto nel periodo in cui Adimaro deteneva l'incarico di abate maggiore, pare probabile che Atto si fosse a lui affiancato con funzioni vicariali, com'era peraltro necessario per il sempre maggior numero di aggregazioni alla *societas* vallombrosana e come del resto era accaduto per Bernardo degli Uberti, che era stato coadiuvato come *abbas maior* dal *praepositus* o *prior* di Vallombrosa Teoderico⁴⁷. Atto in tal modo, come monaco giovane e molto promettente, sarebbe stato inserito in un ruolo tale da consentirgli di conseguire quella solida esperienza e quella maturità di giudizio che l'avrebbero messo in grado di subentrare al suo superiore e che sarebbero emerse, con le doti del carattere, nella già ricordata lettera del tardo 1125 a Onorio II in favore dei fiorentini.

Come «archimandrita» egli dovette probabilmente risiedere a Vallombrosa, in cui avevano dimora anche i vicari o *priores* come Teoderico, mentre per i contatti con Firenze e il territorio doveva far capo al cenobio di San Salvi, do-

⁴⁵ Nella memoria trecentesca di Montepiano, attualmente perduta e attestata solo da una copia del 1612, intitolata *Narrazione dell'origine della chiesa di S. Maria di Montepiano, della consacrazione degli altari e delle indulgenze*, la prima indulgenza di quelle che si potevano lucrare in tale chiesa si dichiarava ottenuta «dal vescovo Atto» dopo averla richiesta al «papa Pelagio»: evidentemente da correggere con «papa Gelasio», il pontefice, predecessore di Callisto II, rimasto sul soglio di Pietro per meno di un anno. Spogliato preventivamente Atto dal prematuro titolo di «vescovo» (che avrebbe avuto solo dal tardo 1133), sarebbe questa la prima testimonianza biografica di Atto in una posizione già emergente nella congregazione vallombrosana: cfr. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., nota 142, pp. 379-380. Sul monastero cfr. anche, per i rapporti con gli Alberti, l'aristocrazia montana e Pistoia l'utile saggio di S. Tondi, *L'Abbazia di Montepiano: dalle origini alla metà del 13. secolo*, s.n., Vernio 2001; per la configurazione strutturale della relativa chiesa in rapporto alla storia del cenobio, si vedano: M. A. Di Pede, *L'abbazia di Montepiano. Un'architettura vallombrosana sull'Appennino pratese*, presentazione di I. Moretti, Firenze Libri, Reggello (FI) 2006, pp. 27-35; Moretti, *Architettura romanica vallombrosana*, cit., p. 25.

⁴⁶ Una prima consacrazione della chiesa era stata celebrata il 2 settembre 1107 dal vescovo di Pistoia Ildebrando, alla presenza del conte Ugo III dei Cadolingi, famiglia comitale larga di donazioni al romitorio di Santa Maria di Montepiano fin dal tardo secolo XI: cfr. Di Pede, *L'abbazia di Montepiano*, cit., pp. 37-41. Se una seconda consacrazione avvenne, ad opera del vescovo Atto nel 1138, degli altari della chiesa, ivi compreso l'altare maggiore intitolato a Santa Maria, a mio avviso ciò significa che nello spazio di poco più di un trentennio l'edificio di culto era stato riadattato e trasformato, come peraltro risulta evidente nella zona del transetto e nello stesso apparecchio lapideo delle muraglie a vista.

⁴⁷ Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., p. 293. La sottoscrizione di «*Tedericus prior Vallimbr(ose)*» precede immediatamente quella di Bernardo degli Uberti, «*indignus cardinalis beati Pe(tri), apostolorum principis, et dictus abbas Vallimbr(ose)*» nel *conventus abbatum* del 7 marzo 1101 tenutosi a San Salvi, cfr. *Acta capitulorum generalium congregationis Vallis Umbrosae, I. Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di R. N. Vasaturo osb, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985, pp. 6-8: 8.

ve si era formato Bernardo degli Uberti⁴⁸. La possibile compresenza dei due in tale sede poteva aver favorito un reciproco rapporto di collaborazione e di consultazione per definire le linee di indirizzo della congrega.

Fra il 1126 e il 1129 Atto aveva convocato quattro *conventus abbatum* fra San Salvi e i monasteri vallombrosani in diocesi di Pistoia: a San Salvi nel 1126⁴⁹; nel 1127 alla badia di San Michele in Forcole presso Pistoia, con la partecipazione di Bernardo degli Uberti come vescovo di Parma, del vescovo di Pistoia Ildebrando e di ventisette fra abati e priori dell'accolita gualbertiana⁵⁰; nel 1128 *apud monasterium pratense* (da identificare con Santa Maria di Grignano), alla presenza di *omnes pene abbates Vallimbrosane congregationis*⁵¹; nel 1129 di nuovo a San Salvi⁵². La frequenza annuale e i luoghi di raduno scelti da Atto ne rivelano l'intento di favorire sia i reciproci e regolari rapporti fra le comunità vallombrosane, sia la continuità dei contatti con la casa madre, quale punto di riferimento dell'attività dei monaci.

Ancora sotto il pontificato di Onorio II cade l'importante acquisizione di San Michele a Plaiano, nella diocesi e nel giudicato di Torres in Sardegna, donato ad Atto, per conto della congregazione, dai canonici della cattedrale di Pisa il 3 settembre 1127⁵³. Si apriva così all'espansionismo di obbedienza gualbertia-

⁴⁸ Volpini, *Bernardo degli Uberti*, cit., pp. 292-293.

⁴⁹ Nell'adunanza tenutasi in San Michele in Forcole presso Pistoia, convocata da Atto abate maggiore nel 1127, nel preambolo viene fatto riferimento a uno dei motivi per cui si teneva il *conventus abbatum*: «*abbates et priores Vallimbrosane congregationis numero XXVII, cum domino Vallimbr(osano) abbate maiori*» si erano radunati «*firmantes quod preterito anno apud sanctum Salvium, in presentia domini Bernardi episcopi, statuerant et firmaverant*»: si trattava perciò, a quanto credo, di decisioni prese un anno prima a San Salvi, su cui probabilmente era stato necessario ritornare a discutere prima delle delibere definitive; cfr. *Acta capitulorum generalium*, cit., pp. 9-10.

⁵⁰ *Ibidem*. Nel 1127 furono messe a punto alcune importanti disposizioni sui comportamenti che i membri delle varie comunità dovevano osservare; la più rilevante delle quali era che fosse facoltà dell'abate maggiore far venire monaci da altri cenobi a Vallombrosa o, viceversa, mandare altrove quelli che ivi risiedevano.

⁵¹ Ivi, pp. 11-12. Questa volta le discussioni erano durate tre giorni e non vertevano, come nell'adunanza precedente, sui comportamenti esterni, ma piuttosto sull'attitudine spirituale che doveva distinguere il monaco vallombrosano: «*firmaverunt, ut sacra maiorum statuta, in aliis prioribus conventibus stabilita, quisque pro posse servaret, caritatem scilicet et mundi contemptum cum humilitate et obedientia*»: ivi, p. 11.

⁵² Ivi, pp. 13-14. Nel *capitulum* di San Salvi del 1129 si era ritornato a discutere sull'adeguamento della *regula* alle necessità dei tempi: di particolare interesse si rivelano le disposizioni che prevedevano che solo l'abate di ogni monastero avesse facoltà di autorizzare qualcuno dei sottoposti a dare o ricevere qualcosa in qualsiasi occasione, «*quia sub hac specie multi fures et sacrilegi fiunt*», e che proibivano a chi avesse messo le mani sugli abati di ricoprire alcun incarico di responsabilità nell'Ordine, come quello di abate o priore, per sempre.

⁵³ Cfr. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., p. 37; F. Salvestrini, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in P. Piatti e M. Vidili (a cura di), *Per Sardiniae insulam constituti. Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, Lit, Berlin 2014 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 62), pp. 131-149.

na, che fino ad allora aveva seguito direttrici interne di penetrazione nell'Italia centro-settentrionale, l'ampia prospettiva dei rapporti, attraverso Pisa e Genova, con gli itinerari costieri e marittimi fra Tirreno e mar Ligure, preludio all'ulteriore radicamento in Liguria e per la saldatura con le reti di presenza in Piemonte e Lombardia.

Il prevalente interesse per la vita e la condotta dei suoi monaci, dimostrato da Atto nel terzo decennio del secolo XII, come risulta anche dalle deliberazioni capitolari dei raduni da lui convocati, ha un preciso riscontro nella sua opera più significativa: la redazione della seconda biografia di Giovanni Gualberto, che si suole assegnare al periodo in cui Atto fu abate maggiore⁵⁴. Quella *Vita* faceva seguito alla prima del fondatore, composta, com'è noto, dal parmense Andrea di Strumi forse già all'inizio dell'ultimo decennio del secolo XI⁵⁵, durante il ricambio generazionale fra i primi seguaci del maestro e i monaci che ad essi andavano a sostituirsi.

Le caratteristiche della *Vita* gualbertiana redatta da Atto sono state ampiamente analizzate per coglierne, mediante un puntuale confronto testuale con la precedente, le varianti di contenuto mediante le quali il testo venne aggiornato⁵⁶. In effetti, la situazione storica e l'assetto della congregazione vallombrosana in quell'intervallo di trent'anni o poco più stavano cambiando, nel farsi strada sempre più deciso delle autonomie e degli interessi locali.

Insieme a questa operazione di adeguamento al presente del testo fondativo della *societas* di obbedienza gualbertiana, ovvio per chi avesse voluto dedicare la biografia del fondatore alla nuova generazione di monaci, cui ormai andava mancando la possibilità di raccogliere testimonianze dirette dai primi discepoli del maestro, Atto compì un recupero memoriale – ricorrendo anche scrupolosamente ai racconti dei seguaci di Giovanni Gualberto ancora in vita⁵⁷ – per non

⁵⁴ Fra le edizioni della *Vita di Giovanni Gualberto* scritta da Atto cfr.: *Attonis episcopi Pistoriensis Vita sancti Iohannis Gualberti*, in AA.SS. Iulii 3, per Iacobum du Moulin, Antverpiae 1723, pp. 365-382; *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore Attone*, in PL, accurante J.P. Migne, 146, Parisiis 1884, rist. anast. Turnhout [1956-1963], coll. 667 B – 706 A; *Vita S. Iohannis Gualberti auctore Attone episcopo Pistoriensis*, ed. F. Baethgen, in MGH, *Scriptorum*, XXX/2, Impensis Karoli Hiersemann, Lipsiae 1934, rist. anast. Stuttgart-New York 1964, pp. 1080-1081, 1084-1085, 1086. Per la datazione cfr. A. Degl'Innocenti, *Le vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi medievali», serie III, 25, 1984, 1, pp. 31-91: 34, 44.

⁵⁵ *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore Andrea abbate Strumensi*, ed. F. Baethgen, in MGH, *Scriptorum*, XXX/2, cit., pp. 1080-1104. Per la datazione della *Vita* scritta da Andrea di Strumi cfr. Degl'Innocenti, *Le vite antiche*, cit., pp. 35, 44.

⁵⁶ Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia e tradizioni vallombrosane*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 76, 1964, pp. 99-215; P. Di Re, *Biografie di Giovanni Gualberto a confronto*, s.n., Roma 1974, pp. 19-74; Degl'Innocenti, *Le vite antiche*, cit., pp. 44-76.

⁵⁷ Lo stesso Atto premetteva alla biografia del fondatore i criteri cui si era attenuto per essere certo di non tralasciare qualcosa di importante. Egli perciò aveva utilizzato nel testo le testimonianze dirette raccolte, senza trascurare di valutare quanto aveva trovato scritto o si riteneva vero da parte di tutti: *Metuebam quippe, quae a catholicis fratribus, qui suo tempore*

abbandonare al passato gli ideali di vita monastica e di riforma morale del clero professati dalla prima guida spirituale e lasciati in eredità ai suoi discepoli. Occorreva dunque ripercorrere quella vita esemplare per consegnare al presente i principi fondanti affinché questi, ritrasmessi, restassero luminosi e intatti nel tempo: il *vinculum caritatis*, il richiamo a un'esistenza evangelica e ascetica memore delle prime origini del monachesimo occidentale, proprio quando l'attività degli adepti li portava a un più ravvicinato contatto con gli interessi mondani. Si trattava dunque di un'operazione di recupero permanente della specifica identità della congregazione, individuata con quella lucida capacità strategica che caratterizzava la lungimiranza già dimostrata da Atto.

Tra la fine del terzo e i primi anni del quarto decennio del secolo XII, in una situazione politica ed ecclesiale complessa e quando al pontificato di Onorio II seguiva quello di Innocenzo II, soprattutto la posizione autonomistica rispetto al papato da parte della metropoli milanese, con i conseguenti orientamenti filo-imperiali, rendeva instabile l'Italia settentrionale. Ivi si trovarono a interagire le azioni di Bernardo degli Uberti, in veste di legato, vicario pontificio e vescovo di Parma; di Atto prima come abate maggiore e poi come vescovo di Pistoia; e del monaco vallombrosano di Astino Gualdo, successore di quest'ultimo nella carica apicale della congregazione⁵⁸. Durante il periodo di trapasso fra i due

*fuert, et plurima de his quae scripserunt, propriis oculis perspexerunt, silentio praeterire [...]; partem eorum quae multorum fidelium relatione facta cognovi, in hoc opuscolo conscribere studui; nonnulla praeteriens ex his quae scripta prius inveni, et de his quae multorum assertione vera fuisse frequenter audiveram (Vita sancti Joannis Gualberti auctore Attone, in PL, 146, coll. 671 B, 671 C, in Degl'Innocenti, *Le vite antiche*, cit., pp. 34, nota 18, 35, nota 19).*

⁵⁸ Sulla complicata situazione della metropoli milanese in quei decenni cfr. P. Zerbi, *I rapporti di S. Bernardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi d'Italia* – pubblicato la prima volta in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (secc. IX-XII)*, Atti del II convegno di storia della Chiesa in Italia (Roma, 5-9 settembre 1961), Padova 1964, pp. 219-313 – edito di nuovo in Id., *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Herder ed., Roma 1978, pp. 3-109; Id., *La Chiesa ambrosiana di fronte alla Chiesa romana dal 1120 al 1135* – pubblicato la prima volta in «Studi medievali», serie III, 4, 1963, pp. 136-216 – edito di nuovo in *Tra Milano e Cluny*, cit., pp. 125-230. Fra gli anni Venti e Trenta del secolo XII il tradizionale autonomismo della metropoli milanese ne poneva gli orientamenti ecclesiali e politici in opposizione al papato e spesso a favore del *regnum* e dell'Impero. L'intervento coordinato fra Innocenzo II, Bernardo di Chiaravalle, il vallombrosano Bernardo degli Uberti abate maggiore della sua congregazione, legato pontificio e vicario in Lombardia, poi vescovo di Parma (e dei suoi successori nella carica di abate maggiore Adimaro/Almario, Atto e Gualdo) contribuì allora a cambiare radicalmente, fra 1134 e 1135, la posizione del metropolitano di Milano, dopo la cacciata dell'arcivescovo Anselmo V della Pusterla fautore dell'antipapa Anacleto II. Il pubblico giudizio sull'arcivescovo, organizzato con la presenza dei consoli, del popolo, dei vescovi suffraganei e di monaci tonsurati e vestiti di rudi stoffe di lana bianca e grigia – che per Zerbi erano cluniacensi, ma che più probabilmente erano vallombrosani – nel quale fu decisa l'espulsione di Anselmo V della Pusterla nel 1134 o anche agli inizi del 1135 (cfr. Zerbi, *I rapporti di Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 34-35, nota 71; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011, pp. 3-51: 19-22) risulta il momento culminante di quest'azio-

ruoli, e poi come presule, Atto avrebbe sostenuto i diversi impegni di un'azione pastorale che, grazie al favore di Innocenzo II, per quei tredici anni circa in cui il papa rimase sul soglio di Pietro gli avrebbe consentito di sviluppare una presenza di più largo respiro entro l'intera area padana, peraltro senza ricoprire particolari incarichi ufficiali con funzione vicaria.

Durante lo scisma di Anacleto II (1130-inizi 1138), che aveva notevolmente condizionato l'attività del rivale nei primi anni di pontificato, Atto aveva assicurato a Innocenzo II l'adesione dell'Ordine vallombrosano di cui era la guida; ne era stato ricompensato con il privilegio concesso dal papa probabilmente nel maggio-giugno del 1130, su richiesta dello stesso Atto, qualche mese dopo la consacrazione del pontefice. Ivi era confermata la protezione della Sede Apostolica all'accollita gualbertiana, era concessa l'immunità ecclesiastica a monaci e conversi e ribadita la facoltà di trattene decime per il mantenimento degli xenodochi senza alcun contrasto da parte di vescovi e plebani; era, infine, consentito seppellire nei cimiteri dei vari cenobi e mantenere i possessi comunque acquisiti⁵⁹.

ne concordata, che aveva come punto di forza per agire sull'opinione pubblica le diverse comunità monastiche alleate con Innocenzo II, fra cui i Vallombrosani di San Barnaba di Gratosoglio, già attivi almeno dal 1130 a Milano: cfr. G. Monzio Compagnoni, *Fondazioni vallombrosane in diocesi di Milano. Prime ricerche*, in Id. (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana*, cit., pp. 203-238: 219, 236-237.

⁵⁹ Costretto, dopo la consacrazione come pontefice del 23 febbraio 1130, ad allontanarsi da Roma per sfuggire ai seguaci del competitore, poi 'antipapa' Anacleto II, Innocenzo II alla fine di aprile dello stesso anno era partito per Pisa, da dove si sarebbe diretto nell'estate verso Genova e la Francia: cfr. T. di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, in *Enciclopedia dei Papi*, II, Istituto della Enciclopedia italiana fondato da Giovanni Treccani, Roma 2000, pp. 261-268: 264. A Pisa deve averlo raggiunto l'abate maggiore vallombrosano Atto, che aveva offerto l'appoggio della sua congregazione e gli aveva richiesto conferma dei privilegi concessi dai suoi predecessori, ma adeguandosi alle necessità emergenti. Il documento, dato dalla città tirrenica, ma senza indicazione se non dell'anno primo di pontificato, è databile al maggio-giugno del 1130 e venne pubblicato la prima volta da Giovanni Breschi nel 1855: cfr. Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 241-243, che l'aveva rintracciato «nell'Archivio Diplomatico di Firenze». Occorre tuttavia osservare, a proposito del contenuto di questo privilegio, la particolare forma adottata dal papa per concedere ciò che era stato richiesto. Intanto, non si trattava di una semplice conferma dei privilegi precedentemente erogati dai pontefici – qui indicati come Gregorio VII, Vittore III, Urbano II e Pasquale II – di cui sussistono gli ultimi due, ben strutturati, ma di un atto d'autorità di Innocenzo II che in particolare concedeva all'abbazia di Vallombrosa, tramite il suo abate maggiore Atto, ciò di cui allora in particolare l'ente aveva bisogno, ed era la conseguenza dell'applicazione dei privilegi precedenti. Il problema era sostanzialmente che ora doveva essere concesso come diritto ciò che si era venuto a creare di fatto, dalle controversie di nuovo risorgenti con gli enti ecclesiastici danneggiati dai precedenti privilegi di cui si servivano i Vallombrosani: gli episcopati nelle diocesi, i capitoli canonici, le pievi e le parrocchie. Come congregazione esente dal tradizionale ordinamento diocesano lo scontro non poteva che avvenire a proposito della riscossione delle decime e della spettanza dei diritti plebani, fra cui quelli di sepoltura. Si veda, in proposito, quanto osservato nelle pagine precedenti del presente contributo. Si trattava dunque, questa volta, di una concessione innovativa presentata come una conferma di precedenti disposizioni – a questo serviva la menzione dei papi che già avevano favorito la congregazione – che concerneva i diritti di decima (motivati con l'esigenza di Vallombrosa di mantenere il proprio xenodochio),

Il privilegio andava ad aggiungersi a quello concesso ai Vallombrosani nel 1090 da Urbano II (la cui conseguenza era stata l'erosione dei diritti e delle prerogative giurisdizionali dei vescovi e anche delle pievi nelle diocesi), cui aveva fatto seguito l'altro di Pasquale II del 1115. Fu esattamente ciò che accadde nella diocesi di Pistoia, e che lo stesso Atto si trovò a dover fronteggiare una volta nominato vescovo. Entro tale area i monasteri vallombrosani presenti si sarebbero comportati come *enclaves* esenti dai poteri episcopali; fra le pievi, la più forte e autonoma, quella di Santo Stefano di Prato, ne avrebbe approfittato per ritagliarsi una porzione territoriale da sottoporre progressivamente alla propria influenza⁶⁰.

i diritti di sepoltura (che sottraevano a pievi e cappelle i loro introiti), le donazioni comunque acquisite. Era innovativo anche il principio che i Vallombrosani potessero accogliere conversi laici o di altro tipo da tutte le provenienze, cosa che sovvertiva i tradizionali criteri pertinentziali delle chiese diocesane, ma che Atto ben conosceva come fenomeno da tempo verificatosi per la forza attrattiva delle comunità di obbedienza gualbertiana. Una volta stabiliti tali nuovi privilegi, sotto forma di concessione alla casa madre di Vallombrosa, essi venivano almeno formalmente estesi agli altri cenobi dipendenti in modo automatico (senza più bisogno di farne un preciso elenco, come in precedenza), in quanto tale forma di vita monastica si presentava come aggregazione mediante il *vinculum caritatis*, e poteva perciò essere considerata come un unico organismo. L'eccezione dunque, formulata per la badia di Vallombrosa, come sede monastica di vertice per un'intera rete di cenobi, si estendeva ad essi come norma generale. Sull'ampio e variegato mondo dei *conversi* entro la *familia* gualbertiana, ivi esistenti fin dall'origine, cfr. F. Salvestrini, «*Considerantes statum flebilem et miserabilem mundi*». *Conversi e conversioni nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV)*, in A. Guidotti e G. Cirri (a cura di), *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, Atti del Convegno di studi (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999), Maschietto ed., Firenze 2006, pp. 119-141; Id., *Disciplina caritatis*, cit., pp. 245-302: 275 (*capitulum* convocato da Atto nel 1128).

⁶⁰ Un lucido e ancora adeguato profilo sulle origini di Prato fino al termine del secolo XII è offerto da Quinto Santoli, sotto forma di commento a due (allora) recenti pubblicazioni: quella di F. Carlesi, *Origini della Città e del Comune di Prato*, Alberghetti editore, Prato 1904, e quella di R. Caggese, *Un Comune libero alle porte di Firenze (Prato in Toscana)*. *Studi e ricerche*, s.n., Firenze 1905. Il saggio, edito sul «*Bullettino storico pistoiese*» del 1905 in una prima puntata cui non fece mai seguito la continuazione, contiene anche i termini della controversia con Atto, in qualità di ordinario diocesano di Pistoia: cfr. Q. Santoli, *La storia di Prato sino alla fine del sec. XIII. A proposito di due recenti pubblicazioni*, «*Bullettino storico pistoiese*», 7(3-4, 1905, pp. 166-180. Sulla questione pratese cfr. anche Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 40-46. Sullo stato della diocesi pistoiese fra XI e XII secolo si vedano anche: Id., *Le temporalità del Vescovado nei rapporti col Comune a Pistoia nei secoli XII e XIII*, in *Vescovi e Diocesi*, cit., pp. 365-408, ripubblicato in Id., *Chiesa e clero pistoiese nel Medioevo*, a cura di G. Francesconi e R. Nelli («*Biblioteca storica pistoiese*», X), Società pistoiese di storia patria, Pistoia 2005, pp. 117-158 (con piantina delle istituzioni ecclesiastiche e laiche soggette all'episcopato di Pistoia, p. 125); E. Vannucchi, *Chiesa e religiosità*, in *Storia di Pistoia*, II, cit., pp. 355-360. Si rimanda anche, per un più documentato e ampio rapporto con la situazione storica generale coeva, a R. Fantappiè, *La chiesa di San Giovanni Forcivitas e i suoi rapporti con la propositura di Prato*, «*Bullettino storico pistoiese*», 73, 1971, pp. 79-124: 80-81, nota 4, 81-82, nota 10; *Le carte della propositura di S. Stefano di Prato, I, (1006-1200)*, a cura di R. Fantappiè, Olschki, Firenze 1977, pp. VIII-XII; Id., *Nascita d'una terra di nome Prato, secolo VI-XII*, in *Storia di Prato, I, fino al secolo XIV*, Edizioni Cassa di Risparmio e Depositi, Prato 1980, pp. 97-359: 154-164 (con piantina del distretto pratese, p. 161), 179-190.

È possibile che proprio il nuovo privilegio concesso alla congregazione di obbedienza gualbertiana abbia indotto i canonici pratesi, guidati dal loro preposto, a prendere contromisure per tutelare i propri interessi, approfittando anche del fatto che il papa aveva allora necessità di contare sul maggior numero di istituzioni ecclesiastiche e regolari a sostegno della sua causa contro Anacleto II. Il clero pratese gli deve aver offerto sollecitamente la propria adesione in cambio di un privilegio che lo mettesse al riparo dagli effetti delle concessioni fatte ai Vallombrosani e da eventuali rivendicazioni episcopali. Due distinti documenti attestano l'assenso pontificio: il primo, dato dal Laterano il 5 giugno 1131, è certamente un falso⁶¹; il secondo risale al 21 maggio 1133⁶². È possibile che lo scopo del falso, prodotto in assenza del papa dall'Italia, fosse quello di contrastare intanto le rivendicazioni del futuro nuovo vescovo. Quel che è certo è che il primo documento non avrebbe potuto essere redatto in tale data, quando il vescovo Ildebrando era ancora in vita, perché gravemente lesivo delle sue prerogative giurisdizionali, mentre il secondo cade in tempo di *vacatio* della sede episcopale pistoiese.

I canonici pratesi avevano ottenuto un privilegio di esenzione della pieve di Santo Stefano che ne faceva un'*enclave* territoriale analoga a quanto previsto per i cenobi vallombrosani, creando il nuovo principio di territorialità plebana per l'esazione di decime e altri diritti: tuttavia valido non per tutte le pievi della diocesi di Pistoia, ma, allora, esclusivamente per essa. Né, entro l'area pertinenziale di tale pieve, era consentito ad alcun altro ente di pregiudicarne il rispetto delle prerogative acquisite: tanto che il principio, paradossalmente, venne applicato anche contro i cenobi vallombrosani⁶³.

⁶¹ Il documento, pubblicato da Carlesi, *Origini*, cit., p. 145, si rivela chiaramente un falso, dato che il *datum* topico vi risulta il Laterano, quando Innocenzo II si era allontanato da tempo da Roma e stava allora in Francia. Pare possibilista, al riguardo, Sabatino Ferrali, cfr. Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 40-46: 41, 45, note 4, 5. È significativo, a questo proposito, il fatto che l'editore dei documenti della propositura di Santo Stefano a Prato, Renzo Fantappiè (cfr. la nota precedente), abbia ritenuto opportuno sorvolare sul falso privilegio, includendo nella raccolta documentaria solo il testo di quello autentico: cfr. *Le carte della propositura*, cit., pp. VIII, 258-261, documento 133, *privilegium* del 21 maggio 1133.

⁶² Cfr. la nota precedente. Nell'arena iniziale la necessità di sottoporre la pieve pratese alla tutela della Santa Sede, pur espressa in modo sostanzialmente generico, pare alludere al pericolo di un intervento di nemici della Chiesa romana e del suo legittimo rappresentante: *Iustitię et rationis ordo nos admonet, ut qui ad ecclesiarum regimen divina sumus providentia assumpti, eas et a pravorum hominum incursibus tueamur et sub pio sanctę Romanę Ecclesię gremio confovere curemus*. Veniva concesso che entro l'ambito della parrocchia di Santo Stefano di Prato non fosse lecito ad alcuno costruire una chiesa; che fosse consentito alla pieve di riscuotere le decime e i diritti di sepoltura; che il crisma, l'olio santo, la consacrazione di altari e chiese, l'ordinazione dei chierici spettassero all'ordinario diocesano, se *catholicus*; che i beni di pertinenza in qualsiasi modo ottenuti fossero confermati; che non fosse lecito ad alcuno infrangere tali disposizioni, *salva diocesani episcopi reverentia*. Ma il privilegio più rilevante risultava quello che prevedeva *ut nullus interdici seu excommunicationis sententiam, absque iusta et rationabili causa, in vos audeat promulgare*: in base a tale principio l'alto clero pratese poteva contare sulla protezione pontificia in controversie territoriali di tale tipo, come poi puntualmente accadde per tutto il XII secolo e in seguito.

⁶³ Cfr. più oltre la nota 152.

Peraltro, ben consapevoli della novità dei loro intenti, i canonici di Prato avevano stipulato in precedenza un patto, il 25 agosto 1132, che avrebbe consentito loro di disporre di una forza armata per far rispettare le loro rivendicazioni: inducendo i conti Berardo detto Nontigiova e Malabranca degli Alberti di Prato a impegnarsi a non consentire l'edificazione di alcuna chiesa nel territorio della pieve di Santo Stefano senza il consenso del preposto e dei canonici⁶⁴. Ciò avrebbe creato una situazione conflittuale con il vescovo di Pistoia Atto, che dal tardo 1133 si sarebbe trascinata fino al 1139 durante il pontificato di Innocenzo II, per poi riattivarsi, alla morte del papa, con il successore Eugenio III e proseguire ulteriormente nel tempo fino alla definitiva creazione della diocesi di Prato, avvenuta nella nostra epoca⁶⁵.

4. Atto vescovo di Pistoia

L'ultimo documento in cui Atto compare come abate maggiore vallombrosano è del 2 settembre 1133⁶⁶, mentre il 21 dicembre di quell'anno, nella bolla di conferma della diocesi pistoiese a lui inviata da Pisa da parte di Innocenzo II, egli già risulta vescovo di Pistoia⁶⁷. È comunque possibile assegnare, con maggiore precisione, la nomina del presule al 25 novembre 1133, dato che – come

⁶⁴ In *Le carte della propositura*, cit., pp. 256-258, documento 132, 25 agosto 1132, rogato presso la chiesa di Santo Stefano in Prato.

⁶⁵ Cfr. Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 40-46. La diocesi di Prato, riconosciuta il 22 settembre 1653 e in rapporto con quella pistoiese solo mediante l'unione personale con il vescovo di Pistoia, dopo alcuni ampliamenti avvenuti in tempi successivi venne riconosciuta come autonoma il 25 gennaio 1954 con la bolla pontificia *Clerus populusque* di Pio XII.

⁶⁶ Del 2 settembre 1133 è la bolla di Innocenzo II, data da Siena e indirizzata ad Atto ancora in qualità di «abate vallombrosano», in cui il pontefice gli consegnava, perché vi erigesse un monastero della sua congregazione, la chiesa di San Vigilio nell'episcopato veronese, sita in località *Curtis Trintina*, donata in precedenza alla Santa Sede dal canonico di Brescia Oberto col consenso della famiglia. Il privilegio è stato riedito da Volpini, cfr. R. Volpini, *Additiones Kehrianae, II, Nota sulla tradizione dei documenti pontifici per Vallombrosa*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 23, 1969, 2, pp. 313-360: 355; cfr. anche G. Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana in alta Italia*, in *I Vallombrosani nella società italiana*, cit., pp. 179-201: 194-195. Cfr. anche Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 114-115, 224-225. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., fa invece riferimento, come ultimo documento in cui è menzionato Atto quale abate maggiore di Vallombrosa, a un atto (di cui non rivela il contenuto) del 3 settembre 1133 in ASF, *Diplomatico, Vallombrosa, ad diem*: cfr. p. 36, nota 214.

⁶⁷ Cfr. Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 130, 246-250 (datato 1134 senza riportare lo stile pisano allo stile corrente); Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., p. 21 (il documento è ancora datato al 21 dicembre 1134). La bolla di Innocenzo II risulta presente, in copie medievali, sia nell'archivio del Vescovado pistoiese, sia nell'archivio dei canonici della cattedrale di San Zeno, sia nell'antico archivio dell'Opera di San Iacopo: cfr. RCP, *Vescovado secoli XI e XII*, cit., pp. 34-36, regesto 22, 21 dicembre 1133; RCP, *Canonica sec. XII*, cit., pp. 82-85, regesto 411, alla data; RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera), 1121-1139*, a cura di M. Mariani e P. Turi, «Bullettino storico pistoiese», 118, 2016, pp. 239-250: 245-247, regesto 40, alla data.

opportunamente osservava nel 1953 Sabatino Ferrali⁶⁸ – proprio in quel giorno, nel 1151, Atto avrebbe celebrato l’inizio del diciannovesimo anniversario dell’acquisizione di quel ruolo pastorale, con la consacrazione di una cappella e altare dedicati a San Proculo in cattedrale, di cui si tratterà più avanti⁶⁹.

Insieme alla bolla del 21 dicembre 1133 il papa aveva inviato, nella stessa data, una lettera ai pratesi in cui li minacciava di confermare la scomunica loro comminata da Atto se non ne avessero rispettato le prerogative e i diritti istituzionalmente competenti (precepto riportato anche nella bolla)⁷⁰.

Nonostante il fatto che i pratesi non avessero cessato le loro rivendicazioni, forti del privilegio concesso dallo stesso Innocenzo II, il papa non aveva dato seguito alla minaccia e le questioni si erano trascinate fino al 1138/39, quando egli dovette di nuovo intervenire⁷¹. La ‘questione pratese’, peraltro, coinvolgeva anche alcune pievi finitime, gravitanti su Prato e l’area del Bisenzio: quelle di San Paolo, di Sant’Ippolito, di Aiolo, di San Giusto e di Colonica⁷², e faceva par-

⁶⁸ Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 21, 28-29; *Appendice*, documento 1, pp. 61-63. La data del 25 novembre 1133 come giorno della nomina papale di Atto a vescovo di Pistoia è del resto congruente con la presenza di Innocenzo II a Pisa almeno dal 16 novembre di quell’anno: cfr. Zerbi, *I rapporti di S. Bernardo*, cit., p. 32, nota 65.

⁶⁹ Cfr. il testo relativo alle note 209 e 210.

⁷⁰ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., pp. 82-85: per quanto riguardava gli enti ecclesiastici e i possessi sottoposti al vescovo di Pistoia, il documento risulta un vero e proprio attestato di quanto era stato recuperato a cura degli ultimi vescovi locali, in particolare dai tempi della contessa Matilde e del cardinale e vallombrosano Bernardo degli Uberti, ma anche dei problemi che affliggevano la diocesi di Pistoia. Si proibiva, infatti, a chiunque di *alienare ab ecclesie iure et clericorum usibus decimationes de Monte Murlo, de Prato, de S. Paulo, de Colonica, de Montemagno, de Casale, de Lamporechio, de Creti et de Spanarechio, quam de laicorum manibus sollertia predicti predecessoris Ildebrandi eripuit*, e, fra le pievi sottoposte all’ordinario diocesano, venivano elencate, in modo corrispondente, anche quelle che facevano parte della ‘questione pratese’: *plebem S. Pauli, plebem S. Ypoliti, plebem de Aiolo, plebem S. Iusti, plebem de Colonica, in Prato plebem S. Stephani*. A questo proposito era inserito nel testo l’ordine del papa, che *occasione privilegii quod Pratesenses* avevano da lui ottenuto, imponeva ad essi che *nulla iniuria aut inobedientia matri sue Pistoriensi ecclesie, seu cuilibet supradictarum plebium, videlicet S. Pauli, S. Ypoliti, de Aiolo, S. Iusti et de Colonica inferatur; ne Pratesis ecclesia vel clerici ipsius loci eodem scripto contra iustitiam vel dignitatem aut obedientiam ecclesie seu episcopi [sic, ma da correggere con episcopo] Pistoriensi utantur; set que ad modum predecessorum Urbani, Pascalis et aliorum, seu etiam bone memorie Petri et Ildebrandi Pistoriensium episcoporum tempore, in omnibus obediens et subiecta permaneat*. La coeva missiva papale al clero pratese è in RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., p. 37, regesto 23, alla data 21 dicembre 1133; l’epistola è anche edita in *Le carte della propositura*, cit., p. 263, documento 135, alla data. Si noti perciò che la scomunica ai Pratesi da parte del nuovo presule Atto doveva essere stata comminata entro neppure un mese dalla sua nomina (25 novembre).

⁷¹ Cfr. anche oltre nel presente testo.

⁷² Tali pievi erano contermini all’area sottoposta, fra XI e XII secolo, all’influenza pratese, ed erano state chiaramente individuate – dietro indicazione del neo-vescovo Atto – nella bolla del 21 dicembre 1133 data da Pisa. Una piantina della diocesi pistoiese, con la zona compresa fra il corso del Bisenzio e quello dell’Ombrone, come già segnalato, è in Ferrali, *Le temporalità del vescovado*, cit., p. 125. Cfr. anche Id., *Pievi e parrocchie nel territorio pistoiese*, in Id., *Chiesa e clero pistoiesi*, cit., pp. 1-44: 13-17.

te del più ampio problema scaturito dalla ricostituzione della struttura diocesana pistoiese, depauperata da una secolare incuria anche da parte dei vescovi, da alienazioni e da illecite acquisizioni ad opera di potentati territoriali.

La *descriptio* della diocesi di Pistoia nella citata bolla del 21 dicembre 1133 metteva in evidenza la meritoria attività di recupero di beni e rendite grazie ai vescovi *catholici* Pietro, vallombrosano, e Ildebrando, ex primicerio dei canonici di San Zeno⁷³. L'entità, ma anche la difficoltà e i limiti di quel recupero risultano puntualmente, e con maggiori dettagli, dal cosiddetto «Memoriale di Ildebrando», redatto probabilmente al termine della vita di quel vescovo, che cade verso la fine del 1132, concepito come rendiconto da lasciare al successore per continuare l'opera⁷⁴. Sicuramente Atto proseguì le linee di indirizzo

⁷³ Cfr. la nota 68.

⁷⁴ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., pp. 22-33, documento 21 (edizione). Per la datazione di esso, tradizionalmente assegnato al 1132, poco prima della morte di Ildebrando avvenuta alla fine dello stesso anno, si vedano le note d'apparato: ivi, pp. 22-23. L'editore di questa raccolta documentaria, Natale Rauty, ha suddiviso il testo del «Memoriale» in paragrafi e ha segnalato che i primi 29 appartengono alla stesura originaria; essi si concludono infatti con una nota al successore: *Videat igitur hec pastor Aecclesie et omnia diligenter inquirat. Ego enim eo tempore mea culpa, partim negligentia, partim infestatione malorum hominum atque quia potestatem que mihi iusticiam facere non habebam, multa perire permisi non spontaneus, sed invitus* (p. 31). La conclusione risulta peraltro perfettamente coerente con la premessa, che dichiara le motivazioni per cui fu steso l'anomalo documento: *Quia obeuntibus episcopis mali ministeriales et alii pessimi homines diripiunt et furantur res Ecclesie atque ab aliis electis et id nescientibus accipiunt investituram de his que aliquo modo detinent* (p. 23). I successivi cinque paragrafi sono aggiunte posteriori, che verosimilmente devono essere appartenute a un aggiornamento della situazione da parte dell'economista di Atto, il quale, infatti, nel suo episcopato continuò a occuparsi del recupero di quanto disperso o alienato nel territorio diocesano. Circa l'interpretazione del «Memoriale», diversi sono stati i pareri. Natale Rauty riteneva che si trattasse sostanzialmente di una «dichiarazione d'impotenza» di un vecchio vescovo che non aveva saputo opporsi alle prevaricazioni del laicato comunale (cfr. Rauty, *L'antico palazzo dei vescovi*, cit., pp. 53-54; Id., *Società, istituzioni, politica*, cit., p. 17 nota 82). Più recentemente Giampaolo Francesconi, in un contributo sul tema, ne ha opportunamente e convincentemente mostrato il carattere 'politico' e tutto orientato in senso operativo: cfr. G. Francesconi, *Il «memoriale» del vescovo Ildebrando: un manifesto politico d'inizio secolo XII?*, «Buletino storico pistoiese», 112, 2010, pp. 109-136. Se mai, trovo difficile concordare con lo studioso sul giudizio da lui dato circa l'episcopato di Ildebrando (grande figura ancora da approfondire, che godeva della stima di Bernardo di Chiaravalle) come un «episcopato di passaggio, di vera transizione: il primo costretto a misurarsi realmente, e in modo massiccio, con le emergenti forze sociali e politiche che andavano animando il rinnovato urbanesimo pistoiese» (ivi, pp. 109-110), e sul personaggio Ildebrando, come «uomo di potere che intendeva resistere al cambiamento» (ivi, p. 111). Aggiungerei, invece, un'ulteriore osservazione su quanto aveva a scrivere il vescovo Ildebrando nel suo «Memoriale»: che la tenace volontà di recuperare prerogative giurisdizionali e diritti sugli enti ecclesiastici della sua diocesi, dichiarata e lasciata come futuro compito al successore, non avrebbe potuto sperare di compiersi senza che fosse attuato il riordino totale delle *cartulae* e dei brevi dell'archivio capitolare e vescovile: cui si attese probabilmente già dal termine del secolo XI con il vallombrosano vescovo Pietro e durante la prima metà, se non oltre, del secolo XII. Perché il poderoso recupero intrapreso di beni, rendite, giurisdizioni e decime non poteva proseguire senza disporre come prove dei documenti legali dei passaggi di proprietà o di

tracciate dal predecessore nel «Memoriale»⁷⁵, come dimostrano anche alcuni documenti fatti redigere in sua presenza o per suo diretto mandato fino a poco prima della morte⁷⁶. Questa attività si doveva anche alla riacquistata unanimità di intenti fra l'episcopato e la canonica della cattedrale, dovuta soprattutto al vescovo Ildebrando, che sarebbe stata proseguita da Atto.

Il lungo e poderoso progetto di recupero di beni e diritti diocesani si fondava sul necessario riordino degli archivi canonicali e vescovili: per evitare la dispersione dei documenti che attestavano proprietà e diritti venne compilato l'importante repertorio detto *Libro Croce* per i canonici⁷⁷, cui faceva riscontro il perduto *Liber Niger* per l'episcopato⁷⁸. Del primo, conservatosi, si apprezza l'ordinamento razionale per tipologie di documenti notarili⁷⁹. L'operazione, di grande lungimiranza, metteva alla pari l'archivio della canonica pistoiese con altri simili bacini documentari che caratterizzavano grandi sedi episcopali, istituzioni canonicali e monastiche di rilievo, come acutamente ha osservato nel 1984 lo studioso compostellano Fernando López Alsina, illustrando l'analoga raccolta che attesta il prestigio e la potenza economica della cattedrale di *Santiago*⁸⁰.

altre attestazioni, dato che la memoria dei testimoni aveva breve durata. Perciò Ildebrando indicava, in principio, quali fossero i mezzi necessari per tale recupero: *utile et necessarium visum est mihi Ildebrando nominetenus Pistoriensi episcopo describere quantum in presentiarum mihi memorię occurrit decimationes, pensiones et affictus et curtes, quas modo Ecclesia detinet. Nam cętera taceo que per vim et fraudem detinentur, quę testimoniis antiquorum et memoria atque lectione instrumentorum invenire poteritis* («Memoriale», in RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., p. 23). Occorreva dunque fermare per scritto la memoria, prima che si perdesse con la morte dei testimoni (in questo caso del longevo vescovo stesso) e ricorrere ad antichi e più recenti documenti che dovevano essere organicamente ordinati e consultabili. Su questo aspetto della presenza episcopale nella diocesi, d'intesa con il capitolo canonicali pistoiese, si vedano le seguenti note 77-79.

⁷⁵ Cfr. la nota precedente.

⁷⁶ Cfr. oltre nel presente testo.

⁷⁷ Sui criteri con cui le *cartulae* e i brevi dell'Archivio Capitolare di Pistoia furono raccolti durante la prima metà del secolo XII nell'ampio cartulario detto «Libro Croce» cfr. N. Rauty, *Introduzione a RCP, Canonica di S. Zenone secolo XI* (d'ora in poi *Canonica sec. XI*), a cura di Id., Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1985, pp. III-XXX: editi già da Quinto Santoli (*Libro Croce*, a cura di Q. Santoli, R. Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1939), nella riedizione per regesto a cura di Natale Rauty i documenti inseriti nella raccolta edita nel 1939 sono stati integrati con gli altri, relativi allo stesso archivio, esistenti in ASF, *Diplomatico, Capitolo della Cattedrale di Pistoia*. Sulla datazione del «Libro Croce» cfr. Rauty, *Introduzione a RCP, Canonica sec. XI*, cit., p. XXI.

⁷⁸ Sull'analogo cartulario del vescovado, chiamato *Liber Niger*, perdutosi alla fine del secolo XIX, cfr. Id., *Introduzione a RCP, Vescovado secc. XI e XII*, cit., pp. V-XII: VI.

⁷⁹ Si intravede, nell'ordinamento adottato per il «Libro Croce», un chiaro criterio di suddivisione per classi tipologiche dei documenti: che tuttavia – anche per interventi di riordinamento posteriori alla prima metà del sec. XII – non seguivano una precisa successione cronologica, ma soprattutto tematica e ordinata in relazione alle proprietà e relativi diritti su di esse.

⁸⁰ F. López Alsina, *El cartulario medieval como fuente histórica: el Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*, in Gai (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago*, cit., pp. 93-117. Nella redazione finale del suo contributo per la stampa (1987), lo studioso ha eliminato

La riacquistata unità di intenti fra il vescovo e l'istituzione canonica riformata pistoiese aveva allora, del resto, la sua plastica immagine, come vera e propria metafora della *renovatio Ecclesiae*, nella ricostruzione e nell'ampliamento della stessa cattedrale⁸¹, presto seguita, nelle caratteristiche forme del romanico pisano-lucchese, dalle principali chiese urbane. Alla base di questa *renovatio* architettonica (che non a caso, però, manteneva la tradizionale iconografia basilicale in segno di fedeltà ai rimandi simbolici noti) stava comunque la *concordia* fra l'alto clero secolare pistoiese e il suo vescovo, anche in quel ripristino diocesano che avrebbe permesso la disponibilità di nuovi cespiti economici da utilizzare per gli edifici di culto.

Nello *scriptorium* della cattedrale di San Zeno in quei decenni doveva concentrarsi l'attività di notai, copisti, miniatori di codici per la *bibliotheca*⁸²; parallela-

quanto aveva osservato nella sua comunicazione a proposito del pistoiese «Libro Croce». È comunque da notare che il prezioso «Tumbo A», elegantemente miniato e dedicato ai diplomi e privilegi dei sovrani, si deve ad una idea iniziale dell'arcivescovo compostellano Diego Gelmírez, che poco prima del 1129 progettò l'esecuzione di «un gran cartulario compostelano» (ivi, p. 95). Si veda anche il recente saggio di Stefano Zamponi sulla formazione e le caratteristiche dello *scriptorium* della canonica pistoiese: S. Zamponi, *Lo «scriptorium» della cattedrale di Pistoia fra XI e XII secolo: prime testimonianze*, «Codex Studies», 5, 2021, pp. 195-262.

⁸¹ Nonostante le diverse opere disponibili sulla cattedrale pistoiese, non esiste finora uno studio analitico e scientifico sulla sua architettura, fra l'alto medioevo e il secolo XII, quando la costruzione raggiunse l'attuale conformazione romanica. Menzionata la prima volta nel secolo X (cfr. RCP, *Alto Medioevo*, cit., p. 46, regesto 59, settembre 923) con la dedica ai Santi Zeno, Rufino e Felice, gli scavi malamente condotti al suo interno negli anni Cinquanta del secolo scorso dalla Soprintendenza fiorentina ne hanno restituito reperti architettonici decorati il cui stile risale al periodo di trapasso fra il tardo longobardo e la prima epoca carolingia. L'attuale edificio romanico a tre navate su colonne – ispirato alla lucchese chiesa di San Frediano – presuppone un impianto organico e coerente, impostato fra il tardo secolo XI e i primi decenni del XII, sicuramente completato nel suo perimetro entro il 1145, dato che la navata destra ospitò entro le due ultime campate verso l'ingresso la cappella di San Iacopo consacrata per il 25 luglio 1145. Il rinnovamento della cattedrale pistoiese dovette forse iniziare già durante il tardo episcopato del vallombrosano Pietro e proseguire con il successore Ildebrando, ex-primicerio dei canonici, e successivamente con il vallombrosano Atto, mentre col suo successore Tracia (1154-1157) erano in corso le rifiniture interne ed esterne dell'edificio. Sulla cattedrale di San Zeno cfr. N. Rauty, *Storia di Pistoia*, I, pp. 52-58, 111-113, 185-186, 260; pochi cenni sulla struttura sono in I. Moretti, *Le pietre della città*, in *Storia di Pistoia*, II, cit., pp. 227-274: 240-242; né il saggio più recente di Guido Tigler, cfr. G. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia nel XII secolo*, Sillabe, Città di Castello 2017 – su cui sarebbe necessaria una recensione puntuale – offre risultati metodologicamente attendibili. Più stimolanti prospettive d'interpretazione del valore della costruzione offre il saggio di Dario Internullo, che analizza, attraverso i più antichi testi dei *Mirabilia Urbis Romae*, risalenti al tardo pontificato di Innocenzo II (1140-1143), il senso di identità cittadina legato ai monumenti: cfr. D. Internullo, «Decus Urbis». *Un'altra prospettiva sui «Mirabilia» di Roma e le origini del decoro urbano (secoli XII-XV)*, «Quaderni storici», 56/1 (163), 2020, pp. 159-183.

⁸² In merito allo *scriptorium* della canonica pistoiese, di cui si sono occupati solo gli specialisti (cfr. la nota 80), si trova un cenno in Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., pp. 349-351. Ivi l'attività degli amanuensi e dei miniatori si era intensificata nell'età della riforma, fra la seconda

mente, nell'attiguo palazzo episcopale era attivo uno stabile organo giudicante per le varie controversie, cui si affiancava periodicamente un consiglio degli ecclesiastici⁸³. Entro tale contesto dovette rendersi necessario avere a disposizione almeno una copia d'uso dei più antichi statuti comunali – attribuiti al 1117 in modo convincente da Natale Rauty⁸⁴ – intitolati all'imperatore Enrico V, e delle successive addizioni del secolo XII, le prime delle quali risalgono all'episcopato di Atto⁸⁵. In quelle disposizioni normative redatte dal governo cittadino si trovavano, infatti, provvedimenti che conferivano al Comune pistoiese il diritto di tutela di chiese e altri enti ecclesiastici del *districtus* e che dunque ledevano le prerogative giurisdizionali dell'autorità religiosa. Presenti in un primo tempo come fascicoli sciolti su cui i testi erano stati trascritti per essere consultati dai giudici e notai al servizio sia del vescovo che dei canonici in caso di controversie,

metà del sec. XI e il sec. XII. Sulla miniatura dei relativi codici cfr. il contributo di K. Berg, *Miniature pistoiesi del XII secolo*, in *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Atti del I Convegno internazionale di studi medioevali di storia dell'arte (Pistoia-Montecatini Terme, 27 settembre-8 ottobre 1964), Ente provinciale per il Turismo, Pistoia 1966, pp. 143-156 e relativa discussione circa la datazione di alcuni codici (ivi, pp. 157-162). Punti di tangenza dei miniatori del secolo XII attivi a Pistoia, e forse parte di una coeva 'scuola pistoiese' all'opera per la *bibliotheca* capitolare, sono indicati dallo studioso sia con la dotazione di libri liturgici del monastero di San Michele a Marturi presso Poggibonsi, sia con il monastero vallombrosano fiorentino di San Salvi: di cui un passionario (ora nella Biblioteca Laurenziana di Firenze, *Conventi soppressi* 302/303) sarebbe stato decorato dallo stesso miniatore attivo anche per il Salterio di Marturi (ora a Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. 17.3).

⁸³ Sul *consilium episcopale*, già in essere all'epoca del vescovo di Pistoia Martino (1043-1057) e ricordato nell'agosto 1044, poi sotto l'episcopato di Leone (1067-1085), successivamente trasferito sotto il vescovo vallombrosano Pietro nel palazzo vescovile (già in funzione nel 1091) cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., pp. 288-294. La stessa struttura originaria del palazzo, caratterizzata al primo piano dalla grande aula sinodale, è testimonianza eloquente di come esso sia stato progettato con tale funzione emergente: cfr. Rauty, *L'antico palazzo dei Vescovi*, cit., pp. 84-85, 91-93, 95 fig. 29, 98-100, 109.

⁸⁴ Sul lungamente dibattuto problema della datazione dei primi statuti consolari pistoiesi, attribuiti da Natale Rauty al 1117 e all'epoca dell'imperatore Enrico V, ma da altri studiosi al 1177, cfr. *Lo statuto dei consoli del Comune di Pistoia. Frammento del secolo XII*, a cura di N. Rauty e G. Savino, Comune di Pistoia-Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1977: N. Rauty, *Nuove ipotesi sull'età dello statuto dei consoli di Pistoia*, ivi, pp. 7-34; Id., *Introduzione, in Statuti pistoiesi del secolo XII*, cit., pp. 5-128: 7-38; Id., *Nuove considerazioni sulla data degli statuti pistoiesi del secolo XII*, «Bullettino storico pistoiese», 103, 2001, pp. 3-37. Di parere contrario, e favorevole all'ipotesi di datazione del primo statuto comunale al 1177, sono Mauro Ronzani, cfr. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 62-65, e Stefano Zamponi, S. Zamponi, *Gli statuti di Pistoia del XII secolo. Note di filologia materiale*, «Bullettino storico pistoiese», 124, 2022, pp. 5-24 (che lascia però maggior spazio a diverse interpretazioni).

⁸⁵ La seconda parte del *corpus* statutario del sec. XII, costituita dal *Breve consulum*, la cui redazione iniziale è stata datata da Natale Rauty intorno al 1140, è formata da un testo, con integrazioni e aggiunte successive, che arriva al 1180 circa: cfr. Rauty, *Introduzione*, cit., in *Statuti pistoiesi del secolo XII*, cit., pp. 17-25.

tali statuti erano stati conservati in copia nell'archivio capitolare⁸⁶. Proprio da una rubrica facente parte della raccolta statutaria, databile all'inizio degli anni Ottanta del secolo XII, come già indicato, veniamo a sapere che l'originaria sepoltura del vescovo Atto era in cattedrale, verosimilmente presso la cappella di San Iacopo, come sarà precisato in seguito⁸⁷.

Il primo articolo degli statuti del 1117 affermava solennemente – in nome di principi legislativi di parte imperiale e laica – che *maiores Pistorie consules habeant in protectione et defensione ecclesiam Sancti Zenonis et eius bona, et habeant in protectione et defendant omnes ecclesias, loca venerabilia et eorum bona* entro le quattro miglia del *districtus* e che se il vescovo e i canonici avessero promesso di stare in giudizio *cum laicis*, dovevano poi accettare di essere costretti ad obbedire a quanto deliberato⁸⁸. Il provvedimento aveva indotto il vescovo Ildebrando a scomunicare i consoli, quali rappresentanti del Comune di Pistoia, con l'assenso del papa Pasquale II⁸⁹. Si era creato dunque un precedente che successivamente anche Atto avrebbe dovuto affrontare.

⁸⁶ L'evidente funzione di copia d'uso per notai e avvocati al servizio dei canonici pistoiesi risulta sia dal condizionamento del codicetto oggi in ACP, C 90, sia dall'aspetto e dalla qualità del suo materiale scrittorio, assai mediocre: cfr. *ivi*, figg. 1-8, a colori. Una riproduzione fotografica in bianco e nero del testo, più leggibile grazie agli artifici della tecnica fotografica, è in *Lo statuto dei consoli*, cit., tavv. III-VI. Oltre tutto, rivelandosi copie notarili tarde degli originali, quindi passate attraverso altre probabili copie intermedie, sicuramente interpolate (come è stato dimostrato), i testi trãditi devono essere considerati con la prudenza necessaria in simili casi: come un'immagine via via sempre piú alterata e imprecisa di quelle leggi comunali che fin dall'inizio si contrapponevano, per principio, alla giurisdizione vescovile sulle chiese e gli altri enti ecclesiastici del *districtus* pistoiese. Una conferma, del resto, della datazione al 1117 dei primi statuti consolari di Pistoia è offerta dalla prima, immediata scomunica che, per questo, i primi reggitori del Comune si erano attirati da parte del vescovo Ildebrando, nel tardo pontificato di Pasquale II, che tale papa aveva confermato: quindi fra il 26 novembre (data indicata nello statuto) del 1117 e la data di morte del pontefice, avvenuta il 13 dicembre del 1118. Su tale questione si veda anche oltre nel presente testo.

⁸⁷ Cfr. anche *retro* la nota 4.

⁸⁸ A mio avviso, tuttavia, la seconda parte della rubrica [1] di tale statuto (*ivi*, p. 42) si rivela chiaramente un'aggiunta molto piú tarda, come conferma l'uso del termine *Capitulum* per il consesso dei canonici. Ma ciò veniva allegato come prova da Mauro Ronzani, cfr. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., p. 65, fra le altre addotte a sostegno della sua tesi che i primi statuti pistoiesi vadano post-datati al 26 novembre 1177. Infatti l'aggiunta, che specificava cosa si dovesse intendere con la frase *et quod inde consules possint facere quod utile sit nostre civitati* (con cui finiva il contenuto della rubrica iniziale) copiata di seguito al resto, risulta congruente con la situazione locale *post* anni Sessanta del secolo XII – quando il termine *Capitulum* cominciò a entrare nell'uso – dato che dopo la morte del vescovo Atto (1153) l'orientamento politico era rapidamente cambiato e il Comune pistoiese si stava già muovendo per oltrepassare, rispetto all'episcopato, quella linea di equilibrio fino ad allora mantenuta grazie alla presenza di Atto.

⁸⁹ Si veda oltre nel presente testo. A questo proposito, mentre la storiografia pistoiese taceva sulla prima scomunica comminata contro i consoli pistoiesi da Ildebrando, se si eccettua Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., p. 38, nota 2, Mauro Ronzani avanzava nel 2008 l'ipotesi che tale grave atto sanzionatorio fosse stato deliberato da quel vescovo contro i Cadolingi e l'abate di San Baronto, e confermato da Pasquale II «in data imprecisata fra il 1105 e il 1118».

Una volta nominato vescovo, diversi e impegnativi si prospettavano i settori d'intervento in cui egli era chiamato ad operare: il proseguimento del riordino della diocesi e del recupero di beni e diritti alienati o perduti; la prosecuzione dell'allestimento di un adeguato centro di documentazione sulle proprietà dell'episcopato e della canonica di San Zeno, cui si affiancava l'attività di notai ed esperti di legge; la soluzione della questione pratese; il problema del rapporto conflittuale con il Comune di Pistoia. A questo si aggiungevano sia la necessità di stabilire, come ordinario diocesano, quali contatti tenere con i cenobi vallombrosani esistenti nel territorio sottoposto alla sua giurisdizione, dato che essi per i privilegi papali di cui godevano erano esenti dall'autorità vescovile; sia l'impegno di garantire la propria presenza, in linea rispetto all'azione pontificia, nell'Italia centro-settentrionale, proseguendo peraltro rapporti già iniziati in qualità di abate maggiore della sua congregazione. Fra questi ultimi hanno particolare rilievo quelli epistolari con l'ambiente milanese, presumibilmente risalenti al 1134/35⁹⁰.

Per quanto riguarda il rapporto di Atto con le sei abbazie vallombrosane del territorio diocesano pistoiese, dalla documentazione disponibile risulta che egli, come abate maggiore, ne conosceva bene la relativa appartenenza, di fatto,

come *aggressores* della Chiesa pistoiese e dei suoi beni: cfr. Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 32, 34, nota 43. Non si vede peraltro, in questo caso, come i buoni rapporti mantenuti dal presule con l'ultimo discendente della dinastia cadolingia, Ugo III, detto Ugolino, che sul letto di morte avrebbe restituito i possessi indebitamente occupati, fra cui quelli a Montemagno e a Lamporecchio, alla Chiesa pistoiese nelle mani dello stesso Ildebrando (1113), avrebbero indotto il presule anche a colpirlo con la scomunica, confermata da Pasquale II, «di cui è menzione nella lettera di Innocenzo II al vescovo Attone del 4 dicembre 1138» (ivi, p. 134 nota 43). Se infatti Innocenzo II aveva fatto riferimento al precedente della scomunica confermata da Pasquale II contro gli aggressori della Chiesa pistoiese e dei suoi beni nella lettera del 4 dicembre 1138 inviata ad Atto, con cui confermava la scomunica che lo stesso Atto aveva lanciato contro i consoli pistoiesi il 9 gennaio di quell'anno, ciò voleva dire che il precedente era *esattamente* di quel tipo e riguardava *tutta* la Chiesa pistoiese e non una questione relativa a contese dell'episcopato con i potentati locali insediatisi sul Montalbano, peraltro già risolta con la rinuncia di Ugolino, il principale colpevole, sul letto di morte. In questo caso lo studioso introduce una troppo evidente forzatura nell'interpretazione di certi dati documentari, per difendere la sua tesi che al 1177 risalgano i primi statuti pistoiesi: che altrimenti, se datati al 1117, sarebbero stati, con la prima rubrica, la causa scatenante della sanzione sia di Ildebrando che del successore Atto, come infatti fu.

⁹⁰ L'argomento è entrato a far parte della storiografia locale mediante il contributo di Natale Rauty: cfr. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit. (1995). Peraltro, l'orizzonte ecclesiale, politico e culturale ivi emergente ebbe scarsa parte nel quadro della comunità pistoiese della prima metà del secolo XII, delineato nel 1998 nel secondo volume della *Storia di Pistoia*. Sulla datazione delle due lettere di Atto al clero lombardo, assegnate da Rauty agli anni 1134-1135, cfr. N. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., pp. 10-15. Altre opinioni circa la datazione delle due missive figurano in P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1993, pp. 63-65: 64-65, nota 31; 84-85; Monzio Compagnoni, *Fondazioni vallombrosane*, cit., pp. 214-216, 221-223. Sul tema si rimanda, più oltre nel presente contributo, alle osservazioni conclusive del medesimo.

alle due distinte zone sottoposte al controllo pistoiese e pratese, come provano le sedi scelte per i *conventus abbatum* del 1127 e del 1128⁹¹. Ma l'insieme dei documenti rimasti prova anche la totale assenza di interferenze, nelle questioni riguardanti ciascuno dei cenobi, da parte di Atto come vescovo di Pistoia: in ottemperanza al privilegio concesso a lui stesso, ancora in qualità di guida della congregazione vallombrosana, da parte di Innocenzo II nel 1130. L'unico atto di presenza, in veste pastorale ma anche monastica, cade da parte sua nel 1138, con la consacrazione della chiesa e altari del cenobio di Santa Maria di Montepiano⁹², mentre si riaccendeva il conflitto dovuto alle istanze autonomistiche dei canonici di Santo Stefano in Prato.

Quanto ai contatti con l'Italia centro-settentrionale, si ha l'impressione che proprio sotto il pontificato di Innocenzo II questi si siano intensificati e precisati, spesso ripercorrendo le città raggiunte dal papa, per visitare anche monasteri vallombrosani acquisiti o fondati nell'area e per sviluppare una 'politica di presenza', significativa dal punto di vista religioso, attuata generalmente mediante consacrazioni di chiese annesse ai chiostrii passati alla congregazione di Vallombrosa.

5. L'espansione dell'Ordine vallombrosano nell'Italia settentrionale durante l'episcopato

Se prima della consacrazione del nuovo papa, avvenuta il 23 febbraio 1130, il coinvolgimento di Atto in qualità di abate maggiore negli eventi fondativi delle nuove acquisizioni dell'espansionismo vallombrosano è per lo più presupposto⁹³, in seguito le testimonianze dirette risultano più frequenti, specialmente dal periodo in cui l'attività di Innocenzo II fu condizionata dall'antipapa Anacleto II (1130-inizi 1138). Costretto, dopo la consacrazione, ad allontanarsi da Roma, il papa aveva sviluppato in Francia una prestigiosa politica di presenza e di accordi con il sovrano tedesco Lotario II e sua moglie Richenza e con il giovanissimo re Luigi VII di Francia. Tornato in Italia dal 30 marzo 1132 e celebrata la Pasqua, il 10 aprile, ad Asti, ospite del già esistente monastero dei Santi Giacomo e Filippo – passato ai vallombrosani qualche tempo prima del 1140 – il pontefice nel concilio di Piacenza dell'aprile di quell'anno aveva ottenuto l'obbedienza di vescovi e signori del nord Italia, ad eccezione del metropolita di

⁹¹ Cfr. le note 49-51.

⁹² La stessa consacrazione degli altari della chiesa abbaziale di Santa Maria di Montepiano, nel corso del 1138, non avrebbe potuto essere celebrata, da parte del vescovo vallombrosano Atto, se l'intero territorio diocesano fosse stato sottoposto all'unico governo comunale di Pistoia, dato che i rappresentanti di esso erano ancora colpiti dall'interdetto comminato il 9 gennaio di quell'anno. Ma già allora doveva essersi formata un'analogia istituzione comunale a Prato, anche se la sua prima menzione documentaria risale all'ottobre 1142, cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 152 pp. 289-291; e anche R. Fantappiè, *Prato verso l'autonomia*, in *Storia di Prato*, I, cit., pp. 191-198: 191. Su Montepiano si rimanda anche, nel presente contributo, alle note 44-46. Sulle circostanze della scomunica contro i consoli pistoiesi dell'inizio del 1138 si veda più oltre, alle note 120-130.

⁹³ Ma cfr. in proposito il contributo di Francesco Salvestrini al presente volume.

Milano. Consacrata la cattedrale di Novara con il vescovo Litifredo, fra il luglio e il settembre era a Brescia, ricevendo per conto della Sede Apostolica quella chiesa di San Vigilio *in Lugana* che il 2 settembre 1133 egli avrebbe assegnato ad Atto perché vi istituisse un nuovo monastero vallombrosano. Nei primi mesi del 1133 Innocenzo II era a Pisa, che per un quinquennio sarebbe rimasta residenza papale; il 4 giugno a Roma incoronava imperatore Lotario II⁹⁴. Tornato a Pisa, vi nominò Atto vescovo di Pistoia il 25 novembre di quell'anno e, sempre a Pisa, fece redigere per lui, il successivo 21 dicembre, la bolla di conferma della diocesi pistoiese⁹⁵. L'operato di Atto, sia come abate maggiore, sia poi come vescovo di Pistoia in varie zone dell'Italia settentrionale, si disegna, entro la trama dei rapporti ivi tenuti da Innocenzo II, prevalentemente fra il 1130 e il 1135 circa e, più tardi, durante il 1140⁹⁶.

Sono da tempo noti i contatti con la metropoli milanese intercorsi da parte del vallombrosano nel primo quinquennio degli anni Trenta del secolo XII. Rimangono due lettere inviate dal vescovo Atto, prive di data, rispettivamente al preposto della canonica di Sant'Ambrogio Martino Corbo e al «prete P.», officiante nella chiesa di San Barnaba a Milano. Variamente datate, sono state convincentemente assegnate da Natale Rauty nel 1995 agli anni 1134/35⁹⁷.

⁹⁴ Di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, cit., pp. 264-265.

⁹⁵ Ivi, p. 266. Per la nomina pontificia di Atto come vescovo di Pistoia e per la successiva bolla di conferma della diocesi del 21 dicembre 1133 si rimanda alle note 66-68 di questo contributo.

⁹⁶ Nel 2014 Francesco Salvestrini teneva a sottolineare, riguardo all'espansionismo vallombrosano nell'Italia settentrionale durante gli anni Venti-Quaranta del secolo XII, contro l'opinione corrente che l'attribuiva soprattutto a Bernardo degli Uberti, quanto invece fosse stato rilevante il ruolo di Atto, sia come abate maggiore di Vallombrosa sia durante il successivo episcopato: cfr. F. Salvestrini, *Introduzione* a Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., pp. 7-21: 13-14. Lo studioso, evitando di ricorrere a facili semplificazioni, faceva notare il cambiamento che si stava concretizzando anche all'interno della *familia* gualbertiana nei rapporti con gli ordinari diocesani, nelle diverse situazioni locali: «Durante tali decenni la diffusione dei Gualbertiani sulle terre della *Longobardia*, intesa come vasta area comprendente le odierne regioni Piemonte, Liguria, Lombardia e parte dell'Emilia, non traeva più la sua forza e la motivazione principale dagli echi della precedente stagione riformatrice, bensì dal fatto che i dinamici religiosi toscani apparivano espressione dell'obbedienza romana. Essi, infatti, furono accolti da quegli ordinari diocesani che si contrapponevano alla tradizione degli episcopati filoimperiali per lungo tempo sottrattisi al centralismo pontificio» (ivi, p. 14).

⁹⁷ Lo *status quaestionis* è presentato in Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., pp. 10-15. Il testo delle due lettere, rispettivamente al preposto della canonica di Sant'Ambrogio Martino Corbo e al «prete P.», che officiava in San Barnaba a Milano, è edito, con adeguato apparato critico, in appendice, pp. 25-26; della missiva al primo destinatario, essendo un originale, è fornita la riproduzione fotografica: fig. 1 p. 5. Paolo Tomea, intervenendo in proposito, cfr. P. Tomea, *Profectus/provectus. Appunti sulla corrispondenza milanese di Atto di Pistoia*, «Filologia mediolatina», 4, 1997, pp. 291-318, ha provveduto giustamente a correggere, nella medesima lettera, la *lectio* fornita da Rauty nel restituire l'elenco delle persone da salutare, a conclusione del messaggio a Corbo (*Iterum domnum archiepiscopum, fratres de Ulmo, sorores de Calumno, prepositos, dominum Amittonem, aliosque quos de meo propectu letari cognoscis, per*

La lettera indirizzata a Martino Corbo, dotto canonico di Sant’Ambrogio e fautore eminente del programma riformatore di Innocenzo II, si è conservata in originale: il tipo di scrittura è analogo a quello della scrittura notarile; tuttavia non mi risulta che finora sia stata compiuta una perizia grafica e un confronto tra tale testo ed eventuali *specimina* autografi del mittente. Il contenuto presuppone un lungo e amichevole rapporto di stima e di studio di Atto nei confronti del destinatario, alimentato da frequenti scambi epistolari. Per l’occasione il presule vallombrosano si rallegrava per l’imminente invio delle reliquie, in precedenza richieste, dei martiri Protasio, Gervasio e Vittore e per il recente ritrovamento di un libro *magni doctoris Ambrosii*. I ragguagli sulla destinazione delle prime per consacrare chiese e altari nella sede pistoiese e sull’impegno preso di rintracciare in Tuscia antichi possessi della Chiesa ambrosiana inseriscono, attraverso la pacata sobrietà del dettato, l’operosità di Atto in un percorso di vita dedito a studi religiosi e culto dei santi, ma soprattutto offrono consistenti indizi in merito al coinvolgimento di Atto nella grandiosa impresa di Martino Corbo di rintracciare e raccogliere le opere del Padre della Chiesa e vescovo di Milano Ambrogio, il quale aveva affidato il proprio ruolo pastorale alla tutela dei martiri le cui spoglie gli erano state miracolosamente rivelate⁹⁸.

te humiliter saluto, in Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., pp. 25-26): leggendo, invece di *dominum*, *Domninum*, cioè il nome di un’altra persona (Tomea, *Profectus*, p. 297, nota 13); come peraltro la stessa indicazione della punteggiatura, che separa *Domninum* da *Amittonem*, autorizza a fare. Ripercorsa tutta la vicenda critica sulla contestualizzazione e la datazione possibili delle due missive, Tomea concludeva che: a) l’uso dei due termini *profectus*»/«*provectus*, essendo polisenso, per quanto appartenente a una medesima area semantica, non consentiva di dare loro un significato univoco, per cui le due lettere scritte da Atto potessero considerarsi collegate fra loro entro un ristretto arco di tempo, riferendosi all’«avanzamento» ottenuto da Atto con la nomina come vescovo di Pistoia, e quindi in rapporto con anni assai vicini a tale nomina, cioè il 1134-1135 proposto da Rauty; b) non esistevano perciò elementi oggettivi che collegassero fra loro le due lettere; c) esaminate tutte le proposte di datazione delle medesime, da Tomea accuratamente riferite, l’autore concludeva a sfavore di un ‘estraneo’ agli studi lombardi, come Rauty, per rimanere invece sulle ipotesi generalmente accettate, in base alle citazioni di persone o entità religiose identificabili nell’ambiente coevo milanese, che collocavano tale residuo di una corrispondenza, probabilmente più ampia, intorno agli anni 1144-1145.

⁹⁸ S. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in G. Filoramo, E. Lupieri e S. Pricoco, *Storia del Cristianesimo. L’antichità*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 2018 (prima ed. 1997), pp. 273-452: 314, 370-371: Ambrogio, eletto vescovo di Milano nel 374, incarico che tenne fino alla morte nel 397, era ricorso al favore della popolazione cattolica milanese, e al miracoloso ritrovamento delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio, come sostegno durante la sua pericolosa contrapposizione alla politica filo-ariana dell’imperatrice Giustina, nel 386; di nuovo si era affidato alla protezione dei santi martiri nel 394, col rinvenimento dei corpi dei santi Nazario, Vitale e Agricola a Bologna, durante l’usurpazione di Eugenio, che aveva minacciato rappresaglie contro la Chiesa milanese. Cfr. A. Santangelo e L. Perroni Grande, *Ambrogio, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, II, Giovanni Treccani, Roma 1929, pp. 121-126: 123. Sul rinvenimento dei corpi dei santi martiri Nazario, Celso, Gervasio e Protasio compiuto da Ambrogio cfr. anche P. Tomea, *Storia della salvezza e coscienza cittadina nel De situ civitatis Mediolani*, in Id., *Tradizione apostolica*, cit., pp. 320-440: 405-406, nota 107.

L'altra lettera di Atto, inviata al «prete P.» di San Barnaba a Milano, si è conservata invece in copia della stessa epoca ed era stata considerata coeva alla prima da Natale Rauty, soprattutto per l'uso della stessa formula di saluto, in cui secondo lo studioso i termini *provectus/profectus* alluderebbero alla recente nomina del vallombrosano a vescovo di Pistoia⁹⁹. Anche la missiva al «prete P.» è importante testimonianza dei rapporti del mittente con l'ambiente riformato milanese e in particolare con il monastero vallombrosano di San Barnaba in Gratosoglio (già attivo nel 1130, e della cui importanza sarebbe stato testimone l'incarico di vicario in Lombardia dell'abate maggiore di Vallombrosa, tradizionalmente spettante, nel secolo XIII, al superiore di tale monastero)¹⁰⁰, oltre che con l'omonima chiesa officiata appunto dal destinatario della lettera, e ancora col preposto Martino Corbo. Ma la lettera attesta anche l'opera di Atto come studioso e autore di testi liturgici e agiografici dedicati al 'protovescovo' di Milano san Barnaba¹⁰¹, da destinare sia all'edificio di culto dedicato a colui che era considerato un apostolo, sia all'omonimo cenobio del Gratosoglio¹⁰². Dal testo

⁹⁹ Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., p. 11, seguendo l'opinione del primo editore della lettera a Martino Corbo, J. von Pflugk-Harttung (*Iter italicum mit Unterstützung der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, II, a cura di J. von Pflugk-Harttung, Stuttgart 1884, Miscellanea, n. 60, pp. 473-474 e 731-732: 731), interpretava il termine *provectus* come «promozione», da riferire nel caso di Atto all'ottenimento della cattedra vescovile di Pistoia. Ciò induceva a datare la lettera in un tempo non molto distante da tale evento.

¹⁰⁰ Il più antico documento sul monastero vallombrosano milanese di San Barnaba in Gratosoglio finora rintracciato risale al 1130: cfr. Monzio Compagnoni, *Fondazioni vallombrosane*, cit., p. 223. Sul ruolo di vicario dell'abate generale di Vallombrosa, preposto alle comunità dell'Italia settentrionale, ricoperto dal superiore del suddetto chiostro milanese, cfr. Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., pp. 232-233, 359; Id., *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia*, p. 24. Sulla corrispondenza del vescovo vallombrosano Atto con il clero lombardo cfr. *ivi*, pp. 22-23. Si veda anche Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., p. 17.

¹⁰¹ Tali testi sono stati individuati da Natale Rauty. La *Missa sancti Barnabae* si trova nel sacramentario della cattedrale pistoiese del sec. XII, oggi nella Bodleian Library a Oxford, Codice liturgico 345; una *Epistola Attonis episcopi Pistoriensis de vita S. Barnabae* è censita in BHL, 990 (*incipit: Frater A. peccator monachus*); la *Passio sancti Barnabae*, inserita nel Passionario della cattedrale pistoiese già esistente ai tempi di Atto, oggi nella Biblioteca Casanatense di Roma (in due voll.: 718 e 719), 718, *prologus* c. 223v: *Redemptor et salvator noster dominus Iesu Christus* (in BHL, 985). Rauty, tuttavia, a proposito della *Passio*, riteneva non potesse essere quella menzionata da Atto nella lettera al «prete P.», perché il presule gli aveva comunicato che dei testi liturgici inviati aveva fatto ricerca in Lombardia e in Toscana; pertanto, essendo la *Passio* già disponibile allora a Pistoia, secondo Rauty non sarebbe stato necessario farne ricerca altrove. Il ragionamento però non tiene conto dell'intelligente sensibilità di Atto, che nel fornire l'informazione sui luoghi della ricerca si rapportava al destinatario, dato che per costui anche Pistoia (dov'era il passionario della cattedrale) si trovava in Toscana. Cfr. Rauty, *Il culto dei santi*, cit., pp. XXI-XXIII, 95-97 (San Barnaba).

¹⁰² Tale interesse da parte di Atto era evidentemente mediato dal monastero di San Barnaba in Gratosoglio a Milano, intitolato al santo: equiparato a un apostolo, ritenuto 'protovescovo' della metropoli e fondamento della sua dignità e del suo rango fra i principali centri della cristianità occidentale. Il vescovo di Pistoia, nella lettera al «prete P.», non solo annunciava di aver redatto un testo agiografico e una *Passio sancti Barnabae* dietro richiesta del destina-

risulta, infatti, che Atto vi aveva accluso *orationes in missa eius cum aliis*, fra le quali anche quella *eiusdem* [...] *beati Ambrosii*, da recapitare con i propri saluti al medesimo Martino Corbo.

Le principali obiezioni alla datazione proposta da Natale Rauty delle due lettere milanesi inviate da Atto sono state mosse nel 1997 da Paolo Tomea¹⁰³, secondo il quale i due termini usati dal presule, ossia *provectus/profectus* – con significato di «avanzamento»/«vantaggio»/«promozione» –, non necessariamente alludono al suo incarico episcopale, e dunque essi non sono probanti circa la datazione ‘alta’ proposta da Rauty, né possono, conseguentemente, dimostrare la contemporaneità delle due missive. Esse, comunque, secondo Tomea, potrebbero assegnarsi a circa un decennio dopo, perché in tale data più coerenti con situazioni e personaggi ivi citati¹⁰⁴. Quest’ultima datazione, tuttavia, come aveva a notare lo stesso Rauty¹⁰⁵, non si rivela congruente con la situazione pistoiese intorno al 1145, perché allora la disponibilità della reliquia compostellana dell’apostolo Giacomo *maior* rendeva di fatto superata la necessità di ricevere i *sacra pignora* dei santi martiri ambrosiani: che sarebbero stati utili, invece, per consolidare la posizione assai difficile del vescovo Atto fra 1133 e 1138. Peraltro, le due missive milanesi non sono servite finora per ricostruire la personalità del presule vallombrosano e i suoi modi di pensare. Un rilevante indizio è intanto offerto dall’uso da parte di Atto del termine *provectus* per riferirsi al suo nuovo incarico di pastore d’anime a Pistoia, nella lettera a Martino Corbo (giuntaci in originale), mentre a mio avviso è da considerare variante del copista il sostantivo *profectus* impiegato nella seconda lettera a «prete P.». Le due parole, comunque, non sono sinonimi, ma piuttosto sfumature di significato diverso di un analogo concetto, come dimostra lo stesso privilegio di Urbano II ai Vallombrosani del 6 aprile 1090 – che Atto doveva ben conoscere – nel quale i due termini sono entrambi usati in modo concettualmente differenziato¹⁰⁶. Menzionando, con *provectus*, il provvisorio

tario, per la chiesa dallo stesso *titulus* in cui il «prete P.» officiava, e da far riprodurre anche per il monastero di Gratosoglio insieme a *orationes in missa eius cum aliis*, che aveva unito alla missiva e che potevano essere utili ad entrambi gli enti religiosi, ma anche informava che di tale invio faceva parte una preziosa *orationem beati Ambrosii* per il medesimo santo, da esemplare e da recapitare al preposto Martino Corbo; cfr. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., p. 26. Sul culto milanese per san Barnaba e i suoi riflessi ideologici e politici cfr. Tomea, *Tradizione apostolica*, cit., specialmente pp. 3-16 (*Introduzione*) e pp. 17-54 (cap. I, *Le prime voci*) con l’elenco delle fonti, 55-65 (con il testo della lettera al «prete P.» riportato nella nota 31, pp. 64-65), 84-85 (con il brano della medesima missiva relativo all’impegno richiesto ad Atto per le celebrazioni liturgiche di san Barnaba).

¹⁰³ Cfr. le note 97 e 102.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., pp. 12, 15.

¹⁰⁶ Ritengo che occorra, circa il significato dei due termini *provectus/profectus* – oltre l’accumulo esemplificativo prodotto dalla competenza di Paolo Tomea (cfr. Tomea, *Profectus/provectus*, cit., pp. 301-311) – tornare all’etimologia delle due parole, per comprenderne a fondo l’area semantica. *Provectus*, il sostantivo usato da Atto nell’originale della lettera al proposto dei canonici di Sant’Ambrogio Martino Corbo, risulta formato dalla preposizione *pro* (che

punto di arrivo in cui si trovava nel cammino della vita, provvidenzialmente affidato al 'sostegno' di Dio, il presule vallombrosano ne esprimeva il ruolo di prova impegnativa e tanto più sottoposta a un rigoroso giudizio divino quanto più il grado raggiunto fosse stato alto. Inoltre, rapporti di premurosa e attenta delicatezza si intuiscono, nella lettera a «prete P.», fra il mittente e il destinatario, chiamato *carissimo filio suo*: facendo pensare a un legame spirituale, forse intercorso da qualche tempo, fra un superiore e un confratello.

Rimane anche da chiedersi quali siano stati i motivi per cui Atto si sia interessato specialmente all'*opera omnia* di Ambrogio, i cui testi allora venivano fatti ricercare da Martino Corbo in tutta Europa per dotare convenientemente lo *scriptorium* e la *bibliotheca* della canonica ambrosiana, insieme con un adeguato *corpus* canonistico¹⁰⁷. L'importanza di Ambrogio era ben nota, e tanto più a Mi-

indica vantaggio) e dal participio del verbo passivo *vehor*, per cui *pro-vehor* significa *sono trasportato per mio vantaggio, per il mio bene*, e rimanda al concetto provvidenziale del cammino della vita, affidato al sostegno/supporto di Dio, che conosce dove ti dirige. *Profectus*, l'altro sostantivo presente nella lettera di Atto al «prete P.» (giuntaci in copia coeva), derivante dal participio di *pro-fiscor*, forma deponente incoativa di *pro-ficio*, indica invece il mettersi in cammino, l'avanzare per proprio vantaggio, un agire per sé che implica perciò anche un avanzamento nella carriera e nel proprio *status*. Il contesto delle due missive rende meno probabile che i due termini siano considerati sostanzialmente analoghi e riferiti, ad esempio, ad un «vantaggio» consistente in una guarigione o nel superamento di altra difficoltà materiale. Lo stesso Paolo Tomea tuttavia notava l'utilizzo di entrambi i termini nel privilegio del 6 aprile 1090 di Urbano II ai Vallombrosani: cfr. *ivi*, p. 309. L'uno, *profectus*, è usato nell'arenga, in un contesto concettuale che si riferisce alla divina provvidenza, che con amorevole sollecitudine ha condotto i discepoli di Giovanni Gualberto all'attuale considerazione di cui godono: *Quia igitur divina propositum vestrum praeveniens ac subsequente clementia, religionis vestrae simplicitas bonae opinionis odorem in locis, et prope et longe positus, aspiravit; nos vestro propectu<i>, annuente Domino, propectus adiungere cupientes, cenobium vestrum pro b. Mariae semper Virginis reverentia, cui dicatum est, in Romanae ecclesiae proprietatem et tutelam, atque protectionem apostolicae sedis accipimus*. L'altro termine, *profectus*, è invece impiegato nel dispositivo del privilegio pontificio: *Vos igitur, filii in Christo dilectissimi, nolite negligere gratiam, quae in vobis est, quae data est vobis per unitatem sanctae conversationis et religionis. Haec meditamini, in his estote ut propectus vester manifestus sit omnibus*. È dunque vero «che nella sua lettera, anche Atto volesse semplicemente alludere all'itinerario di ascesa a Dio» e che il termine usato dal presule vallombrosano – che però è presumibilmente *profectus*, dato che si trova nell'originale – «non designa una meta attinta, ma solo il cammino verso una progressiva perfezione» (*ibidem*), come asseriva Tomea: ma perché, secondo l'ideale monastico vissuto con profonda spiritualità da Atto, ogni pur significativa tappa dell'umano cammino acquista il suo reale valore dinanzi alla consapevolezza costante che ogni 'progresso' non è che il frutto del misterioso e onnipotente 'sostegno' di Dio, che gradualmente conduce all'*exitus* ultimo. Il privilegio, che si trovava anche in copia del tardo secolo XIII nell'archivio di San Michele in Forcole e nel 1755 era stato edito, con qualche imprecisione di lettura, da Francesco Antonio Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi [...] collectio*, cit., p. 221, è stato riproposto in regesto in RCP, *Forcole secc. XI e XII*, cit., regesto 4, pp. 70-71, alla data, da cui non si apprezza, però, l'insieme delle sfumature di significato, eliminate come formulario.

¹⁰⁷ Cfr. A. Ambrosioni, Corbo, Martino, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVIII, Istituto della Enciclopedia italiana fondato da Giovanni Treccani, Roma 1983, pp. 770-774: 771-773: Ead., *Dagli albori del secolo XII alla vigilia dell'episcopato di Galdino*, in A. Caprioli, A.

lano, dove le sue vicende erano preziosamente illustrate a sbalzo su argento dorato nelle lamine lavorate da Vuolvino per l'altare della basilica dedicata all'antico vescovo, e dove un raffinato ciborio, eretto sopra tale altare, ne esaltava il ruolo tutelare sull'intera città e la diocesi metropolitana¹⁰⁸. Dalla sua storia emergeva anche il ruolo svolto come religioso distintosi per il conflitto di principio con l'autorità imperiale e 'laica' sui culti e sulla pretesa di preminenza in materia ecclesiastica. I *clerici* milanesi che nel secolo XII ne consultavano le opere e le epistole per formarsi una cultura politica parallelamente al configurarsi della riforma e della teocrazia pontificia vi cercavano, probabilmente, il più opportuno modello di comportamento nei confronti con l'Impero: quando la normativa canonistica si arricchiva di quanto deliberato nel concilio ecumenico Lateranense I del 1123, nel concilio di Pisa del 1135, nel concilio ecumenico Lateranense II del 1139.

Atto sapeva che a Milano la figura di Ambrogio era il principale punto di appoggio anche per le rivendicazioni autonomistiche del metropolita contro il centralismo pontificio, e che quelle rivendicazioni potevano indurre talvolta ad abbracciare la causa di sovrani o imperatori, dal cui conflitto col papato era nata anche la lotta per le investiture. Tuttavia Atto non doveva ignorare che Ambrogio aveva anche magistralmente elaborato, per dirimere il problema dei rapporti fra potere laico ed ecclesiastico, il principio del *servitium*, che consentiva a ognuna delle due potestà il reciproco apporto, in vista del bene comune, e ciascuna entro

Rimoldi e L. Vaccaro (a cura di), *Diocesi di Milano*, («Storia religiosa della Lombardia», 9), I, Brescia 1990, pp. 195-226; Ead., *Tra cultura e politica in Milano alla metà del XII secolo: Martino Corbo (1134-1152)*, miscellanea di studi, dispensa universitaria CUSL a cura di Ead., s.a., s.l., in cui è ripubblicata la biografia di Martino Corbo, pp. 27-39 e sono editi alcuni dei principali documenti in appendice, pp. 40-98. Sulla corrispondenza di Martino Corbo e la sua attività, dai forti risvolti politici, di raccolta delle opere di Ambrogio, cfr. P. Zerbi, *La Chiesa ambrosiana*, cit., in Id., *Tra Milano e Cluny*, cit., *Excursus VI: Botta e risposta tra due canonici di Ratisbona e Martino Corbo*, pp. 204-210; Id., *Una lettera inedita di Martino Corbo. Note sulla vita ecclesiastica e politica di Milano nel 1143-44*, in Id., *Tra Milano e Cluny*, cit., pp. 231-256. Cfr. anche M. Petoletti e M.R. Tessera, *Custos thesaurorum Sancti Ambrosii. Le lettere del preposito Martino Corbo e dei suoi corrispondenti (secolo XII)*, in S. Giovanni e P. Cammarosano (a cura di), *La corrispondenza epistolare in Italia 2. Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare nelle cancellerie italiane (secoli V-XV)*, Atti del Convegno di studio (Roma, 20-21 giugno 2011), Centro Europeo Ricerche Medievali, Trieste-École française de Rome, Roma 2013, pp. 201-237, con notizie biografiche e sulla sua attività pp. 204-220: 211, con menzione delle due lettere di Atto, assegnate al periodo 1135-1143.

¹⁰⁸ Sul rivestimento in lamine di metallo prezioso dell'altare di Sant'Ambrogio, fatto eseguire dal vescovo Angilberto II (824-859) per onorare il luogo nel quale avevano preso posto le spoglie di Ambrogio e quelle dei santi martiri Gervasio e Protasio, opera insigne di arredo liturgico cui è stata dedicata una nutrita serie di studi, si rimanda almeno a S. Bandera, *L'altare d'oro di Sant'Ambrogio*, Parrocchia di Sant'Ambrogio, Milano 1996 (prima ed. 1995) e ad A. Ambrosioni, *L'altare d'oro e le due comunità santambrosiane*, in Ead., *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, a cura di M.P. Alberzoni e A. Lucioni, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 263-279; sul relativo ciborio, dall'ardua decifrazione del significato allegorico e iconografico, l'intervento in merito di Paolo Tomea rende conto della complessità della vicenda critica: cfr. P. Tomea, *Sull'iconografia del ciborio di S. Ambrogio a Milano*, in Id., *Tradizione apostolica*, cit., pp. 550-579, figg. 22-25.

il proprio ambito di competenze¹⁰⁹. Tale principio era del resto profondamente radicato anche nella cultura monastica ed ecclesiale.

Il vallombrosano, nei suoi rapporti inizialmente conflittuali con il Comune di Pistoia, dal 1139 avrebbe fatto prevalere questa linea di indirizzo concordataria, in alternativa alla teocrazia papale e al cesaropapismo imperiale, al quale ultimo si ispiravano gli statuti comunali 'laici'. Atto a Pistoia avrebbe percorso una terza via, come 'ritorno ad Ambrogio', applicando orientamenti già delineati con fine intelligenza da Callisto II con il concordato di Worms del 1122¹¹⁰. Per Atto Ambrogio era stato anche colui che aveva affidato i suoi difficili compiti pastorali alla santa tutela dei martiri Gervasio, Protasio e Vittore, gli stessi che il presule vallombrosano avrebbe voluto come patroni e difensori celesti dell'episcopato e della Chiesa pistoiese. Peraltro, reliquie dei santi Gervasio e Protasio sarebbero state collocate in uno dei due altari laterali di Santa Maria di Montepiano, consacrata da Atto nel 1138¹¹¹.

Superata nel 1139 la crisi istituzionale con il Comune di Pistoia, egli avrebbe seguito gli stessi orientamenti dell'antico padre della Chiesa: ma in un certo senso superandolo – come si trova scritto in una lettera del 'cardinale' Ranieri/Roberto nel carteggio compostellano¹¹² –, perché Ambrogio aveva procurato alla Chiesa

¹⁰⁹ Cfr. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, cit., pp. 326-327: si deve ad Ambrogio, nella sua azione nei confronti del potere imperiale, l'elaborazione di quella 'teologia del potere' che sarebbe culminata nell'orazione funebre commemorativa *De obitu Theodosii*, in cui il sovrano era celebrato non tanto come imperatore, quanto come servo di Cristo. Egli, non più immagine della regalità divina, ricopriva un importante ruolo nel mondo in quanto deteneva un potere che era *servitium*, a sostegno della Chiesa e dei suoi pastori. Tale teoria venne ulteriormente sviluppata da Gregorio Magno, pontefice dal 590 al 604, che sostenne il primato dello spirituale sul temporale, ma anche la complementarietà dei due poteri e la loro reciproca cooperazione, ciascuno nel proprio ambito (ivi, p. 439). Una lucida ricostruzione si deve, in proposito, a M. Sordi, *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*, Edizioni Medusa, Milano 2000, in particolare pp. 17-18, 21-22, 25, 28-30, 42.

¹¹⁰ Cfr. G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in M. Gallina, G.G. Merlo e G. Tabacco, *Storia del Cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 2022 (prima ed. 1997), pp. 219-314: 229. La data del 1122 costituisce un vero e proprio *terminus*, essenzialmente un 'punto d'arrivo', per il periodo della lotta per le investiture. Non concordo col giudizio limitativo formulato da D'Acunto, *La lotta per le investiture*, cit., pp. 192-196 (testo del concordato alle pp. 202-204) circa il valore del documento.

¹¹¹ Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit. pp. 378-380 nota 142; cfr. anche le note 44-46 nel presente saggio.

¹¹² «*Superas* – era scritto nella lettera inviata inizialmente ad Atto da *Rainerio cardinali* – *aetiam beatum Ambrosium in inventione et acquisitione sanctorum corporum: ille enim tantum martyres exposuit suis civibus, tu vero tuis, admirande pater, dabis martyrem et apostolum*: in Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., p. 218. Di notevole interesse, per comprendere la mentalità di Atto, che a mio avviso si nasconde dietro tale personaggio, è la frase che segue: *Non hoc dico ut sanctis detraham patribus, set ut Deus in te et per te nostris glorificetur temporibus*; nella storia della salvezza esiste un divino disegno che collega la lontana epoca dei Padri della Chiesa, alla quale appartiene Ambrogio, con il presente, in cui persone come Atto si spendono per rendere gloria a Dio. Atto è dunque emulo di Ambrogio, ma per grazia di Dio ha compiuto qualcosa di superiore rispetto al santo presule milanese.

milanese la protezione di santi e martiri, mentre Atto avrebbe posto la Chiesa pistoiese sotto la tutela di uno dei principali apostoli e primo martire fra i chiamati da Cristo: Giacomo di Zebedeo, il patrono del pellegrinaggio compostellano¹¹³.

6. Conflitti locali

Il culto iacopeo, assai diffuso lungo gli itinerari della *francigena* che percorrevano l'Emilia, il Piemonte, la Lombardia e la Liguria, doveva essere allora ben noto ad Atto. Lungo quelle strade erano stati acquisiti nuovi monasteri alla congregazione vallombrosana, spesso forniti di ospizi¹¹⁴. Fra il maggio e il giugno del 1135 era stato anche indetto a Pisa un concilio cui erano intervenute numerose personalità di vertice della cristianità occidentale e Atto doveva avervi ritrovato l'arcidiacono milanese Amizone¹¹⁵. Innocenzo II si era anche

¹¹³ Non è qui il caso di ripercorrere l'intero panorama della letteratura specialistica sul pellegrinaggio medievale a Santiago di Compostella, e soggetti affini, che ormai conta una innumerevole serie di contributi. Mi limito in questa occasione a ricordare alcuni studi più direttamente connessi con il medioevo pistoiese: G. Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Protagon Editori Toscani, Siena 1998; L. Mascanzoni, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XV)*, Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia Tudertina-Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2000; P. Caucci von Saucken (a cura di), *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno internazionale di studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), Università degli Studi di Perugia-Centro italiano di studi compostellani, Perugia 2005; G. Arlotta (a cura di), *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken* (Perugia, 27-29 maggio 2016), Università degli Studi di Perugia-Centro italiano di studi compostellani, Perugia 2016. In quest'ultimo volume: L. Gai, *Iconografia e Agiografia iacopee a Pistoia*, pp. 791-860.

¹¹⁴ Fondamentale, per il collegamento fra le varie reti di accoglienza vallombrosana formatesi nelle diverse regioni del nord Italia, risulta la zona ligure, di raccordo tramite le vie di costa con la Toscana e la Provenza e, tramite gli itinerari trasversali, con l'Emilia, la Lombardia e il Veneto, il Piemonte e la Valle d'Aosta in direzione dei passi alpini. Per questo sistema integrato fra centri urbani, sedi monastiche, cappelle e xenodochi lungo gli itinerari liguri si rivela di notevole importanza, per la ricerca diretta sul campo, F. Bulgarelli, A. Gardini e P. Melli (a cura di), *Archeologia dei pellegrinaggi in Liguria*, Marco Sabatelli editore per la Soprintendenza archeologica della Liguria, Savona 2001. Sulle conseguenze dell'erezione di Genova alla dignità arcivescovile nel marzo del 1133, che favorì l'ulteriore apertura alla presenza degli Ordini benedettini riformati, fra cui i Vallombrosani, cfr. F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., pp. 37-50: 46-47.

¹¹⁵ Sull'atto di politica ecclesiastica più rilevante del concilio di Pisa, tenutosi tra la fine di maggio e l'inizio di giugno 1135, la dichiarazione di fedeltà a Innocenzo II da parte di una scelta delegazione dell'alto clero milanese tra cui figurava anche *Amizo della Sala archidiaconus* (delegazione che avrebbe avuto il compito di preparare, con l'intervento decisivo di Bernardo di Chiaravalle, la sostituzione dell'arcivescovo in carica, Anselmo V della Pusterla fautore di Anacleto II e della *pars imperii*) cfr. Zerbi, *I rapporti di S. Bernardo*, cit., pp. 34-37, nota 76, 38, nota 78, 54-55, 60-61, 68-69, nota 167; Id., *L'episcopato di Anselmo della Pusterla (1126-35): la rottura fra Milano e Roma e il rovesciamento delle posizioni*, in Id., *Tra Milano e Cluny*, cit., pp. 159-187. Sulla presenza di Atto al concilio, cfr. Tomea, *Profectus/provectus*, cit., nota 41 pp. 312-314:314. Tra i fautori del papato a Milano, oltre a Martino Corbo e i monaci di San Barnaba in Gratosoglio, il vescovo vallombrosano Atto conosceva anche l'arcidiacono Amizo/Amizone, menzionato fra le persone da salutare nella lettera inviata dal presule allo

adoperato, poco tempo prima, per consolidare la fedeltà alla sua causa da parte del vescovo di Genova, da lui elevato alla dignità di arcivescovo con cinque episcopati dipendenti, e vi aveva inviato Bernardo di Chiaravalle per porre fine alla guerra contro Pisa¹¹⁶. Dopo il concilio, il papa aveva mandato il famoso abate cistercense a Milano, per appoggiare la nomina del filo-innocenziano Robaldo come arcivescovo¹¹⁷.

Per i primi anni di episcopato, almeno fino al 1136, non sono stati rintracciati documenti che provino la presenza in sede da parte di Atto. Ne attesta, invece, l'assenza un importante atto del 23 gennaio 1136, in cui il canonico Pietro di Marchetto, chierico e suddiacono, donava *pro anima* alla chiesa di San Zeno, «ovvero all'episcopato», *unde modo venerabilis Atho episcopus esse videtur*, un terreno presso le mura della città per costruirvi una chiesa in onore di San Paolo, riservandosene il patronato vita natural durante¹¹⁸. La formula con la quale il vescovo Atto era menzionato (che presupponeva la sua esistenza ma non la sua presenza) e la sua mancata partecipazione all'evento inducono a ritenere che almeno agli inizi di quell'anno il presule non fosse in sede.

Neppure per il 1137 sussiste una documentazione che provi la presenza di Atto in Pistoia; tuttavia, in questo caso, è presumibile che egli si trovasse là, ma che, per il conflitto riaccesi con il Comune, non fosse stato in grado di lasciare documenti di alcun genere sulla sua azione. Il momento per il governo cittadino era, infatti, propizio. L'imperatore Lotario II, alleato del papa contro Anacleto II alla fine di maggio 1137 aveva iniziato la campagna militare, con la presenza di Innocenzo II, contro Ruggero re di Sicilia sostenitore dell'antipapa¹¹⁹. Nel

stesso Martino Corbo: datata da Natale Rauty, con l'altra indirizzata al «prete P.», agli anni 1134-1135: cfr. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., p. 12. In questa eventualità, va notato che nulla, dell'agitata situazione nella metropoli, nel drammatico momento della sostituzione dell'arcivescovo, traspare dal contenuto delle due lettere di Atto, che pare allora intento ai normali contatti da qualche tempo intrattenuti con i suoi corrispondenti e che riguardavano il culto dei santi e dei martiri ambrosiani, i rapporti pastorali e di studio: si veda quanto osservato *retro*, alle note 97-106.

¹¹⁶ Cfr. Zerbi, *I rapporti di S. Bernardo*, cit., pp. 14-28. Il 20 marzo 1133 venivano firmati a Grosseto gli accordi di pace fra Pisa e Genova ed era eretta a sede metropolitana quest'ultima, sulla cui cattedra episcopale si trovava Siro (1130-1163). L'acquisizione delle cinque sedi suffraganee da parte del nuovo arcivescovo, ai danni della provincia metropolitana milanese, faceva parte di un'azione coordinata su più fronti, mirante a togliere l'appoggio ad Anacleto II soprattutto da parte di Milano e di Ruggero di Sicilia, ricorrendo anche ai principali personaggi filo-innocenziani ed ai più opportuni decreti pontifici.

¹¹⁷ Cfr. la nota 58.

¹¹⁸ RCP, *Chiesa di S. Paolo* (archivio di casa Marchetti) (d'ora in poi RCP, *S. Paolo*), a cura di P. Turi, in RCP, *Enti ecclesiastici e spedali*, cit., pp. 137-139, regesto 1, pp. 137-138; edizione del documento in Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., Documenti, VI, pp. 253-255. Sulla chiesa cfr. anche RCP, *S. Paolo*, cit., regesto 2, pp. 138-139. Nella medesima zona suburbana esisteva, nell'alto Medioevo, una chiesa dallo stesso titolo, probabilmente andata in rovina: cfr. RCP, *Alto Medioevo*, cit., regesti 62 pp. 47-48, 24 giugno 940; 65 p. 50, ante 944; 67 p. 51, aprile 944.

¹¹⁹ Zerbi, *I rapporti di S. Bernardo*, cit., p. 32; Di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, cit., p. 266.

caso di una prevedibile reazione del vescovo contro l'iniziativa comunale si contava sulla difficoltà del pontefice a procedere contro quei 'laici' che rappresentavano il Comune di Pistoia, i cui statuti s'intitolavano all'imperatore Enrico V.

Probabilmente nei mesi centrali dell'anno fu dato corso, perciò, all'azione dimostrativa. In Pistoia era stata occupata la cattedrale – la chiesa matrice che simboleggiava l'antica potestà episcopale – ed era stato requisito quanto ne rappresentava il patrimonio. Alcuni incaricati del governo comunale si erano impadroniti delle chiavi d'accesso alla chiesa, ne avevano occupato la torre campanaria e in segno di possesso ne avevano suonato le campane. Ugualmente, era stata occupata anche la canonica¹²⁰. L'intervento del Comune di Pistoia non si doveva solo al principio che sui beni temporali dovessero avere giurisdizione i poteri temporali, mentre su quelli religiosi e spirituali le competenze dovessero spettare agli ecclesiastici, ma anche alla convinzione che solo la tutela laica dei *temporalia* degli edifici di culto cittadini e del *districtus* potesse garantire, con la conservazione di tali strutture, anche i relativi uffici divini. Ne erano stati, del resto, eloquente testimonianza il degrado e la rovina, delle antiche chiese di San Michele in Forcole, suburbana¹²¹, e di San Giovanni evangelista *fuorcivitas*,

¹²⁰ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., documento 418 (edizione), pp. 90-91; altre edizioni precedenti in ambito pistoiese: Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi [...] collectio*, cit., p. 211; Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 256. *L'anathematis sententia* fu comminata dal vescovo Atto in *ecclesia eiusdem Sancti Zenonis cum canonicis et universo clero totius civitatis Pistorie [...] presentibus viris multis ac mulieribus*: nessuna descrizione ha altrettanta forza evocativa di questa frase, che suggerisce la profonda lacerazione in due parti contrapposte della cittadinanza. Sul presbiterio, intorno all'altare maggiore, avevano preso posto, insieme al vescovo, il collegio canonico e l'intero clero pistoiese; all'interno delle navate, riservate ai fedeli, stava un gruppo di laici di entrambi i sessi, forse formato da coloro che erano interessati a conoscere i termini della scomunica, che avrebbero condizionato le loro prossime attività. Va sottolineato, in proposito, come – contrariamente a quanto forse ci si poteva aspettare – l'atto di scomunica, in trascrizione coeva priva di qualsiasi aspetto formale e ufficiale, non sia stato conservato nell'archivio vescovile antico, ma anche questa volta – come per la copia d'uso degli statuti del secolo XII – sia stato custodito nell'archivio dei canonici della cattedrale. Il testo, cfr. le note d'apparato in ACP, *Canonica sec. XII*, cit., p. 90, venne trascritto su un quaderno membr. che contiene anche la copia dei due brevi di Innocenzo II datati da Roma il 4 dicembre dello stesso anno, rispettivamente a conferma della scomunica (ivi, regesto 422, alla data, p. 94) e come notifica della medesima ai vescovi della Tuscia, eccetto quello di Arezzo (ivi, regesto 423, alla data, pp. 94-95): ma l'unità archivistica conteneva anche la memoria di due antichi possedimenti dell'episcopato pistoiese in *Maritima*, passati al vescovo *de Suana* (ivi, regesto 459, 1139-1150, pp. 120-121), che evidentemente nulla ha a che fare con gli altri documenti ivi copiati. Si tratta perciò, anche in questo caso, della conservazione di atti, per quanto importanti, che era necessario conoscere nell'interesse del collegio canonico pistoiese, e che solo per questo si sono conservati.

¹²¹ Cfr. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., p. 7; il documento relativo alla decisione di ricostruire l'antica chiesa di San Michele in Forcole è stato edito da Zaccaria, *Anecdotorum Medii Aevi [...] collectio*, cit., pp. 166-168 e si trova in Archivio Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, pergamena ++ Q 48 (31 agosto 1084). Tale chiesa, *sita in suburbio videlicet pistoriensi, officio et omni gubernatione destituta*, aveva fatto dolere il vescovo Leone *de eius destructione et detrimento* tanto da decidere, *cum consilio nostrorum clericorum, nec non fidelium laicorum*, di affidarla ai Vallombrosani del monastero di Fucecchio. Peraltro almeno un documento, del 24 aprile 1024, sta a testimo-

esterna a sud rispetto alla prima cinta muraria della città¹²², a causa di colpevoli alienazioni dei loro beni da parte dei vescovi e del clero. Tuttavia l'iniziativa del Comune non si era limitata alla cattedrale, ma aveva compreso anche altre chiese ed edifici religiosi entro il territorio ad esso sottoposto¹²³.

Dopo ripetuti e inutili richiami, il vescovo Atto procedette alla solenne scomunica dei colpevoli, comminata pubblicamente in cattedrale il 9 gennaio 1138, la prima domenica dopo l'Epifania, scaduto il termine ultimo assegnato per compiere la dovuta riparazione¹²⁴. Il dispositivo dell'interdetto, dal tono sferzante, privo addirittura di arenga, enunciava subito il motivo del grave provvedimento: *pro sacrilegio et rapina quam fecerunt [...] in aeclesia beati Zenonis anno preterito aliisque aeclesiis episcopatus*; più volte ammoniti, i responsabili del Comune

niare che la totale rovina della chiesa era dovuta ad alienazioni prive di scrupoli dei suoi beni e rendite da parte dello stesso episcopato, in questo caso rappresentato dal vescovo Guido (1024-1042): cfr. RCP, *Forcole secc. XI e XII*, cit., regesto 1, pp. 65-66, alla data.

¹²² Cfr. Fantappiè, *La chiesa di San Giovanni Forcivitas*, cit., documento 1, 9 marzo 1119, pp. 93-95: la motivazione addotta dal vescovo di Pistoia Ildebrando per affidare ai canonici di Santo Stefano in Prato questa pieve suburbana era che, pur essendo considerata *venerabilis, et huius nostri episcopatus cardinali dignatione [...] insignita*, essa aveva necessità che, *de pene destructa*, il vescovo provvedesse a farla *redintegrare*, dando ascolto alle richieste del proposto pratese Gerardo *cum confratribus suis*. Il presule pertanto la consegnava in potestà al clero pratese, con la facoltà di farvi la questua e ordinarvi i chierici, con il consiglio del vescovo, *salva tamen in omnibus reverentia atque iustitia matricis nostre ecclesie*.

¹²³ Ciò risulta dal testo della scomunica, che chiaramente si riferisce a ripetute violazioni attuate l'anno prima ai danni della cattedrale, della canonica di San Zeno e delle altre chiese dell'episcopato: RCP, *Canonica sec. XII*, cit., documento 418, pp. 90-91, alla data 10 (per errore: ma 9) gennaio 1138.

¹²⁴ La scomunica era comminata espressamente ai consoli Rinaldo e Monaco, con il loro *minister* Gerardisio, per la sacrilega aggressione alla cattedrale e alle altre chiese dell'episcopato avvenuta l'anno precedente, cui non avevano voluto *satisfacere competenter*, nonostante i ripetuti richiami da parte del presule; ma anche veniva a colpire l'intera struttura organizzativa del Comune pistoiese: *consules civitatis, rectores ac ministros ipsorum qui, scientes hanc sententiam excommunicationis, canonicam Sancti Zenonis aut alias episcopatus ecclesias simili rapina de cetero spoliare presumpserint [...] extra licentiam et consensum episcopi qui pro tempore fuerit*. Tuttavia il testo sembra anche riferirsi a qualcosa di analogo avvenuto sotto un precedente episcopato, che autorizzava il vescovo in carica a seguire la stessa via: *antiquorum patrum, novorum et modernorum sententia devote sectantes, maledictos esse censemus ac predicta pariter excommunicatione dampnamus, in dispositione tamen episcopi presidentis haec omnia relinquentes*. Tale interpretazione del testo finora non è stata avanzata: ma a mio avviso qui Atto si riferiva anche al precedente della scomunica lanciata contro i consoli di Pistoia dal vescovo Ildebrando, menzionata dall'editore dei documenti, Natale Rauty, come atto di memoria databile fra il 1106 e il 1118 dicembre (cfr. *ivi*, regesto 378, p. 58, nota d'apparato), cioè fra l'anno di elezione di Ildebrando e la morte di papa Pasquale II (13 dicembre 1118), dato che la scomunica al tempo di Ildebrando e di Pasquale II è ricordata come precedente da Innocenzo II nella conferma della scomunica del 1138 del 4 dicembre di quell'anno: si veda anche più oltre nel presente testo. Peraltro, trattandosi di una reazione al dispositivo iniziale del primo statuto consolare del 1117 da parte di Ildebrando, evidentemente l'arco di tempo entro cui datare questa prima scomunica deve essere compreso fra il 26 novembre 1117 (al più presto), cioè al giorno, mese e anno del primo statuto, e il 13 dicembre 1118 (al più tardi), cioè al giorno della morte di Pasquale II.

si erano rifiutati di *satisfacere competenter* entro il termine, *ab octava presentis Epiphaniae*. Pertanto, nel nome di Dio padre onnipotente, di Gesù Cristo suo figlio, in virtù dello Spirito Santo e da parte di Santa Maria sempre vergine, del glorioso Pietro principe degli apostoli, del beato Zeno vescovo e confessore e di tutti i santi¹²⁵, essi venivano scomunicati perché avevano osato *contra divinam auctoritatem aecclesiastica signa pulsare et claves aecclesiae per laicam potestatem tenere* e perché *canonicam Sancti Zenonis aut alias episcopatus aecclesias simili rapina de cetero spoliare presumpserint, extra licentiam et consensum episcopi*.

Peraltro, la sede in cui fu comminata la scomunica pone il problema di come, e in che misura, Atto fosse allora riuscito a recuperare il controllo della cattedrale e, analogamente, di come i canonici fossero riusciti a rientrare in possesso dell'edificio e dei beni della canonica. È presumibile, del resto, che si fosse trattato di un'azione dimostrativa temporanea piuttosto che di un'occupazione, e che sia stato il Comune stesso a recedere poco prima della scomunica, anche perché la situazione politica generale era cambiata. L'imperatore Lotario II era morto il 13 dicembre 1137 e ci si poteva aspettare una prevedibile reazione da parte di Innocenzo II, ormai libero dal patto di alleanza stretto a Liegi col sovrano allora defunto¹²⁶. All'inizio del 1138 era venuto a mancare anche l'antipapa' Anacleto II e il pontefice, rioccupata la sede papale, aveva favorito l'elezione del re di Germania Corrado III, nipote di Enrico IV. Fu forse la rinnovata alleanza col sovrano, che Innocenzo II avrebbe incoronato imperatore, a renderlo esitante a convalidare la scomunica comminata da Atto contro i consoli pistoiesi, che infatti sarebbe stata confermata solo il 4 dicembre 1138¹²⁷. Né tale papa era nuovo a un simile comportamento, dato che nel 1136 si era rifiutato, per motivi 'politici', di dare validità alla scomunica lanciata dall'arcivescovo compostellano Diego Gelmírez contro i *burgenses* e i canonici della cattedrale di Santiago per aver attentato alla sua vita durante la rivolta scoppiata in quell'anno, con grande scandalo di chi ne era al corrente¹²⁸.

¹²⁵ L'*invocatio* dimostra *ad evidentiā* che l'apostolo Giacomo *maior* non era ancora compreso fra i santi protettori dell'episcopato pistoiese, almeno al 9 gennaio 1138.

¹²⁶ Di Carpegna Falconieri, *Innocenzo II*, cit., p. 266.

¹²⁷ Cfr. la nota 120.

¹²⁸ La rivolta contro l'arcivescovo Diego Gelmírez, scoppiata a Compostella per volontà della popolazione desiderosa di darsi un governo comunale, alleata con i canonici *minores* della cattedrale, aveva portato a un violento attacco alla stessa persona del presule, ormai vecchio e impotente. La congiura, sfruttata dal sovrano Alfonso VII per ottenere ripetute elargizioni di denaro da Gelmírez, era iniziata il 10 agosto 1136 ed era culminata con l'assalto e l'invasione della cattedrale, presso il cui altare maggiore, dedicato a *Santiago*, si era rifugiato il vegliardo per avere salva la vita. Sulla sua destituzione era stato deciso dai congiurati di chiedere consiglio – tramite i canali istituzionali – a papa Innocenzo II, anche perché pendeva su di essi la scomunica comminata dall'arcivescovo. Ciò era accaduto nel corso dello stesso anno 1136, dopo il concilio di Pisa del 1135. Innocenzo II, che allora era in una posizione molto delicata perché mirava a liberarsi dei fautori di Anacleto II, aveva preferito non confermare la scomunica scagliata da Gelmírez, con la motivazione che la sua conferma era solo posticipata, in attesa di tempi più propizi. Cfr. *Historia compostelana*, facsimil del tomo

Il 4 dicembre 1138 Innocenzo II aveva inviato anche una lettera circolare ai vescovi della Tuscia per notificare loro la convalida della scomunica comminata da Atto¹²⁹. Nella coeva lettera al presule, tuttavia, il papa non mancava di fargli intendere, con malcelato fastidio, come fosse meglio, in casi così gravi, chiedere a lui *consilium et auxilium*. In quel testo, inoltre, il pontefice faceva riferimento all'analogo precedente di conferma di una scomunica, per gli stessi motivi, da parte del predecessore Pasquale II, fornendo così la testimonianza di quanto era accaduto sotto l'episcopato di Ildebrando, su cui altrimenti nulla avremmo potuto conoscere¹³⁰.

Del 1138 restano alcuni documenti che fanno ritenere come Atto in quell'anno sia rimasto in sede con una certa continuità. Il 2 marzo, in *ecclesia beati Petri apostolorum principis* e alla presenza dello stesso Atto, il dovizioso *Bernardus quondam Lamberti* donava *pro remedio animae* a quella chiesa, edificata in un suo *predio, prope fluvio Braina, in loco nominato Lambertatico*, due appezzamenti di terreno nelle mani *Ildibrandi diaconi* che il venerabile vescovo Atto *nuper ordinavit ad diurnum et nocturnum officium faciendum*, e ai successori del diacono¹³¹. L'antica

XX de la *España sagrada, Teatro geographico-histórico de la Iglesia de España* (1765), Real Academia de la Historia, Madrid 1965, pp. 567-598: 583: *Post haec Cardinalis* (legato pontificio) *de Hispania remeans [...]* *Papae et omnibus Romanae Curiae seriatim narravit. Tunc adversus Imperatorem* (Alfonso VII) *et eosdem proditores Papa terribiliter insurgere voluit: sed quia tunc temporis Romana Ecclesia persecutionibus coacta erat in adversitate, ne scandalum maius oriretur Ecclesiae distulit facere, ut cum opportunum tempus immineret terribilem ultionem excommunicationis exerceret*. Cfr. anche Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., p. 366 nota 102.

¹²⁹ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 423, pp. 94-95, alla data.

¹³⁰ Cfr. la nota 89.

¹³¹ RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera), 1121-1139*, cit., regesto 47, pp. 249-250, 2 marzo 1138. Si trattava della chiesa detta di San Pier Maggiore, che nel X secolo aveva dato nome anche alla porta aperta nel circuito delle prime mura urbane, in direzione est, da cui nasceva una via extraurbana che poco oltre scorreva tangenzialmente al piccolo rilievo su cui sorgeva l'edificio di culto, accanto all'omonimo monastero di monache benedettine fondato il 9 giugno 1091 dal vescovo di Pistoia Pietro. La registrazione notarile dell'atto di dotazione entro la chiesa stessa consente di ritenere che allora fosse terminato il rinnovamento architettonico dell'edificio (peraltro già in piedi nel giugno del 1111, perché accanto ad esso fu stipulata la donazione da parte dell'arciprete pistoiese Bonuto a Giovanni, abate del monastero vallombrosano di San Salvatore a Fontana Taona, dell'ospizio eretto dal medesimo canonico, per volontà e con il finanziamento dei conti Guidi, in località *Memoreto, iuxta eclesiam S. Petri Maioris*: cfr. RCP, *Monastero di San Salvatore a Fontana Taona, secoli XI e XII*, a cura di V. Torelli Vignali, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 1999, regesto 57, pp. 163-164, giugno 1111). Da poco il vescovo Atto vi aveva stabilito un sacerdote fisso per celebrare i divini uffici, e questa sua iniziativa si rendeva allora possibile grazie alla donazione di terre da parte di quel *Bernardus quondam Lamberti*, probabilmente della stirpe vassallatica minore dei Lamberti, che forse era erede dell'antico patronato sulla preesistente chiesa di San Pietro. Essa, secondo Rauty, aveva dato nome, nel X secolo, alla omonima porta orientale delle mura urbane di Pistoia e si trovava «nella stessa posizione dove, fra l'XI e il XII secolo, fu costruito il monastero di San Pier Maggiore»: cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., p. 258. Anche nel caso di questa chiesa dedicata al «principe degli apostoli» – così com'era accaduto solo due anni prima per San Paolo – la rinascita del culto celebrava

chiesa¹³², restituita al culto come parrocchiale e sottoposta alla tutela vescovile, andava così ad aggiungersi all'altra dedicata a San Paolo, per la costruzione della quale – in sostituzione di una precedente, più antica – il canonico Pietro di Marchetto aveva donato del terreno nel 1136¹³³. Poste rispettivamente lungo le strade extraurbane verso Firenze e verso la vecchia *francigena* e Roma, le due importanti chiese pistoiesi completavano, con il riferimento dei due titolari all'emblema di Pietro e Paolo che connotava l'autorità pontificia, la corona di apostoli e santi che circondava l'abitato, ripercorrendo come un celeste baluardo il perimetro della cerchia muraria più antica della città, come anche a Milano e a Verona¹³⁴.

Nel corso del 1138 Atto aveva consacrato la chiesa del cenobio vallombrosano di Santa Maria di Montepiano, ubicata lungo l'itinerario transappenninico che collegava Prato con Bologna e l'Italia padana¹³⁵. Ivi l'altare maggiore era dedica-

la *renovatio* di antichi edifici rovinati dal tempo e forse anche dall'incuria, in parallelo a quanto si attuava allora per la cattedrale, vera e propria metafora della *renovatio Ecclesiae* auspicata dalla riforma.

¹³² Di questa prima chiesa di San Pietro pochissimo sappiamo. Rauty ipotizzava che dovesse essere un luogo di culto importante, tanto da ritenere che essa svolgesse il ruolo delle cattedrali suburbane nell'alto Medioevo, presso la quale doveva trovarsi l'area cimiteriale (la località contigua di *Memoreto* – ritenuto toponimo derivante da *Memoria* – documentata dal secolo X): cfr. Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., p. 60. Lo stesso studioso poi, cfr. Id., *Il culto dei santi*, cit., pp. 271-277: 273 (*ad vocem: Petrus*) la identificava con una chiesa del sec. VIII esistente *in loco Piunte* (corrispondente all'attuale ubicazione di San Pier Maggiore). Egli dichiarava invece scomparsa la chiesa di San Pietro *prope Braina*, sita nel territorio extramurale ad est di Pistoia (ivi, p. 274, nota 29), basandosi sul fatto che il corso della Brana scorresse più lontano rispetto al luogo dov'era sorta San Pier Maggiore. In realtà ho potuto personalmente e direttamente accertare, esaminando i profondi scavi eseguiti dagli anni Sessanta del secolo scorso per la costruzione di una palestra e successivamente per la sistemazione del resede posteriore dell'attuale chiesa, dalla parte absidale, che il corso del torrente Brana fluiva in origine ai piedi del poggio (che si è rivelato un'antica isola fluviale) su cui fu impostato l'edificio di culto, accanto a un preesistente torrione difensivo che in seguito ha assunto le funzioni di campanile. L'antica stratigrafia ivi emersa e a lungo rimasta in luce, prima che il sito fosse rivestito in cemento armato per evitare smottamenti, evidenziava alla base del rilievo i livelli di un vissuto che in basso presentava minuti frammenti di sigillata a vernice rossa del periodo tardo-imperiale romano, e al di sopra un consistente strato di frammenti di olle da fuoco, con fusarole e un frammento di pettine in osso decorato con serie di cerchi concentrici, ascrivibili all'alto Medioevo. Tali reperti sono stati in parte sottratti, in parte sono stati perduti per l'assenza di sorveglianza degli scavi da parte della Soprintendenza archeologica fiorentina, che non fu mai messa al corrente. Sulla situazione del complesso cfr. l'unica testimonianza edita esistente: L. Gai, *Una scheda sul complesso monastico di S. Bartolomeo e sulla topografia storica della zona*, in *L'antico orto monastico di San Bartolomeo in Pantano e il suo destino*, Atti dell'incontro di studio (Pistoia, 20 novembre 2011), Settegiorni editore, Pistoia 2012, pp. 43-54: 44-45.

¹³³ Cfr. la nota 118.

¹³⁴ È un orientamento che pare delinearsi già nell'Italia del tardo periodo longobardo: cfr. G. Tabacco, *Il cristianesimo latino altomedievale*, in Gallina, Merlo e Tabacco, *Storia del Cristianesimo. Il Medioevo*, cit., pp. 3-106: 59; per Pistoia cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., pp. 137-138 note 49, 50.

¹³⁵ Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., pp. 378-381, note 142-144.

to a Santa Maria (come nella chiesa della casa-madre di Vallombrosa e di molti altri monasteri della congregazione); l'altare nord all'apostolo Giacomo *maior* (segnando la direzione trans-regionale verso il settentrione, Milano e le vie di pellegrinaggio per Compostella) dov'erano riposte, insieme a una reliquia iacopea¹³⁶, anche le reliquie dei santi martiri milanesi Gervasio e Protasio, presumibilmente quelle richieste da Atto a Martino Corbo; l'altare sud a San Benedetto, il padre fondatore del monachesimo occidentale. In quell'edificio di culto montano le celesti presenze dei titolari e le reliquie dei santi martiri tracciavano un cammino spirituale che era anche allegoria dei principali punti di riferimento di antichi rapporti religiosi. Nel caso di Montepiano, comunque, il vescovo Atto, che compì la cerimonia in tempo di interdetto, dovette considerare che la chiesa di fatto apparteneva al territorio pratese e non a quello sottoposto al Comune pistoiese.

Peraltro, una *charta libelli* redatta il 25 maggio 1138 a Prato¹³⁷, in *ecclesia et canonica Sancti Stefani in Burgo de Cornio, comitatu pistoriensi*, era di nuovo indizio del riacutizzarsi dell'autonomismo pratese all'interno della diocesi di Pistoia: stipulata e sottoscritta per *Ildibrandum prepositum sancte Pratensis Ecclesie*, attestava infatti per la prima volta in atti simili l'inaudita definizione, che solo un vescovo si poteva attribuire.

Proseguiva, intanto, l'opera di recupero, da parte di Atto, di beni e diritti di decima entro la diocesi pistoiese, affidata comunque alle sole occasioni in cui era possibile la stipula di documenti notarili, dato che il vescovo non disponeva di una forza armata propria che ne sostenesse efficacemente le rivendicazioni. In tal modo i risultati non avrebbero potuto mai essere all'altezza delle aspettative del presule¹³⁸. Un atto del 20 settembre 1138 rivela le progressive vicende

¹³⁶ Su tale reliquia dichiarata iacopea nulla è dato conoscere. Tuttavia mi permetto di rimandare a un'ipotesi da me formulata dal 2017, edita *ivi*, pp. 385-386, nota 165, 388-389, nota 177, che durante il periodo della tarda vecchiaia e della sostanziale impotenza dell'arcivescovo Diego Gelmírez, negli anni 1136-1140, il consesso dei canonici abbia approfittato per spacciare false reliquie dell'apostolo: attestate tutte insieme dal 1138 in varie parti d'Europa e in Italia, quindi subito dopo la traumatica vicenda dell'assalto e del tentativo di uccisione dello stesso arcivescovo nel 1136.

¹³⁷ *Le carte della propositura*, cit., p. VIII, nota 9, documento 141, pp. 272-273.

¹³⁸ Cfr. R. Nelli, *La proprietà ecclesiastica in città e nelle campagne pistoiesi*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, Atti del sedicesimo convegno internazionale di studi (Pistoia, 16-19 maggio 1997), Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 1999, pp. 529-555: 533-534, 538-539. Renzo Nelli, nell'esaminare i documenti rimasti dell'episcopato pistoiese, opportunamente sottolineava come la conservazione e la mancata dispersione delle relative proprietà, pertinenze e diritti dipendesse dal tipo dei contratti adottati per la loro gestione: mentre l'adozione di forme di concessione come il livello e l'enfiteusi, introducendo un intermediario fra il titolare del dominio eminente e il diretto coltivatore, «contribuivano non poco a ridurre le possibilità di un controllo efficace» (p. 534), le concessioni in *tenimentum* o *per affectum* «tendevano generalmente a eliminare intermediari e a investire del possesso della terra persone che la coltivavano direttamente, in cambio [...] di un canone annuo generalmente in natura» (p. 539). Lo studioso, ritenendo che si dovesse al vescovo Ildebrando e al successore Atto questa volontà «di razionalizzazione del patrimonio fondiario della mensa vescovile», concludeva che, almeno per

di beni allora donati al vescovo e di decime acquisite da laici ma spettanti alla chiesa di San Zeno. Allora l'attempata Mingarda, vedova di *Petrus filius Raineri de Vignole*, nella chiesa di San Bartolomeo di Tizzana e alla presenza di Atto, offriva nelle mani di quest'ultimo e per conto della chiesa di San Zeno tutte le sue proprietà, pervenutele da *Rodulfus cum uxore sua Sibilia*, composte *de castello et curte de Tizana et burgo, de castello et curte et burgo de Bacareto*, rinunciando in favore dell'ordinario diocesano alle decime *et rebus ecclesiasticis Sancti Zenonis*, nonché ad ogni altra rendita relativa, alla presenza come testimoni dei preti di Seano, Bacchereto e Tizzana e di persone di Carmignano, Seano e Bacchereto¹³⁹. La donazione, dunque, di notevole rilievo territoriale, andava a sanare un'effettiva, precedente perdita di beni della Chiesa pistoiese.

Intanto anche a Firenze si faceva sentire il problema dei rapporti conflittuali fra il vescovo e il Comune: il 13 novembre di quell'anno il presule Goffredo vi aveva scomunicato i consoli per aver attentato alle sue prerogative giurisdizionali, costringendo Innocenzo II a inviargli un suo legato per dirimere il contrasto¹⁴⁰. Il papa si stava allora preparando ad organizzare la convocazione del concilio ecumenico Laterano II, che si sarebbe tenuto a Roma fra il 3 e l'8 aprile 1139, seguendo l'indirizzo del Laterano I del 1123 e allo scopo di annullare tutti i provvedimenti dell'antipapa. Lettere di convocazione erano partite da Roma, la sede apostolica recuperata dopo la morte di Anacleto II, ed erano state inviate ai principali esponenti della Chiesa e degli Ordini monastici riformati in Europa e in Italia: fra questi si trovava anche l'arcivescovo Diego Gelmírez, che non poté intervenire¹⁴¹.

quanto riguardava la situazione nel territorio diocesano pistoiese nella prima metà del secolo XII, l'operato di tali vescovi «coincide abbastanza, anche cronologicamente, con quello dei loro colleghi toscani e sembra rispondere a un bisogno di maggior controllo sui propri possessi fondiari, nonché a un tentativo di incrementare le rendite» (ivi). Peraltro questo intento, pregiudicato dalla mancanza di una forza militare propria da parte del vescovo, come già risulta dal «Memoriale di Ildebrando», non poteva pienamente evitare le usurpazioni: talvolta tollerate, talaltra imposte. Senza contare, inoltre, le «lacune fisiologiche del sistema, quelle cioè che permettevano a enfiteuti, livellari, in qualche caso anche a diretti piccoli coltivatori di acquisire diritti tali sui beni loro concessi da poterli considerare, e gestire, alla stessa stregua di beni allodiali» (p. 538).

¹³⁹ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 24 pp. 37-38, alla data.

¹⁴⁰ R. Davidsohn, *Storia di Firenze, I. Le origini*, trad. it., Sansoni, Firenze 1969, pp. 632-633.

¹⁴¹ *Historia compostelana*, cit., pp. 597-598: nel 1138 *Lascurrensis Episcopus Romanae Ecclesiae Legatus, et a latere Domini Papae Innocentii in Hispaniam missus, insperato Compostellam intravit, et Archiepiscopos, nec non Hispaniae Episcopos, et Abbates Religiosos, et praecipue Domnum Didacum Compostellanum Archiepiscopum, caput Hispaniae, et suorum Episcoporum sibi suffragantium Principem, si aliqua praepeditio corporis sui praepeditus non esset, et ire sine detrimento posset, in Quadragesimae Dominica qua Letare Jerusalem universa cantat Ecclesia, in Urbem Romanam omni occasione postposita ad Concilium strenuissime invitavit*. La convocazione generale per il concilio Lateranense II, che si sarebbe tenuto dal 2 aprile del 1139, era perentoria e comprendeva anche l'arcivescovo Diego Gelmírez, per quanto il papa ben sapesse che egli non era in condizione di muoversi. Con le parole della motivazione per cui era stato indetto tale concilio, che doveva ripristinare la pace nella Chiesa sconvolta, si interrompe drammaticamente l'*Historia compostelana*, in cui sono volutamente omessi gli ultimi mesi di vita dell'arcivescovo.

Per quell'occasione, in cui Innocenzo II intendeva celebrare il ripristino in Roma del centro della cristianità, dovette prender forma nel pontefice l'idea di ri-orientare in senso centripeto – come metafora della *reductio ad unum* necessaria alla teocrazia del successore legittimo di Pietro – quella rete di itinerari europei che fino ad allora, secondo l'ottica centrifuga del *Codex Calixtinus*, munito proprio nel 1139 della garanzia di conformità religiosa da parte dello stesso papa¹⁴², tendevano tutti a raggiungere, *in finibus terrae*, il santuario di *Santiago*¹⁴³. In tale disegno erano comprese anche quelle strade in Italia su cui sorgevano, insieme alla moltitudine di città e luoghi fedeli al papato, i monasteri e gli ospizi vallombrosani di Piemonte, Liguria, Lombardia, Veneto, Emilia e Toscana. Ivi avrebbe trovato posto anche il ruolo di Pistoia come tappa del culto iacopeo compostelano intermedia fra il lontano centro di pellegrinaggio della Galizia e Roma¹⁴⁴.

L'inizio dell'anno 1139 era stato contraddistinto in Pistoia da un evento di particolare significato per la Chiesa locale e l'impegno pastorale di Atto. Il 5 gennaio, con una cerimonia tenutasi nella canonica di San Zeno e conclusasi in cattedrale, alla presenza del vescovo il giudice e notaio Ollioro *filius Martini Bellane* aveva compiuto un atto di conversione insieme al suo unico figlio Arduino (probabilmente in minore età), chiedendo di essere accolto nel consesso dei canonici e donando tutti i suoi beni all'istituzione di cui entrava a far parte. Lo stesso Ollioro aveva rogato il documento, poi deposto, come simbolo della propria offerta, *in altare Sancti Zenonis*¹⁴⁵. L'evento, per quanto si trattasse di una

¹⁴² Cfr. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit. pp. 345-349, note 40-45.

¹⁴³ Ivi, pp. 345-346, 349.

¹⁴⁴ Questo futuro destino di Pistoia è prefigurato e augurato dalla nota apostrofe alla città, che si trova compresa nel materiale agiografico-liturgico del codice ASP, *Documenti vari*, 1, da considerare opera composta dallo stesso vescovo vallombrosano Atto: *Laetetur ergo pistoriensis civitas, exultet atque congaudeat et glorietur non modicum in exaltatione sua, congratuletur gaudium magno valde, quam quidem voluit omnipotens Dominus per suum sanctum apostolum noviter ac mirabiliter visitare; proinde gaudeat et Tuscia tota, quoniam si voluerit et sanctum Domini apostolum condigno honore excolere et celebrare studuerit, ad aeterna sacra sollempnia corde simul et animo devotissime properaverit, haec salus et leticia non tantum ipsius loci in quo condite sunt eius reliquie propria, sed totius provincie communis erit*, cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., p. 225.

¹⁴⁵ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 424, pp. 95-96, alla data. Ivi l'arena ha particolare significato perché attesta i valori, comuni al mondo monastico, che avevano portato quel personaggio influente e ricco alla *conversio*. Peraltro un precedente era costituito dalla vicenda di un altro notaio, *Martinus*, attivo per la canonica di San Zeno nell'ultimo quarto del secolo XI, che aveva acquisito il grado di *clericus* e poi, tra il 1104 e il 1105, era divenuto proposto della cattedrale: cfr. RCP, *Canonica sec. XI*, cit., p. LIV e note d'apparato ai regesti 201 e 202 rispettivamente alle pp. 161-162 (6 aprile 1082) e pp. 162-163 (29 aprile 1082). Di esso tuttavia non sono note le motivazioni per l'ingresso fra il consesso dei canonici pistoiesi. La ritualità adottata dal notaio Ollioro per attestare la sua *conversio* insieme al figlio obbedisce, col gesto di deporre il documento del suo impegno sull'altare di San Zeno, alla precisa intenzione di significare l'adempiimento di una solenne promessa, sciolta al cospetto del santo vescovo titolare della *plebs urbana* di Pistoia, madre attraverso il battesimo e i sacramenti di tutti i cittadini. Un cenno sia al notaio Martino che al giudice e notaio Ollioro, appartenenti all'aristocrazia professionale pistoiese, è anche in Zamponi, *Lo «scriptorium» della cattedrale*, cit., p. 201 e ivi, nota 24.

scelta elitaria ed eccezionale, offre a mio avviso un significativo indizio della penetrazione, nella parte più colta del ceto dirigente laico, degli ideali di riforma dei costumi che il papa, gli ecclesiastici e i monaci dividevano: per i quali la vita claustrale era preferibile a quella secolare.

Nella successiva Quaresima Atto si era messo in viaggio per Roma ed era passato per Firenze, dove a San Salvi aveva partecipato al *conventus abbatum* convocato dall'abate maggiore Gualdo¹⁴⁶. Il vescovo vallombrosano doveva, infatti, consultare il santo padre su due problemi gravi e urgenti: la questione pratese e la revoca della scomunica contro i consoli di Pistoia. Verosimilmente Atto, come figura rappresentativa sia della propria *societas* monastica, sia della gerarchia ecclesiastica, aveva partecipato al concilio ecumenico Laterano II nella prima settimana di aprile 1139.

Sulle due questioni che il presule doveva risolvere, consultandosi con Innocenzo II, esistono alcuni documenti che recano solo il giorno e il mese, ma non l'anno, i quali sono stati prudenzialmente datati dai loro editori fra il 1138 e il 1143¹⁴⁷. Si tratta di diverse lettere *executoriae* fatte scrivere dal pontefice sulle due contese pendenti, tutte comprese fra il 29 e il 30 aprile, eccetto una del 19 settembre, e tutte collegate fra loro da una stretta sequenza di atti del papa i quali, per avere storiograficamente un senso, non possono che appartenere a uno stesso anno. Per motivi di coerenza interna tali lettere – che se assegnate al periodo 1138-1143 vengono sostanzialmente decontestualizzate – non possono che appartenere al 1139 in quanto nel 1140 il rapporto conflittuale in entrambi i casi era stato già superato¹⁴⁸.

La missiva pontificia indirizzata il 29 aprile (1139) ai consoli, al clero e al popolo pistoiese, con la consueta formula iniziale di saluto *dilectis filiis*, risulta a tutti gli effetti l'atto di revoca dalla scomunica da parte di Innocenzo II¹⁴⁹. Vi si

¹⁴⁶ Cfr. *Acta capitulorum generalium*, cit., pp. 17-18.

¹⁴⁷ Cfr. RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesti 26, pp. 39-40 e 27, pp. 40-41, con le relative note d'apparato a cura di N. Rauty. Renzo Fantappiè assegna al periodo 1138- prima del 29 aprile 1142 tutti gli atti pontifici, che a mio avviso vanno invece datati al 1139: cfr. *Le carte della propositura*, cit., documenti 145, 146, 147, 148, 149, rispettivamente alle pp. 281, 282, 283-284, 284-285, 285-286.

¹⁴⁸ Rauty, *Società, istituzioni, politica*, cit., p. 19 nota 85: in due atti di interesse patrimoniale della canonica, rogati il 31 ottobre 1140 (RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesti 431 e 432, rispettivamente alle pp. 100-101, 101) assisteva come testimone quello stesso *Gerardiscius missus consulum* che era stato scomunicato insieme con i consoli nel 1138; pertanto allora la scomunica doveva essere stata revocata. Quanto alla questione pratese, dopo l'intervento deciso di Innocenzo II – a mio avviso avvenuto nello stesso periodo, posteriormente al concilio Laterano II della prima settimana di aprile 1139 – per qualche anno, e fino alla morte del papa (24 settembre 1143) non si tornò più ufficialmente su di essa.

¹⁴⁹ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 26, pp. 39-40, alla data 1138-1143, 29 aprile; edizione del documento in *Le carte della propositura*, cit., documento 147, pp. 283-284, alla data 1138-1142, 29 aprile. In entrambi i casi l'assegnazione del documento papale a un arco temporale di un quinquennio ha impedito di identificarlo come il dispositivo con cui si revocava la scomunica al governo consolare e al popolo pistoiese. Si veda anche, in proposito, la seguente nota 150.

leggeva che egli aveva accolto con onore, *pro religione et honestate sua*, il vescovo Atto; aveva ordinato *viva voce* agli inviati dei pratesi di prestargli obbedienza come proprio pastore; aveva indirizzato anche altre comunicazioni ad essi e aveva congedato e rimandato alla propria sede il presule *cum gratia Sedis Apostolice et litterarum nostrarum prosecutione*¹⁵⁰. Delle raccomandazioni finali faceva parte la formula che avrebbe consentito al Comune e all'episcopato pistoiese di superare il conflitto giurisdizionale. Vi si esortava il governo laico a prestare onore e assistenza al vescovo *tamquam patrem ... in retinendis quoque et recuperandis aecclesiae suae bonis*, nonché consiglio e aiuto *tamquam boni filii*. In realtà, quei consigli non oltrepassavano quanto ci si poteva aspettare in una simile situazione. Fu merito di Atto, tuttavia, aver dato loro adempimento in modo politicamente innovatore, secondo principi concordatari che riconoscevano ai due poteri in conflitto, in base al principio del *servitium*, pari dignità e la validità di quanto si compieva per il bene comune nel rispettivo ambito. Per la prima volta si riconoscevano ai laici la stessa volontà di evitare i mali che avevano depauperato gli enti ecclesiastici locali e il diritto di affiancarsi ai rappresentanti della Chiesa pistoiese per attuare l'auspicata riforma dei costumi.

La questione pratese, invece, non poté essere risolta in modo soddisfacente per il vescovo. Una lettera priva di data, spedita al papa firmandosi *frater Atto, peccator monachus et dictus episcopus*, assegnabile al 1138-inizio 1139¹⁵¹, rivelava lo stato di esasperazione del presule per il continuo stillicidio di rivendicazioni del preposto e dei canonici della pieve di Santo Stefano contro la pieve diocesana di San Giusto, che per non perdere le decime e gli altri diritti plebani aveva fatto costruire presso le mura di quel centro un oratorio cui facevano capo i parrocchiani inurbati, suscitando le reazioni dei canonici. Atto riferiva nella sua missiva che per dirimere il contrasto ed emettere la sua sentenza si era rivolto *sapientium consilio clericorum et laicorum*¹⁵², e che aveva inviato al papa

¹⁵⁰ Nella lettera papale si dichiara che Atto, venuto *ad limina*, era stato rimandato a Pistoia *cum gratia sedis apostolice, et litterarum nostrarum prosecutione*. Pare che finora non sia stata posta attenzione a tale formula, che a mio avviso conferma come la lettera di cui Atto era latore contenesse la grazia di Innocenzo II, evidentemente con esso concordata. Occorre anche soffermarsi sul significato da dare all'espressione (*cum*) [...] *litterarum nostrarum prosecutione*, che prospetta l'esistenza di ulteriori istruzioni in aggiunta al dispositivo pontificio (*litterae nostrae*), destinate ad attuare il ripristinato, buon rapporto con il governo comunale.

¹⁵¹ La lettera di Atto a Innocenzo II, datata da Renzo Fantappiè al periodo 1138-prima del 1142, 29 aprile, cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 145 p. 281, era nota anche a Robert Davidsohn, che tuttavia, decontestualizzandola, la situava entro gli anni Quaranta del secolo XII, come prova delle «querele e (dei) processi infiniti davanti al Papa, il quale dette invero ragione a Pistoia contro Prato e a Prato contro le piccole comunità rurali, ma invano si affannò per porre un termine alle contese»: cfr. Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., p. 640 e ivi, note 1, 3.

¹⁵² *Ibidem*. Atto aveva sottoposto, dunque, prima del 1139 in cui sarebbe andato a consigliarsi a Roma con il papa, la fastidiosa controversia fra i canonici di Santo Stefano di Prato e le pievi contermini della diocesi pistoiese, fra cui si distingueva quella di San Giusto in Piazzanese, al giudizio del suo tribunale ecclesiastico in cui anche laici erano presenti, per poter formulare la più equa sentenza in base alle consuetudini canoniche che regolavano il rapporto

tutto l'incartamento giudiziario, chiedendogli di porre finalmente termine alla controversia, *servata partis utriusque iustitia*. Dal canto suo – proseguiva – aveva sopportato *causa prefate discordie, iam plurimas iniurias, inimicitias et dampna*, e perciò pregava il pontefice di liberarlo per pietà da quell'insopportabile peso. La lettera, talvolta diversamente contestualizzata¹⁵³, a mio avviso costituisce il precedente per il viaggio di Atto a Roma condotto allo scopo di consultarsi in merito con Innocenzo II. È possibile che il papa lo abbia convocato lui stesso *ad limina*, tuttavia non sono note prove documentarie in proposito. È sicuro invece che, contemporaneamente rispetto ad Atto, si erano presentati al pontefice anche inviati dei pratesi a sostenere le loro ragioni¹⁵⁴.

Il 29 aprile (1139), oltre alla missiva diretta ai consoli, al clero e al popolo pistoiese cui sopra si è fatto cenno e che Innocenzo II aveva probabilmente consegnato ad Atto prima di congedarlo quale privilegiato latore di essa, il papa inviava anche una lettera circolare alle pievi finitime del territorio pratese (San Giusto in Piazzanese, Sant'Ippolito, San Paolo, Santa Maria a Colonica, Santa Maria di Filettole) e a due istituzioni vallombrosane (il monastero di Santa Maria di Grignano e il priorato ospedaliero, aderente agli stessi orientamenti dei seguaci di Giovanni Gualberto, di San Fabiano a Prato) con la proibizione di attentare ai diritti della pieve di Santo Stefano¹⁵⁵. Il giorno dopo, 30 aprile (1139), Innocenzo II comunicava *dilectis filiis Ildebrando preposito et canonicis*

dell'ordinario diocesano con le pievi a lui sottoposte. Il principio per cui Atto doveva aver dato ragione al pievano di San Giusto (che aveva eretto una succursale della pieve stessa presso le mura di Prato, la quale più tardi risulta dedicata a San Iacopo) era quello che tali diritti e prerogative dovevano applicarsi alle persone sottoposte alla pieve, ovunque esse fossero. Se tale dovette essere la sentenza, essa contrastava, però, col nuovo criterio vigente a partire dal privilegio concesso ai canonici pratesi dallo stesso Innocenzo II il 21 maggio 1133, col quale si stabiliva la territorialità delle competenze plebane, ma solo per Santo Stefano di Prato. Il privilegio è edito da Fantappiè ne *Le carte della propositura*, cit., documento 133, pp. 258-261, alla data 21 maggio 1133.

¹⁵³ Cfr. la nota 152.

¹⁵⁴ Ciò risulta dalla lettera-indulto del papa Innocenzo II diretta al clero, ai consoli e al popolo pistoiese. Ivi si legge che presso il papa si trovavano anche i ben agguerriti rappresentanti del clero e degli interessi della società pratese: *Super Aecclesia vero Pratensi, unde in presentia nostra mota est questio [...], quibusdam ipsius aecclesiae, qui nostro se conspectui presentarunt, viva voce iniungimus et per eos aliis [...] precipiendo mandavimus ut eidem fratri nostro, absque ulla contradictione, debitam obedientiam exhibeant.*

¹⁵⁵ Cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 146, p. 282, 29 aprile (1138-1142), ma (1139). Nell'elenco dei destinatari i primi due menzionati risultano l'abate *de Garignano* e il priore *Sancti Fabiani*. Il primo era un istituto vallombrosano, il secondo uno xenodochio con annesso luogo di culto probabilmente allora già in rapporto con la congregazione gualbertiana. Seguono i pievani di San Giusto, San Paolo, Sant'Ippolito, Santa Maria di Colonica e di Santa Maria di Filettole. A tutti viene prescritto sostanzialmente di rispettare il privilegio di cui godeva la pieve di Santo Stefano di Prato, in base al precetto di carità che imponeva *ut fratres nostros tamquam nos ipsos diligamus* (che era molto evangelico), tradotto subito dopo, però, in modo piuttosto spicciativo, nel precetto di non fare agli altri ciò che non si vuole fatto a sé: *et quod nobis fieri nolumus, illis nullatenus faciamus.*

*Pratensis Ecclesie*¹⁵⁶ che il suo responso era loro favorevole e contrario alla pieve di San Giusto. Contemporaneamente il papa ne informava il vescovo Atto, richiamandolo al rispetto di tale sentenza, per i doveri competenti al suo ufficio¹⁵⁷.

7. Il culto iacopeo

Durante il soggiorno di Atto a Roma presso il papa dovette anche essere formulato il progetto di consolidare l'autorità e il prestigio del presule vallombrosano mediante l'acquisizione di una reliquia che fino ad allora nessuno poteva legittimamente vantarsi di aver ricevuto¹⁵⁸: un frammento del corpo dell'apostolo Giacomo di Zebedeo, custodito nella grande basilica compostellana allora in costruzione. Grazie a quella reliquia del tutto eccezionale Pistoia sarebbe divenuta una filiazione diretta del santuario di *Santiago* e un fedele presidio del centralismo teocratico di Innocenzo II. Il codice manoscritto *Documenti vari, 1*, dell'Archivio di Stato di Pistoia, unica fonte medievale su tale argomento, attesta chiaramente il nuovo ruolo territoriale di questa città della Tuscia¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 148, pp. 284-285, 30 aprile (1138-1142), ma (1139). In questo caso la lettera papale, diretta al proposto Ildebrando e ai canonici *Pratensis ecclesie* – si noti l'appellativo, che suggerisce come quella chiesa plebana di Santo Stefano rappresenti l'intera comunità di Prato – risulta più scoperta e mira a rassicurare gli interessati riferendo che l'esame della questione della pieve di San Giusto e della cappella da essa fatta costruire presso Prato, sottoposta al tribunale papale, era stato loro favorevole. Pertanto, implicitamente, si comunicava che la precedente sentenza del vescovo Atto, che tale presule aveva sottoposto al giudizio del papa, raccomandandogli che fosse fatta salva *partis utriusque iustitia*, era stata di fatto annullata dalla sentenza pontificia.

¹⁵⁷ Cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 149, pp. 285-286, 30 aprile (1138-1142), ma (1139). La lettera-precetto inviata al vescovo Atto risulta caratterizzata da un tono insolitamente brusco e ultimativo nell'imporre l'adempimento della volontà papale.

¹⁵⁸ Ciò risulta dalla perentoria dichiarazione che si trova nel *Codex Calixtinus* (la cui prima stesura può farsi risalire al 1139): cfr. *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, a cura di K. Herbers e M. Santos Noya, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1999, libro V, cap. 9, p. 254: *Erubescant igitur emuli transmontani, qui dicunt se aliquid ex eo, vel reliquias eius habere. Apostolicum namque corpus totum ibi habetur*.

¹⁵⁹ Spentosi l'astro geniale di Diego Gelmírez nel 1140, il destino del grande santuario della Galizia sarebbe dipeso da allora in poi dai potenti canonici della basilica di Santiago, dalle cui fila Innocenzo II dopo tre anni di sede vacante avrebbe scelto Pedro Elías. Per quanto la rinomanza del pellegrinaggio compostellano avesse continuato a lungo ad attirare devoti viandanti da ogni regione d'Europa e avesse favorito il completamento della monumentale basilica dell'apostolo, terminata agli inizi del secolo XIII, Compostella lentamente avrebbe perso una parte della sua importanza come città europea, perché sempre più coinvolta nelle dimensioni più ristrette di vicende locali. Il pellegrinaggio a Santiago divenne parte di un unico flusso devozionale che riuniva le tre grandi polarità cristiane: Roma, Santiago, Gerusalemme. Del 'ridisegno' del pellegrinaggio, soprattutto nel secolo XII, fece parte anche l'istituzione del culto iacopeo di matrice compostellana a Pistoia nel 1145, come tappa intermedia fra Compostella e Roma, ma in direzione centripeta, verso il centro della cristianità. Peraltro, intorno al 1140-1143 Innocenzo II riaffermava il suo diretto potere sulla città di Roma, di cui si era riappropriato dopo la morte, all'inizio del 1138, dell'"antipapa" Anacleto II, interessandosi alla compilazione dei primi testi all'origine dei *Mirabilia Urbis*,

Di ritorno da Roma, il vescovo Atto aveva fatto tappa a Prato, ma là era stato ricevuto in malo modo dai canonici, con grave pregiudizio del suo ruolo e della sua dignità istituzionale. In altri tempi ciò avrebbe potuto essere motivo di scomunica, ma il papa, avvertito dal presule offeso, aveva preferito risolvere l'incidente con una reprimenda inviata il 19 settembre dello stesso anno al clero pratese¹⁶⁰.

Nel successivo triennio, e fino alla morte del pontefice il 24 settembre 1143 a Roma, Atto si sarebbe dedicato in parte a questioni interne alla città e alla diocesi di Pistoia, in parte si sarebbe recato in missione altrove, sia in Tuscia che in Piemonte e Lombardia, attuando una 'politica di presenza' secondo le varie situazioni. Egli aveva partecipato, agli inizi del 1140, alla riconsacrazione compiuta dal vescovo di Siena Ranieri della chiesa battesimale di Sant'Agnese, che si trovava in territorio fiorentino, a ponente di Poggibonsi, durante le contese per i rispettivi confini tra Firenze e Siena¹⁶¹. L'importanza strategica di Siena sulla *francigena*, che congiungeva Roma con il nord Italia, aveva indotto i Vallombrosani a potenziare la loro presenza su quell'itinerario, con l'acquisizione del cenobio di San Michele in Poggio San Donato a Siena, dipendente da Passignano¹⁶².

Il 4 marzo 1140 Atto era a Pistoia e presenziava, presso la chiesa di San Pier Maggiore della cui officatura egli si era occupato, a una donazione di terra che ne avrebbe accresciuto la dotazione¹⁶³. Quel luogo di culto dedicato al «princi-

quali attestazioni di tipo censuario e dei diritti pontifici sulla «città eterna»: cfr. Internullo, «*Decus Urbis*», cit., pp. 159-166, 168-170 (sul ruolo degli *iudices palatini*).

¹⁶⁰ Cfr. RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 27, pp. 40-41, alla data 1138-1143 (ma 1139), 19 settembre. Innocenzo II comunicava al proposto pratese Ildibrando e agli altri canonici della pieve di Santo Stefano il suo rimprovero perché, *proterve et irreverenter*, non avevano prestato *debitam reverentiam* A[toni] *Pistoriensi episcopo ab apostolica sede redeuntis*, rammaricandosene perché in quello stesso anno aveva prescritto ad essi di trattare l'ordinario diocesano con il dovuto rispetto. Per quanto si è osservato in proposito, la datazione della lettera deve attribuirsi al 1139.

¹⁶¹ Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., p. 636.

¹⁶² Salvestrini, *San Michele arcangelo a Passignano*, cit., pp. 94-95, note 155-159. Lo stesso Atto, fin da quando ricopriva l'incarico di abate maggiore, aveva avuto modo di interessarsi dei contatti dell'abbazia vallombrosana di Passignano con fondazioni religiose senesi. Il 20 marzo 1131 i patroni senesi di San Michele in Poggio San Donato, presso il borgo suburbano di Camollia e lungo la *via francigena*, avevano deliberato il definitivo passaggio del complesso alla congregazione di Vallombrosa, nella persona dell'abate generale Atto e tramite la dipendenza sotto il rettore di Passignano Ambrogio. Più tardi, quando nel 1148 l'edificio di San Vincenzo, distrutto da un'incursione fiorentina, fu ricostruito dentro il borgo di Camollia con il suo xenodochio, Atto in veste episcopale l'avrebbe consacrato insieme al vescovo di Siena.

¹⁶³ RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera)*, 1140-1149, a cura di M. Mariani e P. Turi, «*Bullettino storico pistoiese*», 119, 2017, pp. 151-161: regesto 50, alla data. È un atto di donazione che ha riferimento con quello precedentemente segnalato del 2 marzo 1138 (cfr. le note 130, 131) e ha rilievo per due motivi. Il primo è che in esso figurano dettagli che permettono di identificare la chiesa di San Pietro *prope fluvio Braina* con la chiesa di San Pier Maggiore, come proposto *retro, ibidem*. Il secondo è che il documento consente di rilevare l'attenta e tempestiva cura del vescovo Atto nel provvedere con lungimiranza al rinnovato luogo di culto intitolato al «principe degli apostoli», officiato dal sacerdote *Ildibrandus* ivi

pe degli apostoli» sorto sui possedimenti suburbani dell'avo del donatore aveva funzioni parrocchiali e si trovava presso il monastero femminile benedettino omonimo, fondato dal vescovo vallombrosano Pietro nel 1091¹⁶⁴.

Dopo il 4 marzo e prima del 24 del mese Atto consacrava con il vescovo di Bergamo Gregorio i due altari laterali della chiesa annessa alla badia vallombrosana del Santo Sepolcro di Astino¹⁶⁵, probabilmente grazie all'intermediazione dell'abate maggiore Gualdo, che era stato in precedenza monaco di quel cenobio. La dedicazione degli altari e le reliquie ivi riposte rimandavano a culti spesso ricorrenti nella *devotio* dei monaci di obbedienza gualbertiana. L'altare maggiore (consacrato nel novembre 1117 dal vescovo di Bergamo Ambrogio Mozzi insieme al vescovo di Lodi Arderico de Vignate)¹⁶⁶ conteneva una reliquia della Santa Croce. Entro l'aula si trovava, *extra cancellos* del recinto corale, l'altare dedicato a Santa Maria. L'altare di destra, dedicato ai quattro evangelisti e ai santi guaritori Cosma e Damiano, conteneva fra le reliquie anche quelle di Giacomo *maior* (figlio di Zebedeo)¹⁶⁷ e di Giacomo *minor* (figlio di Alfeo).

istituito dallo stesso presule. Allora il figlio ed erede del precedente donatore *Bernardus, Lambertus q. Bernardi*, della stirpe Lambertatica, essendo morti entrambi i genitori e il fratello *Folliarinus*, provvedeva, *pro remedio animae* dei familiari, ad aggiungere altre dieci braccia di terreno che facevano parte di quel *predium* in cui si trovava sia la porzione destinata dal padre alla chiesa e sulla quale l'edificio sorgeva, sia l'area che *Lambertus* riservava per sé, che era quella stessa da suo padre trattenuta. La misura così precisa del terreno fa pensare che esso fosse necessario per la costruzione dello stesso edificio di culto o di un suo annesso. Il terreno in questione era confinante con il corso del torrente Brana, come indicano i confini forniti: *terra que* (*Lambertus sibi*) *reserva*(bat), *terra suprascripte aecclesie, fluvius Braina*. Peraltro, un quesito cui forse non potrà mai essere data risposta è perché l'atto si trovi fra i documenti dell'Opera di San Iacopo (poi passati al fondo archivistico del Comune di Pistoia alla soppressione dell'ente nel 1777).

¹⁶⁴ Cfr. le note 40, 131, 132.

¹⁶⁵ Per il monastero del Santo Sepolcro in Astino, diocesi di Bergamo (attuale Lombardia) cfr. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., pp. 31, nota 76, 39; F. Salvestrini, *Il monastero vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino e le sue terre fra Medioevo e prima Età moderna*, in A. Civai (a cura di), *Il Monastero restituito. Astino: storia, arte, architettura e paesaggio*, Fondazione MIA, Bergamo 2023, pp. 10-31. In G. De Angelis, *Astino, monastero della città*, Congregazione della Misericordia Maggiore, Bergamo 2015: pp. 14-15 (p. 15) compare la riproduzione fotografica – sfocata – della pagina del ms. in cui si trova la notizia della consacrazione, nel 1140, da parte di Gregorio vescovo di Bergamo e di Atto vallombrosano vescovo di Pistoia dei due altari laterali della chiesa); l'autore menziona nel testo solo la consacrazione del novembre 1117 ad opera del vescovo Ambrogio Mozzi insieme al vescovo lodigiano Arderico (p. 14). Cfr. anche: Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia*, cit., pp. 14-21; E. Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane nella regione Lombardia. Repertorio*, in Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia*, cit., pp. 52-159: 130-145 (*Diocesi di Bergamo. Santo Sepolcro di Astino*, con accenno alla cerimonia di consacrazione di altari del 1140 a p. 134; planimetria del complesso abbaziale p. 147 e foto dell'attuale aspetto, pp. 148-157). La notizia della cerimonia tenutasi ad Astino nel 1140 è anche in Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., nella scheda biografica dedicata ad Atto, pp. 36-39: 39.

¹⁶⁶ Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane*, cit., p. 132.

¹⁶⁷ Anche per questa reliquia dell'apostolo Giacomo *maior* – come quella esistente nel 1138 in Santa Maria a Montepiano – nulla è dato sapere circa il suo reperimento.

L'altare di sinistra era dedicato a San Martino vescovo, al martire San Giorgio e alla vergine e martire Agnese. Al cenobio era annesso uno spedale, con gestione autonoma, fondato prima del 1142 dall'abate Mainfredo¹⁶⁸: all'esistenza di esso alludevano i *tituli* dei Santi Cosma e Damiano nell'altare di destra della chiesa.

Il 23 maggio successivo Atto consacrava, con il vescovo di Asti Ottone IV, anche i due altari laterali della chiesa annessa al monastero dei Santi Filippo e Giacomo della stessa città¹⁶⁹. L'altare di sinistra era dedicato di nuovo a Giacomo *maior* e a suo fratello Giovanni evangelista, ai Santi Pietro e Paolo e Lorenzo. L'altro a destra era intitolato a San Benedetto, a Sant'Ambrogio e alle Sante Agnese e Agata.

Fra il 1141 e il 1143 Atto risulta attivo in Tuscia e anche residente in sede nel 1142. Erano allora in corso guerre nella regione per il predominio territoriale fra le varie città e invano l'abate di Cluny Pietro il Venerabile aveva cercato di portare pace¹⁷⁰. Qualche anno prima Innocenzo II aveva affidato ad Atto l'incarico di dirimere la lite fra i canonici della primaziale pisana e l'abate di San Lussorio sul possesso di una selva detta *Tumulo* e di presiedere il tribunale ecclesiastico formato dall'arcivescovo Baldovino¹⁷¹. Poco dopo Atto risultava mediatore, fra

¹⁶⁸ Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane*, cit., pp. 133-135: 134. Lo spedale, annesso al monastero del Santo Sepolcro di Astino era autonomamente gestito da un consorzio di laici; nel 1305 fu aggregato alla Misericordia di Bergamo. Sulla comunità vallombrosana astinate cfr. anche Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana*, cit., pp. 188-191.

¹⁶⁹ Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., pp. 67-68; G. Monzio Compagnoni, *Il «rythmus» di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 51/2, 1997, pp. 341-420: 409-412; Ciliberti e Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte*, cit., p. 84. Il preesistente monastero dei Santi Apostoli, citato già nel 1041, era passato sotto l'obbedienza vallombrosana, come sembra, ad opera dell'abate Maginfredo di Astino (1128-1158) forse non molto prima della consacrazione degli altari laterali della chiesa dedicata agli apostoli Filippo e Giacomo, il 23 maggio 1140. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., p. 32, nota 184, afferma che come cenobio vallombrosano fu fondato da Maginfredo di Astino. Ad ogni modo, le due cerimonie di consacrazione, compiutesi a distanza ravvicinata di tempo nel 1140, paiono individuare un itinerario mirato per congiungere anche in modo sacramentale e liturgico le due comunità fra loro collegate da rapporti di filiazione: che il vescovo Atto può forse avere compiuto dietro richiesta – o su suggerimento – dell'abate maggiore Gualdo, monaco oriundo di Astino.

¹⁷⁰ Cfr. Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 637, 641 nota 1. La conflittualità fra i centri della Tuscia, ormai endemica da qualche anno, era complicata, secondo lo studioso, dalla tendenza dei Comuni a impadronirsi del diritto di sorveglianza sui beni ecclesiastici, e perciò allora Pietro il Venerabile, scrivendo a Ruggero di Sicilia, lamentava che *res divinae atque humanae nullo servato ordine confunderentur*. Secondo Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione*, cit., la causa scatenante era invece la tendenza espansionistica di alcune diocesi ai danni delle contermini, p. 39.

¹⁷¹ Fra il 1138 e il 1143, saltuariamente, Atto si incaricò di dirimere controversie giudiziarie sia entro la diocesi di Pisa che fra quest'ultima e la diocesi di Lucca. Nel 1138 fu nominato giudice, con altri vescovi, nella vertenza fra la canonica della cattedrale pisana e il monastero di San Lussorio; nel 1143 il papa l'aveva nominato arbitro in una contesa sui diritti diocesani fra l'arcivescovo di Pisa e il vescovo di Lucca: cfr. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 64. Cfr. anche: Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 637-638; Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 168-176: 170; Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 22, 23, nota 9.

il 1142 e il 1143, nella controversia fra l'arcivescovo di Pisa e il vescovo di Lucca su un castello che il primo aveva fondato in Val d'Era, che faceva parte della diocesi lucchese. La severa sentenza, che prevedeva l'abbattimento di quanto era stato indebitamente costruito, era stata pronunciata *in ecclesia de terra Walda* il 18 aprile 1143 e il presule pistoiese la fece pubblicare munita dell'approvazione pontificia¹⁷². In questo caso, la territorialità diocesana era stata, correttamente, l'elemento dirimente nel ricorso.

Durante il 1142 è documentata la progressiva erosione di pertinenze e rendite di quelle pievi esistenti nella zona contermina a quella di Santo Stefano di Prato, su cui Innocenzo II aveva dato disposizioni il 29 e il 30 aprile (1139). Ne sono testimonianza due atti notarili relativi al territorio prossimo a Prato, rispettivamente del 5 maggio¹⁷³ e dell'ottobre 1142¹⁷⁴, dal secondo dei quali risulta anche l'accordo dei canonici pratesi con il governo comunale di Prato, e un terzo atto rogato nella pieve di San Paolo il 18 ottobre di quell'anno¹⁷⁵.

¹⁷² La *terra Walda* si trovava in Val d'Era, dove l'arcivescovo di Pisa aveva illecitamente iniziato a costruire un castello nel territorio diocesano lucchese: Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 637-638. La sentenza di Atto fu pubblicata *sub interminatione domni pape*, che allora era ancora Innocenzo II.

¹⁷³ *Le carte della propositura*, cit., documento 150, pp. 286-288, 5 maggio 1142: *breve recordationis* della stipula di un contratto di *tenimentum in perpetuum*, concesso da Ildebrando proposto della pieve di Santo Stefano in Prato, con il consenso *presbiterorum et clericorum*, in Capraia, a due donne, *Giolettine uxor quondam Orlandutci, filius Bellisore, et Berte filie sue*, di un manso in precedenza tenuto da altre persone, *infra teritorio de plebe Sancti Iusti sito Paterno et Sancti Petri de Agiolo*, per un canone di 12 denari lucchesi l'anno. Evidentemente la disponibilità di quell'ampio possesso fondiario da parte della pieve di Santo Stefano di Prato entro l'ambito territoriale delle due pievi di San Giusto a Paterno e di San Pietro a Iolo, entro la diocesi pistoiese, alterava la corresponsione dei diritti di decima e delle altre giurisdizioni parrocchiali afferenti alle due pievi, a detrimento di queste ultime. Perciò, attraverso questa politica di acquisizioni e riassegnazioni la pieve pratese allargava, di fatto, il suo raggio di azione sulle pievi limitrofe.

¹⁷⁴ Ivi, documento 152 pp. 289-291, ottobre 1142. L'atto, assai rovinato e lacunoso, contiene la promessa di non infrangere l'accordo di una transazione stabilita dal tribunale civile per alcune *ressortes* relative ai *transactores Gerardinus et Grillus, presentibus Prati consulibus et hanc definitionem et refutationem conlaudantibus*. Anche in questo caso, trovandosi l'atto fra le carte della propositura di Santo Stefano di Prato, è presumibile che ad essa fosse afferente la controversia su proprietà nella zona di Grignano (dove sorgeva anche l'abbazia vallombrosana di Santa Maria).

¹⁷⁵ Cfr. R. Fantappiè, *Documenti di storia pratese dei secoli XI e XII*, «Archivio storico pratese», 94, 2018, pp. 5-102: documento 22, pp. 51-53, 18 ottobre 1142. Si tratta della donazione *inter vivos* da parte di una donna, Clarizella del fu Teuzoro e suo figlio Cristofano, rogata *in ecclesia et plebe Sancti Pauli*, alla medesima pieve e al pievano Giovanni, di tre appezzamenti di terreno: due nella zona di *Stabio* e uno in *Cavallecia*, in cui aveva proprietà anche la chiesa di Sant'Ippolito. Due di esse erano livellarie della canonica di San Zeno di Pistoia, con reddito annuo di due denari lucchesi, mentre la terza rendeva un terzo del raccolto. Tali donazioni contribuivano sostanzialmente a frazionare e riallocare a diversi destinatari, fra cui altre pievi, ciò che in origine spettava – in questo caso – alla canonica di San Zeno, dalla quale erano state date a livello.

Dal canto suo Atto il 2 novembre 1142 provvedeva, stando nel suo palazzo e alla presenza dei *boni homines*, per rimedio della propria anima e di quella *Ugolini comitis*, ad assegnare al prete Tancredi, per conto della chiesa di San Gregorio edificata nella *curtis* di Montemagno e sottoposta alla pieve di Quarrata, l'intero manso Romanatico e relative dipendenze, in precedenza annesso dal nobile defunto¹⁷⁶.

Mentre rimanevano incerte sia la situazione in Tuscia, travagliata da guerre interne¹⁷⁷, sia quella in Lombardia e a Milano, in cui si era riaffacciata la tradizionale tendenza autonomistica rispetto al papato¹⁷⁸, nel 1143, dopo la morte di Innocenzo II, Atto dovette di nuovo occuparsi della questione pratese. Egli aveva avuto a Roma un colloquio col nuovo papa Celestino II, probabilmente in occasione della conferma della diocesi pistoiese, concessa al presule il 17 febbraio 1144¹⁷⁹. In essa era assente qualsiasi riferimento al precetto fatto ai canonici pratesi nella precedente bolla di Innocenzo II di prestare obbedienza al vescovo come proprio superiore; ma nello stesso giorno, separatamente, il nuo-

¹⁷⁶ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 25, pp. 38-39, alla data. Nella *brevis notitia* sottoscritta dal vescovo Atto veniva assegnato, *pro remedio animae* dello stesso presule e del conte Ugolino, l'intero manso Romanatico al prete Tancredi per conto della chiesa di San Gregorio a Montemagno, entro il territorio della pieve di Quarrata, per un censo annuo di una libbra di cera da portare alla *curtis* episcopale. L'evidente carattere simbolico del corrispettivo richiesto per la dotazione della chiesa rivela che in sostanza si trattava di una redistribuzione di possessi territoriali sottratti dal conte Ugo dei Cadolingi, ultimo discendente del casato, dalle pertinenze del vescovado, e che in tal modo come tali erano riconosciute. Per le ultime volontà del conte Ugo, del 1113, cfr. *ivi*, regesto 21 («Memoriale di Ildebrando», pp. 22-33: n° 6, Montemagno). L'atto di memoria della cessione in punto di morte al vescovo Ildebrando dei beni occupati dal conte *Ugolinus* appartenenti all'episcopato pistoiese è *ivi*, Appendice, VII, pp. 81-82, 18 febbraio 1113.

¹⁷⁷ Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 638-650, 653-660, 663-667. I conflitti interni alla Tuscia, per lo più per il controllo delle principali arterie di transito e commerciali, sarebbero durati fin oltre la morte di Atto.

¹⁷⁸ Cfr. Zerbi, *Una lettera inedita*, cit., pp. 234-249: all'orientamento anti-romano ritornato a prevalere a Milano dal 1143, si era allora aggiunto il riaffiorare di tendenze patariniche alleate con le istanze dei laici del governo comunale cittadino di supplire al clero ritenuto indegno. Nel giugno 1143 l'elemento scatenante era stata la sentenza consolare nella annosa controversia fra i monaci e i canonici di Sant'Ambrogio, favorevole ai primi, e in cui il proposto dei canonici, Martino Corbo, si era fatto tramite fra il clero, l'arcivescovo Robaldo e il nuovo papa Celestino II, eletto alla morte di Innocenzo II il 26 settembre 1143. Morto anche questo papa l'8 marzo 1144, la questione interna era continuata sia come contrasto fra l'aristocrazia consolare e il potere arcivescovile, sia come opposizione della prima alla volontà pontificia, impersonata da Lucio II, che aveva confermato l'annullamento della sentenza dei consoli in base al principio, espresso con una formula giuridica pseudo-isidoriana assai usata a partire dal pontificato di Pasquale II: *laicis quamvis religiosi sint, nulla tamen de ecclesiasticis facultatibus aliquid disponendi legitur umquam attributa facultas* (*ivi*, pp. 252-253, note 50, 51). Nella dura lettera inviata dal cardinale Ubaldo, legato pontificio, all'arcivescovo Robaldo il concetto si chiariva ulteriormente ricorrendo alla metafora delle due spade: *Duos in Ecclesia Dei gladios et necesarios et sufficientes esse divina legimus auctoritate provisum, non confusos in sua administratione, set discretos ad certas decisiones* (*ivi*, p. 254, nota 54).

¹⁷⁹ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 28, pp. 41-43, 17 febbraio 1144.

vo pontefice aveva scritto una lettera *dilectis filiis clero et populo pratensi*¹⁸⁰, in cui li invitava a prestare obbedienza al proprio pastore e a non molestare i possessi della sua Chiesa.

Tuttavia, a fronte di questa missiva *'pro forma'*, maggior peso aveva una seconda lettera, inviata il 21 febbraio 1144 e diretta al preposto, ai chierici e ai consoli di Prato, in cui il papa forniva rassicurazioni informandoli di aver ordinato *viva voce* al vescovo Atto di rispettare la sentenza di Innocenzo II sui diritti che i parrocchiani di altre pievi, inurbati a Prato, dovevano tributare alla pieve pratese di Santo Stefano, e di amarli come suoi speciali figli, conservando la giustizia loro dovuta¹⁸¹. Lo stesso 21 febbraio Celestino II mandava anche una lettera circolare all'abate di Grignano, al priore di San Fabiano e ai pievani di San Giusto, San Paolo, Sant'Ippolito, Santa Maria a Colonica, Santa Maria di Filettole, in cui si prescriveva di non riscuotere dai propri parrocchiani decime e altri diritti spettanti alla pieve pratese¹⁸². L'8 marzo 1144, tuttavia, si era spento anche questo pontefice, né altro fu compiuto durante il breve periodo in cui restò sul soglio di Pietro il successore, Lucio II, venuto a mancare il 15 febbraio 1145.

¹⁸⁰ Ivi, regesto 29, p. 44, 17 febbraio 1144; *Le carte della propositura*, cit., documento 156, pp. 297-298, alla data.

¹⁸¹ *Le carte della propositura*, cit., documento 157, pp. 298-299, 21 febbraio (1144).

¹⁸² Ivi, documento 158, pp. 299-300, 21 febbraio (1144). Era il momento in cui per il vescovo Atto si rendeva di nuovo opportuno, questa volta allo scopo di ottenere il debito rispetto dai riottosi canonici e dal popolo pratese allora uniti in un fronte comune, riprendere i contatti con il centro di culto e di pellegrinaggio iacopeo di Compostella onde ottenere l'ambita e rarissima reliquia dell'apostolo Giacomo di Zebedeo il cui corpo si riteneva là custodito, probabilmente appoggiandosi a un cardinale, forse con funzioni di legato apostolico, che nelle lettere del carteggio compostellano coevo compare come R(obertus) o R(anieri). Né pare un caso che, nella rivale Prato, si sia provveduto nel tardo secolo XII e forse anche più tardi a retrodatare al 1141 l'acquisizione della preziosa reliquia mariana del «sacro cingolo», vero e proprio presidio patronale di quel centro: cfr., fra l'altro, *La Sacra Cintola nel Duomo di Prato*, Claudio Martini ed. per conto di Cariprato, Prato 1995; C. Grassi, *La storia del Sacro Cingolo*, in *La Sacra Cintola*, cit., pp. 23-39; R. Fantappiè, *Storia e «storie» della Cintola*, in *La Sacra Cintola*, cit., pp. 41-59; R. Fantappiè, *Per la storia del Sacro Cingolo*, «Archivio storico pratese», 87, (2011), I-II 2013, pp. 133-177; G. Bensi, *La cintura della Madonna*, Società pratese di storia patria, Prato 2017, pp. 209-212, 223, 363-366, 382, 384-386; A. De Marchi e C. Gnoni Mavarelli (a cura di), *Legati da una Cintola. L'Assunta di Bernardo Daddi e l'identità di una città*, Catalogo della Mostra, Mandragora, Firenze 2017; R. Fantappiè, *Una cintura di lana finissima di Prato*, in *Legati da una Cintola*, cit., pp. 30-39. È comunque da segnalare che chi elaborò le prime versioni scritte (dal secolo XV) della nota leggenda doveva ben conoscere la storia medievale di Prato, dato che il mercante pratese Michele, che avrebbe portato la reliquia mariana in patria tornando da Gerusalemme e dal medio Oriente nel 1141 (qualche anno prima di quella pistoiese dell'apostolo Giacomo maior, venuta da Compostella), sarebbe appartenuto alla famiglia Dagomari; e un *Dagomari filius Rusticuzi* compare fra i testimoni presenti alla stesura del *breve securitatis* stipulato dal proposto di Santo Stefano a Prato lldibrando, il 5 maggio 1142, per un contratto di *tenimentum* riguardante terre nei pivieri di San Giusto di Paterno e di San Pietro a Iolo: un anno dopo il presunto arrivo a Prato con la reliquia di Michele Dagomari, che quindi poteva essere forse il figlio del Dagomari testimone all'atto del 1142.

Mentre si andava sempre più allargando la spaccatura fra il vescovo di Pistoia e i canonici pratesi alleati con il locale Comune, e mentre quest'ultimo manteneva una posizione per lo più avversa a Pistoia nelle guerre territoriali del tempo¹⁸³, Atto deve aver ripreso i contatti con Compostella, probabilmente avviati nel 1139 da Innocenzo II, per ottenere una reliquia iacopea. Questi dovevano essersi interrotti sia per la morte di Diego Gelmírez il 6 aprile 1140, sia per il successivo triennio di sede vacante a Compostella, terminato con la nomina nel 1143 da parte di Innocenzo II del canonico Pedro Elías come successore di Gelmírez¹⁸⁴.

Atto sarebbe venuto in possesso della reliquia compostellana in tempo per procedere alla consacrazione in cattedrale di una cappella e altare dedicati a San Iacopo, per il 25 luglio 1145¹⁸⁵. Quanto alla veridicità di tale concessione – che implicherebbe anche l'autenticità stessa della reliquia – messa in dubbio da vari studiosi, per quanto mi riguarda ritengo che l'effettiva acquisizione del raro *pignus* non possa essere avvenuta se non a condizione che: l'arcivescovo concedente non possa che essere Pedro Elías, dato che Gelmírez era già morto al momento della concessione; la reliquia donata ad Atto non possa che appartenere al cranio dell'apostolo Giacomo *minor* (proveniente da Gerusalemme, donato a Gelmírez dalla regina Urraca e allora custodito nel tesoro di Santiago), ma non al corpo di Giacomo *maior*, sigillato da tempo, ad opera dello stesso Gelmírez, entro una cripta inaccessibile nella cattedrale compostellana¹⁸⁶. Peraltro, la buona fede in merito da parte di Atto e la sua sincera credenza nell'autenticità di quella reliquia, sulla quale sarebbe stato fondato a Pistoia il culto ufficiale per l'apostolo, paiono dimostrate dall'ubicazione originaria del suo avello *ad san-*

¹⁸³ Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 644-667. Il ripetuto conflitto, nel decennio 1143-1153, tra i fiorentini e i Guidi con i loro castelli in Val di Sieve, aveva coinvolto anche le altre città della Toscana, le cui alleanze talvolta mutavano in senso opposto. Nel 1147 il castello guidingo di Monte di Croce era stato distrutto dai fiorentini, che per questo furono scomunicati dal papa Eugenio III nell'agosto del 1148 (ivi, p. 657). In quell'anno si era verificato un capovolgimento delle alleanze: i pratesi erano passati dalla parte di Pistoia e di Lucca contro le milizie pisane, che nel frattempo avevano abbandonato l'alleanza con Firenze. Pisa, probabilmente col favore di Eugenio III, pisano di nascita, aveva stretto nel 1149 un'alleanza ventennale con Genova (ivi, p. 660), mentre Firenze nel 1150 era alleata con Lucca e Pistoia contro Pisa. Rumori di guerra riecheggiarono anche fra i miracoli accaduti a Pistoia dopo la consacrazione dell'altare e della cappella di San Iacopo nel 1145, tra la fine di luglio e l'inizio di settembre: nella fonte infatti si trova scritto che di fiorentini allora ne venivano pochi nel nuovo centro di culto pistoiese, perché in quell'anno essi erano nemici di Pistoia: cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., pp. 169-172.

¹⁸⁴ Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., p. 387, nota 173.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 386-391. Il vescovo Atto è comunque documentato a Pistoia nel marzo del 1145: egli era allora presente nella cattedrale di San Zeno durante la cerimonia di conferma, probabilmente al compimento della maggiore età, da parte di Arduino figlio del giudice Ollioro (entrato a far parte del consesso dei canonici il 5 gennaio 1139 col padre) della donazione fatta dal genitore al momento della *conversio*.

¹⁸⁶ Cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., pp. 147, note 85, 86; 148, note 87, 88; Ead., *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., pp. 361, nota 89, 362, nota 90, 365, nota 96, 387-391.

ctum, accanto alla cappella e altare di San Iacopo da lui stesso fatti erigere nel duomo pistoiese, su cui si tornerà più oltre¹⁸⁷.

Dal racconto dei miracoli accaduti dopo la consacrazione per la festa del 25 luglio 1145, di cui fu autore il cancelliere della repubblica pisana *Cantarinus*¹⁸⁸, emerge la partecipazione corale specialmente dei più umili, malati e deboli della cittadinanza, delle monache di San Pier Maggiore e dei monaci di San Bartolomeo, insieme con forestieri e abitanti del contado, ma anche l'assenza del ceto dirigente pistoiese, dei canonici e dei Vallombrosani del territorio diocesano locale. Due episodi di incredulità, inoltre, segnalavano una certa diffidenza in alcuni luoghi del contado e fra persone della città dedite alla scienza¹⁸⁹.

Pare dunque lecito supporre che all'inizio l'istituzione del culto iacopeo di origine compostellana non abbia suscitato un'immediata e concorde adesione fra le istituzioni di vertice pistoiesi, ma abbia piuttosto consigliato un atteggiamento di prudente attendismo. Determinante dovette essere l'avallo della nuova *devotio* da parte del nuovo pontefice Eugenio III nel novembre di quello stesso anno, dopo un colloquio a Viterbo con il vescovo Atto: per quanto nelle disposizioni di tale papa a favore del culto e del pellegrinaggio iacopeo pistoiese sia evitato di menzionare la reliquia iacopea compostellana, facendo invece riferimento solo alla nuova *devotio* formatasi in quella città della Tuscia¹⁹⁰.

Eugenio III, comunque, avrebbe dovuto ben presto affrontare la ricorrente controversia della pieve di Santo Stefano di Prato contro il pievano di San Giusto. Mentre era in viaggio verso la Francia, dove avrebbe soggiornato fra il 1147 e il 1148, il 9 febbraio 1147 il papa inviava da Lucca una lettera al preposto pratese Ubaldo e ai suoi confratelli, informandoli di aver convocato il pievano di San Giusto e di avergli ingiunto, *viva voce*, di adempiere alle prescrizioni del pontefice suo predecessore, minacciando di non lasciare impunita l'eventuale disobbedienza¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cfr. più oltre la nota 221.

¹⁸⁸ Ead., *L'altare argenteo*, cit., pp. 34-35, note 30, 36 (p. 192).

¹⁸⁹ Ead., *Testimonianze jacobee*, cit., p. 171, nota 151: ne sono indizio il miracolo del medico pistoiese incredulo, costretto a gettarsi in un pozzo da una forza incoercibile, salvato dall'apostolo Giacomo, e il *miraculum de columba*, in cui una giovane contadina incredula circa i poteri dell'apostolo lo sfida a farle volare fra le braccia una colomba da lei desiderata (ivi, pp. 171-172, nota 154).

¹⁹⁰ Gai, *Testimonianze jacobee*, cit., pp. 166-167, 229-230: nelle due lettere di Eugenio III date da Viterbo nel novembre 1145 i miracoli avvenuti a Pistoia risultano accaduti *per beati apostoli merita*, né vi è cenno alla reliquia 'compostellana'. È tuttavia degno di rilievo il fatto che l'epistola pontificia la quale concedeva sette giorni di indulgenza a chi visitasse il nuovo oratorio iacopeo pistoiese attestasse che ciò derivava non solo – com'era proprio della sede romana – *de beatorum Petri et Pauli [...] meritis*, ma addirittura, e in modo del tutto irrurale per una missiva papale, *de beatorum Petri et Pauli et eiusdem Jacobi apostolorum Christi meritis*. Cfr. anche Ead., *Santiago el Mayor patrono di Pistoia*, cit., pp. 391-398, nota 190.

¹⁹¹ Cfr. H. Zimmermann, *Eugenio III, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1993, pp. 490-496: 492. Eugenio III, diretto in Francia, fu a Lucca dall'8 al 16 febbraio 1147. Di là il 9 febbraio inviò una lettera a Ubaldo proposto di Santo Stefano a Prato e ai canonici in cui li informava *super controversia [...] inter vos et plebanum Sancti Iusti iam diu agitata*, di aver preso in considerazione la loro *querimonia*, di

Nel periodo quaresimale dello stesso anno Atto aveva partecipato ancora una volta al *conventus abbatum* convocato a San Salvi dall'abate maggiore Gualdo, dov'erano intervenuti ventotto fra abati e priori della congregazione¹⁹². Il nuovo pontefice, cistercense e discepolo di Bernardo di Chiaravalle, si sarebbe mostrato favorevole sia al culto iacopeo e al pellegrinaggio compostellano, sia ai Vallombrosani, di cui avrebbe consacrato alcune chiese¹⁹³. Tuttavia egli non affidò incarichi particolari ad Atto. In Toscana, comunque, durante il tempo della seconda crociata, si sarebbe mostrato rigido e ostile a Firenze, colpendola con l'interdetto, che dall'agosto 1148 non sarebbe stato mai revocato fino alla morte del papa avvenuta l'8 luglio 1153 e che sarebbe durato fino al febbraio 1154, perché tale città aveva assalito più volte i castelli del conte Guido Guerra mentre quest'ultimo partecipava alla sacra missione in Terrasanta¹⁹⁴.

aver convocato presso di sé il pievano di San Giusto e di avergli imposto di rispettare quanto prescritto dal predecessore Innocenzo II sulle decime e i diritti dovuti alla pieve pratese: cfr. *Le carte della propositura*, cit., documento 162, pp. 305-306, 9 febbraio (1147). La ripetuta conferma da parte dei papi dei diritti della pieve pratese, allora alleata con il locale Comune, avrebbe consentito a quella dinamica comunità di ritagliarsi, entro la diocesi e il *districtus* di Pistoia, il proprio territorio di pertinenza, di cui da tempo facevano parte di fatto anche certe pievi controverse. Tale è peraltro la prospettiva storiografica *a priori* su cui si articola la storia medievale di Prato scritta dai pratesi. Risalendo la penisola per recarsi in Francia, tra il 12 febbraio e il 3 marzo Eugenio III avrebbe concesso un privilegio ulteriore ai Vallombrosani, che sarebbe stato incentivo all'affermarsi del monastero di San Bartolomeo del Fossato a Sampierdarena. Esso si ritiene riorganizzato come cenobio maschile grazie all'interessamento di Atto, sia come abate maggiore che poi come vescovo, in un complesso intreccio di rapporti, forse risalenti già al 1134-1135, con l'abate generale dell'Ordine suo successore, con Innocenzo II, con il primate genovese Siro (1130-1163) e con un 'consortatico' laico di matrice cittadina: cfr. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 79.

¹⁹² *Acta capitulorum generalium*, cit., pp. 19-21, capitolo di San Salvi del 1147, indetto dall'abate generale Gualdo, con l'intervento di Atto vescovo di Pistoia. L'importante serie di deliberazioni allora adottate, per lo più di carattere disciplinare, testimoniano l'evoluzione della congregazione e anche le difficoltà interne nel seguire la *forma vitae*: fra di esse la proibizione di tenere rapporti con donne non di famiglia e addirittura l'ostracismo per il monaco che non avesse voluto rinunciare alla proprietà personale. Di notevole rilievo anche, ivi, l'indicazione del calendario eortologico vallombrosano dall'Avvento alla Quaresima.

¹⁹³ Fra il 3 e il 4 gennaio 1147 Eugenio III, diretto in Francia, si era fermato a Siena per consacrarvi, alla presenza del vescovo Atto, la chiesa vallombrosana di San Michele in Borgo San Donato: Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., p. 658. L'anno successivo ancora Atto, con il vescovo di Siena, provvedevano alla consacrazione della ricostruita chiesa vallombrosana di San Vincenzo, distrutta da un'incursione di fiorentini e rifatta dentro il borgo di Camollia, forse in occasione del passaggio per Siena di Eugenio III di ritorno in Italia (29 novembre): cfr. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano*, cit., p. 95; Zimmermann, *Eugenio III*, cit., p. 492. Il pontefice allora si era anche fermato a San Gimignano per consacrarvi la basilica collegiata: cfr. Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., p. 659.

¹⁹⁴ Cfr. Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., pp. 657, 658: l'interdetto contro Firenze cade nell'estate del 1148, durante il viaggio di ritorno in Italia da parte di Eugenio III, quando era ancora in Lombardia. Dopo la morte del papa, avvenuta nel luglio 1153, Firenze dovette aspettare ad essere liberata dalla scomunica pontificia fino alla domenica 28 febbraio 1154: ivi, p. 667.

Atto, intanto, dal 1140 aveva ottenuto il pieno accordo con il Comune di Pistoia e i *boni homines* della società cittadina, che risultano presenti agli atti più rilevanti di natura patrimoniale stipulati dai canonici e dal vescovo, come garanzia della regolarità di ogni negozio giuridico¹⁹⁵. Questo orientamento favorevole alla reciproca collaborazione fra clero e laici è attestato anche dal frammento statutario contenente una rubrica dell'agosto 1148, con il giuramento di un alto magistrato comunale che si impegnava, oltre a non compiere azioni ostili contro Pistoia e, in caso di conflitto, contro il conte Guido, a non agire in pregiudizio della dignità e degli onori dell'episcopato¹⁹⁶.

Dopo la partecipazione al *conventus abbatum* del 1147 e un'ultima presenza in Tuscia per la consacrazione a Siena, con il vescovo locale, della chiesa vallombrosana di San Vincenzo nel 1148¹⁹⁷, non pare che Atto abbia raggiunto altre mete fuori dalla propria sede, forse anche per l'età ormai avanzata. I documenti disponibili provano che egli, fino alla morte avvenuta nel 1153, si era dedicato a questioni interne sia alla sua città che alla diocesi. Un'iniziativa rilevante, fra quelle promosse da Atto dal 1145, fu quella della promozione dello spedale di San Iacopo in porta Gaialdatica, lungo la via che da Pistoia si dirigeva a sud verso l'antica *francigena* e Roma. L'ospizio, dedicato specialmente a pellegrini iacopei/romei, sorgeva vicino alla chiesa di San Paolo, nella zona detta *Memo-reto*, in cui si trovavano altri due spedali: quello *de Ombroncello* presso la Porta

¹⁹⁵ Fino a circa la metà degli anni Cinquanta del secolo XII, in cui a Pistoia vigeva per lo più il regime consolare, è possibile accertare nei documenti notarili la presenza dei consoli in atti di più rilevante interesse patrimoniale stipulati dal clero. Più tardi, col regime podestarile, la consuetudine a Pistoia assunse un'altra veste formale, esprimendosi nell'esplicito consenso da parte del podestà alla stipula dell'atto. Per una esemplificazione, cfr.: RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 32, pp. 47-48, 6 ottobre 1148; RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 431, pp. 100-101, 31 ottobre 1140; regesto 432, p. 101, 31 ottobre 1140; regesto 463, p. 125, 9 dicembre 1152; regesto 480, pp. 138-139, 12 ottobre 1158 (consenso del podestà *Gerardus Vicecomes*); regesto 481, pp. 139-140, 25 ottobre 1158 (idem); RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera), 1140-1149*, cit., regesto 60, p. 155, gennaio 1144; regesto 65, p. 157, 27 settembre 1145; regesto 70, pp. 159-160, 4 ottobre 1148.

¹⁹⁶ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 457 p. 119, luglio 1148. È un breve o giuramento che si trovava in origine, in copia semplice coeva, nell'archivio capitolare di Pistoia, e pertanto fa parte di quei testi 'politici' che servivano ai canonici di San Zeno per orientarsi nei confronti delle vigenti disposizioni comunali. Per Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, cit., p. 656, nota 8, conteneva l'impegno, in quel periodo di guerra tra Firenze e i castelli dei conti Guidi, da parte della comunità di Vinci di prestare «aiuto a Pistoia in ogni combattimento, eccettuato contro il conte Guido», in senso evidentemente ostile verso Firenze. In realtà, il testo del giuramento pare riferirsi a un *defensor civitatis*, in tempo di guerra, della cittadinanza e dei *comitatini*, incaricato anche di evitare *quod episcopatus aut dignitates vel honores eius sint deminuti, et si deminuta fuerint*» di «*recuperare et recuperata retinere per bonam fidem sine fraude*. Né doveva impedire ai pistoiesi l'accesso al castello di Vinci in qualsiasi guerra, eccetto quella combattuta dal conte Guido. Si trattava di quelle che, in termini militari contemporanei, sarebbero le precise regole d'ingaggio di un responsabile generale dei combattimenti: fra le quali il Comune prevedeva anche la tutela dell'episcopato di Pistoia e dei suoi diritti e prerogative. Sul documento cfr. anche Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit., pp. 43-44.

¹⁹⁷ *Acta capitulorum generalium*, cit., 1147, pp. 19-21, cfr. le note 191 e 192.

San Pietro, fondato dai canonici della cattedrale¹⁹⁸, e quello, vicino, di istituzione comitale¹⁹⁹. Lo spedale di San Iacopo era già attivo il 4 ottobre 1148, quando il vescovo, in una pubblica cerimonia dinanzi alla cattedrale²⁰⁰, ne volle accrescere la dotazione fondiaria con parte dei beni di quel conte *Ugolinus* che con le sue ultime volontà testamentarie del 18 febbraio 1113 li aveva affidati *pro remedio animae* al vescovo Ildebrando e ai suoi successori perché fossero distribuiti a loro beneplacito²⁰¹. La donazione avvenne nelle mani del rettore dello spedale Rusticuccio *quondam Foski*, con l'obbligo annuale, in segno di dipendenza, di corrispondere al vescovo e ai suoi successori una libbra di cera per la vigilia della festa di San Zeno.

¹⁹⁸ Rauty, *Storia di Pistoia*, I, cit., p. 320. Gli spedali esistenti in diocesi pistoiese all'inizio dell'ultimo decennio del secolo XI, eretti a cura dei canonici di San Zeno, sono elencati nel privilegio di Urbano II concesso a questi ultimi il 10 gennaio 1090: cfr. RCP, *Canonica sec. XI*, cit., regesto 238, pp. 194-195, alla data. Oltre allo spedale suburbano *de Ombroncello*, eretto *iuxta portam Pistoriensis urbis quæ S. Petri dicitur*, sono menzionati gli ospizi presso Quarrata, Capraia, di *Pratum Episcopi*, della Croce Brandegliana e di Brisceto, i cui rettori dovevano essere nominati *fratrum Vallis Imbrosianæ consilio (et) consensu episcopi, si catholicus fuerit et religiosus*. Il 16 dicembre 1088 è documentata una prima donazione a tale ente caritativo, *qui est edificato da Porta S. Petri in loco Ponte Grattuli quod cives Pistorienses edificaverunt*: ivi, regesto 235 pp. 191-192, alla data.

¹⁹⁹ Lo spedale di *Memoreto* esisteva già nel novembre 1097, quando Ugo, preposto dei canonici pistoiesi, provvide ad assegnare all'arciprete Bonuto, rettore di tale ospizio, due terre donate dal pesciatino *Guido f. Beriti* alla canonica, il quale le aveva avute dal conte Guido a titolo di risarcimento *propter homicidium quem ipse Guido comes fecit de Uberto f. Pepi*, e che il donatore aveva offerto *pro remedio anime Uberti f. Pepi et Uberti filii sui*: cfr. RCP, *Canonica sec. XI*, cit., regesto 275, pp. 223-224, alla data; cfr. anche RCP, *S. Salvatore a Fontana Taona secc. XI e XII*, cit., regesto 57, pp. 163-164, giugno 1111, *iuxta ecclesiam S. Petri Maioris*: l'arciprete Bonuto donava a Giovanni, abate della chiesa e del monastero di San Salvatore a Fontana Taona, e ai suoi successori, lo spedale di *Memoreto*, *pro remedio anime sue atque incliti Guidonis comitis nec non nobilissime sue uxoris Armelline eorumque filiorum atque pro salute anime et corporis Guidonis Guerre*, edificato dal donatore [cum con]silio et adiutorio predictorum comitum, non longe a ccivitate Pistoria in loco *Memoreto* [i]uxta ecclesiam S. Petri Maioris.

²⁰⁰ RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera)*, 1140-1149, cit., regesto 70, pp. 159-160, 4 ottobre 1148, *iuxta ecclesiam S. Zenonis*.

²⁰¹ Dall'atto di memoria incluso nel documento risulta che il *religiosissimus episcopus* aveva provveduto, in precedenza, a dotare con parte di quei beni riconsegnati dal conte Ugolino dei Cadolingi alla Chiesa pistoiese, nelle mani del vescovo Ildebrando e poi passati nella disponibilità dei successori, anche la chiesa di San Martino di Campiglio, evidentemente bisognosa di sussidi economici. L'atto di dotazione dello spedale di San Iacopo era stato stipulato in presenza di quattro consoli pistoiesi. Il contesto tuttavia, a un esame attento del documento, non consente di affermare che fosse stato il vescovo a fondare lo spedale, come comunemente si trova scritto (e come talvolta anch'io ho asserito). La struttura di accoglienza, intitolata a San Iacopo, destinata soprattutto ai pellegrini iacopei, data la dedicazione, doveva essere sorta dopo la consacrazione dell'altare e della cappella in onore dell'apostolo nel duomo di Pistoia, quindi fra il 1145 e il 1148. Al 1148 ne risultava rettore *Rusticutho q. Foski*, ma non sappiamo se costui fosse stato anche fondatore dell'ospizio. Il documento, di particolare solennità, giuntoci in copia, era stato sottoscritto, oltre che dal vescovo Atto, anche dai due *ministri Pistoriensis ecclesie*, *Tracia* e *Rainaldus*, che poi sarebbero stati vescovi di Pistoia: il primo dal 1154 al 1175, il secondo dal 1178 al 1184.

Il successivo 6 ottobre lo stesso rettore donava tutti i propri beni all'ospizio e alla *ecclesia Sancti Iacobi apostoli*²⁰², *causa mortis*²⁰³, nelle mani del medesimo Atto, ricevente *vice ecclesie et ospitii Sancti Iacobi apostoli* e dei rettori di quest'ultimo. In entrambi i casi erano presenti i quattro consoli di Pistoia.

Circa questo spedale urbano, non esistono prove documentarie che esso sia stato fondato dal vescovo Atto, nonostante che tutti i suoi biografi ne assegnino a lui l'istituzione. Dalle due donazioni sopra citate del 4 e 6 ottobre 1148 pare doversi dedurre che il rettore di questo ospizio – fin dall'inizio intitolato a San Iacopo – fosse allora in punto di morte e che Atto, in previsione del fatale evento, avesse fatto in modo di sottoporre alla *ecclesia Sancti Iacobi* da lui consacrata (cioè la cappella di San Iacopo in duomo) lo spedale stesso, accresciuto dalle due donazioni di beni. Ciò deporrebbe a favore, piuttosto, di una iniziale

²⁰² RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 32, pp. 47-48, 6 ottobre 1148. È un atto di donazione *causa mortis* da parte del rettore dello spedale di San Iacopo *Rusticucius f. Ukcionii* giunta come *exemplar*, presumibilmente redatto fra l'ultimo decennio del secolo XII e il secondo decennio del XIII. Evidentemente la glossa *causa mortis* si deve all'estensore del documento, il notaio *Bonensegna domini imperatoris Henrici* (Enrico VI, 1191-1197), che continuò a rogare conservando tale qualifica almeno fino al 1219. A mio avviso si tratta di un falso, redatto nel periodo dei vescovi *Bonus* (1187-1206) e *Soffredo* (1208-1223), quando erano iniziate le contese per il predominio territoriale del Comune contro i possedimenti vescovili, e quando anche lo spedale di San Iacopo veniva rivendicato dal governo locale. Il documento – che sarebbe stato rogato due soli giorni dopo l'altro (del 4 ottobre 1148), cfr. la nota precedente – attestava che allora il rettore *Rusticucius f. Ukcionii* aveva fatto stendere in forma legale, *intus in ecclesia S. Iacobi apostoli*, la sua donazione *pro remedio animae* di tutti i beni da lui posseduti *in ecclesia et in ospitali S. Iacobi que est constructa [et hed]ificata in ecclesia et episcopatu S. Z[enonis civi]tatis Pistorie: et hospitium est constructum in civitate Pistoria iuxta fossa civitatis in porta Caldatica ad honorem Dei et S. Iacobi et prefata ecclesia S. Iacobi est consecrata a domino Attone episcopo*. *Rusticucius* garantiva la donazione dei molti suoi beni, qui elencati, *Attone episcopo vice ecclesie et ospitii S. Iacobi apostoli et rectoribus suprascripti ospitalis*, impegnandosi a corrispondere il doppio in caso di inadempienza. Dunque, intanto il rettore era allora abbastanza vivo da poter assistere all'atto, rogato nella stessa cappella di San Iacopo, né la *causa mortis* poteva essere allora invocata, dato che il 24 aprile 1153 il vescovo Atto avrebbe provveduto a un'ulteriore dotazione dello spedale iacopeo, assegnandola allo stesso rettore Rusticuccio, cfr. la nota 203. Peraltro, consistenti dubbi sul documento avanzava già nelle relative note d'apparato l'editore del medesimo, Natale Rauty (ivi, p. 47): notando l'indizione sbagliata, errori nella 'trascrizione' dei nomi dei quattro consoli presenti all'atto (gli stessi del documento del 4 ottobre 1148), «alcuni nomi e toponimi che appaiono per lo meno inconsueti». Occorre dunque chiedersi quale fosse stato lo scopo di questo falso: il quale – si noti – fa parte dell'archivio vescovile, mentre l'altro documento era in origine – sia pure in copia – nell'archivio dell'Opera di San Iacopo oppure del Comune. La formula di garanzia della donazione di tutti quei possedimenti mirava probabilmente a far recuperare all'episcopato – tramite la supposta donazione di Rusticuccio in qualità di rettore dello spedale di San Iacopo al vescovo Atto – non solo la giurisdizione sullo spedale, ma anche quel che l'ente assistenziale possedeva come propria dotazione, ivi compresi quei beni dei Cadolingi che Atto poco prima aveva donato: in un periodo in cui il Comune stesso doveva aver occupato lo spedale ed essersi munito della copia dell'atto del 4 ottobre 1148, su cui si fondavano le doviziose facoltà dell'ospizio iacopeo.

²⁰³ L'indicazione non doveva far parte del documento, ma di una nota marginale ad esso, poi compresa nel testo durante la copia: cfr. la nota precedente.

fondazione privata dello spedale, acquisito da Atto nel 1148 e al quale poco più tardi, il 24 aprile 1153, il vescovo vallombrosano avrebbe assicurato due altri terreni in affitto²⁰⁴. È da notare, se mai, a proposito dell'ubicazione dell'ospizio di San Iacopo, l'anomalia del luogo prescelto, dato che tale istituzione assistenziale, trovandosi in un'area di recente urbanizzazione che già era dotata di altri due spedali, per così dire si trovava in concorrenza con loro. Tuttavia, ciò poteva anche essere possibile, nel caso in cui il flusso di forestieri e pellegrini fosse allora considerevolmente aumentato. Mi pare comunque significativo, nella topografia urbana del sacro, volta a circondare la città con una corona di santi tutelari, che l'ospizio iacopeo fosse stato collocato fra le chiese dedicate ai Santi Pietro e Paolo, ai limiti del quadrante di sud-est, che rimandavano alle due figure presenti nell'emblema pontificio e che potevano dunque figurare come i celesti tutori di quel luogo di accoglienza²⁰⁵.

8. Gli ultimi anni di episcopato

Negli estremi anni di vita Atto dovette dedicarsi fino all'ultimo ai suoi compiti pastorali e di guida della diocesi pistoiese. Due documenti notarili, rispettivamente del 1148 e 1153, provano che egli fin quasi al termine della sua esistenza si era profuso nel recupero di beni e rendite diocesane. Il primo di essi, redatto nello stesso mese di ottobre del 1148, risulta un contratto di affitto di un terreno a Comugnano, nel territorio di Piuvica, assegnato a due persone per un canone stabilito²⁰⁶. Vi figura come concessionario lo stesso Atto, assiso nel suo palazzo con in mano la verga quale *dominus loci*, alla presenza di *boni homines*, del canonico Guido che era anche il pievano di Vinacciano e di altri testimoni. La scelta di questa modalità contrattuale garantiva un rapporto chiaro fra le parti e impediva ulteriori passaggi nell'uso della proprietà (come ad esempio nel contratto di enfiteusi), che spesso si trasformava in una alienazione di fatto.

²⁰⁴ RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera), 1150-1158*, a cura di M. Mariani e P. Turi, «Bullettino storico pistoiese», 120, 2018, pp. 171-184, regesto 80, pp. 177-178, copia imitativa della fine del sec. XII-inizi del XIII: legato del vescovo Atto allo spedale di S. Iacopo del 24 aprile 1153 (originale *deperditus* dal tardo Ottocento, testimoniato nel 1855 da Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., Documenti, XIV, pp. 273-275. La pergamena era conservata nel palazzo vescovile pistoiese incorniciata e sotto cristallo, come reliquia della firma di Atto, trattandosi di un originale).

²⁰⁵ Si trattava, allora, di dare significato speciale alle preesistenze, farle interagire con i nuovi edifici di culto e di accoglienza in modo che, in questo caso, il territorio suburbano di nuova espansione fosse contraddistinto da un carattere che si stampava in modo indelebile nella mente di cittadini, pellegrini e forestieri in transito, sotto il segno della direzione per la Roma dei papi e del rinvio al patrono della città di Compostella e di Pistoia, avendo Eugenio III concesso, il 22 novembre 1145, l'indulgenza di sette giorni ai visitatori della cappella di San Iacopo in nome della triade apostolica: *beatorum Petri et Pauli et eiusdem Jacobi apostolorum Christi meritis confisi*: cfr. Gai, *Testimonianze jacobee*, cit. p. 230.

²⁰⁶ RCP, *Vescovado secc. XI e XII*, cit., regesto 33, p. 49, ottobre 1148.

Il secondo documento riguarda un negozio giuridico più complicato, del 16 febbraio 1153, stipulato *in claustro plebis Sancti Pauli*, nella controversa zona sottoposta all'attrazione pratese²⁰⁷. Esso veniva compiuto per volontà del vescovo Atto, che aveva delegato Giovanni, prete e pievano di San Paolo, a stipulare un contratto apparentemente di livello, per un censo annuo di appena 2 denari lucchesi. L'esiguità del canone stabilito prova che in realtà lo scopo della transazione era il ripristino di una condizione proprietaria precedentemente alterata e irregolare²⁰⁸. La delega da parte di Atto per la stipula di quest'ultimo documento fa pensare che allora egli non fosse più in buone condizioni di salute: ma questo stato doveva essersi manifestato probabilmente già dal dicembre 1151, come si vedrà in seguito.

Uno degli ultimi atti pubblici compiuti dal presule vallombrosano cade il 25 novembre 1151, come già anticipato: in tale data, per la festa di San Prospero, egli consacrava l'altare, nella nuova cappella da lui fatta costruire sulla testata destra del presbitero della cattedrale, dedicato a San Proculo. Al santo titolare, che era anche *ab antiquo* contitolare della cattedrale di San Zeno e considerato anche 'protovescovo' di Verona²⁰⁹, erano associati l'evangelista Luca e San Do-

²⁰⁷ RCP, *Pistoia, Comune (e Sant'Iacopo, Opera)*, 1150-1158, cit., regesto 79, pp. 176-177, 16 febbraio 1153. Cfr. anche Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 229; Documenti, XIII, pp. 271-273; Fantappiè, *Documenti di storia pratese*, cit., documento 27, pp. 61-62, alla data (e anche, ivi, documento 22, pp. 51-53, 18 ottobre 1142). In questo caso *Martinus q. Domenici Magroili* offriva *pro remedio animae* alla chiesa di San Zeno, *proprietario iure*, una terra a Narnali, nel territorio della pieve di Sant'Ippolito, confinante da una parte con la *terra monasterii S. Fabiani*. Successivamente la riceveva *libellario nomine, ad censum persolvendum*, da *Iohannes, presbiter et plebanus plebis S. Pauli, cum licentia et mandato domini Attonis episcopi ecclesie S. Zenonis de Pistoria*, insieme a tutte le altre terre che *Martinus* un tempo aveva ricevuto da detto vescovo *libellario nomine, in loco Stagnana et Caprugnani infra territorium plebis S. Pauli*, per un censo annuo di due denari di moneta lucchese. L'atto, rogato *in claustro suprascripte plebis S. Pauli*, prevedeva la corresponsione da parte del donatore di sette soldi *pro suprascripte carte rogatione* e da parte del pievano di San Paolo Giovanni, *a vice suprascripti episcopi*, che sarebbe stato dato ogni anno *manducare suprascriptam pensionem portanti*.

²⁰⁸ La terra donata da *Martinus* figurava nell'atto come di sua proprietà, e successivamente egli ne avrebbe usufruito come livellario dell'episcopato pistoiese, insieme a tutte le altre terre che già teneva a livello dal vescovo. L'atto, pertanto, pare configurarsi come un riaccorpamento di beni stabilmente assegnati a un concessionario da parte dell'ordinario diocesano.

²⁰⁹ Cfr. Rauty, *Il culto dei santi*, cit., scheda 79, *Proculus*, pp. 285-288. Il santo personaggio di epoca paleocristiana, ritenuto alternativamente vescovo e confessore oppure martire, risulta compatrono della cattedrale pistoiese di San Zeno nel 944 (ivi, p. 286). Gli studiosi hanno variamente discusso sulle origini di tale culto, che dal IX secolo pare giungere da Faenza e poi è attestato anche a Bologna. Si ritiene meno probabile il riferimento di questo santo al quarto vescovo di Verona, martire sotto Massimiano (ivi, pp. 287-288). Tuttavia suppongo che la celebrazione di san Proculo da parte di un vescovo della prima metà del secolo XII, qual'era Atto, avesse invece la sua principale motivazione nel fatto che allora lo si doveva credere associato, negli antichi culti cui era dedicata la cattedrale di Pistoia, al più celebre san Zeno, vescovo di Verona, accanto alla cui monumentale chiesa veronese sorgeva appunto un antico luogo di culto dedicato a San Proculo. Su san Zeno cfr. ivi, la scheda 98, pp. 331-334. Sul culto di san Zeno si veda anche la dotta opera di F. Segala, *Il culto di San*

nato vescovo e martire: nell'altare erano riposte anche le reliquie del testimone San Teodulo²¹⁰. La cerimonia solennizzava la ricorrenza dell'inizio del diciannovesimo anno di episcopato di Atto, come si legge nella fonte che tramanda la notizia: e dunque essa serve a stabilire la data esatta della sua nomina come vescovo di Pistoia da parte di Innocenzo II²¹¹. La consacrazione, inoltre, obbediva a quella 'mistica dell'episcopato' presente soprattutto negli ultimi anni dell'attività pastorale del presule, che si traduceva in gesti di deferenza verso il titolare della cattedrale e in cerimonie che ne sottolineavano il ruolo spirituale, di cui Atto stesso si sentiva l'ultimo continuatore²¹².

Il chiaro declino delle condizioni di salute del vescovo è suggerito dalla contemporanea concessione, l'11 dicembre 1151, di due privilegi ai canonici, da parte di Eugenio III: l'uno di conferma dei beni e pertinenze della canonica²¹³, l'altro di protezione degli spedali sottoposti ai canonici, con la significativa prescrizione che i rettori dei medesimi dovessero essere nominati dai Vallombrosani con il consenso del vescovo, se esso fosse stato *catholicus*²¹⁴. Quest'ultima riserva induce a ritenere che il clero della cattedrale pistoiese già alla fine di quell'anno si aspettasse una prossima scomparsa – e conseguente successione – del presule in carica.

Atto non presenziò alla cerimonia, tenutasi il 19 dicembre 1152 nella canonica, con cui Arduino, il figlio del giudice e notaio Ollioro fattosi canonico di San Zenone insieme a lui, dopo la morte del padre confermava nelle mani del preposto Verno tutte le proprietà donate dal genitore, ricevendone una somma di

Zeno nella liturgia medioevale fino al secolo XII. Contributo allo studio e all'interpretazione delle messe in memoria del santo Vescovo di Verona, Archivio Storico Curia Vescovile, Verona 1982, specialmente le pp. 3-14, 51, 123-130. Sul culto pistoiese per san Proculo cfr. anche N. Rauty, (a cura di), *Frammento di calendario liturgico pistoiese del secolo XII in un manoscritto della Bodleian Library di Oxford*, «Bullettino storico pistoiese», 104, 2002, pp. 161-175: 165.

²¹⁰ Cfr. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., p. 20, nota 101; Id., *Il culto dei santi*, cit., scheda 79, *Proculus*, pp. 285-288.

²¹¹ Cfr. le note 67 e 68. Il primo che lo ha rilevato è stato mons. Sabatino Ferrali: cfr. Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., p. 21.

²¹² Negli ultimi tempi della sua vita è possibile che Atto si sia dedicato a una approfondita meditazione circa il significato del suo ministero episcopale. A Pistoia gli eventi vissuti dovettero indurlo a considerare il modello di santa vita del vescovo veronese Zeno, cui s'intitolava la cattedrale: arricchendo di riferimenti pastorali quell'altro modello, offertogli dal fondatore Giovanni Gualberto, secondo la *Vita* di Andrea di Strumi che Atto stesso aveva provveduto ad aggiornare durante l'incarico di abate maggiore: quello del vescovo Ermanno di Volterra, illuminato dai santi precetti del maestro (per quanto tale esemplificazione fosse stata poi tolta da Atto). Peraltro, il rapporto del vescovo Atto con l'antico vescovo Zeno sarebbe stato un tema consueto alla devozione pistoiese per Atto fin dal secolo XIV, in cui l'iconografia dei due personaggi, raffigurati fra le statuette del dossale dell'altare argenteo di San Iacopo, ne avrebbe sottolineato la somiglianza.

²¹³ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 460, pp. 121-122, 11 dicembre 1151.

²¹⁴ Ivi, regesto 461, pp. 123-124, alla stessa data del precedente. Tale privilegio ripeteva quello concesso ai canonici da Urbano II il 10 gennaio 1090 sugli spedali pistoiesi posti sotto la loro tutela.

denaro, alla presenza, fra i *boni homines*, anche del console comunale *Astancollo quondam Enrigecci*²¹⁵.

L'ultimo documento fatto redigere in forma legale da Atto venne rogato il 24 aprile 1153 nel palazzo episcopale, in sua presenza. Con esso il vescovo concedeva in affitto allo spedale di San Iacopo due appezzamenti di terreno: uno in *Fericagio* e l'altro su cui sorgeva lo stesso ospizio²¹⁶. I termini contrattuali, del tutto anomali rispetto alla consueta prassi, attestano che la concessione era fatta *pro remedio animae* e che si trattava, in realtà, di una disposizione enfiteutica, dato che non era previsto alcun termine di scadenza del contratto. Il corrispettivo richiesto, peraltro, era di natura simbolica e culturale, dato che il canone d'affitto della prima terra era stato stabilito in una libbra d'olio annua da offrire per la vigilia della festa di San Zeno, *pro luminaria ad lampadarium sanctissimi Iacobi*, e in una libbra di cera annua, alla stessa data, per la terra su cui lo spedale sorgeva, entrambe da consegnare ad Atto o ai suoi successori. In calce era apposta la firma autografa del vescovo: *Ego frater Atto peccator monachus et dictus pistoriensis episcopus*. Atto, dunque, non era in grado di donare le due terre in questione, né sappiamo a che titolo egli le potesse affittare allo spedale di San Iacopo. Tuttavia deliberatamente ne volle disporre per assicurarne l'uso perpetuo all'istituzione. A questo proposito occorre chiedersi, perciò, se tale decisione non sia piuttosto il risultato di una sua innovativa riflessione sulla proprietà, fattosi consapevole che per un ente caritativo fosse piuttosto essenziale l'uso sicuro e continuativo di tali beni. Forse era questa l'idea sottintesa al contratto, precorritrice dell'*usus pauper* che in futuro avrebbe contraddistinto gli Ordini mendicanti?

²¹⁵ RCP, *Canonica sec. XII*, cit., regesto 463, p. 125, 19 dicembre 1152.

²¹⁶ I termini del legato, del tutto anomali, fanno pensare che qualcosa sia stato volutamente omissso da Atto. Se, come pare, il documento del 6 ottobre 1148 non deve essere considerato, in quanto probabile falso redatto molto più tardi, non si vede come il presule potesse disporre – quanto meno non dichiaratamente in qualità di proprietario, altrimenti la forma contrattuale avrebbe dovuto configurarsi come pura e semplice donazione – del terreno su cui lo spedale di San Iacopo era stato costruito: *unum petium terre in quo suprascriptum hospitale hedificatum est usque ad retrum fossum civitatis Pistor(ie)*, che di solito spettava al fondatore. I termini del legato prevedevano, inoltre, che le suddette terre assegnate all'ospizio *sint in potestate hospitalis et de rectoribus eiusdem ad utilitatem atque sustentationem pauperum, non tamen alicui vendendi vel pignori sine data parabola et licentia suprascripti episcopi vel de eius successoribus*, per corrispettivi simbolici che, tuttavia, stabilivano precisi rapporti: un'annuale libbra d'olio *ad lampadarium Sanctissimi Iacobi* per la terra *de Fericagio*; una libbra di cera l'anno al vescovo, per la terra su cui lo spedale era edificato. L'istituzione era dunque messa in rapporto, da allora in poi, sia con la cappella di San Iacopo e il culto per l'apostolo, sia con la persona di Atto e poi dei suoi successori. A mio avviso, perciò, Atto era il vero – ma segreto – fondatore dello spedale iacopeo: egli doveva aver concesso in principio la terra su cui l'istituzione era sorta (che però non poteva essere sua, in ottemperanza alla *consuetudo* vallombrosana che proibiva ai seguaci la proprietà personale); in segno di umiltà, aveva poi preferito invece figurare come il vescovo che aveva provveduto al mantenimento dell'ospizio, ripristinando gli antichi doveri episcopali. Tale appezzamento di terreno, confinante da una parte con la via e da un'altra con *terra ecclesie S. Zenonis*, doveva essere stato 'ritagliato' – col consenso dei canonici di San Zeno – da proprietà dei medesimi: e non a caso l'offerta annuale doveva essere fatta per entrambe le terre concesse (anche quella di *Fericagio* era confinante con beni della canonica) *in vigilia beatissimi S. Zenonis*.

Nel frattempo, nel marzo del 1153, lontano da Pistoia, Eugenio III a Costanza prendeva accordi col sovrano Federico di Hohenstaufen, ispirati alla reciproca convenienza²¹⁷. Il trattato, di natura eminentemente politica, era del tutto lontano da quel concordato di Worms, stipulato nel 1122 da Callisto II, che a mio avviso può dirsi l'ultimo, consapevole atto politico in cui si esprimano ancora quegli antichi indirizzi dei Padri della Chiesa che avevano sostanziato anche il configurarsi, nel corso del secolo XI, dello spirito di riforma. Un'intera epoca stava tramontando. Il successore di Atto, il vescovo Tracia (1154-1175), avrebbe riportato la Chiesa pistoiese sotto la tutela imperiale²¹⁸.

Atto era morto nel 1153, e due date furono accreditate dalle fonti di cui disponiamo per il giorno del decesso: il 22 maggio o il 21 giugno²¹⁹.

9. La sepoltura

Inizialmente sepolto in cattedrale, traslato, secondo la tradizione vulgata, dal principio del secolo XIII a causa di un incendio dell'edificio, entro l'antistante battistero, il corpo del presule sarebbe stato di nuovo ivi rinvenuto, incorrotto, il 25 gennaio 1337, per essere poi riportato nel duomo pistoiese e là sepolto entro un monumento marmoreo commissionato in quell'anno dal Comune di Pistoia e fatto eseguire dall'Opera di San Iacopo. In realtà l'avello di Atto, con il relativo altare, esistenti all'inizio degli anni Ottanta del secolo XII in cattedrale, non si era mai spostato dall'ubicazione originaria, come dimostrano due inventari duecenteschi²²⁰. Cambiata col tempo la mentalità, già all'inizio del 1333

²¹⁷ Cfr. Zimmermann, *Eugenio III*, cit., p. 495.

²¹⁸ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia*, cit. pp. 19, 57-61.

²¹⁹ Per Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 234, la festa liturgica di sant'Atto, la terza domenica di giugno, era la festa della traslazione, mentre la data in cui si celebrava il suo transito era stata stabilita da papa Clemente VIII con la bolla di canonizzazione del 1605: il 22 maggio (ivi, p. 235). Evidentemente la data della traslazione era una festa mobile, perché non tutte le terze domeniche di giugno cadono nello stesso giorno nei diversi anni. Ferrali, *Vita di S. Atto*, cit., pp. 53-54 e tav. IX, riteneva che il giorno del *transitus* fosse stato il 21 giugno, sulla base di una nota marginale nel codice C 115 in ACP: *XI Kl. Iulias. Demetriae virginis † O[bitus] Actonis venerabilis patris episcopi pistor[iensis], q[ui] reliquit nob[is] p[ro] suo anniversario o[minus] duas frumenti, in quo cantet[ur] missa, et dividat[ur] inter canonicos et cappellanos sancti Jacobi A.D. MCLIII* (ivi, pp. 53-54). L'iscrizione, in scrittura gotica cancelleresca dei primi decenni del secolo XIV, come risulta dallo *specimen* fotografico che la documenta, è prova che almeno fino a tale epoca si ricordava ed era in vigore la disposizione testamentaria di Atto circa le messe cantate da far celebrare per l'anniversario della morte sia dai canonici che dai cappellani di San Iacopo ed è anche importante indizio, credo, che un tempo un suo testamento sia esistito presso i canonici di San Zeno; testamento di cui andò poi perduta ogni traccia. L'annotazione obituaria è stata ritenuta prova sufficiente per fissare al 21 giugno la data di morte del vescovo. Cfr. anche Rauty, *Rapporti di Atto*, cit., p. 7, nota 20; Id., *Il culto dei santi*, cit., pp. XXVII-XXVIII, 90, nota 1, 92, note 16 e 17.

²²⁰ Nell'inventario dell'Opera di San Iacopo datato 1° gennaio 1261 (in ASP, *Opera di S. Iacopo*, 1, cc. 213r-v: 213v) si legge: *Item unum trogum lapideum pro tenendo oleum quod est* (cui segue, sotto cancellatura, *ante altare corretto di seguito con*) *iusta altare sancti Achti*. Un suc-

una provvisione comunale attestava la necessità di dare a quella sepoltura una sistemazione più decorosa²²¹. In un momento storico in cui Pistoia, di fatto assoggettata da Firenze, aveva bisogno di ricorrere a elementi identitari – quali il culto di San Iacopo e l'esaltazione di personaggi illustri, come il vescovo Atto e il giurista e poeta Cino Sighibuldi – venne formulato il progetto di destinare ad essi un monumento funebre nella chiesa più importante della città²²². Tale tipo di memoria onorifica era ancora relativamente raro e riservato soprattutto a pontefici, cardinali, imperatori, sovrani e laici di rango.

Il 26 agosto 1336 il consiglio comunale si era di nuovo pronunciato a favore dell'erezione di un monumento funebre per il vescovo Atto²²³. Pertanto si procedette, il 25 gennaio 1337, all'apertura del suo avello in cattedrale, affidata al capomaestro del battistero allora in costruzione, Cellino di Nese, come la persona più competente per compiere l'operazione²²⁴. La venerata salma venne esposta per un giorno in cattedrale e poi custodita nella sagrestia di San Iacopo fino a che il monumento non fosse stato pronto. Il 12 marzo seguente furono stanziati per esso 100 lire e vennero incaricati dell'esecuzione gli Operai di San Iacopo²²⁵. Successivamente, con una solenne cerimonia pubblica, la salma venne riposta nel monumento, che sicuramente era stato terminato nel 1340, se non prima²²⁶. Fin dalla *reinventio* erano accaduti numerosi miracoli, destinati ad es-

cessivo inventario dell'Opera, in ASP, *Opera di S. Iacopo*, 24, c. 170r-v, dell'anno 1276, edito da S. Ferrali, *Aenigmata Pistoriensia*, «Buletino storico pistoiese», 62/1-2, 1960, pp. 9-17: 14-17, attesta: *Item duos truogos lapideos pro oleo retinendo qui sunt in ecclesia Sancti Zenonis, eorum unus manet iuxta altare Sancti Atti et alius est in nave ecclesie ubi baptizantur pueri, in quibus est oleum* (p. 15).

²²¹ Cfr. Forteguerra, *Vita del beato Atto*, terza edizione a cura di Gherardo Bracali, Pistoia 1818, cit., pp. 32-33: l'autore ivi riporta un documento ritrovato dallo zio «messer Iacopo», in un Libro di Provvizioni del Comune di Pistoia, alla data 11 gennaio 1333, in cui era la delibera consiliare «che s'accomodasse la sepoltura del Beato Atto e l'altare posto a canto a detta sepoltura», affermando che gli Operai di San Iacopo già dal 1332 ne avevano fatto richiesta al Comune. La notizia era nota anche a Pandolfo Arferuoli, *Historie*, I, cit., p. 142, per quanto riportata in modo impreciso: «Il suo (di Atto) corpo fu poi ritrovato intorno l'anno 1133, e più tosto prima [...]»; e a p. 371, all'anno 1337: «fu determinato e fermo quest'anno, che si spendessero certa quantità di denari per la fabrica della sepoltura del Beato Atto, e fu a' 24 aprile».

²²² Arferuoli, *Historie*, I, cit., pp. 363-370, anni 1336-1337.

²²³ ASP, *Comune di Pistoia, Consigli, Provvizioni e riforme*, 5, cc. 190v-191r, 26 agosto 1336.

²²⁴ Il contratto per il monumento funebre al giurista e poeta Cino Sighibuldi sarebbe stato stipulato l'11 febbraio 1337, incaricando il capomaestro del costruendo Battistero pistoiese e imprenditore di commissioni scultoree Cellino di Nese di farlo eseguire a Siena. Cellino si era anche occupato, contestualmente, di inumare il corpo di Cino, «riposto in terra in una cassa», sotto il lastricato del duomo e alla base del monumento stesso, per poi rassettarne «il pavimento con i medesimi marmi»: Arferuoli, *Historie*, I, cit., pp. 363-369, 370.

²²⁵ ASP, *Comune di Pistoia, Consigli, Provvizioni e riforme*, 5, c. 244v; ASP, *Opera di S. Iacopo*, 373, c. 40r.

²²⁶ Il monumento per Atto è elencato fra le pertinenze e proprietà dell'Opera di San Iacopo nell'inventario del 1340: ASP, *Opera di S. Iacopo*, 373, c. 65v. Cfr. anche Gai, *L'altare argenteo*, cit., p. 206, nota 91. La *reinventio* del corpo è menzionata in ASP, *Documenti vari*, 27, cc. 204r-207r, alla data del 25 gennaio 1337. Cfr. anche Gai, *L'altare argenteo*, cit., p. 207, nota

sere ripetuti e riprodotti nel tempo²²⁷. I tre riquadri marmorei figurati di quella tomba monumentale illustravano il ruolo pastorale di Atto e rimandavano alla storia pistoiese del culto iacopeo, che di là avrebbe cominciato a diffondersi nelle memorie scritte e a far parte anche della biografia del santo vallombrosano.

133. È possibile che la *translatio* nel nuovo monumento funebre – che quindi allora sarebbe stato completato – sia avvenuta già nello stesso 1337, il 21 giugno: dato che solo in tale anno la terza domenica di giugno cadeva proprio il giorno 21. Poiché le celebrazioni liturgiche per sant’Atto si tenevano all’altare di San Iacopo, nell’omonima cappella attigua, è certo che il monumento funebre del presule non avesse altare sottostante. Esso era invece, come molti altri esemplari analoghi del tempo, sospeso da terra e impostato su peducci pensili che sorreggevano il basamento marmoreo tripartito e figurato sulla faccia rivolta verso i fedeli. Sul basamento era deposta la cassa lignea contenente il corpo, il cui lato frontale poteva scorrere con un meccanismo nascosto («cataratta») per lasciare in vista la salma attraverso una grata. Anche la cassa era scolpita, dipinta e ornata con parti dorate, nonché corredata di un coperchio cuspidato. Il tutto risultava appoggiato alla parete di controfacciata della cattedrale, fra la porta maggiore e la cappella di San Iacopo, forse con un’adeguata incorniciatura architettonica. Il monumento fu munito di un alto recinto formato da grate quadrilobe in ferro battuto, a imitazione di quelle che, dal Trecento, circondavano anche la cappella. Mi si consenta, a conclusione di questo *excursus* dedicato al vescovo Atto, di anticipare qui quanto risulta dai documenti da me consultati e che spero di rendere presto noti. Dunque Atto mai era stato sepolto – in prima o in seconda istanza – nella chiesa di Santa Maria in Corte (spesso citata ma di cui non è alcuna traccia in tutto il *Diplomatico* pistoiese) e che sarebbe divenuta il Battistero cittadino. Né mai, a mio avviso, egli avrebbe osato far porre il suo avello terragno nella cappella di San Iacopo, *domus* e santuario dell’apostolo e della sua reliquia. Piuttosto, credo, egli volle consegnarsi all’eternità, aspettando il giorno del Giudizio, nella veste di umile monaco vallombrosano divenuto, da vescovo, *famulus* dell’apostolo Giacomo di Zebedeo esemplare per la fede, la predicazione, la coerente condotta di vita come seguace e testimone di Cristo fino al martirio: disponendo che le proprie spoglie fossero collocate presso la porta della cattedrale, accanto alla cappella da lui fondata e offerta come presidio spirituale e civico a Pistoia, nel luogo dove sostavano sconosciuti forestieri e pellegrini.

²²⁷ La memoria dei miracoli accaduti dopo la *reinventio* e fin oltre la metà del secolo XIV è conservata, come già indicato, nel codice cartaceo in ASP, *Documenti vari* 27.

Atto biografo di Giovanni Gualberto

Antonella Degl'Innocenti

Sommario: Il contributo prende in esame la *Vita s. Iohannis Gualberti* di Atto, ricostruendone genesi e fortuna. Scritta dall'autore probabilmente nel periodo del suo abbaziato, prima di diventare vescovo di Pistoia, questa agiografia, che rielaborava la *Vita* del santo di Andrea di Strumi adeguandola ad un mutato contesto storico ed ecclesiastico, ebbe fortuna all'interno dell'Ordine vallombrosano e fu utilizzata dagli agiografi successivi per realizzare epitomi e riscritture della biografia di Giovanni Gualberto.

Le prime agiografie del fondatore di Vallombrosa, Giovanni Gualberto, occupano un posto di particolare rilievo nel quadro della produzione letteraria di area italiana fra XI e XII secolo¹. Esse sono senza ombra di dubbio grandi agiografie. Grandi per la statura del personaggio, che fu uno dei protagonisti della cosiddetta età 'gregoriana', grandi per il loro valore storico e per il significato del messaggio agiografico trasmesso, grandi per l'importanza che hanno assunto negli studi e nel dibattito storiografico degli ultimi sessant'anni, a partire, possiamo dire, dalla prima, fondamentale, analisi di cui furono fatte oggetto da parte di una giovane Sofia Boesch Gajano². Sono grandi agiografie, aggiungo, anche per il loro livello letterario.

¹ Per una sintesi sulla produzione agiografica dell'Italia centrale nel periodo considerato mi permetto di rinviare al mio contributo *Agiografia latina dell'Italia centrale, 1130-1220*, in G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, V, Brepols, Turnhout 2010, pp. 731-798.

² S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 76, 1964, pp. 99-215, poi ripubblicato in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa. Memoria agiografica e culto delle reliquie*, Viella, Roma 2012, pp. 15-115. Nell'impossibilità di dare qui conto della vasta bibliografia sull'agiografia vallombrosana ad oggi disponibile, mi limito a rinviare alla banca dati *MIRABILE. Archivio digitale della cultura medievale* (consultabile all'indirizzo web: <www.mirabileweb.it>), sotto la voce *Iohannes Gualberti*.

Antonella Degl'Innocenti, University of Trento, Italy, antonella.dinnocenti@unitn.it, 0000-0003-3377-649X

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Antonella Degl'Innocenti, *Atto biografo di Giovanni Gualberto*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.08, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 181-193, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

Ho fatto questa premessa per mettere subito in evidenza l'importanza dell'opera di cui mi accingo a trattare, la *Vita s. Iohannis Gualberti* di Atto di Pistoia³. La *Vita* di Atto è stata sicuramente l'agiografia di Giovanni Gualberto più letta e conosciuta. Atto non fu però il primo biografo del santo fondatore di Vallombrosa: prima di lui Andrea di Strumi aveva dedicato a Giovanni un'ampia *Vita*⁴. Composta sul finire del secolo XI, a circa vent'anni di distanza dalla morte del santo, questa agiografia era destinata, a quanto sembra, a non avere grande fortuna, ma avrebbe ugualmente influito sulla tradizione successiva. Qualche decennio dopo sarebbe stata, infatti, ripresa e rielaborata proprio da Atto.

Quando e per quali ragioni Atto scrive la *Vita s. Iohannis Gualberti*? Gli studiosi si sono più volte posti questi interrogativi. Per quanto riguarda il periodo di composizione, in mancanza di indicazioni cronologiche interne al testo, si è ipotizzato che Atto abbia composto la *Vita* nel periodo in cui era abate di Vallombrosa, dopo il 1125, data a cui risalirebbe la sua prima menzione come superiore, e prima del 1133, quando è eletto vescovo di Pistoia⁵. Nel prologo, infatti, egli afferma di essere stato insistentemente pregato da molti confratelli di raccogliere quanto era stato scritto su Giovanni Gualberto. Il mancato riferimento all'abate, tradizionalmente citato nei testi agiografici come primo committente dei medesimi, ha fatto pensare che Atto stesso ricoprisse tale carica e a lui si fossero rivolti i monaci per avere una nuova *Vita* del santo. Se l'ipotesi è giusta, è evidente che il testo assume subito un rilievo particolare, data l'autorevolezza dell'autore, determinata dal suo ruolo alla guida dell'Ordine e forse anche dalle sue competenze letterarie⁶.

³ Atto Pistoriensis episcopus, *Vita s. Iohannis Gualberti*, in *Patrologia Latina* (PL), 146, coll. 671-706. Un'edizione critica del testo è in corso di allestimento da parte di Jacopo Righetti, autore di un contributo pubblicato in questo stesso volume. Su Atto si veda almeno A. Pratesi, *Attone, santo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 4, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1962, pp. 566-567; N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Buletino Storico Pistoiese», 97, 1995, pp. 3-26; Id., *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Buletino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 23-26; A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*. Atti del Convegno di Studi, Pistoia, 16-17 maggio 2008, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2010, pp. 97-112, poi ristampato in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 203-218.

⁴ La *Vita* è attestata da un solo testimone lacunoso (Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse, 260, 259). Un ulteriore manoscritto, frammentario, è stato scoperto recentemente da Francesco Lo Monaco. Cfr. F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachismo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 151-152.

⁵ Sulla datazione si veda innanzi tutto Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., p. 97, nota 295. Cfr. inoltre A. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi medievali», 25, 1984, pp. 31-91: 34.

⁶ La *Vita s. Iohannis Gualberti* dimostra che Atto era dotato di buone qualità di scrittore. Purtroppo non ci sono giunti altri testi a lui sicuramente attribuibili, se si eccettua una sua lettera al preposto della chiesa milanese di San Babila. Cfr. Rauty, *Rapporti di Atto*, cit.; P. Tomea, *Profectus/Provectus. Appunti sulla corrispondenza milanese di Atto di Pistoia*,

Atto avrebbe dunque accolto la richiesta della comunità vallombrosana ed eseguito un attento lavoro di riscrittura, che ci viene da lui stesso descritto nel prologo⁷:

Plerumque rogatus a pluribus congregationis Vallimbrosanae fratribus satis honestis, congerere quae scripta reperiuntur de sancto viro Joanne, primo congregationis ejusdem abbate, fateor, multum expavi hujusmodi preces audire. Metuebam quippe, quae a catholicis fratribus, qui suo tempore fuerunt, et plurima de his quae scripserunt, propriis oculis perspexerunt, silentio praeterire. Illa vero quae ab aliis fidelibus post ejus transitum, quia plurima fuerunt, et a viris boni testimonii scripta, quomodolibet subtrahere, vel suppressimere formidabam, cogitans ne legentium animos stylus prolixior oneraret (...). Unde precibus plurimorum, ac plurimis eorumdem exhortationibus fratrum tandem acquiescens, non de peritia vel scientia mea confidens, sed de pietate et gratia Conditoris praecipue sperans, et de meritis ejusdem venerabilis viri seu fratrum orationibus, qui super hoc me multipliciter obsecrarunt, partem eorum quae multorum fidelium relatione facta cognovi, in hoc opusculo conscribere studui; nonnulla praeteriens ex his quae scripta prius inveni, et de his quae multorum assertione vera fuisse frequenter audiveram.

Allo stato attuale delle conoscenze non si è in grado di dire se Atto avesse a disposizione altri testi su Giovanni Gualberto oltre alla *Vita* di Andrea di Strumi. Si ricorderà che la tradizione vallombrosana ha fatto a lungo riferimento ad una prima biografia del santo composta dal discepolo Teuzone⁸, ma di essa, se mai è esistita, non ci è giunta alcuna traccia. Per quanto riguarda la cosiddetta *Vita* anonima della Biblioteca Nazionale di Firenze, che pare cronologicamente vicina a quella di Atto⁹, si può invece sicuramente escludere, sulla base del confronto dei testi, che sia stata utilizzata dal futuro vescovo di Pistoia. È invece

«Filologia mediolatina», 4, 1997, pp. 291-318. Pare, invece, da respingere la paternità attoniana per una delle *Vite* di Bernardo degli Uberti (BHL 1249), proposta in passato sulla base delle analogie riscontrabili tra la prima parte di questa agiografia e la sezione iniziale della *Vita* di Giovanni Gualberto scritta da Attone, analogie più probabilmente dovute al ricorrere di motivi tipici dell'agiografia vallombrosana. Cfr. R. Volpini, *Bernardo degli Uberti*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 9, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1967, p. 298. Dobbiamo, inoltre, ricordare che nel periodo pistoiese Atto fu ispiratore di una raccolta di testi agiografico-liturgici e di altro materiale, il *Liber sancti Iacobi*, testimonianza preziosa del culto dell'apostolo Giacomo il Maggiore a Pistoia. A questo proposito si veda in sintesi Degl'Innocenti, *Agiografia latina dell'Italia centrale*, cit., pp. 768-770.

⁷ Cfr. Atto Pistoriensis episcopus, *Vita s. Iohannis Gualberti*, col. 671. Per la traduzione italiana si veda ora C. Falchini (a cura di), *Nel solco dell'Evangelo. Fonti vallombrosane. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2008, pp. 119-120. Qui sono liberamente tradotte anche le altre due *Vite* antiche di Giovanni Gualberto (la *Vita* di Andrea di Strumi e la *Vita* anonima della Nazionale).

⁸ Cfr. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto*, cit., pp. 31-32.

⁹ Cfr. *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo*, in MGH, *Scriptores*, 30, 2, cit., pp. 1104-1110. Questa *Vita* risale probabilmente al terzo decennio del XII secolo. Sul problema della datazione si veda anche più avanti, nota 29.

probabile che Atto abbia utilizzato anche notizie tramandate oralmente, da lui giudicate utili per integrare il racconto di Andrea.

Andrea, dunque, e Atto: l'agiografia vallombrosana fra XI e XII secolo si lega saldamente a questi due nomi, lasciando il resto nell'incertezza. Le notizie su Andrea e Atto sono limitate a pochi dati, ma sono comunque sufficienti a farci capire la diversità dei due personaggi: Andrea, seguace della Pataria, poi monaco a Vallombrosa, quindi abate di San Fedele di Strumi in Casentino¹⁰, autore di un'altra opera agiografica, la *Vita et passio s. Arialdi*¹¹, da lui composta nel 1075 su richiesta dell'abate vallombrosano Rodolfo, in cui celebra la vita e il martirio del capo riconosciuto della Pataria, ucciso nel 1066 dai seguaci dell'arcivescovo di Milano Guido da Velate; Atto, di origini incerte, fattosi monaco a Vallombrosa durante gli ultimi anni dell'XI secolo (semberebbe nel periodo dell'abbaziale di Bernardo degli Uberti), eletto abate maggiore forse nel 1125, dopo il venerabile Almario, infine vescovo di Pistoia, carica che ricopre fino alla morte, avvenuta nel 1153¹². La *Vita* di Giovanni Gualberto, come è normale per i testi agiografici, lascia del tutto in ombra il suo autore, a parte le indicazioni generiche offerte dal prologo. Su tutto il periodo dell'abbaziale di Atto abbiamo da altre fonti alcune utili informazioni. Sappiamo che Atto rivolse una lettera di supplica al pontefice Onorio II, alla fine del 1125, chiedendo il suo intervento contro non meglio identificati 'persecutori' che avevano compiuto rapine, vessazioni e violenze contro i monaci e implorando, inoltre, il perdono per i Fiorentini, che avevano appena distrutto Fiesole, ma avevano il merito, ai suoi occhi, di *sustentare* i monaci con i loro benefici e di proteggerli dalle *iniuriae* di molti¹³. Gli atti dei capitoli vallombrosani a noi pervenuti ci permettono inoltre di verificare che egli presiedette i capitoli generali tenutisi nel 1127, 1128 e 1129, in cui vennero confermate e precisate rigorose norme di compartimento per i monaci e i conversi, e che anche dopo la nomina a vescovo di Pistoia con-

¹⁰ Su Andrea di Strumi si vedano almeno le notizie offerte da P. Lamma, *Andrea da Parma (da Strumi)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961, pp. 110-112.

¹¹ La *Vita et passio s. Arialdi* è edita da F. Baethgen in MGH, *Scriptores*, 30, 2, cit., pp. 1049-1075. Fra i numerosi studi sulla Pataria e sui suoi protagonisti mi limito a ricordare l'ancora fondamentale, anche sotto il profilo dell'analisi della fonte agiografica, G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, nuova ed. a cura di A. Tilatti, Herder, Roma 1999, pp. 127-212. Per un inquadramento generale cfr. P. Golinelli (a cura di), *La pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Jaca Book, Milano 1998 (2a ed.), dove si propone anche la traduzione italiana della *Vita s. Arialdi*; e F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011, pp. 3-51: 7-14.

¹² Per le notizie biografiche su Atto rinvio agli studi citati sopra, nella nota 3.

¹³ La lettera è pubblicata in G. Breschi, *Storia di S. Atto vescovo di Pistoia*, Malachia Toni, Pistoia 1855, pp. 239-241, sulla base di un testimone allora conservato nell'abbazia di Vallombrosa. Traduzione e commento della lettera *ivi*, pp. 102-104.

tinuò a partecipare alle riunioni annuali¹⁴. Un altro dato noto è che sotto la sua guida la congregazione consolidò la propria espansione, in Toscana e altrove¹⁵. Dopo la morte l'Ordine lo venerò come santo, attribuendogli, come ricorda Natale Rauty, *post multas sanctas operationes, signa atque miracula*¹⁶, anche se non risulta che sia stata scritta nell'immediato una sua biografia, dal momento che la prima testimonianza a noi giunta è costituita dalla breve notizia a lui dedicata da Girolamo da Raggiolo nel suo *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis*, databile alla seconda metà del Quattrocento¹⁷.

Andrea e Atto hanno avuto evidentemente storie molto differenti. Andrea sembra essere pervenuto tardi all'agiografia, a distanza di quasi un decennio dalla morte di Arialdo. La composizione della *Vita et passio* del santo milanese gli ha permesso di tradurre in un ideale di perfezione una memoria personale difficilmente eludibile. La successiva *Vita* di Giovanni Gualberto nasce da spinte e motivazioni diverse, ma riflette anche lo spirito combattivo dell'ex patarino, che ritrova in Giovanni Gualberto l'ideale di lotta e sacrificio per il bene della Chiesa che aveva animato il riformatore lombardo e i suoi seguaci. Questo ideale si abbina però, ora, ad una profonda esigenza di rinnovamento della vita monastica, che Andrea mette bene in evidenza, narrando estesamente la vicenda dell'allontanamento di Giovanni da San Miniato, dopo la scoperta dell'abate simoniaco, e la successiva fondazione e organizzazione in chiave benedettina del monastero di Vallombrosa. La mancanza del prologo, dovuta alla perdita di alcuni fogli nell'unico codice che la tramanda, ci impedisce di conoscere le circostanze in cui vide la luce la *Vita* di Andrea: è comunque probabile che anche in questo caso l'agiografo avesse ricevuto un'esplicita richiesta da parte dell'abate maggiore, presumibilmente da identificarsi nel successore di Rodolfo, Rustico.

Atto, che scrive circa quarant'anni dopo Andrea, non può evidentemente prescindere da questa narrazione. Egli non dispone di ricordi personali, al pari di Andrea, ma più di quest'ultimo deve fare i conti con il tempo trascorso dalla morte del santo; si affida dunque ad almeno una testimonianza scritta sicura, quella, appunto, dello Strumense, e alla tradizione orale, alle notizie che probabilmente i monaci si tramandavano di generazione in generazione, che costituivano una risorsa non meno preziosa per la conservazione della memoria del santo. È utile a

¹⁴ Sui capitoli presieduti da Atto cfr. N.R. Vasaturo (a cura di), *Acta Capitulorum Generalium Congregationis Vallis umbrosae*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, pp. 9-14. Atto risulta inoltre presente nei capitoli del 1139 e del 1147, presieduti dall'abate Gualdo: cfr. *ivi*, pp. 17, 19.

¹⁵ Cfr. R.N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note storiche*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1994, p. 37; e il contributo di Francesco Salvestrini nel presente volume.

¹⁶ Cfr. N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze (Firenze) 2000, p. 91, nota 8. La citazione è tratta dalla notizia su Atto contenuta nel ms. Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese, 260, 243, f. 48r.

¹⁷ Cfr. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 208-210. Sull'opera agiografica di Girolamo da Raggiolo cfr. *ivi*, pp. 219-243.

questo punto ricordare che, rispetto ad Andrea, Atto vive una fase diversa della storia dell'Ordine: al periodo infuocato delle origini, della lotta antisimoniaca di Giovanni Gualberto e dei suoi monaci contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba, culminata nella spettacolare prova del fuoco del 13 febbraio 1068, è seguito il periodo della stabilizzazione dell'Ordine, del suo progressivo inserimento in una realtà politica ed ecclesiastica mutata, dell'assunzione di responsabilità da parte dei suoi uomini migliori, in un più stretto rapporto di collaborazione con il papato (emblematico il ruolo svolto da Bernardo degli Uberti, vescovo e cardinale di Parma, uomo di fiducia di Urbano II e di Pasquale II)¹⁸. Atto rappresenta istituzionalmente questa nuova fase ed ha probabilmente anche un temperamento diverso, meno passionale, di Andrea. Quando redige la *Vita* di Giovanni Gualberto, il suo desiderio dichiarato, come si è detto, è quello di assecondare la richiesta dei confratelli di *congerere* quanto è stato scritto su Giovanni Gualberto, integrandolo con le informazioni orali ricevute dai testimoni che ha potuto consultare. Dietro la modestia dell'obiettivo si nasconde in realtà l'intento di rinnovare la memoria del santo aggiornando la biografia precedente di quel tanto necessario a renderla più rispondente alle esigenze dell'Ordine nei primi decenni del XII secolo.

In che modo Atto giunge a questo risultato? In sostanza, si può dire, riproponendo la *Vita* del primo biografo con qualche piccola modifica¹⁹. Ciò che colpisce di più nel testo di Atto sono in effetti le ampie riprese, pressoché letterali, della stesura di Andrea, tanto più evidenti perché spesso interessano i 'punti forti' dell'immagine agiografica: la prima denuncia antisimoniaca di Giovanni Gualberto contro il vescovo di Firenze e l'abate di San Miniato (Andrea, cap. 8; Atto, cap. 10), la ricerca di un luogo in cui servire fedelmente Cristo dopo aver consultato l'eremita Teuzone (Andrea, capp. 9-10; Atto, capp. 10-12), la caratterizzazione in chiave cenobitica della scelta del santo (Andrea, cap. 10; Atto, cap. 12), il racconto del contrasto con il vescovo Pietro Mezzabarba, ripreso in tutti i suoi dettagli, compreso l'esplicito riferimento al rifiuto da parte del pontefice della prova del fuoco proposta dai monaci (Andrea, capp. 69-75; Atto, capp. 60-64). Anche il binomio monachesimo-lotta per la riforma, proposto da Andrea con terminologia martiriale in uno dei luoghi a mio parere più significativi della

¹⁸ Cfr. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., pp. 97-115, che coglie i riflessi di nuovi equilibri e di un nuovo ruolo del monachesimo vallombrosano, oltre che nella *Vita s. Iohannis Gualberti* di Attone, nell'agiografia vallombrosana di Bernardo degli Uberti. Sulle *Vite* di quest'ultimo si veda anche A. Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, in Ead. (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 149-152. Su questa fase della storia vallombrosana cfr. N. D'Acunto, *Tensioni e convergenze fra monachesimo vallombrosano, papato e vescovi nel secolo XI*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993)*, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 76-81; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, pp. 181-184, 195-212; Id., *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Pàtron, Bologna 2023, pp. 67-83.

¹⁹ Sulle differenze fra le due agiografie cfr. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., pp. 97-104; Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto*, cit., pp. 44-76. Utile per il confronto è l'edizione dei due testi su colonne che si trova in P. Di Re, *Biografie di Giovanni Gualberto a confronto*, Nuova Grafica Artigiana, Roma 1974.

sua biografia, viene non a caso ripreso alla lettera da Attone: Giovanni, accorso a San Salvi dopo aver saputo dell'aggressione subita dai monaci ad opera dei soldati del vescovo, conforta i suoi confratelli con le parole *Nunc vere monachi estis*, rammaricandosi anche di non aver potuto condividere la loro sorte, lui che avrebbe desiderato essere preso, flagellato, decapitato, ucciso *pro amore Dei et defensione catholice fidei* (Andrea, cap. 73; Atto, cap. 62).

Atto ha dunque condiviso e fatto propri tutti i tratti fondamentali della visione agiografica di Andrea. È vero però che egli non si è limitato a trascrivere la *Vita* precedente, ma ha compiuto alcuni interventi sul testo, sia di carattere formale sia, e sono quelli più rilevanti, di contenuto. Sofia Boesch è stata la prima a individuare ed esaminare queste differenze, oggi ben note agli studiosi. Non posso qui ripercorrerle analiticamente, anche se qualche esempio è senz'altro opportuno farlo. Nel complesso si ha l'impressione che nei suoi interventi Atto si sia fatto guidare da criteri di buon senso, di pacatezza, di moderazione. Egli ha probabilmente avvertito che gli ideali di Andrea e della prima generazione vallombrosana potevano essere riproposti e costituire ancora un riferimento imprescindibile a prezzo di minimi aggiustamenti, evitando qualche espressione poco felice e qualche eccesso in cui era incorso il primo biografo. Non c'era bisogno di cambiare radicalmente la *Vita* di Andrea. Era sufficiente limare, smusare, rivedere qualcosa, aggiungere qualche nuovo particolare.

Andrea aveva parlato di una *iniuria* patita da Giovanni Gualberto durante il suo soggiorno a Camaldoli (cap. 10), apparentemente in contrasto con il riconoscimento da parte del priore di Camaldoli, nello stesso episodio, della diversità dell'ideale monastico di Giovanni (tutto fondato sulla vita cenobitica), culminante nell'invito rivolto al santo a realizzare l'istituto desiderato (*Vade et tuum institutum incipe*). Quell'*iniuria* era oggettivamente difficile da capire. Oggi possiamo ipotizzare con Nicolangelo D'Acunto che Andrea fosse ricorso al termine per drammatizzare le differenze di ideali fra i due monachesimi²⁰, ma è probabile che Atto cogliesse in esso anche un pericolo, quello di un'ombra gettata sui rapporti fra due Ordini chiamati da ragioni storiche e geografiche a cercare da subito una pacifica convivenza²¹. Tanto valeva dunque eliminare la frase di Andrea.

²⁰ Cfr. N. D'Acunto, *Monachesimo camaldolese e «monachesimo riformatore» nel secolo XI*, in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*. Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli (1012-2012) (Monastero di Camaldoli, 31 maggio - 2 giugno 2012), Centro storico benedettino, Cesena 2014, pp. 21-38: 29. Per una lettura analitica dell'episodio si veda R. Angelini, «*Iniuriam pertulit*»: *dell'offesa ricevuta dal beato padre Giovanni Gualberto durante il soggiorno a Camaldoli. Testimonianze, reticenze e trasformazioni nella tradizione agiografica*, «Medioevo e Rinascimento», 20, 2009, pp. 71-82; riproposto con aggiunte e integrazioni in F. Salvestrini (a cura di), *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, Polistampa, Firenze 2014, pp. 157-168.

²¹ Per un quadro complessivo delle relazioni fra i due istituti cfr. F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo), in Caby e Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine*, cit., pp. 53-96.

Perché poi riportare la proibizione attribuita dal primo biografo a Giovanni di *accipere capellas* (cap. 19), cioè il divieto che i monaci accettassero la gestione di pievi e cappelle, quando questo significava, come osservava giustamente Sofia Boesch, «attribuire al fondatore della congregazione ciò che nella realtà era stato sempre trascurato, e che ai suoi tempi (di Attone) era poi divenuto occasione di discordie e causa di rimproveri alla congregazione stessa»²²?

Quanto al tema fondamentale della riforma ecclesiastica, anche su questo Atto, scrivendo in un clima ben diverso da quello degli anni cruciali dello scontro dei 'Vallombrosani' con il vescovo di Firenze, dopo anche i richiami rivolti da Urbano II ai monaci²³, aveva probabilmente maturato una posizione improntata ad una maggiore prudenza: da qui la sua scelta di omettere la condanna delle ordinazioni date gratis da simoniaci (Andrea di Strumi, cap. 24) e gli insistiti riferimenti di Andrea al problema della riforma della vita comune del clero (Andrea, capp. 30, 78), forse la stessa lettera di Giovanni ad Ermanno di Volterra, tutta incentrata sui doveri del vescovo nella lotta contro la corruzione ecclesiastica (Andrea, cap. 67), anche se in questo caso Atto adduce a sua giustificazione l'eccessiva prolissità della medesima²⁴, che è spesso un comodo espediente degli agiografi per non dire quello che per tutt'altre ragioni ritengono di non dover dire.

Andrea aveva poi trattato estesamente dell'organizzazione della vita monastica, secondo i principi della regola benedettina (capp. 20-21). In questo caso Atto non compie tagli vistosi, ma riassume Andrea, forse perché quella descrizione gli appare fin troppo dettagliata ora che è venuta meno l'esigenza di rimarcare le differenze fra il monachesimo vallombrosano e il vetero-monachesimo da cui Giovanni Gualberto si era polemicamente allontanato, e il nuovo istituto monastico è ormai perfettamente conosciuto e rispettato da tutti.

A confronto con le omissioni le aggiunte e le precisazioni di Atto ad Andrea risultano meno significative. Atto è un buon narratore e conosce bene i segreti del mestiere. Lo dimostrano le citazioni bibliche presenti nel testo, più numerose che in Andrea, alcuni miglioramenti stilistici, il ricorso ai consueti *topoi* agiografici. Si noterà in particolare che egli introduce una più precisa descrizione delle virtù del santo e delle sue pratiche ascetiche (capp. 8, 32), secondo un uso frequente nelle agiografie monastiche, e narra di come Giovanni rifiutò la carica di abate di San Miniato, la quale gli era stata proposta dopo la morte dell'abate che lo aveva accolto, segno tipico della sua umiltà (cap. 9). Inoltre egli fa spazio ad elementi celebrativi, riferendo i riconoscimenti ottenuti da Giovanni e dai suoi discepoli, come la consacrazione della chiesa di Vallombrosa ad opera del cardinale Umberto di Silva Candida (cap. 22) e la nomina di Pietro Igneo a cardinale vescovo di Albano (cap. 65).

²² Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., p. 100.

²³ L'intervento di Urbano II avvenne a seguito della contestazione portata dai Vallombrosani alla riordinazione del vescovo di Pisa Daiberto. Cfr. D'Acunto, *Tensioni e convergenze*, cit., pp. 76-78; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, cit., p. 198; M. Ronzani, *Chiesa e «civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elezione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Editore ETS, Pisa 1996, pp. 19-21, 229, 246.

²⁴ Cfr. Atto Pistoriensis episcopos, *Vita s. Iohannis Gualberti*, cit., col. 690, cap. 57.

Il risultato del suo lavoro fu sicuramente apprezzato dalla comunità monastica e determinò probabilmente il declino della biografia più antica. Atto era riuscito a proporre in un buon latino un racconto chiaro, equilibrato e coerente, probabilmente anche più adatto all'uso liturgico²⁵, in cui ben si conciliavano il passato e il presente del monachesimo vallombrosano, gli ideali delle origini con ciò che l'Ordine era nel tempo diventato. Giocava probabilmente a suo favore anche il fatto che, unica fra le agiografie di Giovanni Gualberto, questa *Vita* non era scritta da un monaco qualsiasi, ma dall'abate di Vallombrosa in persona, e quindi assumeva immediatamente uno speciale valore, anche se escluderei che ci fosse un preciso disegno dell'Ordine di sostituzione della prima biografia.

Come sappiamo, un testo vive non solo quando viene letto e trascritto, ma anche quando lo si reimpiega, lo si sfrutta per la scrittura di nuovi testi, lo si adatta alle esigenze della predicazione, lo si traduce in volgare. La *Vita* di Atto fu più volte utilizzata dagli agiografi successivi e nel XIV secolo ne furono eseguiti anche due volgarizzamenti: uno di Benigno Malatesta da Cesena, inedito, attestato da cinque manoscritti fiorentini, il più antico dei quali, il ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. F.7.1196 è datato al 1374, il secondo, pubblicato dal Manni, tradito da un manoscritto della Badia di Passignano (senza segnatura), datato al 1385²⁶.

Come è naturale per un testo di questo genere, la *Vita* di Atto circolava solo in ambiente vallombrosano, raggiungendo al massimo il vicino ambiente dei Camaldolesi²⁷. A conferma della scarsa divulgazione dell'agiografia del Gualberto al di fuori dell'orizzonte monastico si può ricordare la testimonianza di Francesco Petrarca²⁸. In una lettera del 1372 (*Seniles XVI, 3*) il poeta raccontava che, essendo stato rimproverato da un amico perché nel suo *De vita solitaria* non aveva ricordato il fondatore di Vallombrosa, si era difeso dicendo di non conoscere l'agiografia di questo santo e di essere ansioso di riceverla in modo da poterlo inserire nella sua opera (come aveva fatto, del resto, per Romualdo, da lui aggiunto su un foglio a parte nel codice Vat. Lat. 3337, dopo essere venuto in possesso della sua agiografia). Non sappiamo se la *Vita* di Giovanni Gualberto gli sia stata infine recapitata: certo è che egli non inserì mai alcuna notizia su di lui nella sua opera.

All'interno dell'Ordine la *Vita* di Atto ebbe invece, come si è detto, una notevole fortuna. È incerto che essa sia stata utilizzata dal cosiddetto Anonimo

²⁵ Raffaello Volpini, autore della voce *Giovanni Gualberto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, col. 1012 sgg., individuava la ragione del successo della *Vita* di Atto nella sua piena rispondenza ai canoni dell'agiografia liturgica.

²⁶ Cfr. J. Dalarun e L. Leonardi (a cura di), *Biblioteca Agiografica Italiana (BAI)*, II, SISMEL - Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2003, pp. 356-357.

²⁷ Sulla diffusione a Camaldoli del culto e dell'agiografia di Giovanni Gualberto si veda Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*», cit., pp. 69-72; A. Degl'Innocenti, *Un frammento inedito della «Vita s. Iohannis Gualberti» di Gregorio di Passignano (BHL 4400)*, «*Rivista di storia della Chiesa in Italia*», 72/2, 2018, pp. 350-351.

²⁸ A questo proposito posso rinviare al mio contributo *La Vita di Giovanni Gualberto del ms. Laurenziano Plut. 35 sin. 9*, in Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa*, cit., p. 287.

della Nazionale, autore di una *Vita s. Iohannis Gualberti* probabilmente scritta negli stessi anni o poco dopo quella di Atto, che appare molto diversa, per struttura e contenuti, dalle altre due agiografie²⁹. L'Anonimo, forse un monaco del monastero di San Salvatore a Settimo, che ospitò Giovanni Gualberto, ma non fu mai controllato da Vallombrosa, aveva interessi agiografici che lo portavano in parte a confermare, in parte a mettere in luce anche altri valori oltre a quelli descritti da Andrea e da Atto. Di conseguenza, le sue riprese, da Andrea o da Atto, appaiono limitate.

Una successiva agiografia di Giovanni Gualberto, scritta dall'abate Gregorio di Passignano probabilmente ai fini della canonizzazione del santo (1193), ci è giunta solo in frammenti, per cui non è possibile un confronto completo con i testi precedenti³⁰. La recente scoperta di un frammento ulteriore, più consistente di quelli sinora conosciuti, fatta da chi scrive nella Biblioteca Città di Arezzo, ha consentito di ipotizzare che Gregorio seguisse le prime due *Vite*, ma che la sua principale fonte di riferimento, almeno nella sezione di testo riportata alla luce, che tratta degli inizi della comunità vallombrosana, sia la *Vita* di Andrea di Strumi, a cui la legano alcune riprese anche in corrispondenza di brani assenti nella versione di Atto, mentre assai più limitato sia il suo debito nei confronti della *Vita* anonima della Nazionale³¹. L'esigenza di presentare al pontefice una testimonianza il più possibile completa sulla santità di Giovanni potrebbe aver orientato in questo senso le scelte dell'autore, spingendolo a dare la preferenza alle prime due *Vite*, senza dubbio più esaurienti della *Vita* anonima, e a preferire fra le due quella che di volta in volta poteva fornirgli maggiori informazioni³².

Atto è stato invece sicuramente l'autore di riferimento di alcune più tarde brevi agiografie di Giovanni Gualberto, tramandate da leggendari destinati alla predicazione. È il caso, ad esempio, della *Vita s. Iohannis Gualberti* contenuta in un leggendario fiorentino del XIV secolo (ms. Plut. 20, 6 della Biblioteca Me-

²⁹ Cfr. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, ed. cit. Su questa agiografia si veda almeno Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, cit., pp. 85-97. Per la datazione cfr. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto*, cit., pp. 35-44, anche se oggi propenderei per collocare la *Vita* di Attone e la *Vita* anonima negli stessi anni, senza però stabilire una sicura posteriorità di quest'ultima rispetto all'altra.

³⁰ I frammenti, tramandati all'interno delle opere dell'erudito settecentesco Fedele Soldani, sono stati infine editi unitariamente: cfr. Gregorio da Passignano, *La Vita Iohannis Gualberti*, pref. L. Russo, Tipografia dell'Abbazia, Vallombrosa 2002.

³¹ Degl'Innocenti, *Un frammento inedito della «Vita s. Iohannis Gualberti» di Gregorio di Passignano*, cit., in particolare pp. 349-350. Cfr. ora anche J. Righetti, *Un nuovo frammento della «Vita s. Iohannis Gualberti» di Gregorio di Passignano (BHL 4400)*, «Hagiographica», 30, 2023, pp. 157-184.

³² Sul contesto da cui emerse questa stesura agiografica cfr. F. Salvestrini, *San Michele arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127: 106-117.

dicea Laurenziana di Firenze)³³, comprendente 21 testi relativi a santi toscani o venerati in toscana, fra cui si trovano i principali confessori vallombrosani: oltre al fondatore, Bernardo degli Uberti, l'abate Benigno (†1236), Verdiana da Castelfiorentino († 1242), che non fu monaca vallombrosana, ma che i Vallombrosani inglobarono nel loro santorale³⁴. La fonte di questa breve agiografia è senza dubbio la *Vita* di Atto, come mostrano alcune coincidenze in episodi assenti in Andrea di Strumi e le riprese letterali di alcuni brani³⁵.

Atto risulta discretamente impiegato anche nella *Vita s. Iohannis Gualberti* di Andrea da Genova, un monaco benedettino che scrive nel primo ventennio del XV secolo su richiesta dell'abate del monastero vallombrosano di San Bartolomeo del Fossato di Genova³⁶. La *Vita* di Andrea da Genova è in realtà il risultato di un vero e proprio collage agiografico, perché l'autore ha utilizzato tutti e quattro i testi più antichi (Andrea di Strumi, Atto, l'Anonimo della Nazionale, Gregorio di Passignano) e, come ha ben notato Roberto Angelini, «quando le due agiografie principali non hanno una stretta vicinanza, a meno che Andrea da Genova non proponga una loro fusione, come sovente accade, l'autore sceglie di seguire la biografia strumense, anziché Attone»³⁷. Atto rappresenta, invece, la fonte unica della breve *Vita* di Giovanni Gualberto inserita dall'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi nel suo *Chronicon*, risalente ai decenni centrali del Quattrocento, in cui l'autore non si limita a sintetizzare la *Vita* più antica, ma in generale tende ad offrire al lettore una sua interpretazione ed esplicazione del testo³⁸.

³³ Cfr. A. Degl'Innocenti (a cura di), *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, con edizione della *Vita s. Iohannis Gualberti* alle pp. 21-32. La *Vita* è inoltre edita in A. Degl'Innocenti, *Le Vite dei santi vallombrosani nel leggendario Laurenziano Plut.* XX, 6, in Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 301-310. Un altro leggendario abbreviato fiorentino, di provenienza francescana, reca una *Vita s. Iohannis Gualberti*, che è un compendio della *Vita* di Atto: cfr. Degl'Innocenti, *La Vita di Giovanni Gualberto del ms. Laurenziano Plut.* 35 sin. 9, cit., pp. 273-297, in particolare p. 283 (sul rapporto con la *Vita* di Atto).

³⁴ Cfr. F. Salvestrini, 'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2012, II, pp. 1143-1185.

³⁵ Cfr. Degl'Innocenti (a cura di), *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, cit., p. XXVII.

³⁶ Cfr. R. Angelini, *La «Vita sancti Iohannis Gualberti» di Andrea da Genova (BHL 4402)*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011.

³⁷ Ivi, p. XL. Sul contesto di produzione cfr. F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 129-142; Id., *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Viella, Roma 2017, pp. 62, 95-96.

³⁸ Cfr. Antonini archiepiscopi Florentini *Chronicon*, II, Lugduni 1686, tit. XV, 17, pp. 548-553. Su questa *Vita* cfr. A. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in Ead. (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 136-138; Salvestrini, *Il carisma della magnificenza*, cit., p. 97.

Siamo ormai in un periodo in cui la *Vita* di Atto sta diventando davvero l'agiografia principale del fondatore all'interno dell'Ordine. Ce lo dice chiaramente Girolamo da Raggiolo nel sopra citato *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis* risalente alla seconda metà del XV secolo, quando elogia in questi termini l'opera agiografica del nostro autore: *Hic sanctissimi Iohannis vitam, qua fere universa haec religio in presenti tempore utitur, diligentissime et fideliter litteris mandare curavit*³⁹. Pochi anni dopo Sante Valori da Perugia, abate del monastero vallombrosano di Santa Reparata di Marradi, scrive una nuova *Vita* di Giovanni Gualberto⁴⁰, su richiesta dell'amico Tommaso Salvetti e di suo padre Niccolò Valori, ma probabilmente sotto l'egida dell'abate maggiore Biagio Milanese (1445 ca.-1523), come ha ipotizzato Francesco Salvestrini⁴¹, con l'intento di offrire un testo stilisticamente migliore dei precedenti. La sua opera si presenta in effetti come un'elaborazione retorica del materiale agiografico tradizionale, con frequenti amplificazioni del racconto. La fonte principale è sicuramente Atto, ma la distanza da quest'ultimo è ormai grande, per gli sviluppi che l'autore ha impresso al racconto, miranti in genere a colmare i vuoti delle precedenti agiografie e a rendere più dettagliati le circostanze e i luoghi evocati.

Come ho avuto modo di sostenere anche in altra sede, la *Vita* di Sante Valori ci fa capire che l'agiografia vallombrosana tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento imbecca altre vie rispetto a quelle seguite dai primi biograf⁴². I tempi sono in effetti molto cambiati, e si avverte il bisogno di ricordare e celebrare la figura di Giovanni Gualberto e il suo Ordine anche in forme diverse, raggiungendo un pubblico più ampio. Giustamente Salvestrini ha scritto che con la *Vita* di Sante Valori il Milanese «intese superare l'obsolescenza delle più datate stesure (soprattutto l'ormai inflazionata *Vita* di Attone di Pistoia, che veniva comunque ancora esemplata in un codice del 1509), ma anche la più recente rilettura agiografica 'originale', ossia quella condotta da Girolamo da Raggiolo sotto l'egida divenuta scomoda di Lorenzo de' Medici»⁴³. Alla *Vita* di Atto si continuerà a ricorrere, in realtà, nei secoli successivi, ma in misura diversa rispetto al passato, come dimostra in pieno Seicento una delle principali biografie in italiano, la *Historia del patriarcha San Giovanguualberto* dell'abate del monastero vallombrosano di Ripoli, Diego de Franchi⁴⁴, che propone una

³⁹ La notizia su Atto contenuta nel *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis* è edita nel contributo di Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo*, in Ead. (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 208-209 (la frase citata è alla p. 209).

⁴⁰ Questa *Vita*, inedita, è attestata dai seguenti manoscritti: Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese, 260, 243 e Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, B.8.1895. Per qualche cenno su di essa cfr. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia*, cit., pp. 138-140.

⁴¹ Cfr. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza*, cit., p. 331.

⁴² Cfr. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia*, cit., p. 139.

⁴³ Salvestrini, *Il carisma della magnificenza*, cit., p. 331.

⁴⁴ Cfr. D. de Franchi, *Historia del patriarcha San Giovanguualberto, primo abbate et institutore del Monastico Ordine di Vallombrosa*, Landini, in Firenze 1640.

dottissima ricostruzione della vita del santo, utilizzando molte fonti, fra cui non poteva mancare la *Vita* di Atto.

Habent sua fata libelli. Al momento della sua stesura la *Vita* scritta da Atto aveva saputo ben interpretare il bisogno di memoria e di recupero del passato dei figli spirituali di Giovanni Gualberto e fu per questo, per molto tempo, letta e apprezzata. Alle soglie dell'età moderna quel bisogno di memoria e di recupero del passato portava l'Ordine a cercare altre soluzioni, più rispondenti a nuovi interessi, devozionali, storiografici, divulgativi. Ma questa è evidentemente tutta un'altra storia, che ci porta lontano dal nostro Atto e dalla sua fortunata ricostruzione agiografica.

I codici della *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto (BHL 4398): indagine sulla tradizione manoscritta¹

Jacopo Righetti

Sommario: Il contributo prende in esame per la prima volta la tradizione manoscritta della *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto (BHL 4398). I codici individuati sono analizzati nel contesto storico di riferimento, cercando di evidenziare le motivazioni sottese ai processi di copiatura. Aprono e chiudono lo studio alcune riflessioni sulle edizioni a stampa di tale testo e sulla ricezione che l'opera di Atto ha avuto fino ai giorni nostri.

Tra i testi agiografici dedicati al fondatore di Vallombrosa, la *Vita sancti Iohannis Gualberti* scritta da Atto tra il terzo e il quarto decennio del XII secolo, durante il periodo del suo generalato, assume notevole importanza per la diffusione e il rilievo che ebbe all'interno dell'Ordine². Pur riprendendo con modifiche di lieve entità la struttura, la forma e spesso anche il dettato della *Vita* scritta

¹ Sono grato alla Professoressa Antonella Degl'Innocenti per gli utili suggerimenti che mi ha saputo dare: gli stimoli ricevuti hanno arricchito le mie ricerche in corso sull'Ordine vallombrosano. Il saggio è dedicato alla memoria di Celeste Cardini. Abbreviazioni usate: ASFi = Firenze, Archivio di Stato; ASFi, CS = Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese; BAV = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana; BML = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana.

² Tale *Vita* è segnata dai Bollandisti con il numero *Bibliotheca Hagiographica Latina* 4398. Le agiografie su Giovanni Gualberto si trovano elencate in *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* (BHL), ediderunt Socii Bollandiani, Société des Bollandistes, Bruxelles 1898-1901 (rist. anast. 1949), pp. 651-652 (BHL 4397-4406); *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, edidit H. Fros, Société des Bollandistes, Bruxelles 1989, pp. 488-489. Per la datazione del testo cfr. S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 76, 1964, pp. 99-216: 194 nota 2 (ora in A. Degl'Innocenti [a cura di], *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, Viella, Roma 2012, pp. 15-115: 97 nota 295. D'ora in avanti si citerà da qui) e A. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi Medievali», s. III, 25/1, 1984, pp. 31-91: 34.

Jacopo Righetti, University of Trento, Italy, jacopo.righetti@unitn.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Jacopo Righetti, *I codici della Vita sancti Iohannis Gualberti di Atto (BHL 4398): indagine sulla tradizione manoscritta*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.09, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 195-218, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

da Andrea di Strumi – primo agiografo di Giovanni³ –, Atto ebbe il pregio di creare una narrazione dai tratti più agiografici⁴, che meglio si adattò al mutato clima politico dell'epoca, riuscendo ad interpretare le esigenze della sua *familia* monastica, che in quel tempo si avviava a diventare un'obbedienza cenobitica sempre più strutturata in seno alla Chiesa⁵. È stato messo in luce come tale *Vita* sia divenuta, nei secoli successivi, il testo di riferimento per la memoria liturgico-culturale di Giovanni Gualberto – oltre ad essere stata compendiata e presa a modello per la scrittura di nuove agiografie sul fondatore di Vallombrosa –, costituendo un riferimento identitario imprescindibile per la comunità⁶.

³ Il testo di Andrea – giuntoci in un *codex unicus* lacunoso segnato ASFi, CS, 260, 259 (XII in.) – si legge in *Andreas Strumensis, Vita s. Iohannis Gualberti*, edidit F. Baethgen, in *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Scriptores*, XXX/2, Hiersemann, Lipsiae 1934, pp. 1076-1104. Tuttavia Baethgen non riporta interamente il testo del codice, sicché risulta utile l'edizione di P. Di Re, *Biografie di Giovanni Gualberto a confronto*, Nuova Grafica Artigiana, Roma 1974, sebbene di difficile reperimento. Cfr. in proposito anche Id., *Giovanni Gualberto nelle fonti dei secoli XI-XII. Studio critico-storico-agiografico*, Nuova Grafica Artigiana, Roma 1974, pp. 16-18.

⁴ Per un'interpretazione dell'opera attoniana nel più ampio contesto delle agiografie dedicate a Giovanni Gualberto si vedano almeno Boesch Gajano, *Storia e tradizione*, cit., pp. 15-104; G. Cremascoli, *Vitae latine di Giovanni Gualberto: analisi dell'ars scribendi*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Atti del I colloquio vallombrosano (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 159-177; A. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante Valori da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in Ead. (a cura di), *Vallombrosa*, cit., pp. 117-140.

⁵ Come ampiamente messo in luce dalla storiografia recente, un ruolo di primo piano in questo processo di istituzionalizzazione lo ebbe proprio Atto, che anche da vescovo di Pistoia difese gli interessi del proprio Ordine. Per una disamina del contesto storico e dei mutamenti istituzionali interni all'Ordine si vedano almeno F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 181-302 (con ampia bibliografia); Id., *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III, 57/1, 2016, pp. 88-127; Id., *Ignis probatione cognoscere. Manifestazioni del divino e riflessi politici nella Firenze dei secoli XI e XV*, in P. Cozzo (a cura di), *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso pubblico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 85/2, 2019, pp. 472-482; oltre ai contributi presenti in questo volume.

⁶ Nel *coventus abbatum* vallombrosano del 1272 viene prescritto che *quilibet de nostro ordine prelati vel prelati aut rector alicuius ecclesie scriptam et completam habeat in sua ecclesia vitam eius [scil. Iohannis Gualberti]*, riferendosi con ogni evidenza alla *Vita* di Atto (cfr. R. N. Vasaturo [a cura di], *Acta Capitulum Generalium congregationis Vallis Umbrosae*, I: *Institutiones abbatum* (1095-1310), Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985, p. 101, ll. 199-201). Per la funzione normativa esercitata da questa agiografia si veda P. Licciardello, *La fonction normative dans l'hagiographie monastique de l'Italie centrale (X^e-XII^e siècles)*, in M.-C. Isaia e T. Garnier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 197-214: 200-201, 205-207, 211-213. Cfr. inoltre F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV)*. XXIII convegno internazionale di studi (Pistoia, 13-16 maggio 2011), Viella, Roma 2013, pp. 433-470; per le agiografie successive che riprendono quella di Atto cfr. la bibliografia in nota 4.

La maggior parte degli studi finora condotti si è concentrata sul piano storico-letterario di tale *Vita*, tralasciando gli aspetti più propriamente filologici. Molto resta ancora da fare su questo versante: nonostante la consapevolezza critica circa l'ampia diffusione del testo, se non vado errato, non si è mai tentato di compiere un censimento completo dei relativi manoscritti e, di conseguenza, non sono stati indagati i rapporti che intercorrono tra loro. Inoltre per leggere la suddetta *Vita* dobbiamo ancora servirci dell'edizione contenuta nella *Patrologia Latina*, che riprende quasi alla lettera l'*editio princeps* di Tesaurio Veli del 1612⁷. L'assenza di cure ecdotiche in queste edizioni che comunemente impieghiamo, non può che influire sulla piena comprensione dell'opera e sul suo utilizzo in sede di critica storica e letteraria⁸.

A tale bisogno vorrebbe rispondere, almeno in parte, il presente intervento, proponendo per la prima volta l'elenco dei manoscritti contenenti la *Vita* di Atto e provando ad esaminarne alcuni. L'obiettivo sarà quello di fornire dati utili ad una più ampia contestualizzazione storica di tali manufatti, con particolare riferimento ai luoghi e alle circostanze che hanno portato alla loro redazione⁹. Inoltre si mostrerà come la tradizione manoscritta di questo testo possa offrire inediti spunti per la storia dell'Ordine vallombrosano nel corso dei secoli. Preliminarmente, però, ritengo utile proporre una breve ricognizione delle edizioni a stampa dell'opera, provando a chiarirne limiti e peculiarità, ponendole in relazioni con i codici di Atto a noi pervenuti.

1. Le edizioni a stampa

La prima edizione della *Vita* di Atto fu realizzata nel 1612 da Tesaurio Veli (1547-1624)¹⁰ e fu dedicata al cardinale Benedetto Giustiniani, allora protetto-

⁷ Per i dati bibliografici su tali edizioni si veda più avanti.

⁸ P. Tomea, *Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*. Atti del II colloquio vallombrosano (Vallombrosa, 25-28 agosto 1996), II, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1999 (Archivio Vallombrosano, 4), p. 419-446: 437 sosteneva già venticinque anni fa che per la *Vita* composta da Atto vi fosse «necessità di un'edizione critica». A questi auspici potremmo aggiungere anche quelli, di poco antecedenti, espressi da R. Volpini, *Giovanni Gualberto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Città Nuova, Roma 1965, coll. 1012-1029: 1028.

⁹ L'ottica in cui si muove la mia analisi è quella richiamata da C. Leonardi, *La filologia mediolatina*, in Id. (a cura di) *La critica del testo mediolatino*. Atti del convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990), Fondazione CISAM, Spoleto 1994, pp. 11-27: 15-16. In tale convegno egli invitava a «prestare una singolare attenzione all'opera dei copisti, alle loro abitudini scritte, all'incidenza del loro lavoro sulle condizioni di trasmissione dei testi». Solo così, concludeva lo studioso, «i mediolatinisti hanno (...) la loro specificità come filologi».

¹⁰ Su Tesaurio Veli cfr. T. Sala, *Dizionario storico biografico di scrittori, letterati ed artisti dell'Ordine di Vallombrosa*, II, Gualandi, Vallombrosa (FI) 1929, pp. 302-304. L'edizione del testo attoniano è la seguente: Atto Pistoriensis, *Vita S. Ioannis Gualberti*, edidit T. Veli, apud Guillelmum Facciottum, Romae 1612.

re dei Vallombrosani¹¹. Essa uscì per i torchi di Guglielmo Facciotti a Roma in un clima di contrasti interni all'Ordine, e tra quest'ultimo e la Curia romana¹². Dopo il Concilio di Trento la congregazione di Santa Maria di Vallombrosa, come la maggior parte degli Ordini monastici tradizionali, fu sottoposta ad un rigido controllo da parte delle gerarchie ecclesiastiche, volto all'attuazione di una serie di riforme miranti a ripristinare una forma di vita più rispondente ai principi della Regola benedettina. Negli anni, infatti, si era affievolito il fervore spirituale delle origini e questo aveva provocato eccessi soprattutto in campo patrimoniale e amministrativo. Anche Vallombrosa risentì dell'azione di alcuni riformatori, in particolare dei cardinali protettori nominati da Roma e degli abati generali da loro designati (che dal 1543 presero il nome di presidenti¹³), sconsigliati «dallo spegnersi della povertà, dall'introdursi di abitudini di vita secolari, dall'esplosione dell'ambizione e della ricerca sfrenata dei favori»¹⁴. Tuttavia questo impegno non sortì molti effetti. Strenua fu l'opposizione di buona parte dei monaci, che da un lato si arroccavano in difesa di privilegi ormai sclerotizzati, dall'altra erano preoccupati, a ragione, che un'eccessiva ingerenza esterna potesse portare ad un indebolimento delle cariche di governo e dell'autonomia gestionale dell'Ordine. Per comprendere il clima in cui viene pubblicata la *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto da parte di Tesauro Veli, dobbiamo tenere in considerazione tutti questi aspetti. Il testo è dato alle stampe esattamente un anno prima dell'elezione di Veli alla carica di presidente della congregazione (ruolo che ricoprirà fino al 1617). All'epoca egli era abate dell'importante monastero di Santa Prassede in Roma e, a quanto si apprende dalle *Memorie vallombrosane* di Fulgenzio Nardi, aveva goduto della stima del cardinale protettore Benedetto Giustiniani, che lo propose al generalato nel 1599¹⁵. La tempistica con cui Veli decise di dare alle stampe la *Vita* del fondatore di Vallombrosa e anche quella di Bernardo degli Uberti, uno dei santi più importanti dell'Ordine¹⁶, non pare

¹¹ Cfr. S. Feci e L. Bortolotti, *Benedetto Giustiniani*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, pp. 315-325. I rapporti tra Giustiniani e la congregazione vallombrosana sono stati analizzati da F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 151-155.

¹² Per le considerazioni storiche che seguiranno si vedano U. Zuccarello, *I Vallombrosani in età postridentina (1575-1669). Tra mito del passato e mancate riforme*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 27-46, 129-138, 156-161; R. N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note storiche*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1994, pp. 149-169.

¹³ Al riguardo cfr. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 151 nota 441, e Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., p. 41.

¹⁴ Cfr. Zuccarello, *ivi*, p. 308.

¹⁵ Ricavo questa notizia da Zuccarello, *ivi*, p. 158 che cita F. Nardi, *Memorie vallombrosane*, III, p. 545 (tale opera, manoscritta, è conservata a Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione Vallombrosana, C.IV.4).

¹⁶ Su Bernardo degli Uberti si vedano i profili di R. Volpini, *Bernardo vescovo di Parma*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Città Nuova, Roma 1963, coll. 49-60; Id., *Bernardo degli Uberti*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1967, pp. 292-300; A. Degl'Innocenti, *Bernardo di Parma*, in E. Guerriero e D. Tuniz (a cura

casuale. Sicuramente, come sottolineato da Zuccarello, c'è il proposito di ridare storicità alle figure più eminenti della santità vallombrosana (dopo le invenzioni letterarie di Ciprari) e di fondare su basi certe, partendo dalla pubblicazione delle fonti agiografiche, la memoria culturale del fondatore¹⁷. È probabile, però, che Veli fosse mosso anche da altri interessi. Pare significativo a tal proposito il fatto che Giustiniani lo indichi per il ruolo di presidente della congregazione solamente nel 1599, e non lo segnali per tale carica nelle adunanze del 1602, 1605 e 1609 (nella prima di queste preferì addirittura non nominare un nuovo generale, ma rieleggere Aurelio Tabagini, già una volta primate della congregazione, dal 1591 al 1595, e suo fidato servitore)¹⁸. Evidentemente le simpatie del cardinale verso l'abate di Santa Prassede dovevano essersi raffreddate. Ritengo, quindi, che la pubblicazione della *Vita* del fondatore dell'Ordine risenta di tale situazione: Veli, attraverso questa operazione editoriale, cercava di riacquistare credito presso il potente protettore¹⁹.

Una conferma dei rapporti non troppo concilianti tra Benedetto Giustiniani e Tesauro Veli si rintraccia esaminando alcuni avvenimenti del suo generato e, per converso, le reazioni suscitate nel cardinale. Nel 1613, all'indomani della sua elezione, Veli decise di disattendere immediatamente uno dei principi che Giustiniani aveva da sempre cercato di promuovere, vale a dire l'impossibilità per i monaci di avere beni propri: il neo-presidente infatti ordinò a tutti i confratelli di redigere un inventario di ciò che possedevano, prendendo

di), *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, I, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 309-312, con prime indicazioni bibliografiche; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011, pp. 3-51: 43-46. Per la *Vita* pubblicata da Veli, corrispondente alla cosiddetta *Vita secunda* e ai relativi *Miracula* (BHL 1249-1250), testi tradizionalmente attribuiti ad Atto, cfr. *Vita sancti Bernardi monachi et abbatis monasterii S. Salvii et Vallis umbrosae generalis, cardinalis et Parmensis episcopus*, edidit T. Veli, apud Guillelmum Facciottum, Romae 1612. L'edizione più recente di quest'opera è ancora quella di L. Barbieri, *Vita tertia S. Bernardi Episcopi Parmensis*, in *Monumenta Historica ad Provincias Parmensem et Placentinam pertinentia. Chronica Parmensia a sec. XI ad exitum sec. XIV*, III, Parmae 1858, pp. 497-511. Attualmente sto conducendo alcuni studi in vista di un'edizione critica.

¹⁷ Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., pp. 151-152, 154-155. Su Adriano Ciprari (1549-1607) e la sua rielaborazione della *Vita* di Bernardo degli Uberti in chiave propagandistica cfr. Sala, *Dizionario*, cit., I, pp. 150-151 e G. Miccoli, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1960, pp. 159-169.

¹⁸ Su Aurelio Tabagini cfr. Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., pp. 130-132, 136-137.

¹⁹ Dallo scambio epistolare recentemente indagato da M. Navoni, *Federico Borromeo e Vallombrosa nel carteggio della Biblioteca Ambrosiana*, in F. Salvestrini (a cura di), *La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)*, Olschki, Firenze 2019, pp. 177-227: 220-225, intercorso tra Federico Borromeo e Veli, si nota come il futuro presidente della congregazione vallombrosana utilizzasse l'edizione della *Vita* di Atto, da lui curata, come importante dono da inviare anche all'arcivescovo di Milano per avanzare richieste di favori e appoggi istituzionali.

atto della situazione irrimediabile, contravvenendo così ad uno dei divieti che Giustiniani aveva più a cuore²⁰. Un altro indizio che il clima non fu proprio disteso durante questo generalato lo ricaviamo dalla lettera che il cardinale indirizzò a Orazio Morandi, neopresidente eletto nel 1617. In essa il protettore dell'Ordine si lamentò dello stato disastroso delle finanze della congregazione dopo i quattro anni di gestione di Veli. Veniamo a sapere anche che si rese necessario convocare una dieta a metà del mandato di tale presidente per convalidarne l'operato finanziario. Per questi motivi Giustiniani vincolò ancora di più la libertà gestionale dei futuri presidenti generali: ogni acquisto importante o richiesta di indebitamento avrebbe dovuto essere approvata dal protettore o dal pontefice in persona²¹. Pare quanto mai probabile, dunque, che la figura di Tesoro Veli, in un primo momento gradita, sia divenuta ben presto invisa a Benedetto Giustiniani e che la pubblicazione della *Vita* di Atto fosse il tentativo, peraltro riuscito, dell'allora abate di Santa Prassede di legittimarsi agli occhi del protettore della congregazione, in vista dell'elezione generalizia del 1613.

L'iniziativa di Veli ha avuto un ruolo importante nella storia editoriale della *Vita* di Attone, non solo perché essa fu la prima stampa di quest'opera, ma anche perché le edizioni successive riprenderanno il testo dell'*editio princeps* modificandolo minimamente. Infatti la seconda pubblicazione, curata dai padri Maurini nel 1701, riporta il testo dell'edizione del 1612²², mentre i Bollandisti, da parte loro, pubblicano la *Vita ex editis apud Joannem Mabillonium*, cambiandone la numerazione dei paragrafi²³. La novità più significativa di tale edizione mi pare l'aggiunta alla fine del testo di un epilogo non presente in nessuna stampa sino a quel momento. Tale *explicit* era stato loro segnalato da Aurelio Casari, che l'aveva rintracciato *inter manuscripta sacrarii et bibliothecae Vallumbrosae*²⁴. L'ultima edizione in ordine cronologico è quella apparsa nella *Patrologia Latina*, che riprende, senza modifiche di sorta, il testo pubblicato da Mabillon²⁵.

Questo, ad oggi, è lo stato editoriale della *Vita sancti Iohannis Gualberti*, certo insoddisfacente alla luce dei criteri filologici moderni. Il rischio, infatti, è quello

²⁰ Cfr. Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., p. 160.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 158. Una copia della lettera si trova nelle *Ricordanze* di Passignano conservate in ASFi, CS, 179, n. 56, f. 114r.

²² Atto Pistoriensis, *Vita S. Iohannis Gualberti*, edidit L. D'Achery, J. Mabillon e T. Ruinart, in *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*, Saeculum sextum, pars secunda, IX, Venetiis 1701, pp. 268-292. Mabillon, senza dichiararlo, corregge alcuni errori che individua nell'*editio princeps*. Egli, inoltre, sostiene che Veli *Attonis scripturam (...)* vulgavit nel 1592 (*ivi*, p. 273), ma di tale edizione non abbiamo traccia.

²³ Cfr. *Acta Sanctorum* (AA. SS.), *Iulii III*, apud Jacobum du Moulin, Antverpiae 1723, p. 365 (la *Vita* è alle pp. 365-382). I paragrafi da ottantasette, quanti erano nelle edizioni di Veli e dei Maurini, divennero ottantanove. Va detto, però, che già nell'edizione di Mabillon si dava poca importanza alla scansione in capitoli, ritenendola un'aggiunta spuria dell'*editio princeps*, tanto che i titoli che si trovano nell'edizione di Veli non vengono più riprodotti.

²⁴ AA. SS., *ivi*, p. 382.

²⁵ *Patrologia Latina* (PL), 146, cur. J.-P. Migne, Parisiis 1853, coll. 671-706.

di attribuire un valore fondante al testo delle edizioni sopra ricordate, considerandolo la versione per così dire originale della *Vita* attoniana, e non la trascrizione secentesca di un singolo manoscritto, finora non individuato²⁶.

In questa sede, dunque, si fornirà un primo quadro della tradizione manoscritta, soffermandosi su alcuni esemplari particolarmente significativi: verranno analizzate le motivazioni che hanno portato alla loro scrittura e la funzione – liturgica, encomiastica, di propaganda – che la *Vita* di Atto, contenuta in essi, assunse in quel periodo storico²⁷.

2. La tradizione manoscritta

I codici della *Vita* attoniana che ho potuto rintracciare sono tredici (dodici completi, uno solo un breve frammento²⁸), collocabili in un arco cronologico che va dalla metà del XII secolo (non molti anni dopo la scrittura del testo) fino al 1604. La produzione di questi manufatti è quasi completamente interna all'Ordine.

Suddividendo in base al periodo di scrittura i manoscritti a noi giunti, notiamo subito che buona parte di essi si colloca tra XV e XVI secolo (ben sette testimoni); tre invece appartengono ad un periodo che va dall'ultimo trentennio del XVI secolo ai primi anni del XVII secolo; solo due sono databili tra il XII *med.* e gli inizi del XIV secolo. Come dicevamo, non tutti i codici saranno oggetto di analisi specifica. Dei manoscritti non indagati nel presente studio, si forniranno i dati catalogafici essenziali nell'elenco seguente:

XII^{3/4}-XIV *in.*

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. F VIII 210 (sec. XII *med.*)
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi 302, ff. 281r-300v (secc. XIII-XIV)

²⁶ Come si vedrà a fine contributo, sono riuscito a rintracciare il testimone utilizzato da Veli per la sua edizione.

²⁷ Questa ricognizione sulla tradizione manoscritta della *Vita* di Atto è preliminare al lavoro di edizione critica che uscirà nella collana Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, presso la SISMEL – Edizioni del Galluzzo.

²⁸ Il frammento ha la seguente segnatura: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. I, 58, f. 47r (sec. XII *med.*). In questo foglio è conservato solamente l'inizio della *Vita* di Atto (nell'edizione PL, 146, coll. 671 B-672 D – ultime parole: *quasi gratias ei redderet, quia* –). Cfr. K. Schneider (bearb. von), *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg, II. Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften*, 1. *Theologische Handschriften*, Harrassowitz, Wiesbaden 1967, p. 72; X. Van Binnebeke, *Manoscritti di Coluccio Salutati nella Stadtbibliothek di Norimberga*, «Studi medievali e umanistici», 7, 2009, pp. 9-36.

XV in.-XVI in.

- Bruxelles, KBR (*olim* Bibliothèque Royale «Albert I^{er}»), IV.139, ff. 2v-26r (1509)
- Firenze, Archivio di Stato, Monastero di S. Cassiano di Montescaliari, Ex Mostra 53, ff. 1r-36r (sec. XV *ex.*)
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Edili 146, ff. 169r-189v (1445-1450)
- Firenze, Biblioteca Moreniana, Frullani 18, ff. 1r-28v (sec. XV *ex.*)
- Firenze, Biblioteca Provinciale dei Cappuccini, Ar. 8.7, ff. 1r-36v (sec. XV^{1/2})
- Firenze, Biblioteca Riccardiana, 333 (M. I. 5), ff. 1r-21r sec. XV *in.*²⁹
- Firenze, Museo Horne, Biblioteca N 8/19 (inv. 2801), ff. 1r-21v (sec. XV *in.*)

XVI ex.-XVII in.

- Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese, Santa Maria di Vallombrosa (260), 242 (1594)
- Roma, Biblioteca dell'Accademia nazionale dei Lincei e Corsiniana, Corsini, Cors. 792 (39. C. 12) (1573)³⁰
- Roma, Biblioteca Vallicelliana, H. 12, ff. 119r-140v (1602-1604)³¹

XII med.-XIV in.

A questo gruppo appartengono due codici: il più antico fa parte del fondo Chigi della Biblioteca Apostolica Vaticana, mentre l'altro testimone è un lezionario conservato alla Biblioteca Medicea Laurenziana³². Entrambi sono manoscritti realizzati con funzioni liturgiche, probabilmente all'interno dell'Ordine.

²⁹ Bibliografia di riferimento: G. Lami, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Riccardiana Florentiae adservantur*, ex typographo Antonii Sanctini et sociorum, Liburni 1756, pp. 6, 37; L. Rigoli, *Illustrazioni di vari codici Riccardiani* (Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 3582), pp. 209-210; *Inventario e stima della libreria Riccardi. Manoscritti e edizioni del secolo XV*, s. n. t., Firenze 1810, pp. 10-11; R. Miriello (a cura di), *Al primo sguardo... Legature riccardiane*, Polistampa, Firenze 2008, pp. 136-137 n. 51; F. Mazzanti e M. L. Tanganelli (a cura di), *Catalogo dei manoscritti della Biblioteca Riccardiana di Firenze. Ricc. 321-420*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2020, pp. 48-50 (scheda a cura di F. Mazzanti). La scheda presente nella banca-dati *Manus OnLine* riporta informazioni in parte scorrette (<http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=161083> [01/2024]).

³⁰ Il codice è segnalato in A. Poncelet (*curante*), *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum apud editores*, Bruxellis 1909, p. 280.

³¹ Bibliografia di riferimento: *ivi*, pp. 431-432; C. Virchillo Franklin, *On the authorship of the Inventio et miracula s. Secundini (BHL 7553 b and 7553 d)*, «Analecta Bollandiana», 106, 1988, pp. 323-332: 324-326; C. Maresca, *Se quasi Christi martyrem exhibebat. La leggenda agiografica di san Lanfranco vescovo di Pavia (+1198)*, premessa di V. Lanzani, Storia e letteratura, Roma 2011, pp. 36-37; L. Buono, *Pietro Diacono, san Marco di Atina e un testimone cassinese ritrovato*, in P. F. Alberto, P. Chiesa e M. Gouillet (a cura di), *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020, pp. 329-366: 329-332.

³² BAV, Chig. F VIII 210, (sec. XII^{3/4}); BML, Conventi Soppressi 302 (secc. XIII-XIV).

Il Chigiano³³ è un manufatto di medie dimensioni (mm 270 x 180). Realizzato con ogni probabilità all'interno dello *scriptorium* di Vallombrosa, esso contiene solo la *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto. Il codice, piuttosto rovinato – soprattutto nei ff. iniziali e finali, dove la scrittura nel *bas de page* è quasi evanita per via dell'intenso uso che dovette subire –, presenta segni di piegatura a metà. È possibile far risalire il manoscritto alla metà del XII secolo in base all'analisi della grafia, una minuscola carolina che presenta al contempo tratti arcaizzanti e innovativi, in una commistione tipica dell'officina scrittoria vallombrosana dei primordi³⁴. Questo testimone non presenta elementi decorativi: gli unici tocchi rossi li abbiamo nel titolo dell'opera e nell'iniziale del prologo (entrambi al foglio 1r). La legatura, di epoca moderna, presenta agli angoli dei piatti e sul dorso stemmi in oro della famiglia Chigi, proprietaria del manoscritto dalla metà del XVII secolo³⁵.

³³ La bibliografia su questo manoscritto è affatto esigua e alle volte datata, limitandosi spesso a semplici segnalazioni del contenuto (cfr. il *Bulletin des publications hagiographiques* contenuto in «Analecta Bollandiana», 48, 1930, p. 412 e in «Analecta Bollandiana», 99, 1981, pp. 193-194 [recensioni di B. de Gaiffier]; Tomea, *Agiografia vallombrosana*, cit., pp. 431-432) o, al più, a basilari descrizioni codicologiche (Poncelet [curante], *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*, cit., p. 275, con datazione errata al sec. XIV in.). Informazioni sulla storia del codice si ricavano da J. Ruysschaert, *Constantino Gaetano, O.S.B., chasseur de manuscrits. Contribution à l'histoire de trois bibliothèques romaines du XVIIe s., l'Aniciana, l'Alessandrina et la Chigi*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, VII, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964, pp. 261-326, in particolare pp. 295, 311.

³⁴ Gli esiti grafici propri di questo testimone, riscontrabili in manufatti vallombrosani coevi, sono i seguenti: marcata presenza della legatura *ct, et* tachigrafico in funzione di congiunzione copulativa o come segno abbreviativo di *sed, s* capitale utilizzata come desinenza esponenziale, compresenza di *d* in grafia carolina e onciale (quest'ultima utilizzata in maniera preponderante in fine di parola), e cedigliata, complessa elaborazione del nesso abbreviativo *-or(um)* e *-ar(um)*, scrittura *above top line*. La produzione della *libreria* vallombrosana di questo torno d'anni è stata indagata da D. Frioli, *Lo scriptorium e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae*, cit., pp. 505-568, in particolare, per gli elementi di nostro interesse, pp. 523, nota 54, 532-540. Si vedano anche Ead., *Alle origini di Vallombrosa: Giovanni Gualberto, la Regula Benedicti e il monaco Geremia*, in M. Rossi e G. M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Herder, Roma 2005, pp. 361-376; R. Marulo, *La produzione dei libri nella Congregazione di Vallombrosa. Un'indagine sui manoscritti più antichi (sec. XI- prima metà del sec. XII)*, in *Scriptorium. Wesen – Funktion – Eigenheiten*. XVIII Kolloquium Comité international de paléographie latine (St. Gallen, 11-14 September 2013), C. H. Beck, München 2015, pp. 93-108.

³⁵ La storia tarda di questo codice è facilmente ricostruibile grazie ai dati forniti dal lavoro di Ruysschaert, *Constantino Gaetano*, cit.: conservato a Vallombrosa fin dal momento della sua scrittura, esso fu sottratto da Gaetani, Costantino verso la fine del XVI secolo, durante una delle sue ricognizioni nella Biblioteca di tale cenobio, e portato a Roma, dove l'erudito benedettino risiedeva. Il manoscritto fu conservato per un breve periodo nella Biblioteca Aniciana: al momento della soppressione di questo istituto, papa Alessandro VII (al secolo Fabio Chigi) trattene tale codice per la propria biblioteca personale. Sulla figura di Costantino Gaetani si veda almeno M. Ceresa, *Costantino Gaetani*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1998, pp. 189-191, e J. Ruysschaert, *Trois notes pour une biographie du bénédictin C. Gaetano*, «Benedictina», 21, 1974, pp. 215-223.

Numerosi elementi fanno pensare ad un codice d'uso, realizzato per rispondere ai diversi bisogni della vita quotidiana del monastero: la fattura semplice, il segno grafico non troppo curato, la pergamena di bassa qualità – con cuciture, *lisières* e fori –, la rigatura non sempre tracciata con precisione e la pagina sfruttata ampiamente nella sua interezza (lo specchio scrittorio non appare ben delimitato, per cui, nei vari fogli, la scrittura non ha sempre il medesimo un punto di inizio o di fine)³⁶. Un codice così leggero e facile da maneggiare, che per di più presenta segni di piegatura, che fanno quindi supporre la presenza in origine di una coperta pergamenea flessibile, deve aver subito molti spostamenti, venendo utilizzato come esemplare di copia per altri testimoni della *Vita* di Attone³⁷, oltre che per funzioni liturgiche. Si spiegano così le numerose note a margine, lasciate, nei diversi fogli, da più mani di secoli anche lontani tra loro: alcune si avventurano nella correzione di errori (gli interventi più significativi al riguardo, e pressoché contemporanei al momento di scrittura, permettono di risanare un paio di lacune ai ff. 1v e 5r), altre introducendo varianti testuali, altre ancora – e sono la maggior parte – segnalano gli accenti tonici nel testo, per agevolare la lettura *clara voce*, e lo dividono in *lectiones*, la cui numerazione spesso va a sovrapporsi a quelle precedenti, o è cancellata dall'intenso uso del manoscritto, per cui diviene difficile individuare e censire con precisione tali interventi. Questo codice, con le sue stratificazioni testuali così complesse e affascinanti, è un ottimo esempio di come la *Vita sancti Iohannis Gualberti* (BHL 4398) fosse una presenza viva tra i monaci vallombrosani e il suo utilizzo sia stato costante, dai primi anni successivi alla scrittura in avanti.

Anche il testo conservato dal manoscritto composito Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi soppressi 302 fu redatto in vista di una funzione liturgica. Credo, infatti, che la necessità di avere codici da poter utilizzare per celebrare la memoria cultuale del fondatore fosse il motivo, almeno in questo primo periodo, per realizzare nuove copie della *Vita* attoniana.

Suddivisa in *lectiones*, l'agiografia di Giovanni Gualberto presente in questo codice, databile tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, costituisce la terza unità codicologica di un *Passionario per circulum anni* che ne contiene otto in totale³⁸. Tale manufatto fu inizialmente tra le disponibilità librarie del

³⁶ Andrà notato come molti codici vallombrosani coevi o di poco precedenti, scritti con l'intento di dotare la Biblioteca di libri essenziali al culto e, in generale, alle necessità della vita monastica, presentino le medesime caratteristiche materiali, che tradiscono una certa penuria di mezzi (fogli danneggiati o con strappi mal ricuciti, superficie scrittoria ampiamente sfruttata, numerosi fori). Cfr. Frioli, *Lo scriptorium*, cit., pp. 516-517, 525, 534-535.

³⁷ Dalla collazione dei testimoni della *Vita* di Atto da me condotta è emerso come i codici Firenze, Biblioteca Provinciale dei Cappuccini, Ar. 8.7 e Firenze, Biblioteca Riccardiana, 333 (M. I. 5) discendano dal Chigiano, F VIII 210.

³⁸ Il manoscritto Conventi soppressi 302 è stato descritto di recente da R. E. Guglielmetti, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 322-341, che riporta anche le informazioni dei cataloghi precedenti. Sulle numerose decorazioni, che tuttavia non riguardano il testo di Atto, cfr. E. B. Garrison, *Studies in the History of Medieval Italian Painting*, III, L'Impronta, Firenze 1957, pp.

monastero di San Salvi, per poi passare a Vallombrosa, come ci informa la nota di possesso nel margine superiore del f. 1r. La prima e la seconda unità codicologica, risalenti al terzo quarto del XII secolo, ci testimoniano il Leggendario vero e proprio, mentre le altre unità, tra cui quella contenente la *Vita* di Atto, sono aggiunte seriori (al più tardi del XIV secolo), utili a completare il santorale con testi mancanti. La committenza di San Salvi³⁹ emerge chiaramente dalla scelta delle *legendae* incluse: se la *Passio sancti Miniatis martiris* di Drugone (BHL 5967), presente ai ff. 189r-192r, rimanda ad una sicura area fiorentina, vista la diffusione quasi esclusiva di questo testo in quella città⁴⁰, ad un rapporto ancora più stretto con il cenobio urbano rinvia la presenza, in due versioni leggermente differenti, della *Vita* di Salvio di Albi, patrono del monastero (BHL 7468-7469). Il testo è ripreso dal settimo libro dei *Decem libri historiarum* di Gregorio di Tours, nel primo caso alla lettera, nel secondo con alcune interpolazioni⁴¹. Se consideriamo poi che Salvio è uno dei pochi santi ritratti nell'iniziale del proprio testo (al f. 98v) e che ai ff. 97v-98v troviamo un *Sermo* su quest'ultimo attribuito ad Ambrogio⁴², credo risulti evidente l'interesse e l'attenzione che chi ha assemblato il codice doveva avere per questo presule francese⁴³. La *Vita santi Iohannis Gualberti* di Atto, contenuta ai ff. 281r-300v,

154-159 e K. Berg, *Studies in Tuscan Twelfth-century Illumination*, Universitetsforlaget, Oslo 1968, pp. 253-254. Il codice è stato segnalato anche da G. Baroffio, *Codici liturgici vallombrosani. Prospettive d'indagine*, in Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae*, cit., pp. 569-584: 575; e Frioli, *Lo scriptorium* cit., pp. 553-555.

³⁹ Le maestranze al lavoro nell'esemplazione e decorazione del codice fanno pensare all'area fiorentina, dove pure si trovano altri manufatti simili ad esse collegabili (cfr. M. Maniaci e G. Orofino [a cura di], *Le Bibbie atlantiche: il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, CT, Milano 2000, pp. 292-294, scheda n. 52 a cura di K. Berg).

⁴⁰ Cfr. S. Nocentini (ed.), *Le Passioni di san Miniato martire fiorentino*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 31-40, 123-129 (in particolare p. 40). Si veda anche Ead., *La lunga storia di brevi passioni*, in B. F. Gianni O.S.B. e A. Paravicini Bagliani (a cura di), *San Miniato e il segno del Millennio*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020, pp. 175-193. Sul culto di san Miniato all'interno dell'Ordine vallombrosano e i legami simbolici tra la figura del martire fiorentino e quella di Giovanni Gualberto cfr. I. Gagliardi, *La presenza del martire Miniato nelle dediche toscane: alcune occorrenze*, in F. Salvestrini (a cura di), *La basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 49-59; F. Salvestrini, *San Miniato e le origini del monachesimo vallombrosano*, ivi, pp. 101-134. Cfr. anche Id., *Conflicts and Continuity in the Eleventh-Century's Religious Reform. The Traditions of San Miniato al Monte in Florence and the Origins of the Benedictine Vallombrosan Order*, «The Journal of Ecclesiastical History», 72/3, 2021, pp. 491-508.

⁴¹ Cfr. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VII 1, ed. B. Krusch, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I/1, Hiersemann, Berolini 1885, pp. 323-327. La prima versione, completa e corretta, è conservata ai ff. 98v-100v e corrisponde a BHL 7469, mentre la seconda, ai ff. 303r-304v, presenta alcuni spostamenti e l'aggiunta di un miracolo (al riguardo cfr. Guglielmetti, *I testi agiografici*, cit., p. 341).

⁴² Cfr. Guglielmetti, ivi, p. 330.

⁴³ I due testi, infatti, si trovano in differenti unità codicologiche, la I (risalente al terzo quarto del XII secolo) e la V (XIV secolo), quest'ultima aggiunta in un secondo momento al Leggendario originale, segno dell'attenzione che i monaci riservavano alla *Vita* del santo eponimo.

è redatta in una *littera textualis* piuttosto omogenea. L'inchiostro risulta sbiadito soprattutto negli angoli inferiori dei fogli, dove sono più evidenti le tracce dell'utilizzo del codice. Siamo portati a credere che l'amanuense avesse molto a cuore il testo che stava copiando: egli, infatti, sottopone ad una revisione completa il proprio lavoro dopo averlo terminato, correggendo numerosi errori ed integrando alcune lacune dovute a probabili sviste.

Questo codice segna la fine della fase più antica dei manoscritti della *Vita* di Atto, caratterizzata da una predominanza della funzione liturgica o, più generalmente, d'uso di tali manufatti. Il periodo successivo vedrà i copisti vallombrosani sempre meno impegnati su tale fronte e molto attivi, per converso, nella realizzazione, o commissione, di codici di pregio.

XV in.-XVI in.

Sebbene anche nel XV secolo si abbiano esempi di manoscritti contenenti la *Vita* di Atto che rispondono ad esigenze culturali – come l'Edili 146 conservato alla Biblioteca Medicea Laurenziana⁴⁴ o il codice oggi custodito presso il Museo Horne di Firenze, segnato N 8/19⁴⁵ –, tuttavia questi manufatti presentano un

⁴⁴ Il codice BML, Edili 146, realizzato tra il 1445 e il 1450, è il terzo volume di un Lezionario liturgico scritto da Giovanni di Francesco di Ripoli, monaco vallombrosano, su committenza degli Operai del Duomo di Firenze. Per una descrizione catalografica cfr. C. Leonardi e A. Degl'Innocenti (a cura di), *I santi patroni: modelli di santità, culti e patronati in Occidente*, CT, Milano 1999, pp. 174-177 n. 29 (scheda a cura di A. Dillon Bussi e A.R. Fantoni) e Guglielmetti, *I testi agiografici*, cit., pp. 136-146. Sulle miniature del codice cfr. P. D'Ancona, *La miniatura fiorentina (secoli XI-XVI)*, I, Olschki, Firenze 1914, pp. 103-104; M. Levi D'Ancona, A. Dillon Bussi, A. R. Fantoni e D. Savelli (a cura di), *I corali del monastero di Santa Maria degli Angeli e le loro miniature asportate*, Centro di Firenze, Firenze 1995, p. 172. La *Vita* di Atto si trova ai ff. 169r-189v.

⁴⁵ Il manoscritto Firenze, Museo Horne, Biblioteca N 8/19 (inv. 2801) è un codice membranaceo formato da due unità codicologiche: la prima (ff. 1r-21v), risalente al sec. XV in., presenta la *Vita* di Atto, mentre la seconda (ff. 22r-43v) è ascrivibile al sec. XIV in. e riporta «una parte di Messale con la messa relativa al *Corpus Domini*» (M. C. Castelli e A. Gardin [a cura di], *I codici miniati della Fondazione Horne. Catalogo della mostra tenutasi a Firenze nel 1990*, Becocci/Scala, Firenze 1990, pp. 41-43, la citazione è a p. 42 [scheda realizzata da M.C. Castelli]) e un *excerptum* del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino (cfr. Augustinus Aurelius Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus XXVI* 17, ed. R. Willems, Brepols, Turnhout 1990² [Corpus Christianorum. Series Latina 39], pp. 268 sgg.). Il testo attoniano è decorato da ben ottantanove iniziali filigranate. Si trovano tracce di una collazione successiva, di epoca moderna, che integra delle lacune e sana diversi errori di cui questo codice è latore. Al f. 41r nell'intercolonnio ho rintracciato una nota tarda, forse dello stesso correttore: *Dominus Faustinus de Sancto Cassiano*. In ogni caso, il manoscritto appartenne in epoca moderna al monastero di San Lorenzo a Coltibuono, come si apprende dall'incisione in oro sulla legatura (su tale cenobio cfr. ora l'utile sintesi di A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità monastiche sorte fra XI e XV secolo*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 364-368). Sul codice si vedano anche P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, V, London-Leiden 1990, p. 615; Baroffio, *Codici liturgici vallombrosani* cit., p. 578; F. Gallori, *I manoscritti medievali di Herbert P. Horne: acquisti e antiche provenienze* (Giorgio Antonio Vespucci, Bernardino da Feltre, Donato ed Ercole Silva), in S. Zamponi e M.

grado di lavorazione ben diverso rispetto ai testimoni esaminati in precedenza: la pergamena è finemente trattata, l'esecuzione della *performance* scrittoria evita vistose correzioni, aggiunte di parti di testo nei margini o in interlinea e rasure troppo patenti; mentre l'apparato decorativo è ricco e articolato. Tuttavia, nonostante tali esemplari, in questo periodo i codici liturgici sono numericamente inferiori.

Il manoscritto scelto per introdurci in questa seconda fase è uno dei pochi che, molto probabilmente, non fu realizzato all'interno dell'Ordine vallombrosano. Conservato nella Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Firenze con la segnatura Ar. 8.7, è un manufatto di grandissimo pregio⁴⁶, databile tra il 1431 e il 1447, stante la presenza al foglio 1r dello stemma di papa Eugenio IV⁴⁷. Volendo restringere un po' il campo, possiamo supporre – come troviamo scritto nei cataloghi – che esso fu esemplato come dono per il pontefice in occasione del Concilio di Firenze, svoltosi tra il 1439 e il 1441/1442⁴⁸, anche se forse, come spiegherò a breve, la data andrà anticipata. Non sappiamo se esso fu offerto veramente ad Eugenio IV, poiché la nota di possesso nel margine superiore del f. 1r, risalente alla fine del XVII secolo, segnala che esso faceva parte della Biblioteca del Sacro Eremo di Camaldoli, così come è confermato dal Catalogo

Marchiaro (a cura di), *Conoscere il manoscritto: esperienze, progetti, problemi. Dieci anni del progetto Codex in Toscana*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 29-30 giugno 2006), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 235-251: 241, 245.

⁴⁶ Sul codice si vedano i lavori di R. Radicchi, *I codici ed alcuni pregiati libri della Biblioteca dei Cappuccini in Livorno*, «Quaderni della Labronica», 1, 1969, pp. 16-18 (la scrittura del manufatto è erroneamente datata al XIII secolo); G. Laurentini, *Biblioteca dei Cappuccini di Livorno. Manoscritti - Edizioni secc. XV-XVI*, Biblioteca Provinciale dei Cappuccini, Firenze 1992, p. 5-7; S. Bertelli, E. Caldelli, G. De Francesco, S. Fiaschi e G. Pomaro (a cura di), *I manoscritti medievali delle province di Grosseto, Livorno, Massa Carrara*, Firenze 2002, p. 63 n. 53 (scheda a cura di G. De Francesco). Cfr. anche la descrizione a cura di G. De Francesco, reperibile nella banca-dati *Mirabile* (Progetto *Codex* e ABC). <<http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-provinciale-dei-cappuccini-ar-8-manuscript/213367>> [01/2024]).

⁴⁷ Sulla biografia di Eugenio IV (Gabriele Condulmer) cfr. D. Hay, *Eugenio IV*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 634-640. Il suo rapporto con i Vallombrosani è stato recentemente indagato da F. Salvestrini, *Il Carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Viella, Roma 2017, pp. 69-138, 157-189 (con ampio riferimento anche alla bibliografia precedente).

⁴⁸ Al riguardo si vedano P. Viti (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439*, Olschki, Firenze 1994 – in particolare R. Bizzocchi, *Concilio, papato e Firenze*, ivi, I, pp. 109-119 –, e E. Delaruelle, E.-R. Labande e P. Ourliac, *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, in *Storia della Chiesa dalle origini fino ai giorni nostri*, XIV 2, S.A.I.E., Torino 1971, pp. 700-730. Laurentini, *Biblioteca dei Cappuccini* cit. è il primo a proporre il Concilio di Firenze – che tuttavia data impropriamente al 1435-1440, forse pensando ai momenti in cui Eugenio IV soggiornò nella città medicea – come periodo di scrittura del manufatto. Tale collocazione cronologica si ritrova anche nei cataloghi successivi.

storico di tale monastero⁴⁹. Osservando poi i testi contenuti al suo interno possiamo ipotizzare l'origine di tale manoscritto in uno dei cenobi di questa congregazione⁵⁰: nei ff. 1r-36v è riportata la *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto, dal medesimo foglio fino alla fine del codice (ff. 36v-81r) viene trascritta dalla stessa mano la *Vita beati Romualdi* di Pier Damiani (BHL 7324)⁵¹. Un'ulteriore prova di ciò credo si ricavi considerando il periodo in cui questo codice fu esemplato. Gli inizi del Quattrocento sono un'epoca molto complessa per i Vallombrosani, che si trovano schiacciati tra i Medici, desiderosi di orientarne la gestione patrimoniale, e il papato, che con Eugenio IV cercava di imporre a tutti gli Ordini tradizionali la riforma sperimentata con successo a Santa Giustina di Padova⁵².

⁴⁹ Cfr. M. E. Magheri Cataluccio e A. U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli. Dal medioevo all'umanesimo*, Anselmiana, Roma 1979, p. 492, nota 29. Nel XIX secolo il codice entrò a far parte della Biblioteca del Convento cappuccino della Santa Trinità a Livorno, probabilmente per opera di padre Arcangelo Mey, grande bibliofilo e antiquario, e vi rimase fino al 2017, quando venne trasferito nella sede attuale (sulla storia moderna del codice e sulla formazione della Biblioteca della Santa Trinità cfr. Radicchi, *I codici*, cit., pp. 5-14).

⁵⁰ Le reciproche influenze culturali e devozionali tra Camaldolesi e Vallombrosani, in particolare nelle committenze artistiche e librerie, sono state messa in luce da F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». *Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 2014, pp. 53-96, in particolare pp. 69-72 (che comunque sottolinea anche le profonde e numerose differenze istituzionali tra i due Ordini); P. Licciardello, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumipoppi*, «Hagiographica», 18, 2011, pp. 135-195.

⁵¹ La *Vita* di Romualdo è edita criticamente in Petri Damiani, *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, ISIME, Roma 1957. Tabacco non era a conoscenza di questo testimone.

⁵² Questo periodo storico della *familia* vallombrosana, ricco tanto di mutamenti fecondi quanto di fratture e scontri dolorosi, è stato indagato negli ultimi anni da F. Salvestrini, *Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano*, in L. Cinelli e M. P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*. Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009), Nerbini, Firenze 2012, pp. 207-244; Id., *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation de Unitate face aux cisterciens, aux camaldoules et aux vallombrosains au XV^e siècle*, in S. Excoffon, D.-O. Hurel e A. Peters-Custot (a cura di), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive - fin du XIX^e siècle)*. Actes du VIII^e Colloque International du CERCOR (Saint-Étienne, 24-26 octobre 2012), Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2015, pp. 273-296; Id., *L'art et la magnificence "contre" le pouvoir du prince. L'abbé général Biagio Milanese, l'ordre monastique de Vallombreuse, Laurent de Médicis et le pape Léon X*, in É. Crouzet-Pavan e J.-C. Maire Vigueur (a cura di), *L'art au service du prince. Paradigme italien, expériences européennes (vers 1250-vers 1500)*, Viella, Roma 2015, pp. 253-279; Id., *Il carisma*, cit.; Id., *Simone (Simone da Gaville, Simone Bencini)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2018, pp. 711-713; Id., *I volgarizzamenti italiani della regola di san Benedetto ad uso delle religiose. Intorno al codice vallombrosano* Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, N. A. 1371 (anno 1502), «Studi Medievali», s. III, 60/2, 2019, pp. 689-733; Id., *Santa Giustina e l'Ordine vallombrosano. Contatti, influssi, intersezioni e conflitti (ca. 1420-1485)*, in E. Furlan, F. G. B. Trolese (a cura di), *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (sec. XV-XVI)*, Atti del Convegno internazionale di studi per il VI centenario di fondazione della

In questo contesto emerge la figura di Ambrogio Traversari, grande umanista, priore generale dei Camaldolesi e, ad un tempo, incaricato dal papa per ben due volte (1432-1433 e 1434), assieme all'abate Gomes della Badia Fiorentina, di visitare i monasteri vallombrosani per tentare di instaurare anche in essi la riforma *de Unitate*⁵³. Credo dunque che proprio da Traversari, o comunque dal suo *entourage*, sia partita la richiesta di realizzare questo codice da dedicare ad Eugenio IV. Mi pare difficile, infatti, ipotizzare una committenza strettamente vallombrosana: i rapporti tra il papa e l'Ordine in quegli anni erano diventati sempre più tesi e le visite di Traversari e Gomes non fecero che acuire le tensioni già in atto⁵⁴; al contempo credo che la presenza, senza soluzione di continuità, dei due testi cardine della memoria agiografica di questi Ordini monastici rimandi ad un committente che ebbe rapporti con entrambi, anche solo per un breve periodo; inoltre, l'apparato decorativo di questo codice rinvia ad altri manufatti simili provenienti da Santa Maria degli Angeli, importante romitorio urbano camaldolese e centro culturale di prim'ordine, in cui Ambrogio Traversari risiedette per più di trent'anni⁵⁵. Se a questo aggiungiamo la già ricordata presenza

Congregazione "De Unitate", Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte 2022, pp. 231-265. Si rinvia a tali studi anche per quanto si dirà in seguito.

⁵³ Su Traversari, Ambrogio (1386-1439) si veda R. Saccenti, *Ambrogio Traversari*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCVI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, pp. 608-612 (con ampi riferimenti bibliografici); sull'abate Gomes Eanes cfr. E. B. Nunes, *Dom Frey Gomez, abade de Florença, 1420-1440*, I, Pax, Braga 1963; S. Orsino e F. Salvestrini, *Per uno studio della biografia monastica benedettina in età umanistica. La Vita inedita di Gomes Eanes, abate portoghese della badia Fiorentina (prima metà del XV secolo)*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 123, 2021, pp. 241-298. Per il loro rapporto con Vallombrosa, qui solo accennato, rinvio alla bibliografia in nota 52 (in particolare Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 106-115).

⁵⁴ Come mostra Salvestrini, *Il carisma* cit., p. 107 «questa ispezione fu accolta con notevole ostilità da parte di molti fra gli istituti interessati; i quali ottennero, come sempre, la solidarietà dei fiorentini. La Signoria, infatti, reagì vivacemente all'iniziativa del pontefice, affermando che la visita costituiva un'umiliazione per un Ordine regolare da essa sempre protetto». Il papa tuttavia rimase fermo nel suo proposito di introdurre la nuova riforma tra i Vallombrosani – nonostante i timori di Traversari e Gomes, che si rendevano conto delle ricadute politiche di tale decisione – e fece insediare come abate generale, negli anni subito successivi, Placido Pavanello, proveniente dal movimento Osservante e suo *cubicularius*.

⁵⁵ All'officina di Santa Maria degli Angeli rinvia G. De Francesco, nella descrizione del manoscritto contenuta nella banca-dati *Mirabile* (cfr. nota 46). D. Frioli, *Girolamo da Raggiolo e Giacomo da Pratovecchio: praeceptor e discipulus a Vallombrosa nella seconda metà del secolo XV*, in Salvestrini (a cura di), *La memoria del chiostro*, cit., pp. 537-584: 527, analizzando altri codici vallombrosani coevi, osserva come, «specialmente su basi iconografiche / decorative, taluni manoscritti liturgici oggi conservati presso la biblioteca / archivio di Vallombrosa possono ricondursi alla produzione interna a Santa Maria degli Angeli, la celebre fondazione camaldolese urbana lungamente 'guidata' da Ambrogio Traversari». Legami 'agiografici' tra i Camaldoli e Vallombrosa sono stati osservati anche da A. Degl'Innocenti, *Un'inedita abbreviazione della Vita s. Iohannis Gualberti di Gregorio di Passignano (BHL 4400)*, ivi, p. 439-457. La bibliografia sui rapporti istituzionali tra i due Ordini è ormai vasta. Rinvio solo a Salvestrini, *Premessa*, in Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani*, cit., pp. 11-17 per il contributo più recente, riassuntivo della produzione precedente.

– seppur in epoca tarda – di tale manoscritto nella Biblioteca di Camaldoli, mi pare sussistano pochi dubbi circa la sua origine. Alla luce di quanto esposto, ritengo possa essere convincente proporre Camaldoli – o comunque uno dei monasteri interni all’Ordine Camaldolese – come centro promotore e realizzatore del processo di copiatura, e il generalato di Traversari, in particolare nel torno d’anni in cui fu incaricato di visitare i monaci vallombrosani, come periodo in cui fu esemplato questo manoscritto.

Il codice della Biblioteca dei Cappuccini di Firenze ci mostra chiaramente come stiano cambiando le necessità che spingono alla trascrizione della *Vita* di Attone e come, di conseguenza, muti anche la *facies* del manoscritto che la contiene: non più esemplari d’uso, semplici nella loro *mise en page*, ma manufatti con un alto valore estetico, confezionati per propagandare un messaggio, o con fini di rappresentanza⁵⁶.

Questa tendenza raggiunge l’apogeo durante il generalato di Biagio Milanese, che va dal 1480 al 1515/16. Egli, grazie alla sua azione amministrativa di riunificazione della *congregatio* monastica e di decisa opposizione alle pretese dei Medici e di Savonarola – congiunta ad un sapiente mecenatismo volto a propagandare, attraverso l’arte figurativa e la scrittura e confezione di codici di rappresentanza, la grandezza dell’Ordine e dell’abate generale che lo dirigeva –, rivestì un ruolo di primo piano nella storia del periodo, tanto che la memorialistica successiva lo ricorderà come ‘nuovo fondatore’ dei Vallombrosani⁵⁷. Biagio attuò una politica di promozione della propria congregazione, con l’obiettivo di salvaguardarne privilegi e identità, che si concretizzò anche, per il lato che a noi qui interessa, in una produzione di codici di grande rilievo artistico contenenti la *Vita* di Atto, che richiesero certamente molto lavoro e un’ingente spesa da parte di chi li commissionò⁵⁸.

A questo periodo risalgono tre manoscritti membranacei: il Frullani 18, conservato nella Biblioteca Moreniana di Firenze, il manoscritto un tempo collocato nella Sala della Mostra dell’Archivio regio di Firenze, siglato 53 (oggi Archivio

⁵⁶ Tale manoscritto presenta numerose decorazioni, «capilettera filigranate in rosso e *bleu*» e tre miniate in oro (Laurentini, *Biblioteca*, cit., p. 5). Il f. 1v è una pagina decorata, con iniziale figurata (viene rappresentato Giovanni Gualberto).

⁵⁷ Su Biagio Milanese cfr. la bibliografia in nota 52, in particolare, per le committenze artistiche e, più in generale la funzione ideologica che ebbe l’arte per questo abate, Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 295-339; per il Milanese quale *alter Iohannes* si veda ivi, pp. 353-358. Cfr. anche Id., *Biagio Milanese abate generale dei Vallombrosani*, in *Missale monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae, Editio Princeps (1503)*, a cura di G. Baroffio, in collaborazione con F. Salvestrini e M. Sodi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. XXXV-LI.

⁵⁸ Come osserva acutamente Frioli, *Girolamo da Raggiolo*, cit., p. 543, analizzando alcuni codici vallombrosani con opere di Girolamo da Raggiolo (sul quale si dirà a breve) ascrivibili a questo periodo storico, benché una buona parte di essi sia prodotta su commissione – e non internamente alla comunità –, tuttavia «appaiono comunque di analogo rilievo, anche per la funzione di rappresentanza (e di ‘referenza’) da loro rivestita. Essi (...) attestano (...) l’immagine ufficiale che la comunità offre di se stessa al ‘pubblico’ esterno».

di Stato di Firenze, Ex Mostra, 53), e un codice che si trova a Bruxelles, nella Bibliothèque Royale, segnato IV.139. Di seguito prenderemo maggiormente in esame gli ultimi due manoscritti, ad oggi poco studiati ma rappresentativi delle aspirazioni di legittimazione che muovevano la comunità vallombrosana e il loro abate generale. Per quanto riguarda il Frullani 18, risalente alla fine del XV secolo, basti rinviare alla recente analisi condotta da Donatella Frioli⁵⁹. Qui si ricorderà soltanto che per la realizzazione di questo manoscritto si ricorse alla mano esterna di ser Angelo di Jacopo de' Dinuzi, importante e stimato copista di San Gimignano, che l'apparato decorativo, ricco ed elaborato, presenta incipitarie istoriate (ff. 1r-v immagini di Giovanni Gualberto tra Atto e Bernardo degli Uberti; 28v: raffigurazione di Bernardo degli Uberti) e che al f. 1v sono presenti medaglioni circolari o polilobati, che interrompono il fregio fitomorfo, contenenti scene tratte dalla *Vita* di Giovanni Gualberto. Nel *bas de page* (sempre f. 1v) sono riprodotti due stemmi: a sinistra trova spazio l'arme del cardinale protettore dell'Ordine Oliviero Carafa⁶⁰, a destra quella di Biagio Milanese. Va detto infine che anche il Frullani 18, come il codice di Bruxelles che analizzeremo a breve, mostra un'interessante alternanza di testi agiografici vallombrosani antichi e nuovi: nel manoscritto della Moreniana, infatti, a fianco della *Vita sancti Iohannis Gualberti* e della *Vita* di Bernardo degli Uberti (BHL 1249)⁶¹, che costituiscono il fondamento memoriale della *familia* monastica, trova spazio anche l'opera di Girolamo da Raggiolo, tesa a celebrare la vitalità della santità dell'Ordine e la potenza dei miracoli compiuti da Giovanni Gualberto sino al momento presente⁶².

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 546-549. In precedenza tale codice era stato analizzato in *I manoscritti della Biblioteca Moreniana*, II, 5, Galletti e Cocci, Firenze 1913, pp. 145-147 (scheda a cura di C. Nardini); A. Lenzuni (a cura di), *All'ombra del lauro. Documenti librari della cultura in età laurenziana*, Silvana, Milano 1992, pp. 92-93 (scheda 2.74, a cura di R. Manetti); *Biblioteche Riccardiana e Moreniana in Palazzo Medici Riccardi*, Nardini, Fiesole 1998, pp. 192-193 (scheda a cura di A. Ognibene). Si veda anche Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 200-201.

⁶⁰ Sul cardinale Carafa cfr. F. Petrucci, *Carafa, Oliviero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 588-596; Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 165-166, 210-211, 231-241.

⁶¹ Al riguardo cfr. la nota 16.

⁶² Su Girolamo da Raggiolo e le sue opere cfr. M. Villoresi, *Sacrosante parole. Devozione e letteratura nella Toscana del Rinascimento*, Società editrice Fiorentina, Firenze 2014, pp. 79-81; A. Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Girolamo da Raggiolo*, in *Ead., Vallombrosa*, cit., pp. 219-241; *Ead., Spettacolo, devozione e propaganda religiosa al tempo di Lorenzo il Magnifico: i Miracula s. Iohannis Gualberti di Girolamo da Raggiolo*, in L. Andreani e A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Miracolo! Emozione, spettacolo e potere nella storia dei secoli XIII-XVII*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. 285-300; Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 195-201; Frioli, *Girolamo da Raggiolo*, cit., pp. 537-584. Nel codice Moreniano troviamo ai ff. 41r-114v i *Miracula s. Iohannis Gualberti* di Girolamo da Raggiolo, ai ff. 115r-133v il *Liber de Vallumbrosanae religionis beatis* del medesimo autore. I *Miracula* sono editi in AA. SS., *Iulii III*, apud Jacobum du Moulin, Antverpiae 1723, pp. 382-439 e in PL, 146, coll. 811-932, mentre il *Liber* è ad oggi solo parzialmente edito (alcune *Vite* sono state pubblicate da A. Degl'Innocenti, *Studiare la santità delle donne: un omaggio ad Anna Benvenuti (con un excursus sulle sante del Liber de vallimbrosanae religionis beatis)*, in S. Cresti e I. Gagliardi [a cura di], *Leggere sostenibili. Saggi d'affetto e di Medioevo per Anna Benvenuti*, Edifir, Firenze 2017, pp. 55-64).

Partiamo dunque nella nostra analisi dal manoscritto di Bruxelles, per mostrarne l'affinità con il Frullani 18 nella scelta dei testi da accludere, che pur non essendo identici tradiscono comunque un comune progetto di promozione e celebrazione dell'Ordine vallombrosano.

Informazioni sulla datazione e localizzazione del manufatto ora conservato nella Bibliothèque Royale ci vengono dalla sottoscrizione al f. 43r, grazie alla quale veniamo a sapere che questo codice fu redatto da Alamanno, monaco di Vallombrosa, per il monastero fiorentino di Santa Trinita, nel 1509⁶³. Non conosciamo con la stessa precisione i successivi enti possessori, ma unendo alcuni dati provenienti da diversi cataloghi possiamo farci un'idea degli spostamenti che questo codice dovette subire: fuoriuscito, in un momento difficile da precisare, dal monastero di Santa Trinita, esso finì nella Biblioteca della basilica di San Gaudenzio di Novara, almeno fino al 1909, anno in cui lo troviamo segnalato nel catalogo di tale ente⁶⁴. Successivamente Mencaraglia nel 1940 rintraccia questo manoscritto a Firenze nella libreria antiquaria Olschki e ne dà una descrizione accurata, senza tuttavia citare il catalogo precedente⁶⁵. Sembra evidente, quindi, che lo studioso non conoscesse la provenienza piemontese del codice. Kristeller, poi, giunto a Novara nel 1958 durante il suo *Iter Italicum*, nota che numerosi manoscritti sono scomparsi dalla Biblioteca di San Gaudenzio, tra cui anche il nostro, e ipotizza che possano essere stati perduti durante la Secon-

⁶³ La sottoscrizione è la seguente: *Finit Vita sanctissimi patris nostri Bernardi, cardinalis et episcopi confessorisque eximii, scripta per me dominum Alamannum, monachum professum Vallisumbrose, pro monasterio sancte Trinitatis de Florentia, expensis eiusdem monasterii. Anno Domini 1509*. Il manoscritto è stato catalogato più volte, ma mai in modo completamente corretto: cfr. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, III (*Alia itinera I*), London-Leiden 1983, p. 124 con alcune imprecisioni nell'individuazione dei testi, per cui torna ancora utile il contributo di L. Mencaraglia, *Note agiografiche e umanistiche da un manoscritto del 1509*, «La Bibliofilia», 42, 1940, pp. 180-195: 182. Si vedano anche i riferimenti al codice fatti da Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 331, nota 224, 334 nota, 240 (che tuttavia lo segnala come IV.128 in luogo di IV.139) e gli studi di R. Angelini, *Il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.III.94, testimone autografo di Ugolino Verino*, in P. Stoppacci (a cura di), *Collezioni d'autore nel medioevo. Problematiche intellettuali, letterarie ed ecdotiche*, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 183-200: 190-191; e Id., *L'ultimo Verino: i Carmi in lode di san Giovanni Gualberto*, in Salvestrini (a cura di), *La memoria del chiostro* cit., pp. 585-637 (in particolare p. 594; anche tale studioso fraintende la segnatura – IV.128 invece di IV.139 –. Inoltre vengono forniti alcuni dati scorretti sulla storia tarda del codice).

⁶⁴ Cfr. F. Curlo, *L'Archivio di San Gaudenzio di Novara*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 13/3-4, 1908, pp. 97-176: 144-145. La segnatura è Novara, Biblioteca capitolare di S. Gaudenzio, C 12. Sulla storia del fondo dei manoscritti vallombrosani di questa biblioteca cfr. D. Tuniz, *Testimonianze vallombrosane a Novara*, in Monzio Compagnoni (a cura di), *I vallombrosani nella società*, cit., pp. 259-290: 263-267. Le informazioni date sul codice in esame sono però errate e da correggere con quanto si dirà in seguito. Per la presenza di mss. vallombrosani a Novara cfr., inoltre, R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014, pp. 110-117.

⁶⁵ Mencaraglia, *Note agiografiche*, cit., pp. 180-195.

da guerra mondiale⁶⁶. Egli però non cita l'articolo di Mencaraglia e quindi non sa della presenza di questo manufatto negli anni Quaranta a Firenze. Il codice sembra poi andare perduto fino al 1983, anno di pubblicazione del terzo volume dell'*Iter Italicum*⁶⁷. Lo studioso, infatti, lo ritrova nella Bibliothèque Royale di Bruxelles, in un fondo di manoscritti acquisiti dopo il 1952⁶⁸, e ne offre una descrizione paleografica.

Passando all'analisi del manufatto, notiamo immediatamente come esso si presenti fortemente coeso sia da un punto di vista contenutistico che formale. Al suo interno sono presenti solo testi riguardanti il santorale vallombrosano, organizzati per contenuto: prima gli scritti su Giovanni Gualberto (*Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto – ff. 2v-26r –, *Sylva in laudem sancti Ioannis Gualberti* di Ugolino Verino – ff. 26v-29v –, il privilegio di canonizzazione di Celestino III – ff. 29v-30v – e ventiquattro *Lectiones in translatione sancti Iohannis Gualberti* – ff. 30v-32v –)⁶⁹, poi quelli su Bernardo degli Uberti (la *Vita sancti Bernardi* BHL 1249 – ff. 32v-39v – alcuni *Miracula* di questo santo – BHL 1250, ff. 39v-41r, e 1250 h, ff. 41r-42v –, e l'inno liturgico *Sanctus pontifex Bernardus* – ff. 42v-43r –)⁷⁰. Il codice è esemplato dalla sola mano di Alamanno in una *littera textualis* elegante e omogenea nel ritmo esecutivo, che varia unicamente il modulo in corrispondenza dei carmi veriniani, ed è impreziosito da iniziali decorate con fregi floreali, titoli rubricati e capilettera azzurri o rossi (benché in alcuni casi lo spazio rimanga vuoto e si legga ancora la lettera-guida), sicché l'impressione che se ne ricava è quella di un manufatto confezionato con grande perizia da questo amanuense.

⁶⁶ P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, I, London-Leiden 1977, p. 440: «These mss. were lost during the last war».

⁶⁷ Kristeller, *Iter Italicum*, III, cit., p. 124.

⁶⁸ Su cui si veda ivi, p. 88. Questa scoperta sembra tuttavia essere passata inosservata, sino ai più recenti contributi di Salvestrini e Angelini ricordati in nota 63.

⁶⁹ Il testo di Ugolino Verino, dedicato in prima istanza a Biagio Milanese, è stato recentemente pubblicato da Angelini, *L'ultimo Verino*, cit. (utile anche per un primo profilo di questo importante umanista fiorentino), mentre la bolla di canonizzazione di Giovanni Gualberto, emanata da Celestino III nell'ottobre del 1193, è edita in Coelestini III pontificis Romani, *Epistolae et privilegia* CXXXIII, in PL, 206, coll. 1018 A-1019 C. La bolla è leggibile anche in un'edizione più recente, purtroppo di difficile reperimento: Celestino III, *La lettera Gloriosus Deus e i documenti successivi*, Vallombrosa 2001. Le *Lectiones in translatione* non sono repertorate in BHL. Esse si compongono di una serie di miracoli *post mortem*, per lo più ripresi dalla *Vita* di Atto, compiuti da Giovanni Gualberto. Come vedremo a breve, questo testo è contenuto anche nel codice Ex Mostra 53 dell'Archivio di Stato di Firenze. Un'ulteriore copia di queste *Lectiones* si trova nel codice BML, Edili 145, ff. 252r-254v (il testo finora non era identificato. Cfr. Guglielmetti, *I testi agiografici*, cit., p. 136 che parla di *Legenda sancti Iohannis Gualberti*).

⁷⁰ Per la *Vita* BHL 1249 e i *Miracula* BHL 1250 si vedano le indicazioni in nota 16. I *Miracula* BHL 1250 finora non sono stati oggetto di studio e di edizione. Per l'inno *Sanctus pontifex Bernardus* cfr. D. Baumann, E. Meier, H. M. Römer e A. Wernli (a cura di), *Analecta Hymnica Medii Aevi. Register*, I, Francke, München 1978, p. 877, n. 24676; il testo è edito in C. Blume e G. M. Dreves (a cura di), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXXVII. *Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters*, Fues's Verlag (R. Reiland), Leipzig 1901 (rist. anast. 1961), p. 135, n. 149 (il nostro codice non è segnalato dagli studiosi tedeschi).

L'organicità di fattura di tale esemplare è messa in luce non solamente dagli aspetti contenutistici e di resa grafica, ma anche da motivi più strutturali, come, in apertura, la presenza nei primi due fogli di una *tabula capitulorum* che riporta, in forma compendiate e con qualche svista⁷¹, la titolatura presente poi nel testo della *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto. L'intero codice, dunque, sembra assemblato appositamente per celebrare l'Ordine vallombrosano attraverso una serie di opere che mostrino come, dall'XI secolo fino al momento presente, esso sia stato luogo di profonda spiritualità e, al contempo, di alta e raffinata cultura. Benché questo codice fosse destinato ad una fondazione dell'Ordine – e quindi avesse un uso prettamente interno rispetto al Frullani 18 –, tuttavia l'officina scrittoria di Vallombrosa realizzò un esemplare di grande valore, curato nei dettagli, testimone del rinnovato splendore acquisito grazie al generalato di Biagio Milanese.

Anche il codice conservato all'Archivio di Stato di Firenze sembra essere stato confezionato per celebrare i successi dell'abate di Vallombrosa⁷². Scritto per il monastero di San Cassiano di Montescalari⁷³ – come ci indicano lo stemma, pur sbiadito, al f. 1r, la presenza, a fine manoscritto, degli *Acta* di san Cassiano di Todi, patrono del cenobio, e una nota di possesso al f. 90r⁷⁴ –, esso presenta nei ff. 1r e 72r un apparato decorativo molto elaborato con fregi fitomorfi; nel f. 1r troviamo anche tre medaglioni contenenti lo stemma dei Vallombrosani (con la caratteristica croccia a tau⁷⁵), quello di Biagio Milanese e l'arme della famiglia Visdomini, a cui si ascriveva, miticamente, Giovanni Gualberto⁷⁶. Le iniziali dei fogli 1r e 72r sono istoriate (compaiono, a sovrastare le incipitarie P e A, le immagini di Giovanni Gualberto e di Bernardo degli Uberti); fino al f. 86v presenza di rubriche e

⁷¹ Cfr. Mencaraglia, *Note agiografiche*, cit., p. 183. Alle incongruenze segnalate dallo studioso, si aggiunga anche che nella *tabula l'item* del cap. LXIV (*Epistola Florentinorum ad papam predictum. Petrus, qui per ignem transit, efficitur abbas in Ficiclo deinde cardinalis et Albanensis episcopus*) è costituito dall'unione di due titoli che, nella scansione interna al testo della *Vita*, sono in realtà distinti.

⁷² Non esistono studi specifici sul codice ASF, Monastero di San Cassiano di Montescalari, Ex Mostra 53. Riferimenti ad esso si hanno nel *Bulletin des publications hagiographiques* contenuto in «*Analecta Bollandiana*», 48, 1930, p. 412 (recensione di B. de Gaiffier), in Salvestrini, *Il carisma*, cit., p. 96, note 169, 201, e in Tomea, *Agiografia vallombrosana*, cit., p. 437. Di questo manoscritto parlano, per quanto di loro interesse, Baethgen, *Praefatio*, in Andreas Strumensis, *Vita*, cit., p. 1078 e P. E. Schramm, *Praefatio*, in *Vita prima et secunda s. Bernardi episcopi Parmensis*; ed. P. E. Schramm, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Hiersemann, Lipsiae 1934, p. 1315 (all'epoca il codice era collocato nella Sala della Mostra dell'Archivio regio di Firenze).

⁷³ Al riguardo rinvio solamente a Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani*, cit., pp. 356-359, con indicazioni bibliografiche precedenti.

⁷⁴ Per gli *Acta* di Cassiano di Todi contenuti in questo codice si veda oltre. La nota di possesso al f. 90r dichiara che *iste liber est monasterii Sancti Cassiani de Monte Scalario ordinis Vallis Umbrose*. Nel *bas de page* sono presenti alcune prove di penna.

⁷⁵ Sulla quale si veda C. Caneva e P. Belluzzo, *Pastorale a tau* ("Gruccia di san Giovanni Gualberto"), in C. Innocenti (a cura di), *Ori, argenti, gemme. Restauri dell'Opificio delle pietre dure*. Catalogo della mostra (Firenze, 30 settembre 2007 - 8 gennaio 2008), Mandragora, Firenze 2007, pp. 86-90.

⁷⁶ Per il presunto legame tra Giovanni Gualberto e i Visdomini si veda B. Quilici, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, «*Archivio Storico Italiano*», 99/2, 1941, pp. 113-132: 122, nota 44.

capilettara variamente decorati. Lo specchio scrittorio è racchiuso da una doppia riquadratura laterale. L'esemplazione grafica, una *littera antiqua* restaurata che occupa 27 linee per facciata, posata nel *ductus*, si concede poche distrazioni (qualche inserzione interlineare, rare aggiunte marginali con segno di richiamo, poche rasure). La cura nell'esecuzione scrittoria, gli elementi materiali del codice e lo sfarzo dell'ornamento avvicinano questo manufatto al Frullani 18 (la mano tuttavia non è la stessa ma può essere identificata in quella di Fedele, monaco vallombrosano del monastero di San Pancrazio (FI), copista attivo sul finire del secolo)⁷⁷. Esiste però una differenza rilevante tra i due manoscritti: se il codice della Moreniana recava, al pari di quello di Bruxelles, un'alternanza di testi antichi e moderni pertinenti all'ambito vallombrosano (volontà di richiamo alle origini e, al contempo, di rinnovamento memoriale), l'Ex Mostra 53 propone un florilegio decisamente sbilanciato verso il passato. Tra i canonici testi su Giovanni Gualberto (*Vita* di Atto, bolla di Celestino III e alcune *Lectiones in traslatione sancti Iohannis Gualberti*) e quelli su Bernardo degli Uberti (*Vita* BHL 1249 e *Miracula* BHL 1250 e 1250 h), trova spazio la *Vita* di san Benedetto tratta dai *Dialogi* di Gregorio Magno. Chiudono il volume gli *Acta sancti Cassiani episcopi et martyris Tudertis*, dedicati al santo patrono dell'eponimo monastero possessore del codice⁷⁸. Si noterà immediatamente che le opere contenute nel manoscritto dell'Archivio di Stato sono le medesime di quello di Bruxelles, con la differenza dell'opera centrale: in questo caso si è deciso di copiare la *Vita* di Benedetto, scritto cardine della cultura monastica, mentre nel codice esemplato per il monastero di Santa Trinita si è optato per la *Sylva* in lode di Giovanni Gualberto di Ugolino Verino⁷⁹.

A differenza del Frullani 18, l'intento celebrativo e di 'propaganda' qui non è rivolto tanto ad un referente esterno all'Ordine, quanto ad uno interno. L'assenza di opere agiografiche contemporanee e, per converso, la sottolinea-

⁷⁷ Circa i codici realizzati da Fedele, in cui si trova una sua sottoscrizione cfr. Salvestrini, *I volgarizzamenti*, cit. Il confronto tra questi e l'Ex Mostra 53 ha messo in luce forti somiglianze grafiche. Ringrazio il Professor Salvestrini per avermi segnalato il suo studio durante il Convegno.

⁷⁸ Ritengo utile fornire per la prima volta la scansione testuale nel dettaglio: ai ff. 1r-36v troviamo la *Vita* scritta da Atto; ai ff. 37r-42r la bolla di Celestino III; il f. 42v è bianco, mentre al f. 43r è riportato un *excerptum* (par. 29) del secondo libro del *De officiis* di Ambrogio (Ambrosius Mediolanensis, *De officiis* II 29, ed. M. Testard, Brepols, Turnhout 2000 [Corpus Christianorum. Series Latina 15], p. 108); ai ff. 43v-71v si trova la *Vita* di san Benedetto tratta dai *Dialogi* di Gregorio Magno (Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quatuor* II, ed. A. de Vogüé, Paris 1979 [Sources Chrétiennes 260], pp. 126-249); ai ff. 84v-85r l'inno liturgico *Sanctus pontifex Bernardus*; ai ff. 85r-86v i *Miracula* BHL 1250 h; il f. 87r è bianco e i ff. 87v-89v contengono gli *Acta s. Cassiani episcopi martyris Tudertis*, che però si interrompono bruscamente, facendo supporre la perdita di un intero fascicolo. Per i testi su Bernardo degli Uberti si veda la nota 70; per gli *Acta s. Cassiani* cfr. AA. SS., *Augusti* III, Antverpiae 1737, pp. 27-30. Gli *Acta* contenuti in questo codice, però, non sembrano del tutto coincidenti con il testo edito dai Bollandisti. Su san Cassiano di Todi cfr. E. Paoli, *Il culto dei santi patroni e l'agiografia a Todi nei secoli VI-XIII*, in *Todi nel medioevo (secoli VI-XIV)*. Atti del XLVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-15 ottobre 2009), I, CISAM, Spoleto 2010, pp. 494-512.

⁷⁹ L'analisi filologica condotta sui testi vallombrosani (*Vita* di Atto, *Vita* e *Miracula* di Bernardo degli Uberti) mi porta a supporre che i due codici discendano da un comune capostipite.

tura così insistita delle origini della congregazione, mi portano a credere che Biagio Milanese, il cui stemma, come dicevamo, compare proprio in apertura del codice, avesse propositi ben precisi. Il monastero di Montescalari, infatti, per tutti gli anni Ottanta del XV secolo si oppose strenuamente alla politica accentratrice del Milanese: don Calvano di Bartolomeo, abate di tale cenobio, gestì piuttosto disinvoltamente il patrimonio monastico, cercando appoggi nella famiglia aristocratica locale dei Serristori per mantenere a vita l'abbaziale, mentre Lorenzo de' Medici vi estendeva le sue mire, provando ad ottenerne la commenda per il figlio Giovanni⁸⁰. Al centro di grandi interessi economici, solamente nel 1488, dopo lunghe trattative, grazie anche all'intervento del cardinale Oliviero Carafa, Montescalari entrò nella congregazione di Santa Maria di Vallombrosa e don Calvano fu estromesso. Nel 1490, simbolicamente, si tenne proprio lì il capitolo generale dell'Ordine⁸¹. Credo, dunque, che la scrittura del codice possa essere ricondotta a tale evento, e non pare strano che, per celebrare il 'ritorno' di Montescalari nella *familia* vallombrosana dopo il lungo periodo sansalvino, Biagio abbia fatto copiare testi che richiamassero nei monaci del neoacquisito cenobio la comune vita monastica, l'unità nel medesimo padre fondatore dell'Ordine e nel santo patrono del monastero. Anche gli stemmi che aprono il manoscritto al f. 1r indicano, in modo inequivocabile, come San Cassiano (stemma collocato nel *bas de page*) appartenga alla Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa (stemma nel margine sinistro) guidata da Biagio Milanese (stemma nel margine destro).

A conclusione di questa seconda fase della tradizione manoscritta della *Vita* di Atto – e prima di introdurre l'ultimo esemplare oggetto di analisi, appartenente al periodo successivo –, ritengo utile evidenziare come solamente a partire dai codici del periodo di Biagio Milanese, ed in particolare in quello di Bruxelles e dell'Archivio di Stato di Firenze, troviamo l'agiografia di Atto nella forma in cui apparirà nell'*editio princeps* di Veli, suddivisa in ottantasette capitoli, con relativa titolatura. Ovviamente non abbiamo la certezza che in epoca precedente non sia esistito qualche codice con tale ripartizione; tuttavia mi pare abbastanza significativo che dei sei esemplari anteriori al generalato milanese nessuno abbia traccia di questa titolatura e scansione testuale. Credo che tale suddivisione del testo sia originaria di questo periodo, e possa trovare spiegazione proprio nelle azioni compiute da Biagio Milanese, volte a nobilitare il proprio Ordine, da un lato attraverso la scrittura di nuove agiografie su Giovanni Gualberto, dall'altro, come abbiamo visto, favorendo la copiatura della *Vita* di Atto in codici curati da un punto di vista formale-decorativo e anche di disposizione testuale, grazie alla suddivisione in capitoli che ritroviamo proprio in questi due esemplari.

⁸⁰ Per gli eventi qui solo accennati cfr. Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 162-165, 170-173.

⁸¹ Ivi, p. 173.

Inoltre, motivazioni ecdotiche mi portano a sostenere che il codice conservato presso l'Archivio di Stato di Firenze sia il progenitore da cui, come vedremo ora, Marco da Pelago (1551-1624) trasse una copia nel 1594 e, da questo manoscritto, Veli la propria edizione a stampa⁸².

XVI ex.-XVII in.

L'ultimo manufatto che prenderemo in esame, oggi custodito presso l'Archivio di Stato di Firenze nel fondo di codici provenienti da Santa Maria di Vallombrosa (260), numero 242, è vergato da Marco Lavacchi da Pelago che, nella sottoscrizione al f. 74r, dichiara di aver terminato le operazioni di copiatura nel 1594 mentre era abate di Santa Reparata di Marradi⁸³. È probabile che questa nota sia stata scritta in un momento successivo rispetto alla stesura del testo: il copista parla al passato (*dum esset abbas Sanctę Reparatę de Marradio*) e l'inchiostro è differente rispetto a quello di tutto il resto del codice. La mano, tuttavia, è la stessa, per cui sappiamo che anche tale nota è di Marco da Pelago. Questi fu un importante calligrafo, uomo di cultura, nonché presidente della congregazione dei Vallombrosani nel 1595; successivamente diresse il monastero di Astino di Bergamo dal 1608, e nel 1623 lo troviamo attestato come superiore di Passignano. Ad oggi, tuttavia, non mi pare fosse mai stato segnalato il suo abbaziato a Marradi⁸⁴. Tutta l'esperienza amministrativa, intellettuale ed anche umana di Marco si svolse all'ombra di Benedetto Giustiniani, con cui ebbe profonda affinità intellettuale, scevra da interessi di prestigio personale o da vantaggi derivanti dalla vicinanza al cardinale. Egli si impegnò molto per la propria *familia* da un punto di vista culturale, scrivendo opere nuove e copiando, su richiesta o meno, i testi considerati fondativi della memoria dell'Ordine: la *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto, nel nostro caso, ma anche il *Memoriale* di Biagio Milanesi, a cui aggiunse alcune informazioni sugli ultimi avvenimenti prima del trapasso di questi, e considerazioni sulla *translatio* del suo corpo, il tutto in un tono spiccatamente agiografico (che darà il via a quel processo di assimilazione nella memorialistica vallombrosana della figura di Milanesi a Giovanni Gualberto), che fa dubitare circa la veridicità storica di quanto narrato – vista la di-

⁸² I due codici e l'edizione a stampa condividono diversi errori significativi, alcune lezioni distintive e la titolatura. In particolare, è possibile supporre che il manoscritto Ex Mostra 53 sia stato usato come antigrafo per realizzare il testimone ASFi, CS, 260, 242 scritto da Marco da Pelago, e che Veli si sia servito proprio di questo esemplare per la sua stampa.

⁸³ Il codice ASFi, CS, 260, 242, se non vado errato, non è mai stato studiato. Ritrovo una sua segnalazione in Baethgen, *Praefatio*, cit., p. 1078 nota 2. La sottoscrizione è la seguente: [Vita] scripta a domino Marco de Pelago, dum esset abbas Sanctę Reparatę de Marradio, anno Domini MDXCIII Clemente VIII Pontifice maximo, Ferdinando Medice Aetrurię magno duce. Sul monastero di Santa Reparata di Marradi cfr. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani*, cit., pp. 420-422, con sintesi bibliografica.

⁸⁴ Sull'importante figura di Marco Lavacchi da Pelago e per le considerazioni che si faranno oltre cfr. Sala, *Dizionario*, cit., I, pp. 315-318; Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., pp. 132-133, 136, 150-151, 216-217; Salvestrini, *Il carisma*, cit., pp. 356-358, 377.

stanza cronologica tra gli eventi e chi scrive, ma soprattutto la somiglianza tra il racconto dell'ultimo periodo di vita di Biagio e quello di Giovanni Gualberto⁸⁵.

Per quanto riguarda il codice che qui analizziamo, esso contiene solamente la *Vita sancti Iohannis Gualberti* di Atto, scritta calligraficamente, con segni ordinati e precisi, su un supporto cartaceo di buona qualità. Essa è suddivisa in ottantasette capitoli, con la medesima titolatura che ritroviamo nell'edizione di Veli. L'epidermica impressione di accuratezza ed eleganza ci suggerisce che questo manufatto dovesse avere una funzione di rappresentanza o di raro ed elegante dono, e che avesse ben poco a che fare con la *ruminatio* monastica o la lettura individuale, adattandosi invece alle biblioteche degli eruditi dell'epoca⁸⁶. Esso rappresenta il prodotto emblematico di quel contesto sociale, politico e culturale, che di lì a poco darà vita alla prima edizione a stampa della *Vita* di Atto.

Al termine di questo percorso nella storia della tradizione della *Vita* di Atto, credo che ciò che più emerge sia come tale opera, nelle vicissitudini, nei mutamenti e nelle risemantizzazioni che si è cercato di mostrare, abbia rappresentato il testo di riferimento per generazioni di monaci, i quali l'hanno letto, trascritto, utilizzato in circostanze e per funzioni diverse, lasciando negli esemplari che lo conservano il segno della loro presenza, dei loro interessi, delle loro ambizioni.

⁸⁵ Il codice del *Memoriale* in parte scritto da Marco da Pelago è conservato a Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Conventi Soppressi, A.VIII.1399 (15 maggio 1608). Ai ff. 186r-187v si trova l'aggiunta di Marco. Per la descrizione codicologica rinvio a Salvestrini, *ivi*, pp. 374-377; il *Memoriale* di Biagio Milanese è edito *ivi*, pp. 393-527; il testo spurio di Lavacchi è leggibile sempre *ivi*, pp. 611-612.

⁸⁶ Sulla cultura vallombrosana tra tardo Cinquecento ed esordi del Seicento cfr. Zuccarello, *I Vallombrosani*, cit., pp. 139-156, 161-170, 207-256; Salvestrini, *Disciplina*, cit., pp. 129-148; Id. *Il carisma*, cit.

Libri su Atto. Una ricognizione in biblioteca fra erudizione storica sei-settecentesca e cultura ecclesiastica dell'Otto-Novecento

Anna Agostini

Sommario: Una serie di opere a partire dal XVII secolo si occupò di valorizzare la figura di Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia canonizzato nel 1605 per interessamento dell'ordine vallombrosano e della Chiesa pistoiese. Sono biografie del santo, volumi di storia religiosa e di memorialistica ecclesiastica e testimonianze manoscritte ed iconografiche che proseguono nei secoli successivi e soprattutto nella cultura ecclesiastica dell'Otto-Novecento.

I primi decenni del XVII secolo sono un periodo molto importante per Pistoia e per la Chiesa locale. Nel 1600 viene eletto vescovo il nobile fiorentino Alessandro Del Caccia, che reggerà la diocesi per quarantanove anni. Nel 1605 diverrà papa, con il nome di Leone XI, il cardinale Alessandro de' Medici, che era stato vescovo di Pistoia tra il 1573 e il 1576 e aveva scelto in precedenza, a Firenze, proprio il Del Caccia come suo vicario generale. Del Caccia si mosse quindi applicando le norme tridentine in parallelo alle prospettive e alle linee proprie della politica medicea. Ne conseguirono un rafforzamento dei poteri e delle funzioni del vescovo e una riorganizzazione della vita pastorale in linea con l'applicazione dei decreti tracciati dal Concilio di Trento. Il vescovo, con la sua presenza in sede, assunse un ruolo strategico nella direzione della diocesi e contemporaneamente favorì la preminenza spirituale e morale della sua figura.

Uno dei momenti fondamentali di tale processo si colloca tra il 1604 e il 1605 ed è costituito dalla canonizzazione del vescovo Atto, promossa in accordo con i monaci vallombrosani.

La pratica di canonizzazione fu affidata al canonico della cattedrale ed erudito locale Cosimo Bracciolini, che era anche protonotario apostolico. Il processo istruito dalla Sacra Congregazione dei Riti ebbe esito favorevole e fu confermato dal breve apostolico di Clemente VIII datato Roma 24 gennaio 1605¹.

¹ Si riconosceva la santità di Atto e si concedeva di poter celebrare in suo nome la messa e l'ufficio.

Anna Agostini, Biblioteca Fabroniana Pistoia, Italy, agostini.anna@tiscali.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Anna Agostini, *Libri su Atto. Una ricognizione in biblioteca fra erudizione storica sei-settecentesca e cultura ecclesiastica dell'Otto-Novecento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.10, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 219-237, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

Il culto del santo ufficialmente riconosciuto e la celebrazione della figura episcopale, se da una parte rientravano nella linea del rafforzamento dei poteri dell'ordinario attuata dal Del Caccia, nello stesso tempo rinnovavano e davano vigore anche al culto dell'apostolo Giacomo il Maggiore, la cui reliquia era stata introdotta a Pistoia proprio dal santo vescovo Atto.

In occasione della imponente celebrazione della santità di Atto con messa pontificale e processione solenne vennero molto probabilmente realizzati due emblemi lignei raffiguranti rispettivamente i santi Atto e Giacomo². Le due tavole furono create a fini processionali, ma anche con lo scopo di glorificare i due simboli della cultura storica municipale accomunati da un legame profondo, per rafforzare non solo l'identità culturale e spirituale, ma anche una coscienza civile.

L'identificazione del santo con la comunità è presente nell'immagine di Giacomo ritratto con in mano Pistoia, città che è chiamato a proteggere come patrono³, e così pure nell'emblema analogo che rappresenta Atto, laddove è dipinto il vescovo di Pistoia e non il santo dell'Ordine vallombrosano. Atto è, infatti, vestito da presule con mitra e pastorale e tiene tra le mani la cassetina reliquario contenente le sacre spoglie di san Giacomo che aveva ottenuto personalmente da Compostella: il piviale che indossa è quello di raso a righe policrome, con cui il suo corpo fu ritrovato nel 1337⁴.

Il culto di sant'Atto e il conseguente rinnovato interesse per quello di san Giacomo dettero luogo ad una serie di interventi anche dal punto di vista artistico: fu deciso di dare un più decoroso assetto all'antico monumento funebre del santo, in controcattedrale della cattedrale, ornandolo con un paliotto di pietre dure su progetto dello scultore e architetto Leonardo Marcacci, e furono eseguite opere di miglioramento dell'altare argenteo di san Iacopo, che in quel momento non era in buono stato di conservazione.

Il beato Atto divenne un modello di santa vita, e allo stesso tempo il suo corpo fu venerato come reliquia: parti di esso furono richieste e concesse sia ai Vallombrosani di Passignano nel 1607, sia alla città di Badajoz nel 1628. È da sottolineare un particolare legame del vescovo Del Caccia con il suo illustre

² I due dipinti su tavola sagomati, di proprietà del Comune di Pistoia, sono stati oggetto di un recente restauro che ha consentito la loro esposizione nel patrimonio d'arte antica del Museo Civico. Chi scrive ha curato una ricerca specifica, cercando di ricostruire le vicende storiche relative alla committenza delle tavole, al loro impiego e alla loro conservazione nei secoli, ed ha, per quanto riguarda la loro esecuzione, proposto alcuni nomi di artisti ai quali le opere possono essere attribuite.

³ L'immagine del santo con il modello della città che rappresenta l'originale con gli edifici più significativi può vantare precedenti illustri ed ha a Pistoia un esempio antecedente nel portico della cattedrale: un dipinto del 1582 realizzato dal pittore Giovanni Balducci detto il Cosci. Su quest'opera si veda L. Gai, *Iconografia e agiografia iacopee a Pistoia*, Comitato di San Iacopo, Pistoia 1999, p. 33.

⁴ Cfr. G. Marchetti, *Vita di san Atto*, Fortunati, Pistoia 1630, p. 117, ove si scrive che nel 1337 il santo indossava «una pianeta all'uso antico [...] quale è drappo di raso [...] fatto a righe di diversi colori». Nella descrizione si ricorda anche la mitria di damasco bianco con la quale Atto appare rappresentato nell'emblema ligneo.

predecessore. A seguito di una malattia felicemente risolta per intercessione del santo, il presule fiorentino decise di fare testamento lasciando, con un atto di donazione rogato il 4 febbraio 1612, la sua preziosa mitria⁵ in legato all'Opera di san Iacopo con l'ordine di adoperarla nelle funzioni solenni e di farla porre, dopo la sua morte, sulla testa di Atto «perpetuamente»⁶. Merita un breve cenno anche il tentativo, effettuato sempre durante l'episcopato del vescovo fiorentino, di riesumare il corpo di un altro suo illustre predecessore, il vescovo domenicano Andrea Franchi (Pistoia 1335-1401), uomo di santa vita del pari legato al culto jacobeo: fu infatti il presule domenicano a consacrare nel 1399 l'altare argenteo dedicato a san Giacomo⁷.

A Cosimo Bracciolini che, grazie anche alle sue buone conoscenze romane, era stato artefice diretto della canonizzazione di sant'Atto, si deve la prima biografia agiografica del vallombrosano intitolata *Vita del B. Atto vescovo di Pistoia e prima ottavo generale della congregazione de' Monaci di vallombrosa* stampata a Firenze per i Giunti nel 1606. Come risulta dalla dedica dell'autore al cardinale Benedetto Giustiniani, protettore di Vallombrosa, del luglio 1605 il lavoro è «cavato dalle scritture»⁸ che Bracciolini aveva raccolto e inviato a Roma per la causa, riunite in forma di racconto perché si potesse avere «notizia e [...] cognizione della innocente vita, opere meravigliose e santa fine del [...] beato Vescovo»⁹.

Da una lettera tratta dalla monumentale trilogia del segretario pistoiese Bonifacio Vannozzi¹⁰ ricaviamo, però, che la biografia di Atto può essere inserita in un progetto più ampio al quale Cosimo Bracciolini stava lavorando, ossia uno studio sulla storia e l'origine dei vescovi di Pistoia. Vannozzi, grazie al suo ruolo all'interno della curia romana, promettendo di aiutare il canonico pistoiese nella ricerca di documenti («s'io troverò cosa degna la manderò a V.S. e per trovarla chiederò aiuto a chi sa più di me»)¹¹, ricorda l'importanza del santo vescovo Atto con queste parole: «anteriore a' santi Domenico e Francesco il cui benedetto corpo è conservato in cotesta cattedrale, con santa custodia, così intero e

⁵ Cfr. M. Salvi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia*, Tomo III, Per Il Valvasense, Venezia 1662, p. 334: «Stimata più di 400 scudi».

⁶ Archivio Capitolare di Pistoia (ACP), C 43, *Cronaca e operai di S. Iacopo dal 1300 al 1709*, c. 61v.

⁷ È in corso un progetto dell'Università di Pisa che mira ad uno studio dei resti mortali del beato Franchi.

⁸ C. Bracciolini, *Vita del b. Atto vescovo di Pistoia e prima ottavo generale della Congregazione de' Monaci di Vallombrosa*, Giunti, Firenze 1606, p. 3.

⁹ *Ivi*, p. 1.

¹⁰ Su questo interessante personaggio si veda il recente contributo di M. Giuliani, *Da Pistoia a Varsavia (e ritorno). Il viaggio europeo delle Lettere Miscellanee di Bonifacio Vannozzi*, in C. Carminati (a cura di), «Testimoni dell'ingegno». *Reti epistolari e libri di lettere nel Cinquecento e Seicento*, Archilet, Sarnico 2019, pp. 231-260, e lo studio della sua raccolta libraria in A. Agostini, *La Fabroniana di Pistoia. Storia di una biblioteca e del suo fondatore*, Polistampa, Firenze 2011, pp. 173-174.

¹¹ B. Vannozzi, *Delle Lettere miscellanee*, I, Ciotti, Venezia 1606, p. 585.

così fragrante non solo nell'ossa, nella carne e nella pelle, ma ne gli stessi abiti sacerdotali co' quali fu vestito santo centinaia d'anni sono»¹².

Di pochi anni successiva al volume del Bracciolini è l'opera *Vita del beato Atto vescovo di Pistoia raccolta da Francesco Forteguerra* stampata a Firenze dal Sermartelli nel 1608. A differenza del Bracciolini, canonico di grande esperienza, Francesco Forteguerra è un giovane nel fiore degli anni che ha appena preso l'abito clericale. L'età non ancora matura è compensata dalla solida struttura culturale della famiglia: Francesco è figlio di Pierlorenzo Forteguerra, famoso giureconsulto e cavaliere di Santo Stefano, fratello del rimatore Sebastiano e nipote di Iacopo, che è autore di studi sul santo vescovo Atto. L'opera è quindi un esercizio di stile del rampollo di casa Forteguerra, il quale mira ad inserirsi non solo nell'ambiente locale, come testimoniano le numerose dediche del volume rivolte all'élite culturale pistoiese, ma anche in quello romano, come si deduce dalla dedica principale dell'opera al citato Bonifacio Vannozzi, protonotario apostolico e amico di famiglia.

Forteguerra descrive un Atto che era giunto a Vallombrosa per la fama «in tutta Italia della santità dei romiti»¹³, volendo «vivere morto al mondo e vivo alla contemplazione delle cose celesti»¹⁴. Del monaco sottolinea la carità e la modestia, e giustifica l'assenza di documentazione concernente il suo arrivo a Pistoia col riferimento a un incendio dell'aprile 1202 nella cattedrale, incendio nel quale andarono distrutte le scritte e i documenti antichi conservati nella libreria.

La *Vita* del Forteguerra conosce una ristampa nel 1623 a cura di Pandolfo Arferuoli, che esce con i tipi di Cecconcelli di Firenze. È lo stesso curatore Arferuoli, di cui parleremo più avanti, a spiegare il motivo che lo aveva spinto a riprodurre l'opera «scritta ne' suoi più teneri anni»¹⁵ dal cugino Forteguerra: la penuria delle copie e il desiderio di poter dare in dono soprattutto ai 'forestieri' che accorrono a vedere il corpo del santo una sua biografia. Questa affermazione ci permette di compiere una riflessione: in quel momento il corpo del santo veniva considerato una reliquia ed era meta di pellegrinaggio. Molti erano, infatti, i personaggi di rilievo che di passaggio a Pistoia si recavano in 'cospetto al beato' e anche i membri della casa medicea era legati al suo culto: l'arciduchessa Maria Maddalena d'Austria, a Pistoia nel 1620, volle vedere il corpo di Atto¹⁶, come pu-

¹² *Ibid.*

¹³ F. Forteguerra, *Vita del beato Atto Vescovo di Pistoia*, Sermartelli, Firenze 1608, p. 5.

¹⁴ *Ibid.* Sull'accentuazione della scelta 'eremitica' come segno identificativo delle origini vallombrosane nella tradizione erudita e storiografica del Rinascimento e della prima età moderna cfr. F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 235-238.

¹⁵ F. Forteguerra, *Vita del beato Atto Vescovo di Pistoia*, Cecconcelli, Firenze 1623, c.n.n.

¹⁶ ACP, C 50, P. Arferuoli, *Historie delle cose più notabili seguite in Toscana, et in altri luoghi, et in particolare in Pistoia, scritte in due tomi, con una descrizione brevissima delle sei età del mondo, tutte cose curiose, e degne d'esser lette da ciascheduno, e molt'altre cose capricciose appartenenti alla Città di Pistoia*, Tomo II, p. 255.

re nel 1629 il granduca Ferdinando II¹⁷. La ristampa della *Vita* del Forteguerrri era dovuta in particolare, sempre secondo l'Arferuoli, alla visita a Pistoia dell'ambasciatore del re di Spagna presso il Granduca di Toscana, tale «Emanuel Suarez conte di Montereis»¹⁸ che, ottenuti in dono i volumi di Cosimo Bracciolini e del Forteguerrri, promise proprio all'Arferuoli di finanziare personalmente una nuova biografia del santo. Opera che, come vedremo, fu realizzata ma sicuramente finanziata da altri, perché, sempre dalla stessa fonte, apprendiamo che il conte morì durante il viaggio di ritorno¹⁹.

In contemporanea alla pubblicazione del 1608 della *Vita* del Forteguerrri dobbiamo segnalare l'uscita di una orazione in lode del beato Atto del monaco vallombrosano Crisostomo Talenti, stampata a Firenze dai Giunti e dedicata al re di Spagna Filippo III²⁰. Le due opere hanno in comune il riferimento, per le notizie sulla nascita del santo, allo storico vallombrosano Eudasio Loccatelli, che nella *Vita del glorioso padre San Giovanguualberto*, al capitolo XV, 'proponeva' una origine ispanica di Atto ottavo generale dell'Ordine²¹. Tale notizia veniva ripresa alcuni anni più tardi, nel 1613, anche da Luis de san Llorente, autore di una *Vita beati Attonis Pacensis Pistoriensis episcopi*²² dedicata al vescovo di Badajoz, città della quale Atto sarebbe stato sacerdote prima di venire in Italia. Il riferimento alla nascita spagnola sarebbe stato successivamente accolto anche dall'ufficio vallombrosano e ripreso da biografi pistoiesi²³.

Risale al 1630 una nuova biografia dedicata al santo vescovo. Si tratta dell'opera di Giustiniano Marchetti *Della vita e lodi di santo Acto vescovo di Pistoia*²⁴. È

¹⁷ Salvi, *Historie*, cit., III, p. 252.

¹⁸ ACP, C 50, Arferuoli, *Historie*, cit., p. 259. Dovrebbe trattarsi di Manuel Suarez conte di Monterrey, forse collegabile per parentela al viceré del Regno di Napoli Manuel de Guzman.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ C. Talenti, *Oratio [...] in laudem b. Atthonis olim Vallimbrosani praesidis ac Pistoriensis episcopi, habita in coenobio Passianensi*, Apud Iunctas, Florentiae 1608.

²¹ E. Locatelli, *Vita del glorioso padre San Giovanguualberto fondatore dell'Ordine di Vallombrosa. Insieme con le Vite di tutti i Generali, Beati e Beate, che ha di tempo havuto la sua Religione*, Giorgio Marescotti, In Fiorenza 1583, pp. 211-213.

²² L. De San Llorente Y Castro, *Vita beati Actonis Pacensis Pistoriensis episcopi*, Apud Stephanum Paulinum, Romae 1613.

²³ Ricordiamo che la narrazione circa le origini iberiche di Atto nasceva dai suoi rapporti col suo omologo compostellano e veniva supportata dall'errata lettura di un documento risalente al 1153 nel quale il vescovo pistoiese si sottoscriveva come *Ego fr. Atto pecc. mon. et dictus Pistor. Ep(iscop)us*, laddove la parola *peccator* era stata sciolta in *Pacensis* ossia di Pace, città spagnola [A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, Viella, Roma 2012, pp. 203-218: 215-217].

²⁴ G. Marchetti, *Della Vita e lodi di santo Atto vescovo di Pistoia nativo della città di Pace, detta Badaxox in Portogallo*, Fortunati, Pistoia 1630. Sul frontespizio dell'opera, R. Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto vescovo di Pistoia» e la possibile ricostruzione del suo antico sepolcro*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 16-17 maggio 2008), Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2010, pp. 113-142: 136.

questa la prima vita del vescovo vallombrosano stampata a Pistoia presso l'editore Pier Antonio Fortunati. Dopo sporadici tentativi di attivare tipografie locali che risalgono al 1613, questo imprenditore, trasferito in città da Orvieto, aveva dato origine ad una attività editoriale stabile e duratura. A lui si deve una stampa legata ad un ambito geografico locale e diretta ad un pubblico eterogeneo in grado di trasmettere una cultura ancora molto tradizionalista e dominata dal clero. Le edizioni di Pier Antonio, che vanno dal 1623 al 1669, non presentano frontespizi sontuosi o decorazioni ripetute, ma la stampa è di buon livello. La *Vita* presenta una tavola fuori testo, ossia il verso della carta di guardia, sulla quale una xilografia rappresenta il vescovo Atto che riceve la cassetta della reliquia di san Jacopo da Mediovillano e Tebaldo di ritorno da Compostella. L'immagine riprende una delle tre scene riprodotte con fine commemorativo e narrativo nel trecentesco monumento al santo, un'opera marmorea posta in controfacciata della cattedrale di San Zenso.

Come si apprende dal frontespizio, Marchetti, autore della biografia, è un sacerdote, rettore della chiesa parrocchiale di Sant'Ilario a Pistoia e ha una laurea in diritto civile e canonico. L'opera presenta tre dediche. La prima, al decano e al capitolo della cattedrale della città di Pace in Portogallo, sottolinea non solo il fatto che Marchetti sosteneva la tesi dell'origine iberica di Atto, ma intendeva rafforzare il legame con tale città, da identificare con Badajoz (antica *Pax Augusta*), centro dell'Estremadura al confine tra Spagna e Portogallo²⁵. La seconda dedica, alla badessa del monastero di Santa Chiara di Pistoia, suor Dionora Marchetti sorella dell'autore, oltre allo scopo celebrativo della propria famiglia e della città natale, punta sul ruolo 'educativo' dei miracoli: quelli compiuti dall'apostolo Giacomo e la stessa vita di Atto saranno di grande esempio per la devota religiosa. In questo messaggio è chiara la visione della Chiesa pistoiese e del vescovo Del Caccia, che nella sua linea di rafforzamento dei poteri celebrava la santità. Nella terza dedica, rivolta ai lettori, Marchetti ci informa di un suo piano 'editoriale', probabilmente in accordo con il Fortunati, poi non realizzato, ossia quello di voler pubblicare memorie storiche della Chiesa locale e una biografia di san Felice, uno dei santi contitolari dal X secolo della cattedrale di Pistoia.

All'erudizione ecclesiastica pistoiese appartiene anche Pandolfo Arferuoli, citato in precedenza come curatore editoriale dell'opera del Forteguerra. Arferuoli, nato a Pistoia nel 1577, fu un sacerdote ed erudito locale che possiamo considerare il primo 'storiografo' pistoiese di età moderna²⁶. La sua opera principale sono le *Historie di Pistoia* composte in due tomi scritti tra il 1628 e il 1632 e completati dal nipote Pier Lorenzo fino al 1643, conservati presso l'Archivio

²⁵ Negli autori pistoiesi sembra emergere una certa confusione tra le città di Badajoz (*Pax Augusta*) in Spagna e Beja (*Pax Iulia*) in Portogallo. Cfr. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo*, cit., p. 214.

²⁶ Per questo argomento rimando all'analisi esaustiva della storiografia pistoiese presente in F. Salvestrini, «*Ameno pascolo di gentiluomini curiosi*». *L'erudizione storica a Pistoia durante l'età moderna (1620-1815)*, «Buletino Storico Pistoiese», s. III, 105, 2003, pp. 101-143.

capitolare di Pistoia²⁷. I manoscritti presentano in entrambi i tomi un frontespizio dipinto a colori. La pagina nella parte inferiore è decorata con lo stemma della città di Pistoia a scacchi bianchi e rossi sorretto da due figure che a loro volta recano rispettivamente lo stemma della famiglia Arferuoli e quello della famiglia Forteguerri, da cui discendeva la madre di Pandolfo. Sopra l'emblema della città è presente la corona nobiliare in allusione al titolo di *socia nobilis* conferito a Pistoia. È abbastanza singolare, vista la data di composizione, la mancanza di un riferimento mediceo; come singolare risulta la dedica dell'opera «Al' Ill. mo Signor Gonfalonieri e Signori Ansiani della città di Pistoia»²⁸, ossia alla città presentata nella sua identità municipale e non nell'orbita del Granducato²⁹.

L'opera, una storia generale di Pistoia, è frutto di anni di ricerche negli archivi della cattedrale, nell'Opera di san Iacopo, di cui Arferuoli era sacrestano, e nelle raccolte documentarie delle famiglie nobili della città, che l'autore conosceva e frequentava. Si tratta di archivi che agli inizi del XVII secolo conservavano ancora le memorie antiche e che in seguito sarebbero stati smembrati o addirittura dispersi. Lo stesso archivio di casa Arferuoli solo in parte si sarebbe conservato, e quello che resta è custodito nell'Archivio Capitolare unitamente ad altre opere autografe attribuibili allo stesso Pandolfo³⁰.

Il monumentale lavoro dell'Arferuoli, che parte dall'anno 70 dell'era volgare, presenta una struttura disorganica e si rivela privo di un tessuto storico narrativo; lo stesso autore dice di non aver avuto «riguardo alla dettatura o dei bei concetti»³¹, essendo stato il suo fine quello di raccogliere fatti senza «tali delicatezze»³². Tuttavia ha il pregio di essere un'opera che si stacca dalla storiografia umanistica mirando a insistere sull'indagine documentaria frutto di ricerche personali. Le fonti sono spesso accolte senza spirito critico, ma lo scritto opportunamente vagliato ci dà un quadro della mentalità propria alla società pistoiese del XVII secolo.

Nelle *Historie* molti sono i riferimenti ad Atto: legati alle vicende del suo episcopato, all'arrivo della reliquia di san Giacomo e al ritrovamento del corpo: ma mi vorrei soffermare su un passo contenuto nel tomo II, riferito al 1628 e quindi

²⁷ ACP, Arferuoli, *Historie*, cit. Il tomo I ha segnatura C 49, il tomo II C 50.

²⁸ *Ivi*, I, p. 1.

²⁹ La composizione del disegno rimanda a vari esempi, tra cui cito a titolo di riferimento l'insegna di Pistoia realizzata alla fine del Quattrocento e ancora presente nella Sala Maggiore del Palazzo comunale, mentre per alcuni particolari come le due figure femminili e la presenza dei mascheroni è confrontabile anche con lo stemma mediceo del Palazzo del Comune di Prato realizzato da Giovanni Battista del Tasso. Per lo studio dello stemma pratese si rinvia a M. C. Pagnini, *Il Mercato nuovo di Giovanni Battista del Tasso: exemplum divi Augusti, tra esperienza costruttiva e memoria dell'antico*, «Ricerche di storia dell'arte», 199, 2016, pp. 63-70: 65-66.

³⁰ Si tratta dei manoscritti C 43, C 47, C 48, C 51 e C 52. Si segnala anche che nell'Archivio si conservano 22 unità archivistiche della famiglia Arferuoli che coprono un arco cronologico compreso tra il 1531 e il 1791.

³¹ ACP, C 49, Arferuoli, *Historie*, cit., I, p. 1.

³² *Ibidem*.

coevo alla stesura dell'opera: Arferuoli che parla delle biografie di sant'Atto delle quali ci siamo precedentemente occupati, quella del Marchetti e la sua riedizione dell'opera del Forteguerrri. Arferuoli osserva che l'opera del Marchetti è frutto di un lavoro di riordino delle memorie di sant'Atto commissionata per 25 scudi all'Opera di san Jacopo dal sig. Tommaso Torres arcidiacono del capitolo di Badajoz, città che volendo eleggere il santo a patrono della propria cattedrale aveva bisogno di documentazione sulla sua vita e sui suoi miracoli. Marchetti, che era stato scelto dagli operai di san Jacopo per questo incarico scrisse – dice Arferuoli – «una opera molto più copiosa della mia»³³, riferendosi all'edizione curata dal 1623. Per questo incarico il Marchetti aveva bisogno di vedere sia le memorie conservate nel «tesoro e cassone delle scritture»³⁴, sia il corpo di sant'Atto:

la sera del 22 di maggio 1628, a un'ora sonata, presente il prete Francesco Poggiali misurai S°Atto, che lo trovai appunto grande dalla testa ai piedi, braccia due e quattro quinti, et il piede ha lungo due quinti. E ritrovai sotto detto corpo quella lamina di piombo, tenuta smarrita molt'anni, la quale si trovò nella cassa con il suo corpo l'anno 1303, dove sono scolpite queste parole antiche *Atto Episcopus Pist. Hic Requiescit*³⁵.

Legata all'opera dell'Arferuoli è un'altra storia della città di Pistoia, quella del frate servita Michelangelo Salvi uscita in tre volumi tra il 1656 e il 1662³⁶. Sappiamo che Salvi ebbe il manoscritto originale dell'Arferuoli in prestito, diremo oggi eccezionale – per un lungo periodo – e che i discendenti dell'Arferuoli avevano anche supposto un tentativo di plagio³⁷. Confrontando le opere in parallelo notiamo che il Salvi, che dispone i fatti in ordine cronologico, accoglie molte notizie reperite dal predecessore, sempre però opportunamente citato.

Per quanto riguarda il nostro tema, molti sono nei secoli i riferimenti al santo vescovo, il quale, nell'ottica di una celebrazione della storia e dell'identità municipali, aveva un grande rilievo. Salvi fu certamente autore di un'opera di storia politica, e i suoi volumi, tipograficamente di alto livello per la presenza di eleganti antiporte delineate da artisti di livello come Giacinto Gimignani o Lazzaro Baldi, ebbero una divulgazione più ampia di quella locale. La stampa dell'opera fu eseguita oltre che a Pistoia, anche a Roma e Venezia, e i dedicatari furono personaggi eminenti nella curia romana come i cardinali Bernardi-

³³ ACP, C 50, Arferuoli, *Historie*, cit., II, p. 262.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* Segnaliamo che la data del ritrovamento del corpo di Atto è di solito attestata al 1337 e che quindi il riferimento al 1303 potrebbe essere un refuso dell'Arferuoli. Per quanto riguarda i dati della misurazione, facendo riferimento alle unità di misura adottate in quel periodo possiamo notare che il corpo del santo risulterebbe lungo circa 1,64 cm e la lunghezza del suo piede di 24 cm.

³⁶ M. Salvi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia*, I, Lazari, Roma 1656; II, Fortunati, Pistoia 1657; III, Valvasense, Venezia 1662.

³⁷ Salvi, *Historie*, cit., II, p. 336.

no Spada e il pistoiese Giulio Rospigliosi, ormai influente segretario di stato di Alessandro VII Chigi e futuro papa.

In linea con la tradizione erudita pistoiese di ambito religioso dobbiamo citare l'opera di Giuseppe Dondori, *Della pietà di Pistoia* uscita nel 1666 grazie al nipote Francesco per i torchi del Fortunati con un elegante frontespizio inciso. Il testo, che può essere considerato un'opera storica sulla Chiesa pistoiese, si basa sul lavoro del fratello Felice, prete, confessore di monache e autore di un manoscritto del 1639 in cui raccolse una «Selva»³⁸ di notizie cavate dagli archivi e biblioteche assiduamente frequentati. Oltre a fornire un repertorio preziosissimo per la storia culturale e artistica di Pistoia riportando tutti i luoghi sacri della città, le reliquie e le principali opere d'arte, Dondori traccia le biografie di pistoiesi eminenti per devozione e pietà. In linea con la sensibilità religiosa controriformistica, grande attenzione è posta ai santi e ai beati. Ad Atto vescovo di Pistoia è dedicata una lunga trattazione che vorrei citare in questa sede per la parte che riguarda la 'bibliografia' sul beato.

Riguardo alle opere biografiche concernenti il santo Dondori distingue tra gli autori che sostengono l'origine spagnola di Atto e il Razzi. Quest'ultimo nella sua opera a carattere generale sulle *Vite de' santi e beati Toscani* uscita nel 1593, occupandosi del beato Atto, aveva infatti attribuito a lui la biografia della beata Verdiana da Castelfiorentino. Il Dondori commentando tale lavoro scrive che il Razzi: «lo vuol fare di Castel Fiorentino per più ingrossare il suo Santuario Toscano, in quello fondato che nella vita che esso Beato scrive della B. Verdiana da Castel Fiorentino dice di raccontare i fatti di una Compatriotta»³⁹. La storiografia cinque-seicentesca e con essa il Razzi, attribuiva infatti ancora ad Atto la vita di Santa Verdiana oltre a quella di san Giovanni Gualberto, commettendo un errore cronologico abbastanza palese: Atto era morto nel 1153 e Verdiana vivrà sino al 1222⁴⁰.

Il Razzi può essere ricordato per l'efficace descrizione inerente al ritrovamento corpo del santo che erroneamente colloca nel 1237 anziché nel 1337: «Ritrovato il suo santo cadavere e conosciuto mediante un gran splendore e odore che da quello usciva oltre, che era tutto era così intero e così bello e senza mancamento alcuno come se pur allora ora fusse stato sepolto»⁴¹.

Mentre proseguiva l'uscita di brevi compendi narrativi cinque-seicenteschi di ambito vallombrosano⁴², nel 1673 venne stampato dall'editore Fortunati un dettagliato *Diario Pistoiese* che, insieme a numerose notizie, fornisce un rag-

³⁸ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale (BNCF), Rossi Cassigoli, 134, F. Dondori, *Selva di varie cose antiche e moderne della Città di Pistoia*.

³⁹ G. Dondori, *Della Pietà di Pistoia*, Pier Antonio Fortunati, Pistoia 1666, p. 209.

⁴⁰ Cfr. in proposito F. Salvestrini, 'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2012, II, pp. 1143-1185: 1164-1166.

⁴¹ S. Razzi, *Vite de' santi e beati toscani*, Eredi di Iacopo Giunti, Firenze 1593, p. 190.

⁴² Cfr. il contributo di Salvestrini nel presente volume.

guaglio sulle processioni e le feste che «giorno per giorno suole praticarsi nelle Chiese»⁴³. In merito alle celebrazioni eseguite a Pistoia nella ricorrenza della festa di sant'Atto il 22 maggio egli riporta: «festa solenne in Duomo dove conservasi il Corpo, che tutta mattina stà scoperto»⁴⁴ e ci porta a conoscenza di una tradizione, la benedizione delle rose che venivano distribuite ai magistrati della città.

Del 1713 è invece un *Ragguaglio della vita di S. Atto Vescovo di Pistoia* anonimo. Come si deduce dall'avviso al lettore, si tratta di una opera di compilazione da vari autori e in modo particolare ripresa dall'erudito spagnolo Sanlloriente, voluta dal vescovo di Pistoia Carlo Visdomini Cortigiani. Il libretto, stampato nella tipografia pistoiese di Stefano Gatti, presenta nel frontespizio una effigie xilografica di sant'Atto vescovo benedicente.

Da una edizione lucchese del 1720 abbiamo notizia della recitazione di un panegirico di sant'Atto nella Cattedrale di Pistoia da parte del domenicano Tommaso Maria Busatti⁴⁵. L'opera, che venne pubblicata insieme ad un panegirico di san Zenone protettore della chiesa pistoiese, è dedicata a Francesco Fabroni, canonico e nipote dell'illustre cardinale pistoiese Carlo Agostino Fabroni.

Alla metà del Settecento e al clima storiografico mutato grazie anche alla conoscenza delle opere muratoriane e delle grandi raccolte documentarie elaborate dal gesuita Francesco Antonio Zaccaria, risalgono le *Memorie storiche* del pistoiese Iacopo Maria Fioravanti. Nell'introduzione a tale volume uscito a Lucca nel 1758 il Fioravanti afferma di non essersi «posto a mascherare con abiti mentiti la verità perché gli Autori più gravi, le scritture dei pubblici Archivi, i manoscritti nemici della simulazione [...] che ancora si leggono [...] fanno fedele testimonianza di ciò, che nella mia penna si scrive»⁴⁶. Rispetto ai predecessori del Seicento egli fa rilevare un uso maggiore delle testimonianze d'archivio, analizzate con vaglio critico e selezionate. Lo spirito razionalista non impedisce, però, all'autore di dedicare spazio all'importante figura del vescovo Atto, soprattutto legandolo al culto jacoepo. Il Fioravanti è un sostenitore della origine iberica di Atto: «di nazione Portuguese del Regno di spagna e nativo della città di Badaxox o di Pace»⁴⁷.

Del 1766 è invece l'opera *Memorie per servire alla storia dei Vescovi di Pistoia* del giureconsulto Anton Maria Rosati, nella quale la figura di Atto, e in generale quella degli altri presuli, è analizzata seguendo il filo conduttore del rapporto del pastore con la comunità cittadina. Rosati si sofferma anche sull'origine del san-

⁴³ *Diario pistoiese dell'anno mille secento settanta tre: dedicato all'illustrissimo signore e patron colendissimo il sig. cav. e capitano Pistoletto Gatteschi fra glia Accademici Risvegliati detto l'Inspido*, Fortunati, Pistoia 1673, Dedicà al lettore, c.n.n.

⁴⁴ *Ivi*, p. 17.

⁴⁵ F. M. Busatti, *Panegirici di S. Zenone e di S. Atto, uno protettore, l'altro Vescovo di Pistoia. Recitati nella detta città l'anno 1720 dal molto reverendo padre F. Tommaso Maria Busatti domenicano*, Ciuffetti, Lucca 1720.

⁴⁶ J. M. Fioravanti, *Memorie storiche della città di Pistoia*, Benedini, Lucca 1758, pp. v-vi.

⁴⁷ *Ivi*, p. 174.

to, ma non prende posizione «di qual patria fosse Atto resto ancora indeciso»⁴⁸ e riporta la versione del bollandista Daniele Papebroch, che negli *Acta Sanctorum* aveva ipotizzato un'origine toscana del personaggio⁴⁹. A questo proposito occorre infatti segnalare che, come il Razzi nel XVI secolo, sono i Bollandisti, sostenuti anche dalle erudite postille dell'abate Ughelli⁵⁰, a mettere in dubbio la tradizione dei natali ispanici del vescovo pistoiese. L'agiografo bollandista oltre alla documentazione intorno alla storia del santo, aveva personalmente raccolto notizie nei suoi viaggi a Firenze, a Vallombrosa e a Pistoia nel 1662⁵¹. Nella volontà di reperire altri dati su Atto anche il gesuita fiammingo nel dicembre 1685 venne a Pistoia e, ottenuta dal vescovo Gherardi la possibilità di vedere il santo, lasciò questa testimonianza:

[...] per vitream fenestram Corpus apparet nigricare, ore patulo, naso aliquantum suppresso, collo obtorto, sic ut facies antrorsum vertatur, busto supino jacente. Manus integerrime sunt, pedes nonnihil exesi: totum corpus pelle tigitur, et admodum excuccum est. Vestes quibus indutum est puta pluviale, interula mitra eadem feruntur esse quibuscum sepultum ac deinde inventum fuit⁵².

Alla fine del secondo decennio dell'Ottocento il canonico della cattedrale di Pistoia Ferdinando Panieri delineò un *Catalogo dei santi, dei beati e di altre persone insigni nella pietà Pistoiesi* nel quale Atto è mostrato nella veste di vescovo e monaco confessore: «vescovo, senza lasciare di esser Monaco. Ed egli infatti niente mutò della sua vita di monaco nello stato vescovile. Ne ritenne sempre l'abito e ne osservò le leggi»⁵³. La fonte principale alla quale Panieri si ispirò fu il catalogo dei santi del servita piemontese Filippo Ferrari⁵⁴.

Risalgono alla metà dell'Ottocento due interessanti pubblicazioni uscite in occasione della ricorrenza centenaria della morte di sant'Atto. La prima è il volume *Storia di san Atto* di Giovanni Breschi, canonico della cattedrale di Pistoia e vicario capitolare nel decennio 1857-67. Uomo di profonda cultura in rapporto con i massimi studiosi del tempo, Giovanni Breschi ebbe il desiderio di pubblicare un nuovo libro, ma soprattutto un'opera diversa sulla vita e le opere del presule vallombrosano in concomitanza con le celebrazioni del santo che si sarebbero tenute per il settimo centenario della morte. L'opera uscì, infatti, nel 1855 per i tipi del pratese Ranieri Guasti, ma in edizione per Malachia Toni di

⁴⁸ A. M. Rosati, *Memorie per servire alla storia de' Vescovi di Pistoia*, Bracali, Pistoia 1766, p. 66.

⁴⁹ D. Papebroch, *De s. Atto seu Atthone... Commentarius historicus ex Vallumbrosani et Pistoriensibus monumentis*, in *Acta Sanctorum, Maii*, V, Venezia 1741, pp. 194-203.

⁵⁰ F. Ughelli e N. Coleti, *Italia Sacra*, tomo III, Venezia 1718, col. 294.

⁵¹ M. Battistini, *I padre bollandisti Heschenio e Papebrochio in Toscana*, «Rivista Storica degli Archivi Toscani», S/2 (ottobre-dicembre) 1930.

⁵² *Acta Sanctorum, Maii, collecta, digesta, illustrata a Godefrido Haschenio et Daniele Papebrochio*, tomo V, Venezia 1741, p. 1127.

⁵³ F. Panieri, *Catalogo dei santi, dei beati e di altre persone insigni nella pietà Pistoiesi*, Manfredini, Pistoia 1818, p. 27.

⁵⁴ F. Ferrari, *Catalogus Sanctorum in menses duodecim distributus*, Bordoni, Milano 1613.

Pistoia⁵⁵. L'idea di lavorare alla vita del santo era di alcuni anni precedente, come dimostra a partire dal 1849 la pubblicazione sul periodico semestrale lucchese *Pragmalogia Cattolica* di una vita di Atto a puntate, e soprattutto come si evince da un carteggio con Cesare Guasti che documenta dal 1849 l'intenzione di dare alle stampe un volume per il quale il Breschi cercò fin da subito un'immagine. Si trattava del busto di Atto disegnato da Pezzati e poi inciso da P. Nocchi, tratto dall'affresco di Neri di Lorenzo di Bicci nell'antico chiostro di San Pancrazio a Firenze. Nel 1849 l'affresco era oggetto di restauri da parte del pratese Antonio Marini, che lo aveva segnalato a Guasti, il quale, da studioso attento ma anche da figlio di tipografo, aveva riferito immediatamente l'idea al nostro Breschi⁵⁶.

Ad un primo confronto tra la 'vita' pubblicata a puntate e il volume non vi sono grosse divergenze: una cosa però è importante sottolineare, e cioè che il volume porta il titolo *Storia* e non *vita* di sant'Atto, perché l'intento del Breschi era quello di inserire il suo personaggio nell'epoca storica in cui visse e, contemporaneamente, nella storia universale della Chiesa e in quella della Chiesa pistoiese che lui intendeva esaltare. La singolare dedica al «Giovane clero della Diocesi di Pistoia» datata 26 luglio 1855 chiarisce l'intenzione del Breschi, che scrive:

Se vi sembrasse che mi sia dilungato dal comune modo di scrivere vite di santi, potrà giustificarmi in qualche modo il titolo che ho posto in fronte del libro dal quale inferirete che non mi sono prefisso di limitarmi a una nuda e semplice esposizione delle poche cose che si narrano del nostro santo vescovo, ma ho voluto collocarlo propriamente nel suo secolo metterlo in relazione cogli avvenimenti e coi personaggi principali di allora, guidarlo per la trafila delle consuetudini e dei costumi che ad esso si riferiscono, dargli movimento, farlo parlare. Questo direbbero i moderni scrivere la STORIA d'un grand'uomo, d'un santo⁵⁷.

La ricerca storica di Breschi tra le «memorie e i documenti antichi»⁵⁸ lo porta a redigere un volume organizzato in ventuno capitoli con questo explicit: «Qui finisce la storia positiva e autentica di s. Atto»⁵⁹. Segue poi una corposa appendice documentaria nella quale il monsignore trascrive bolle pontificie dell'Archivio Diplomatico e documenti tratti da codici della Biblioteca Riccardiana di Firenze e dal *Libro Croce* dell'Archivio Capitolare di Pistoia, ma anche testi provenienti da opere a stampa dei primi anni del Cinquecento conservati nella biblioteca di Vallombrosa⁶⁰. Nonostante una gestazione abbastanza lunga, almeno dal 1849,

⁵⁵ G. Breschi, *Storia di s. Atto Vescovo di Pistoia*, Malachia Toni, Pistoia 1855 (co' tipi di Ranieri Guasti in Prato). Sul frontespizio, Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto vescovo di Pistoia»*, cit., p. 140.

⁵⁶ Oggi l'affresco è visibile nella Cappella Compagni nella chiesa di Santa Trinita a Firenze, ove fu trasferito nel 1973 dopo il restauro conseguente ai danni dell'alluvione del 1966.

⁵⁷ Breschi, *Storia*, cit., pp. IV-V.

⁵⁸ *Ivi*, p. X.

⁵⁹ *Ivi*, p. 232.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 239-284.

il volume del Breschi fu stampato in fretta, non privo di errori e refusi, nel mese di luglio 1855, come testimonia la data della dedica, per essere presente alle feste centenarie. Il giudizio sull'opera fu abbastanza vario e discordante. Citato per i documenti riprodotti in appendice in un saggio pubblicato nell'*Archivio storico Italiano* del 1856 e recensito positivamente da *La Civiltà Cattolica*⁶¹, il lavoro subì una critica abbastanza aspra all'interno della cultura ecclesiastica locale, sia coeva che del secolo successivo⁶².

Durante le celebrazioni centenarie del 1855 uscì anche una seconda opera su Atto, il volumetto devozionale intitolato *Vita di san Atto Vescovo di Pistoia e canzone sacra per la pace d'Europa* stampato a Pistoia con un testo di Giuseppe Silvestri e la singolare canzone di Luigi Pratesi, il quale si rivolge ad Atto non solo come «pietoso patrono»⁶³, ma come simbolo della cristianità europea⁶⁴. Anche nel verso di questa pubblicazione è presente un'interessante raffigurazione di Atto che lo mostra privo della barba, in età molto giovane. Contrariamente ad altre immagini, qui il vescovo riceve da un angelo la cassetta con la reliquia di san Jacopo. Una scena simile è quella rappresentata nella seconda metà del Settecento in una incisione disegnata da Giuseppe Valiani, nella quale il santo è in primo piano davanti ad una veduta di Pistoia caratterizzata dalla consueta raffigurazione degli edifici più rappresentativi della città. Stessa scena e pressoché coeva è presente in una tavola conservata presso il seminario di Badajoz, sullo sfondo della quale, però, non troviamo la città di Pistoia ma l'edificio del seminario iberico di fronte alla locale chiesa di San Francesco⁶⁵.

Appartengono all'Ottocento altre due interessanti immagini di sant'Atto. La prima è una litografia stampata a Cortona dalla tipografia Bimbi nel 1849, eseguita su un disegno di Nicola Monti (Pistoia 1780 - Cortona 1864)⁶⁶. Si tratta di una raffigurazione del santo abbastanza singolare: Atto in abiti vescovili è delineato con i tratti di un uomo in età avanzata e con una folta barba. La sua figura si erge sopra un arco che sovrasta la città di Pistoia, di cui si scorgono la cupola dell'Umiltà e il campanile. Il disegno, conservato in Archivio Capitolare, è un omaggio del pittore ai canonici in vista di una possibile commissione di affreschi nella Cappella di san Rocco in Cattedrale, cappella al cui interno il corpo del santo era stato trasferito, come vedremo, alla fine del Settecento. Ad

⁶¹ Cfr. *Rivista della stampa italiana*, 28 giugno 1856, «La Civiltà cattolica», 3, 1856, pp. 92-97.

⁶² Per capire bene la figura di Breschi e il suo rapporto con la cultura ecclesiastica pistoiese si segnala il recente volume di G. Bensi, *Cesare Guasti e Giovanni Breschi nella Toscana di metà Ottocento*, Società Pratese di Storia Patria, Prato 2021.

⁶³ *Vita di s. Atto vescovo di Pistoia e canzone sacra per la pace d'Europa*, Libreria Ligure, Pistoia 1855, p. 20.

⁶⁴ Atto diviene 'padre' dell'Europa impegnata, a partire dal territorio ottomano, nella guerra di Crimea.

⁶⁵ Ricordiamo che mentre a Pistoia Atto è patrono secondario della diocesi, a Badajoz divenne patrono del seminario vescovile fin dalla sua fondazione nel 1664.

⁶⁶ L'immagine ritrovata e descritta per la prima volta da chi scrive è conservata in un faldone dell'Archivio Capitolare di Pistoia senza segnatura.

una stampa ottocentesca a colori, da un disegno anonimo, è affidata invece la riproposizione della figura pastorale con l'antica cassetta contenente la reliquia apostolica. L'immagine, riprodotta poi per le celebrazioni dell'VIII centenario della morte di Atto nel 1953, presenta il vescovo di Pistoia in primo piano in meditazione sulla cassetta, mentre alle sue spalle da un'ampia finestra si scorge la città di Pistoia con il campanile del duomo e il battistero.

Durante la seconda metà dell'Ottocento e nei primi anni del secolo successivo si colloca l'opera di Gaetano Beani. Il monsignore e canonico della cattedrale pistoiese, nativo di Pisa, ma che si formò presso il seminario vescovile di Pistoia, non dedicò un lavoro specifico ad Atto, ma nella sua ampia bibliografia alcuni testi hanno un legame strettissimo con il santo vescovo vallombrosano. Mi riferisco in particolare all'opera *La Chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri* del 1883, completata dalla più tarda *La Cattedrale Pistoiese. L'altare di S. Jacopo e la Sacrestia de' Belli arredi. Appunti storici documentati*. Edita in una elegante veste tipografica dalla casa editrice Sinibuldiana nel 1903 e arricchita da alcune fotografie e da due piante della cattedrale, l'opera contiene numerosi riferimenti ad Atto nella sezione dedicata alla Cappella di san Jacopo e nella parte monografica sull'altare argenteo, ove un interessante schema mostra la presenza del corpo del santo vallombrosano all'interno della composizione. Con la soppressione dell'Opera di san Jacopo nel 1777 e la successiva demolizione della cappella nel 1786 si provvide, infatti, a ricomporre l'altare argenteo nella Cappella di san Rocco: le figure del dossale furono disposte su un muro piano e alla sua base fu inclusa l'urna di sant'Atto⁶⁷, che solo dal 1790 fu ricoperta con una lamina argentea decorata. A testimonianza di questa breve fase rimane anche un'anonima incisione conservata nell'Archivio della Cattedrale che presenta il corpo del santo visibile prima che l'urna venisse ricoperta in seguito ad una sollevazione popolare contro il vescovo Ricci⁶⁸.

Nel volume di Beani vengono poi dedicate alcune pagine alla sacrestia, ed il riferimento agli arredi sacri e alle vesti del vescovo vallombrosano è supportato da un ricco apparato documentario.

In occasione dei solenni festeggiamenti per il riconoscimento ufficiale delle spoglie dell'apostolo Giacomo il Maggiore da parte della Chiesa con la bolla di Leone III del 1884, Beani fece uscire l'opera *S. Iacopo Apostolo il maggiore, patrono di Pistoia. Memorie storiche*, che è di fatto la prima monografia specificatamente dedicata al tema iacobeo a Pistoia. Il volume è stampato nel 1885 dalla tipografia pistoiese dei fratelli Bracali. Nella dedica al lettore Beani cita, fra i vari testi che per scopi diversi si sono occupati del rapporto tra l'apostolo Giacomo e la città, l'opera di Giovanni Breschi su sant'Atto, definendola «elegante e dotta»⁶⁹. Co-

⁶⁷ ACP, D 69, *Libro di ricordi*, alla data 9 luglio 1786, c.n.n.

⁶⁸ Cfr. N. Rauty, *Pistoia tra sette e Ottocento nel Diario di Bernardino Vitoni*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1983 («Incontri Pistoiesi di Storia arte e cultura», 22), p. 21.

⁶⁹ G. Beani, *S. Iacopo Apostolo il maggiore, patrono di Pistoia. Memorie storiche*, Bracali, Pistoia 1885, p. 2.

me abbiamo visto, anche il volume di Breschi era uscito per un'occasione importante, il VII centenario della morte del vescovo vallombrosano nel 1855; e forse era una delle intenzioni del Beani quella di creare un legame ideale e una continuità tra i due lavori.

In chiusura proponiamo un breve cenno al Novecento, che sarà oggetto di un'altra relazione in questo volume. Nel 1953 si celebra l'ottavo centenario della morte del santo, ma le manifestazioni vengono sospese per l'improvvisa morte del vescovo De Bernardi e riprendono solo nel maggio del 1955. Il resoconto delle manifestazioni culturali e religiose che si svolsero tra il 15 e il 22 maggio e si conclusero con una solenne processione per le vie della città con la salma incorrotta del santo è presente sul *Monitore diocesano*, il periodico ufficiale del vescovo e della curia pistoiesi⁷⁰. Ne troviamo nota anche nelle memorie manoscritte, conservate presso l'Archivio capitolare di Pistoia, di Sabatino Ferrali, monsignore ed esponente della cultura pistoiese del secondo Novecento, nonché autore dell'opera monografica *Vita di san Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia* edita nel 1953 e ne *La Squilla di s. Atto*, un bollettino mensile della parrocchia cattedrale di Pistoia pubblicato a partire dal marzo 1953. Nel numero dello stesso periodico del mese di maggio Ferrali segnala un antico codice obituario della cattedrale⁷¹ già conosciuto e citato nella *Bibliotheca Pistoriensis* dello Zaccaria⁷², ove la morte di Atto è fissata al 22 giugno 1153⁷³, e dà notizie della ricognizione canonica del corpo del santo⁷⁴, uno studio dei resti mortali che precede quello effettuato nel 2019 e documentato da un intervento nel presente volume.

⁷⁰ *Solenne chiusura dei festeggiamenti per l'VIII centenario della morte*, «Il Monitore Diocesano», Bollettino ufficiale del Vescovo e della Curia di Pistoia, 46, n. 5, Maggio 1955, pp. 93-95.

⁷¹ ACP, C 115, *Calendario-Obituario*, cc. 155r-204v.

⁷² F. A. Zaccaria, *Bibliotheca Pistoriensis*, Tipografia Regia, Torino 1752, pp. 90-97.

⁷³ Sulla questione della data della morte e circa l'attestazione della nota obituaria contenuta nel *Calendario* pistoiese si rimanda a N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 90-92.

⁷⁴ S. Ferrali *Cronaca del mese di maggio. Ricognizione del corpo di s. Atto*, «La Squilla di Sant'Atto», I, 3, maggio 1953, p. 3.



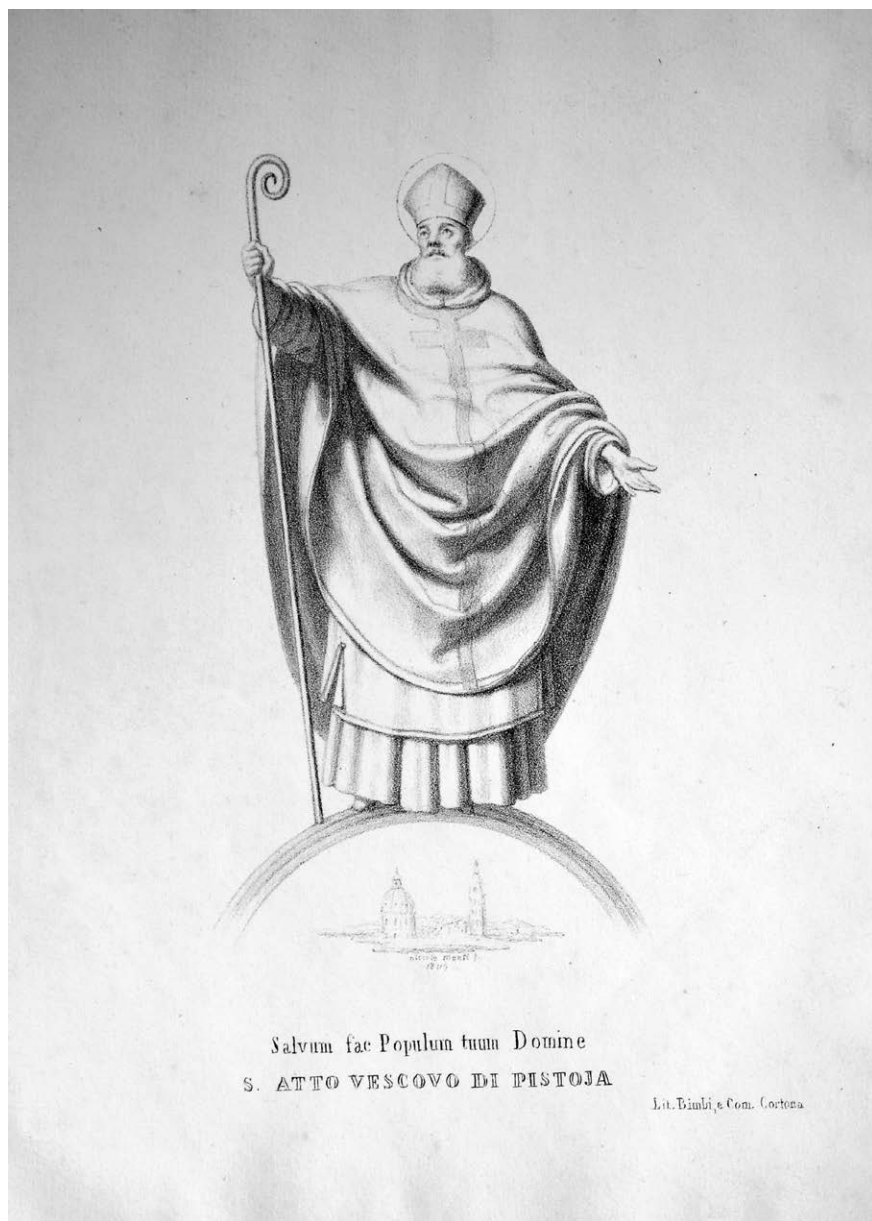
Figura 1 – Anonimo, *Sant'Atto*, prima metà del XVII secolo, olio su tavola, cm 165x132, Pistoia, Museo Civico d'arte antica (inv. 1975 n. 630), dall'Opera di San Jacopo.



Figura 2 – Anonimo, *San Jacopo*, prima metà del XVII secolo, olio su tavola, cm 164x132. Pistoia, Museo Civico d'arte antica (inv. 1975 n. 629), dall'Opera di San Jacopo.



Figura 3 – Arferuoli, Frontespizio (ACP, C 50).



Salvum fac Populum tuum Domine
S. ATTO VESCOVO DI PISTOJA

Lit. Bimbi e Com. Cortona.

Figura 4 – Incisione di sant’Atto, disegno N. Monti (inedito).

La presenza del vescovo Atto nella storiografia pistoiese del Novecento

Luca Mannori

Sommario: Il contributo ripercorre criticamente la storiografia pistoiese del XX secolo dedicata alla figura del vescovo Atto, evidenziandone l'evoluzione da un interesse prevalente per le dinamiche politiche connesse alla nascita del Comune, ad un'attenzione rivolta anche alla vicenda della Chiesa locale.

Nell'accettare con gratitudine, come Presidente della Società di Storia patria di Pistoia, l'invito a tenere questo intervento, tengo subito a metterne ben in chiaro, però, i limiti strutturali. Non essendo, ahimè, né un medievista, né tantomeno uno specialista di storia religiosa, non ho infatti alcuna competenza a pronunciarmi sulle complesse questioni interpretative che stanno al centro del nostro convegno. Le pagine che seguono hanno una funzione essenzialmente strumentale: quella, cioè, di presentare una rassegna della produzione locale relativa alla figura di sant'Atto – produzione essenzialmente riconducibile ai soci della nostra Società o comunque a studiosi che le hanno gravitato attorno per lunghi tratti del loro percorso. Ogni valutazione critica, invece, di questa tradizione di studi e dei risultati a cui essa ha condotto sarà qui lasciata a chi ha più fondati titoli per pronunciarsi su di essa.

La Società Pistoiese nasce, com'è noto, nel 1898 e soprattutto nei primi decenni della sua vita svolge un'attività di notevole livello, sotto la guida di studiosi quali i fratelli Chiappelli o Lodovico Zdekauer; e ciò nel quadro di quella impostazione positivista ed erudita che avrebbe poi caratterizzato per tanto tempo tutta l'opera degli storici locali della nostra città¹.

¹ G. Pinto, *L'erudizione storica in Toscana e la nascita della Società pistoiese di storia patria*, «Bullettino storico pistoiese», 100, 1998, pp. 41-60; P. Nardi, *Lodovico Zdekauer e i suoi studi di storia pistoiese*, ivi, pp. 61-85; F. Salvestrini, *Storiografia giuridica ed erudizione storica nel secolo XIX. Lodovico Zdekauer editore degli statuti medievali toscani*, in F. Pirani (a cura di),

Luca Mannori, University of Florence, Italy, luca.mannori@unifi.it, 0000-0003-2282-0766

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luca Mannori, *La presenza del vescovo Atto nella storiografia pistoiese del Novecento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.11, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 239-247, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

D'altra parte, gli interessi di questi studiosi (quale che fosse il loro orientamento ideologico personale: alcuni di loro, come Luigi e Alberto Chiappelli, erano in effetti dei cattolici liberali) non gravitavano certo attorno alla storia religiosa o a quella dei culti locali. Fin dal programma scientifico ufficiale pubblicato in testa all'annata del 1899 del *Bullettino*, il focus dell'impegno della Società venne piuttosto indicato nel grande tema del Comune medievale, da indagare anzitutto attraverso lo studio delle sue istituzioni e la pubblicazione dei correlativi statuti². Come per tutte le coeve élite erudite del nostro paese, anche per quella pistoiese la specifica 'storia patria' che urgeva ricomporre orbitava anzitutto attorno alla rinascita comunale: identificata, a sua volta, con la radice genetica di quella nazione italiana destinata a rinnovare i suoi fasti con la lotta risorgimentale. All'interno di uno schema del genere, il mondo ecclesiastico-religioso non solo aveva scarsa cittadinanza, ma era anzi avvertito come una presenza tendenzialmente ostile allo sviluppo della civiltà nuova e al quale ci si accostava, semmai, in una prospettiva pregiudizialmente critica (in effetti, l'unica apertura esplicita agli studi di carattere religioso contenuta nel manifesto ora citato del '99 era quella riguardante le riforme ricciane, che per tutto il corso dell'Ottocento erano risultate colpite, nella nostra città, da un pesante interdetto ideologico).

Non sorprende allora che per moltissimo tempo l'unica storia ecclesiastica medievale capace di suscitare l'interesse degli aderenti alla Società sia stata quella immediatamente connessa all'organizzazione degli assetti civili e politici cittadini. È pressoché soltanto in questa prospettiva che, compulsando gli indici del *Bullettino*, capita d'imbattersi talvolta nel nome di Atto. Tra queste ricorrenze, quelle che resteranno più rilevanti addirittura fino al secondo Novecento in tutta la nostra produzione locale corrispondono a due corposi saggi, pubblicati rispettivamente nel 1899 e nel 1907 da Silvio Adrasto Barbi e da Romolo Caggese, ed entrambi relativi ai tormentati rapporti tra vescovo e Comune nella prima fase del basso medioevo³. Soprattutto nel primo di questi contributi, al nostro presule è riconosciuto un ruolo di grande rilievo, ma senza che su di lui ci si soffermi poi in modo particolare. Per questi autori, il problema storiografico consisteva nel capire per quali ragioni la mensa vescovile, che tra XI e XII secolo sembrava aver funzionato quasi da incubatore del nuovo ordinamento comunale, a partire dai decenni immediatamente successivi avesse cominciato a sentirsi minacciata dallo sviluppo di un autonomo potere secolare urbano, fino a giungere ad uno scontro aperto con esso. In questo contesto la figura di Atto si affacciava come quella di un vescovo che, diversamente da suoi immediati predecessori Pietro e Ildebrando, che avevano cercato di ami-

Lodovico Zdekauer. *Discipline storiche e innovazione fra Otto e Novecento*. Atti del Convegno di studi, (Macerata, 19 marzo 2015), Deputazione di Storia Patria per le Marche, Ancona - Fermo 2016, pp. 111-154.

² Pinto, *L'erudizione*, cit., p. 53.

³ S. A. Barbi, *Delle relazioni tra Comune e Vescovo nei secoli XII e XIII*, «Buletino storico pistoiese», 1, 1899, pp. 81-94; R. Caggese, *Note e documenti per la storia del Vescovado di Pistoia nel sec. XII*, «Buletino storico pistoiese», 9, 1907, pp. 133-185.

carsi le nuove autorità comunali per usarle contro Firenze, comprende ormai perfettamente la marginalizzazione a cui esse stavano condannando la Chiesa locale, e che appunto per questo arriva a fulminare contro di esse la famosa scomunica del 1138; ma si tratta di una evocazione poco più che cursoria, che non riserva ancora il minimo spazio, per esempio, al ruolo ‘politico’ del culto jacobeo introdotto da Atto in città o al fondamentale legame del nostro vescovo con il suo Ordine vallombrosano.

Ancora alla vigilia, dunque, dell’ottavo centenario della morte di Atto, che cadeva nel 1953, questo era grosso modo il gracile stato della storiografia locale che riguardava il nostro vescovo. Chi avesse voluto documentarsi sulla sua vicenda civile, religiosa ed umana era piuttosto ancora rinviato ad una letteratura di matrice squisitamente ecclesiastica, ben antecedente alla nascita della Società ed ispirata ad una impostazione devozionale che poco aveva a che vedere con la moderna critica storica. Penso qui, naturalmente, soprattutto alla *Storia di S. Atto*, pubblicata nel 1855 da Monsignor Giovanni Breschi in concomitanza col precedente centenario del santo⁴. Vicario del vescovo e personaggio di primo piano nel mondo ecclesiastico cittadino, Breschi costituiva un esponente tipico di quel clero erudito che per moltissimo tempo era stato il principale pilastro del mondo culturale pistoiese. Della sua biografia di Atto tratta in modo più specifico Anna Agostini nel suo contributo in questo stesso volume⁵. A me basta qui ricordare che la sua opera era concepita in stretta continuità con tutta una tradizione di pubblicazioni agiografiche sei-settecentesche⁶; venendo ad offrire una ricostruzione a suo modo onesta, ma sul piano metodologico assolutamente datata già nel momento in cui vide la luce e che, se cercava di rinnovare in qualche modo gli stilemi della vecchia storia dei santi, lo faceva intercalando la ricostruzione storica con ampie integrazioni romanzate di gusto romantico che la allontanavano ancora di più da una ricostruzione di taglio scientifico⁷. Inoltre, il volume accusava manifestamente il fatto di essere stato concepito nel pieno della seconda Restaurazione e ad opera di un sacerdote – Breschi, appunto – divenuto all’indomani del ’48 il principale capofila del clero conservatore

⁴ G. Breschi, *Storia di S. Atto Vescovo di Pistoia*, Toni, Pistoia 1855.

⁵ E ciò anche alla luce di un volume apparso nelle more della pubblicazione di questi atti (G. Bensi, *Cesare Guasti e Giovanni Breschi nella Toscana di metà Ottocento*, Società pratese di storia patria, Prato 2021), nel quale tra l’altro, seguendo la corrispondenza Breschi-Guasti, viene ricostruita la genesi della *Storia di S. Atto* (pp. 23-44).

⁶ Per la quale si rinvia ancora al saggio di Agostini. Le referenze principali riguardano, comunque, i nomi di Cosimo Bracciolini (*Vita del beato atto Vescovo di Pistoia e prima ottavo Generale della Congregazione de’ monaci di Vallombrosa*, Giusti, Pistoia 1602), Francesco Forteguerrri (*Vita del beato Atto di Pistoia*, Sermatelli, Pistoia 1608), Giustiniano Marchetti (*Della vita e lodi di S. Atto*, Fortunati, Pistoia 1630), Cesare Franchini Taviani (*Ragguaglio della vita di S. Atto, Vescovo di Pistoia*, Gatti, Pistoia 1713), Tommaso Maria Busatti (*Panegirici di S. Zenone e S. Atto*, Ciuffetti, Lucca 1720).

⁷ Lo rilevava già un biografo del canonico Breschi pur non particolarmente prevenuto nei suoi confronti, quale il sacerdote Teofilo Barbini, in un profilo steso negli anni della Grande Guerra (T. Barbini, *Giovanni Breschi*, «Buletino storico pistoiese», 17, 1916, pp. 207-210).

pistoiese⁸. Il suo Atto, presentato in primo luogo come l'antemurale del nascente potere laico cittadino, era una specie di campione della *libertas ecclesiae*, attorno alla cui memoria il contemporaneo popolo pistoiese veniva invitato a stringersi per respingere l'assalto dei «nuovi Ghibellini» del XIX secolo, colti nell'atto di rinnovare in peggio il pessimo esempio di quegli antichi predecessori⁹.

Ora, curiosamente, il primo intervento storiografico di rilievo che nel corso del Novecento viene in Pistoia dedicato alla personalità di sant'Atto – intervento dal taglio ormai decisamente 'moderno' dal punto di vista dell'uso delle fonti, della scelta della bibliografia e del registro espositivo adottato – si iscrive ancora in buona misura e in maniera del tutto consapevole nell'alveo della tradizione devozionale ora evocata. Esso corrisponde in effetti alla *Vita di Sant'Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, pubblicata nel '53 da Monsignor Sabatino Ferrali¹⁰. Ferrali – nato nel 1900, ordinato sacerdote nel '25, promosso a canonico della cattedrale nel 1950 dopo aver ricoperto vari incarichi nella diocesi pistoiese, e che dalla metà degli anni Sessanta sarebbe divenuto uno dei principali animatori della scena intellettuale cittadina grazie al suo ruolo di promotore del Centro italiano di studi di storia e d'Arte¹¹ – era un membro di vecchia data della Società di Storia Patria ed aveva anche già occasionalmente collaborato al *Bullettino storico pistoiese*. Tuttavia, prima della pubblicazione del suo *S. Atto*, che ne segnò il vero e proprio esordio come storico, egli aveva rivolto essenzialmente la propria attività di scrittura alla pubblicistica ecclesiastica e alla cronaca diocesana, vivendo il suo impegno culturale anzitutto come sacerdote e uomo di fede. Non stupisce allora che la sua biografia attoniana – che pure di recente Lucia Gai ha dichiarato di considerare il lavoro più completo e storiograficamente documentato a tutt'oggi disponibile sulla figura del presule¹² – si collochi ancora a mezza strada tra il contributo storico vero e proprio e quello di natura omiletica ed agiografica. Come l'autore dichiarava fin dalla prefazione, il suo scopo era stato quello di «ridurre al minimum accettabile la critica storica», delineando «una figura veramente ammirabile di monaco e di

⁸ Cfr. G. Petracchi, *Il Risorgimento a Pistoia tra eredità ricciana e idee liberali*, in A. Cipriani, A. Ottanelli e C. Vivoli (a cura di), *Pistoia nell'Italia unita. Identità cittadina e coscienza nazionale*. Atti del convegno di studi (Pistoia, 11-13 novembre 2010), Società pistoiese di storia patria/Storia e città/Fondazione Cassa di Risparmio, Pistoia 2012, pp. 11-55, in particolare p. 40.

⁹ Breschi, *Storia*, cit., p. 47.

¹⁰ S. Ferrali, *Vita di Sant'Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Tipografia pistoiese, Pistoia 1953.

¹¹ L. Gai, *Biografia di mons. Sabatino Ferrali*, «*Bullettino storico pistoiese*», 81, 1979, pp. 7-10; ma si vedano anche, sui vari aspetti del suo impegno di storico e di erudito, i saggi contenuti nel volume di A. Cipriani e G. Francesconi (a cura di), *Sabatino Ferrali nella cultura pistoiese del secondo Novecento*, Società pistoiese di storia patria/Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 2018.

¹² L. Gai, *Mons. Sabatino Ferrali, medievista e studioso del culto iacopeo a Pistoia*, in Cipriani e Francesconi (a cura di), *Sabatino Ferrali nella cultura pistoiese*, cit., pp. 51-66: 52.

vescovo»¹³ da offrire ad esempio tanto al clero locale quanto ai propri concittadini. Al pari del volume di Breschi del secolo precedente (che Ferrali giudicava, al netto delle eccessive «infioresciture», un'opera già pervenuta a «qualche buon risultato»¹⁴), anche il suo era il prodotto di una storiografia militante, che nelle palesi usurpazioni del Comune medievale ai danni della Chiesa pistoiese leggeva «le prime avvisaglie d'un laicismo che, volto a respingere ogni vera o presunta invadenza ecclesiastica nel campo politico, ha spinto le sue propaggini, attraverso l'umanesimo e l'illuminismo, fino ai nostri tempi»¹⁵ (tempi che erano poi quelli della guerra fredda e del centrismo degasperiano nonché, nello specifico della nostra periferia cittadina, quelli di una netta contrapposizione tra la città 'rossa' dell'amministrazione comunale-provinciale e quella 'bianca' del sistema economico-creditizio). Di qui, l'impegno di Ferrali a costruire l'immagine di un Atto-*Pastor bonus*, già decorato di tutte le virtù classiche del santo; la sua decisa negazione di qualsiasi frattura interna alla Chiesa cittadina (di contro, per esempio, alle opinioni di Barbi e Caggese, che avevano già indicato, negli anni di Atto, la presenza di incrinature importanti tra capitolo e vescovo); il suo presentare il presule pistoiese come una figura assai ritrosa a ricorrere alle maniere forti nei suoi rapporti col Comune e a prediligere invece, fin dove possibile, la strada delle paterne ammonizioni; il comportamento, viceversa, apertamente prevaricatore delle autorità laiche, il loro assoluto disprezzo per il diritto canonico, i diritti quesiti della Chiesa locale e via dicendo. Siamo, insomma, ancora di fronte ad una storia confezionata con intenti edificanti, anche se basata su una documentazione raccolta ed analizzata con un nuovo scrupolo filologico.

A quest'opera di esordio, tuttavia, che presenta il suo autore – ha scritto ancora Lucia Gai – come «l'ultimo esponente di quell'alto clero colto che in passato aveva contribuito a tracciare la memoria storica pistoiese»¹⁶, Ferrali fece seguire un intenso impegno di storico a tutto tondo, ormai emancipato dai vecchi modelli agiografici. E nell'ambito di questo percorso egli ebbe a incontrarsi altre volte con la figura di Atto. Penso anzitutto a un saggio del 1964 dedicato ai rapporti tra i vescovi pistoiesi e il potere cittadino nella fase instaurativa del Comune, in cui, sulle orme degli studi precedenti, ma con una sensibilità critica affatto nuova, si ripercorre, tra l'altro, la vicenda della scomunica attoniana e si analizzano le sue conseguenze¹⁷; ma penso più ancora all'ultimo lavoro di Ferrali, pubblicato nel 1979, l'anno stesso della sua morte, e relativo alla storia

¹³ Ferrali, *Vita di Sant'Atto*, cit., p. 3.

¹⁴ Ivi, p. 8.

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Gai, *Mons. Sabatino Ferrali, medievista*, cit., p. 61.

¹⁷ S. Ferrali, *Temporalità del Vescovado nei rapporti col Comune a Pistoia nei secoli XII e XIII*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo*, Atti del II Convegno di storia della Chiesa in Italia (Roma 5-9 settembre 1961), Antenore, Padova 1964, pp. 365-408; su questo contributo cfr. ora G. Francesconi, *Le temporalità del Vescovado. Sabatino Ferrali fra senso delle origini e rapporti di potere nelle campagne medievali*, in Cipriani e Francesconi (a cura di), *Sabatino Ferrali nella cultura pistoiese*, cit., pp. 67-79.

del culto jacobeo a Pistoia¹⁸. Stimolato da una storiografia internazionale che in questi anni era venuta valorizzando sempre più il grande tema del culto dei santi nel Medioevo, questo contributo non solo apre la strada, anche per Pistoia, a tutta una serie di nuove indagini in questo campo, ma avvia anche un ripensamento critico importante su un episodio centrale della vita di Atto – quello cioè dell’acquisizione, da parte sua, della celebre reliquia compostellana dell’Apostolo Giacomo. Pur aderendo, infatti, ad una versione della vicenda ancora conforme alla tradizione accolta da tutte le storie cittadine precedenti, Ferrali sottolinea per la prima volta le forti implicazioni politiche di quella grande operazione, che aveva avuto il significato di offrire alla cittadinanza «un pegno della recuperata armonia tra vescovo e comune, dopo quel non breve periodo di dissapori culminato nella scomunica del 1138»¹⁹: e ciò tramite l’istituzione di un culto prettamente popolare che gettasse un ponte tra la Chiesa locale e le nascenti autorità cittadine. Al di là della sua portata devozionale, cioè, la fondazione del culto jacobeo da parte di Atto comincia ad essere percepita come il modo con cui a Pistoia si tentò di ricucire la drammatica frattura istituzionale tra autorità civile e religiosa che si era in precedenza prodotta, cercando proprio in essa un nuovo punto di equilibrio per una vita cittadina fin lì dilacerata dal conflitto generato dalla nascita del Comune.

Proprio questa attenzione ai significati istituzionali della reliquia iacobea verrà ripresa nel 1984 da Lucia Gai in alcune pagine del volume da lei dedicato all’altare d’argento (cioè al principale arredo destinato ad adornare appunto, da fine Duecento in avanti, quella cappella di San Jacopo del duomo che Atto aveva consacrato al culto del nuovo patrono)²⁰. In queste pagine Gai segnalò l’incongruenza della datazione tradizionale, che fissava al 1144 (o 1145, a seconda del computo degli anni adottato dalle fonti) il momento (più o meno contestuale all’apertura della cappella iacobea) in cui la reliquia della testa di san Giacomo sarebbe giunta a Pistoia. Essendo, infatti, il donatore della reliquia stessa, l’arcivescovo galiziano Gelmirez, morto nel 1140, era evidente che tutta la vicenda della traslazione del frammento del corpo di Iacopo (documentata dalla famosa relazione del ‘clericus Cantarinus’, contemporaneo di Atto²¹) o era un falso realizzato con la complicità di Atto stesso o doveva essere retrodatata di almeno 4-5 anni; in questo caso, però, si poneva il problema di capire per quale ragione il nostro presule, pur avendo già la reliquia a propria disposizione, avesse atteso tanto tempo per introdurre in città il nuovo culto dell’apostolo. In quello stu-

¹⁸ S. Ferrali, *L’apostolo S. Jacopo il Maggiore e il suo culto a Pistoia*, Opera dei SS. Giovanni e Zenò, Pistoia 1979.

¹⁹ Ivi, pp. 13-14.

²⁰ L. Gai, *L’altare argenteo di San Iacopo nel duomo di Pistoia. Contributo allo studio dell’oreficeria gotica e rinascimentale italiana*, Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 1984, pp. 34-35.

²¹ Sul quale O. Banti, ‘*Cantarinus pisanae urbis cancellarius*’ (ca. 1140-1147): fu lo strumento della preminenza politica di un Vescovo in regime consolare?, «Bollettino storico pisano», 40-41, 1971-72, pp. 23-29.

dio, l'autrice ipotizzava che i sacri resti fossero giunti effettivamente a Pistoia prima del '40, ma che, essendo quelli gli anni del maggior attrito tra vescovo e Comune, a cavallo della scomunica lanciata nel 1138 contro i consoli Rinaldo e Monaco, rei, per la Chiesa, di aver occupato con la forza il campanile e usurpato il patrimonio vescovile, Atto avesse rinviato tutta l'operazione a tempi più propizi, in cui la proclamazione del nuovo culto cittadino potesse costituire un pegno effettivo di ristabilita concordia tra i due poli del potere urbano²². In un contributo di tre anni successivo la stessa Gai tornava distesamente sulla questione, esponendo una serie più articolata di ipotesi, troppo complesse per essere qui esposte in dettaglio²³. Il punto fermo di Gai, comunque, era che l'idea di cementare la comunità pistoiese attorno all'adorazione di un nuovo patrono sarebbe sorta in ogni caso solo nel corso della prima metà degli anni Quaranta, probabilmente grazie allo stimolo di papa Innocenzo II, col quale Atto si dovette incontrare a Roma nel corso di quel periodo e che gli avrebbe anche procurato i contatti con la Spagna necessari a condurre effettivamente in porto un progetto troppo impegnativo per essere realizzato autonomamente dalla sola Chiesa pistoiese, sia pure con l'aiuto dei Vallombrosani. La fondazione del culto jacobeo si affrancava, così, dai limiti di una vicenda puramente cittadina per collocarsi nell'ampio quadro di quel rinnovamento ecclesiastico destinato più tardi a sfociare nella riforma 'gregoriana'.

Certamente stimolato da questi interventi di Gai (che nel frattempo aveva editato, insieme a Giancarlo Savino, il primo statuto trecentesco dell'Opera di San Iacopo, imprimendo quindi un forte impulso ulteriore agli studi iacobei²⁴), anche Natale Rauty si soffermò negli anni seguenti sul rapporto tra sant'Atto e le origini del culto iacobeo; e ciò fece pubblicando nel 1995 un contributo in cui rilevava invece come, a suo giudizio, il disegno del vescovo vallombrosano di acquisire sul mercato europeo una qualche importante reliquia fosse stato già da lui maturato ben chiaramente fin dagli esordi della sua ascesa alla cattedra pistoiese, avvenuta nel 1133²⁵. Rieditando, infatti, criticamente due lettere di Atto ad altrettanti suoi corrispondenti lombardi – lettere già pubblicate nell'Ottocento, ma mai prese seriamente in considerazione dai biografi precedenti del santo –, Rauty evidenziò come già verso il 1134-35 il nostro vescovo avesse stabilito solidi contatti con la Chiesa ambrosiana per ottenere il trasferimento a Pistoia di una parte delle spoglie dei santi Gervasio, Protasio e Vittore – figure particolarmente care a tutto l'Ordine vallombrosano e alle quali Atto dichiarava in

²² Gai, *L'altare argenteo*, cit., pp. 35-36.

²³ L. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in Ead. (a cura di), *Pistoia e il cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Atti del convegno di studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984), ESI, Napoli 1987, pp. 119-230 (e, con particolare riguardo alla questione di cui al testo, pp. 136-150). Il tema è ripreso e svolto ulteriormente dall'Autrice nel suo contributo a questo stesso volume.

²⁴ L. Gai e G. Savino, *L'Opera di San Jacopo a Pistoia e il suo primo statuto*, Pacini, Pisa 1994.

²⁵ N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Bullettino storico pistoiese», 97, 1995, pp. 3-26.

queste missive di voler dedicare alcune chiese cittadine. Le fonti non permettono di far piena luce sulle ragioni (forse legate a dissapori interni al clero milanese) che condussero al fallimento questo primo tentativo; e neppure di capire se esso fosse limitato semplicemente, nelle intenzioni di Atto, all'offerta delle reliquie alla venerazione dei fedeli oppure già allora a sostenere l'erezione di un vero e proprio culto patronale, gestito congiuntamente da Chiesa e Comune, come quello poi lanciato nel '44. Certamente, però, è chiaro l'intento dell'autore di presentare un Atto che al momento stesso di insediarsi nella sua nuova sede episcopale era già ben deciso a far leva sullo strumento dei nuovi santi per recuperare al seggio vescovile una parte almeno di quella forza che esso aveva perduto durante gli anni del suo predecessore Ildebrando. Una lettura, quindi, molto 'forte' della strategia di sant'Atto, che nel quinto decennio del secolo non avrebbe fatto altro che realizzare, anche se certo su più ampia scala, un progetto sostanzialmente di vecchia data.

Questa del '95, d'altra parte, non fu l'unica occasione in cui Rauty si accostò alla figura di Atto. Almeno altrettanto rilevanti per lo sviluppo della bibliografia sul nostro vescovo risultano due studi successivi dell'ingegnere, dal taglio pur molto diverso da quel contributo iniziale. Il primo di essi è il celebre volume sul culto dei santi nella Pistoia medievale, pubblicato nel 2000, col quale possiamo dire che la Società abbia definitivamente aperto le porte ad una storia religiosa che fino a quel momento era stata solo una componente minore del suo impegno²⁶. Il libro, certo, concepito come una schedatura della vita e della fortuna di tutti i santi che hanno lasciato una qualche traccia nel costume e nella letteratura pistoiesi del Medioevo, non riserva ad Atto un'attenzione specifica, al di là delle poche pagine che a lui come a tanti altri vengono brevemente dedicate²⁷. Questo studio, però, veramente pionieristico sul piano della storiografia locale italiana e che Rauty intraprese sviluppando una traccia indicatagli fin dalla metà degli anni Cinquanta proprio da Sabatino Ferrali²⁸, apre anche per Atto una prospettiva di ricerca che guarda decisamente oltre la sua biografia, per abbracciare tutta quanta la ricca memoria che egli ha lasciato nella comunità cittadina. A questo proposito ricordo qui soltanto tre studi relativi al 'vescovo santo' apparsi in continuità ideale col volume di Rauty – il primo, di Rauty stesso, uscito

²⁶ N. Rauty, *Il culto dei Santi a Pistoia nel medioevo*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.

²⁷ Ivi, pp. 90-92.

²⁸ Come viene ricordato nella prefazione stessa dell'opera. Ferrali aveva in effetti avviato, sul «Buletto» del 1956-57, la pubblicazione del calendario-obituario contenuto in un celebre codice dell'Archivio capitolare, rendendosi conto, però, che la vera importanza di questo documento consisteva anzitutto nell'offrire una traccia fondamentale per ricostruire i percorsi che avevano via via introdotto a Pistoia il culto dei vari santi cittadini. Ritenendo che affrontare uno studio del genere sarebbe risultato superiore alle sue forze, Ferrali stimolò appunto Rauty stesso a dedicarsi ad una tale ricostruzione: impegno che quest'ultimo si assunse effettivamente nel corso degli anni Novanta, sotto l'impulso delle nuove prospettive storiografiche aperte, a livello generale, soprattutto dagli studi sulla santità bassomedievale di André Vauchez, pubblicati nel corso del decennio precedente (ivi, pp. VII-VIII).

sul *Tremisse pistoiese* del 2003²⁹, il secondo di Lucia Gai pubblicato sempre sul *Tremisse* del 2011³⁰ e il terzo invece a firma di Raffaele Argenziano, compreso negli atti di un convegno organizzato dalla Società nel 2008 sul culto dei santi e il culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese³¹. Sono, queste, ricerche relative ad aspetti assai disparati del culto di Atto (dalle origini del culto stesso alle varie traslazioni della salma del santo fino all'analisi della sua iconografia scultorea e pittorica), ma che illustrano bene la vicenda di un personaggio beatificato dalla coscienza popolare al momento stesso della sua morte e subito associato a san Iacopo come fondamentale simbolo di appartenenza alla comunità cittadina.

Un ultimo *flash* prima di chiudere questa breve rassegna. Nel 2002 ancora Rauty pubblica un saggio sui Vallombrosani a Pistoia tra XI e XII secolo in cui ripercorre con grande linearità tutta la storia dei monasteri e dei vescovi dell'Ordine nel nostro territorio³². Il focus dell'attenzione cade qui soprattutto sull'incerto e tormentato Ildebrando dei conti Guidi, che chiude la sua esperienza alla guida dell'episcopio pistoiese con un amaro testamento, nel quale confessa di non essere riuscito a comprendere tempestivamente l'enormità della svolta rappresentata dalla nascita del Comune e di essersene sostanzialmente lasciato travolgere. Il suo successore Atto, al contrario, scelto da una canonica ormai ben consapevole della urgenza di darsi una guida forte e autorevole, viene presentato da Rauty come colui che la gravità di quella svolta ha compreso perfettamente e che è riuscito a governarla tramite una strategia di contenimento allo stesso tempo vigorosa, prudente e geniale.

Da non specialista della storia di questo periodo non sono in grado di valutare quanto una conclusione del genere risulti oggi convalidata dalle risultanze della storiografia generale. Certo è che questo sembra costituire il punto d'arrivo a cui sono pervenuti gli storici locali nell'arco di un settantennio circa di ricerche. Al di là delle divergenze interpretative ancora presenti in certe loro ricostruzioni, mi pare che il percorso da essi seguito li abbia quantomeno condotti a correggere una grave distorsione iniziale del loro approccio – quella cioè che li aveva portati a percepire la nascita del Comune solo attraverso lo sguardo di chi era impegnato a costruirlo. Oggi sembra invece che la nostra storiografia abbia pienamente recuperato allo spettro del suo Medioevo cittadino anche il punto di vista degli uomini di Chiesa e che da questa fondamentale acquisizione sia dunque possibile muovere verso nuovi traguardi.

²⁹ N. Rauty, *Il Vescovo Atto e il suo culto a Pistoia*, «Tremisse pistoiese», 27, 2003/1-2, pp. 16-26.

³⁰ L. Gai, *Ripensare il medioevo a Pistoia. Esequie, traslazione e vestimenta del Vescovo Atto*, «Tremisse Pistoiese», 36, 2011/1-2, pp. 16-23.

³¹ R. Argenziano, *L'iconografia del "Beato Atto, vescovo di Pistoia" e la possibile ricostruzione del suo antico sepolcro*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Atti del convegno di studi, Pistoia (16-17 maggio 2008), Società pistoiese di storia patria, Pistoia 2010, pp. 113-142.

³² N. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Bullettino storico pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26.

Le committenze architettoniche di Atto nella Toscana del XII secolo: uno sguardo d'insieme e un epigono veneto

Angelo Passuello

Sommario: Il saggio offre una panoramica delle manifestazioni edilizie legate alla committenza di Atto, abbracciando il trentennio in cui il religioso rivestì dapprima la carica di abate maggiore dei Vallombrosani, per poi essere eletto vescovo di Pistoia (1125-1153). Sono valutate particolarmente le fondazioni che preservano tuttora l'impianto architettonico e decorativo del XII secolo: da Santa Maria di Montepiano a San Michele di Plaiano e San Michele di Salvenero, nella Sardegna nord-occidentale, fino alla chiesa pisana di San Paolo a Ripa d'Arno. Entro il 1140 Atto fece giungere a Pistoia una reliquia di san Jacopo il Maggiore: i sacri resti vennero collocati nel 1145 in una cappella che occupava le prime due campate della navatella meridionale della Cattedrale di San Zeno, qualificandosi strutturalmente e simbolicamente come uno spazio pressoché indipendente dal corpo basilicale. L'iniziativa di Atto, in virtù della potente attrattività della reliquia jacobea, fu il catalizzatore per convogliare a Pistoia eminenti personalità artistiche che esaltarono la nuova connotazione della città come sede apostolica, lavorando nelle chiese di San Giovanni Fuorcivitas (1162), di Sant'Andrea (1166) e di San Bartolomeo in Pantano (1167). L'incidenza di tale situazione si riverberò anche sulla vicina Prato, ove il cantiere del duomo (ante 1163), a dispetto delle mire autonomistiche del clero locale, recepì nitidamente gli influssi della primaziale pistoiese. La parte conclusiva dell'articolo analizza il cantiere incompiuto di San Jacopo al Grigliano (1396-1407), nella provincia veronese, che costituisce la più importante e maestosa meta jacobea nel nord Italia.

I primi due secoli dopo l'anno Mille, in Europa, furono caratterizzati da importanti trasformazioni economiche e sociali. Secondo una visione collettiva e piuttosto stereotipata, i progressi tecnologici nel settore agricolo e la rinnovata mobilità commerciale avrebbero favorito un'esponenziale crescita demografica e la conseguente creazione di nuovi centri urbani e insediamenti rurali. L'attività edilizia, in ogni modo, ebbe un notevole incremento che si ripercosse anche sulle fondazioni ecclesiali. Queste imprese coinvolgevano l'intera comunità sia per lo sforzo economico, sia per i mezzi materiali e le risorse umane necessarie a un simile impegno¹. I cantieri romanici, infatti, erano ambienti estremamente articolati, nei quali dialogavano molteplici figure con differenti mansioni e

¹ D. Kimpel, *L'attività costruttiva nel Medioevo: strutture e trasformazioni*, in R. Cassanelli (a cura di), *Cantieri Medievali*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 11-50: 11-13.

Angelo Passuello, University of Cyprus, Cyprus, passuello.angelo@gmail.com, 0000-0003-4075-0511

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angelo Passuello, *Le committenze architettoniche di Atto nella Toscana del XII secolo: uno sguardo d'insieme e un epigono veneto*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.12, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 249-281, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

specializzazioni, ma ognuna con un ruolo di primo piano per la migliore riuscita dell'opera²: i muratori, i manovali e i garzoni esperti nell'estrazione, nella sagomatura e nella posa dei materiali, oltre che nella composizione e nell'utilizzo delle malte; gli scultori e gli scalpellini atti alla profilatura delle decorazioni; ancora, i carpentieri specializzati negli allestimenti lignei e i vetrai³. Tutti costoro erano coordinati da quello che, oggi, chiameremmo semplicemente architetto: una figura che si dedicava alla progettazione e all'organizzazione del lavoro, alla scelta dei tempi e al rapporto con il finanziatore⁴. I mecenati, perlopiù ecclesiastici, sovvenzionavano le fabbriche *in primis* come manifestazione di devozione, ma ugualmente per ricevere un tornaconto propagandistico: costruire la dimora terrena di Dio, infatti, costituiva una testimonianza tangibile che permaneva nel tempo. L'architettura romanica, pertanto, nella sua fase germinale trovò un riferimento fondamentale nella spinta impressa dai presuli alla creazione o al rinnovamento di numerose realtà ecclesiali⁵.

Sebbene fra i secoli XI e XII la rilevanza del mecenatismo laico si fosse acuita in maniera esemplare (con chiari riflessi nelle committenze architettoniche)⁶, non mancarono casi di religiosi che fecero da mediatori per l'avvento di rinnovate influenze culturali e artistiche di carattere extraterritoriale: Atto, in tal senso, fu indubbiamente un protagonista emblematico della sua epoca grazie alle relazioni di respiro europeo proiettate, in particolare, verso la Galizia⁷.

Lo scopo di questo intervento è quello di offrire una panoramica delle manifestazioni edilizie legate alla committenza di Atto, abbracciando il trentennio in cui il religioso rivestì dapprima la carica di abate maggiore dei Vallombrosani, per poi essere eletto vescovo di Pistoia (1125-1153)⁸. Si tratta di un tema non certo sconosciuto alla critica, che ha prodotto una ragguardevole mole di letteratura,

² C. Tosco, *Gli architetti e le maestranze*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel Medioevo*, II, *Del costruire: tecniche, artisti, artigiani, committenti*, Einaudi, Torino 2003, pp. 43-68.

³ G. Coppola, *L'edilizia nel Medioevo*, Carocci, Roma 2015, pp. 113-148.

⁴ M. Rossi, *I rapporti tra committenti e cantieri agli inizi del Romanico: un problema aperto*, «Archeologia dell'Architettura», 17, 2012, pp. 55-69: 55-58.

⁵ C. Tosco, *La committenza vescovile nell'XI secolo nel romanico lombardo*, in J. Jarnut, A. Köb e M. Wemhoff (a cura di), *Bischöfliches Bauen im 11. Jahrhundert: S. Archäologisch-Historisches Forum*, Wilhelm Fink, Paderborn 2009, pp. 25-54.

⁶ Per l'area toscana si rimanda, a titolo esemplificativo, alla puntuale disamina di Tigler riguardo alle committenze porcaresi fra i secoli XI e XII. Cfr. G. Tigler, *Pisa, Lucca e... Porcari. I Porcaresi come committenti di architettura e scultura romanica dal 1061 al 1187 nel quadro delle relazioni politiche fra i Comuni di Pisa e Lucca*, «Anthimiana», 4, 2002, pp. 45-90.

⁷ L. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in Ead. (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 119-230: 119-145.

⁸ Per un esauriente ritratto biografico del vescovo Atto: A. Degl'Innocenti, *Attone agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2010, pp. 97-112.

sovente di livello assai significativo, a cui è doveroso riferirsi per approcciarsi alle realtà ecclesiali che gravitavano attorno ad Atto e a Pistoia. Dopo alcuni pionieristici affondi sul romanico pistoiese e i suoi aspetti strutturali, artistici e conservativi⁹, la storiografia specializzata può giovare, solo per menzionarne alcuni, degli apporti di Lucia Gai¹⁰, di Natale Rauty¹¹, di Mauro Ronzani¹², di Giampaolo Francesconi¹³ e di Francesco Salvestrini¹⁴ in rapporto alla storia istituzionale e religiosa e alla cultura materiale, con particolare riferimento al culto jacobeo e alla presenza vallombrosana. Le architetture romaniche della città e del territorio sono, poi, oggetto delle puntuali disamine di Fabio Redi¹⁵, di Italo Moretti¹⁶ e, più recentemente, delle filologiche riletture di Guido Tigler, che ha aperto la strada a un filone d'indagine comparativa ad ampio raggio con le coeve manifestazioni toscane¹⁷. Gli studi degli ultimi anni, inoltre, pur evi-

- ⁹ *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Viella, Roma 1966.
- ¹⁰ L. Gai, *L'Opera di S. Jacopo*, in Ead. e G. Savino, *L'opera di S. Jacopo in Pistoia e il suo primo statuto in volgare (1313)*, Pacini, Pisa 1994, pp. 7-179; Ead., *Iconografia e agiografia jacobee a Pistoia*, in G. Arlotta (a cura di), *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*, Edizioni Compostellane, Pomigliano d'Arco (NA) 2016, pp. 791-860; Ead., *L'altare argenteo di San Iacopo a Pistoia*, Giorgio Tesi, Pistoia 2018.
- ¹¹ N. Rauty, *Storia di Pistoia, I, Dall'Alto Medioevo all'età precomunale (406-1105)*, Le Monnier, Firenze 1988, pp. 105-124; Id., *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze (FI) 2000; Id., *Pistoia. Città e territorio nel Medioevo*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2003.
- ¹² M. Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, in F. Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo allo stato territoriale fiorentino*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2004, pp. 19-81; Id., *Lo sviluppo istituzionale di Pistoia alla luce dei rapporti con il Papato e l'Impero fra la fine del secolo XI e l'inizio del Duecento*, in P. Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV)*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2008, pp. 19-72.
- ¹³ G. Francesconi, *Il Comune e i santi. Il culto iacobeo e l'«acclamazione» del potere a Pistoia (secoli XII-XIV)*, in Benvenuti e Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., pp. 157-172.
- ¹⁴ Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo*, cit.; Id., *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale*, cit., pp. 241-270.
- ¹⁵ F. Redi, *L'architettura a Pistoia al tempo di s. Atto e i suoi rapporti con la cultura della Spagna mozarabica*, in Gai (a cura di), *Pistoia e il Cammino di Santiago*, cit., pp. 273-312; Id., *Chiese medievali del pistoiese*, Silvana, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- ¹⁶ I. Moretti, *Le pietre della città*, in G. Cherubini (a cura di), *Storia di Pistoia, II, L'età del libero comune: dall'inizio del XII alla metà del XIV secolo*, Le Monnier, Firenze 1998, pp. 227-274; Id., *Originalità e territorialità dell'architettura romanica pistoiese. Considerazioni per una possibile verifica*, in Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo*, cit., pp. 405-434; Id., *Aspetti dell'architettura e dell'urbanistica medievali nel Pistoiese*, in R. Nelli e G. Pinto (a cura di), *I comuni medievali della provincia di Pistoia dalle origini alla piena età comunale*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2006, pp. 439-454; Id., *Chiese romaniche della Montagna Pistoiese*, in F. Ciappi e O. Muzzi (a cura di), *Studi in onore di Sergio Gensini*, Polistampa, Firenze 2013, pp. 297-314.
- ¹⁷ G. Tigler, *Toscana romanica*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 121-129, 279-289.

denziando la necessità di perdurare nel filone di ricerca stilistico-costruttivo¹⁸, hanno avvertito l'esigenza di adottare metodologie archeologiche e stratigrafiche per enucleare le fasi edilizie delle grandi fabbriche chiesastiche e, in questo modo, confermare o smentire le datazioni indotte dall'interpretazione delle fonti documentarie o epigrafiche¹⁹.

1. I cantieri nell'orbita pastorale di Atto (1125-1140): prototipi costruttivi vallombrosani o circolazione di modelli comuni?

Già ai primordi del suo sviluppo comunale Pistoia era cinta fra due poli decisamente più autorevoli per estensione e tradizioni, ossia Lucca e Firenze²⁰. Contrariamente a questi grandi centri, la città governava un territorio esiguo (corrispondente pressappoco alla diocesi)²¹, in parte montuoso, e non aveva né uno sbocco diretto al mare, come Lucca, né un grande bacino fluviale alla pari di Firenze; verso est, inoltre, era in espansione Prato, che avanzava mire autonomistiche²². Benché per tutto il XII secolo Pistoia abbia dovuto fronteggiare con alterne vicende la pressione dei potenti vicini (riscuotendo anche apprezzabili successi grazie all'alleanza con Pisa), fu proprio in quel periodo che la città ebbe una crescita repentina²³: un eclatante e ponderato gesto di Atto, che fece giungere a Pistoia un sacro resto attribuito a san Jacopo il Maggiore, ne accrebbe altresì l'importanza sul piano politico, economico e devozionale²⁴. Ma quali furono le premesse e, soprattutto, le motivazioni di quest'acutissima intuizione che cambiò le sorti della storia cittadina²⁵? Per comprenderne adeguatamente l'enorme impatto, anche a livello architettonico e figurativo²⁶, è utile delineare concisamente la cornice sociopolitica entro cui si mosse Atto²⁷.

¹⁸ N. Bottari Scarfanti, *Pistoia romanica: la costruzione di una immagine urbana. Un progetto di ricerca*, «Buletino Storico Pistoiese», 119, 2017, pp. 119-134.

¹⁹ L. Fragai, *Il Romanico pistoiese: una lettura archeologica, una proposta di ricerca*, in *V Ciclo di Studi Medievali*, EBS Print, Lesmo (MB) 2019, pp. 134-141.

²⁰ G. Cherubini, *Apogeo e declino del Comune libero*, in Id. (a cura di), *Storia di Pistoia*, cit., pp. 1-87.

²¹ Ronzani, *L'inquadramento pastorale*, cit., pp. 19-81.

²² P. Pirillo, *Il Pratese: definizione di un territorio*, in Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo*, cit., pp. 273-288.

²³ G. Francesconi, *Qualche considerazione sull'attività creditizia a Pistoia in età comunale*, in A. Duccini e G. Francesconi (a cura di), *L'attività creditizia nella Toscana comunale*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2000, pp. 151-190; Id., *Pistoia e Firenze in età comunale. I diversi destini di due città della Toscana interna*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale*, cit., pp. 73-100.

²⁴ Ronzani, *Lo sviluppo istituzionale*, cit., pp. 19-72.

²⁵ Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia*, cit., pp. 176-181.

²⁶ Per alcuni casi specifici: A. D'Apruzzo, *The influence of Pilgrimage Routes on Local Culture and Imagination: the "Italian Compostela" as a Case Study*, «Almatourism», 16, 2017, pp. 59-79; Id., *Pellegrinaggio iacobeo e committenza francescana: il caso di Pistoia*, in *V Ciclo di Studi Medievali*, cit., pp. 227-233.

²⁷ Per la quale si rinvia, comunque, ai testi di Fabbri e Gai nel presente volume.

Dalla seconda metà del secolo XI s'iniziarono a diffondere a Pistoia le nuove comunità vallombrosane²⁸: i cenobi divennero dei veri e propri baluardi degli ideali riformatori propugnati dalla contessa Matilde di Canossa, che nella città toscana, oltre ad aver incontrato il favore del vescovo Leone (1067-1085), promosse presumibilmente l'elezione a primate di Pietro (1085-1105), personaggio carismatico ed esponente di spicco del movimento di restaurazione ecclesiale²⁹. A Pietro, che principiò l'inconsueta stagione dei vescovi vallombrosani³⁰, successe il canonico Ildebrando (1105-1133)³¹ il quale, nella sua lunga carriera episcopale, dovette contrastare l'incipiente ascesa delle nascenti magistrature comunali le quali, in cerca di legittimazione e autonomia, si dotarono di uno statuto datato al 1117, indebolendo sempre più l'autorità religiosa³².

Nel 1133 Atto fu insediato sulla cattedra pistoiese da papa Innocenzo II proprio per tentare di colmare il divario instauratosi fra il potere civile e quello vescovile³³. Già nella veste di superiore generale della congregazione vallombrosana (ca. 1125-1133) egli si era adoperato strenuamente per la diffusione dell'Ordine incrementando le acquisizioni cenobitiche, consolidando quelle già esistenti e promuovendo nuove fondazioni dislocate in varie sedi. Nel 1127 gli venne donata dai canonici della cattedrale di Pisa la chiesa di San Michele di Plaiano a Sassari, nel giudicato di Torres, dove fu impiantato il primo cenobio vallombrosano in Sardegna; a questo nucleo s'aggiunse, nel 1139, San Michele di Salvenero nella piana di Ploaghe³⁴. Fra il secondo e il terzo decennio del XII secolo Atto concorse all'ottenimento o alla conferma di diversi monasteri toscani, come Santa Maria di Vigesimo nella diocesi di

²⁸ N. Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Buletino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26. Più recentemente, Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia*, cit., pp. 252-253.

²⁹ Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 4-7.

³⁰ Sulla non comune presenza di pastori vallombrosani a Pistoia nel XII secolo: N. D'Acunto, *I vallombrosani e l'episcopato nei secoli XII e XIII*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*. Atti del II Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 25-28 agosto 1996), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa (FI) 1999, pp. 339-364: 341-342; F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 368-369.

³¹ Rauty, *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 15-23.

³² Sull'azione politico-pastorale del vescovo Ildebrando, si veda G. Francesconi, *Il «memoriale» del vescovo Ildebrando: un manifesto politico d'inizio secolo XII?*, «Buletino Storico Pistoiese», 112, 2010, pp. 109-136.

³³ N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Buletino Storico Pistoiese», 97, 1995, pp. 3-26; Id., *Il culto dei santi a Pistoia*, cit., pp. 28-29, 90-92; Id., *I Vallombrosani a Pistoia*, cit., pp. 23-26.

³⁴ F. Salvestrini, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in P. Piatti e M. Vidili (a cura di), *Per Sardiniae insulam constituti. Gli Ordini religiosi nel Medioevo sardo*, LIT Verlag, Berlin 2014, pp. 131-149: 138-141.

Firenze³⁵ e San Michele in Poggio San Donato a Siena³⁶; in Lombardia, inoltre, grazie ai suoi rapporti privilegiati col clero ambrosiano, ricevette l'abbazia di San Barnaba al Gratosoglio, a sud di Milano (1130)³⁷ e, nel 1132, accolse da Innocenzo II la chiesa di San Vigilio in Lugana (BS)³⁸. Negli anni seguenti, dopo aver ottenuto badie in area emiliana e umbra³⁹, contribuì alla fondazione del monastero di San Bartolomeo del Fossato presso Sampierdarena, nei pressi di Genova (ca. 1138-1140)⁴⁰, rinvigorì la presenza vallombrosana a San Paolo a Ripa d'Arno in Pisa⁴¹ e, per di più, si impegnò per l'affermazione delle comunità vallombrosane piemontesi di San Bartolomeo a Novara (1124), di San Benedetto a Muleggio presso Vercelli (1135), dei Santi Filippo e Jacopo ad Asti (*ante* 1140) e di San Paolo fuori dalle mura di Tortona (ca. 1140)⁴².

Oramai forte di queste imprese, per riguadagnare la libertà d'azione persa dal suo predecessore Ildebrando, Atto assunse posizioni nette e intransigenti che inasprirono le tensioni e culminarono nel 1138 con la scomunica lanciata sui consoli del Comune pistoiese, ufficialmente per aver trafugato il tesoro della cattedrale⁴³, ma in realtà perché costoro rivendicavano con forza l'amministrazione dei beni ecclesiastici⁴⁴. Non è forse un caso che, proprio in quell'anno, Atto abbia consacrato gli altari dell'abbazia di Santa Maria di Montepiano a Vernio, nel distretto comunale di Prato (Fig. 1). La badia, per la sua posizione di valico, costituiva un vero e proprio caposaldo vallombrosano a nord-est di Pistoia, dal momento che

³⁵ R. N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la Congregazione. Note Storiche*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa (FI) 1994, p. 34.

³⁶ F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I, *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127: 91-106.

³⁷ Il monastero di San Barnaba al Gratosoglio fu fondato nel 1130 già in comunanza con gli ideali gualbertiani, ma venne acquisito istituzionalmente dai Vallombrosani solamente fra il quarto e il quinto decennio del XII secolo. Cfr. E. Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane della regione Lombardia. Repertorio*, in F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011, pp. 52-159: 55-65.

³⁸ Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane*, cit., pp. 156-157.

³⁹ G. Casagrande e A. Czortek, *I vallombrosani in Umbria: i monasteri di Città di Castello*, in Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo*, cit., pp. 841-883: 865.

⁴⁰ F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 58-68.

⁴¹ Id., *Monaci in viaggio tra Emilia, Romagna e Toscana. Itinerari di visita canonica dell'abate generale vallombrosano nella seconda metà del secolo XIV*, in D. Balestracci et al. (a cura di), *Uomini Paesaggi Storie. Studi di Storia Medievale per Giovanni Cherubini*, II, SeB, Siena 2012, pp. 765-780: 771.

⁴² R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014, pp. 13-14, 91-93.

⁴³ N. Rauty, *Società, istituzioni, politica nel primo secolo dell'autonomia comunale*, in Cherubini (a cura di), *Storia di Pistoia*, cit., pp. 1-40: 14-20.

⁴⁴ Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani*, cit., p. 142, nota 66.

sorgeva in una zona nevralgica per il controllo delle arterie appenniniche fra la valle del Bisenzio e il comprensorio bolognese⁴⁵. La fondazione di Montepiano si deve, con ogni probabilità, al conte Ugaccione della famiglia dei Cadolingi, che dispose una donazione nel 1096⁴⁶, con la conseguente adesione alla congregazione durante l'episcopato di Pietro, in un periodo anteriore al 1101⁴⁷.

In un'epistola inviata al preposito della canonica milanese di Sant'Ambrogio, Martino Corbo, Atto chiedeva di poter ottenere alcune reliquie dei santi martiri Gervasio, Protasio e Vittore, necessarie al presule per aumentare la reputazione della sua Chiesa, fiaccata dall'intromissione delle autorità consolari⁴⁸. Sebbene quest'istanza non abbia avuto seguito (e, comunque, l'idea fu poi ampiamente superata dal progetto ben più ambizioso di portare a Pistoia i resti di san Jacopo)⁴⁹, è stato suggerito che le testimonianze lipsaniche dei martiri lombardi siano state deposte proprio nella chiesa di Santa Maria a Montepiano, che si configurerebbe perciò come una delle committenze cardine per il conseguimento degli obiettivi pastorali e politici di Atto. Secondo Tigler, tuttavia, gli altari vennero dedicati alla Vergine (maggiore), a san Benedetto (transetto meridionale), a san Pietro (pergamo) e, infine, a san Jacopo (transetto settentrionale): sarebbe questa, dunque, la più antica intitolazione all'Apostolo di un tempio entro i confini della diocesi pistoiese e, di conseguenza, l'arrivo della reliquia jacobea dalla Galizia, destinata a intercettare un cospicuo numero di pellegrini, sarebbe da far risalire perlomeno al 1138⁵⁰.

Il corpo chiesastico sviluppa una pianta ad aula unica con transetto sporgente, secondo uno schema ricorrente nella badia di Santa Maria Assunta a Pacciana e nella distrutta chiesa di San Michele in Forcole. La chiesa, nonostante la com-

⁴⁵ A. Barlucchi, *Mutamenti nella viabilità del territorio pistoiese in età tardomedievale*, in Salvestrini (a cura di), *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo*, cit., pp. 185-212: 195; R. Stopani, *Abbazie e viabilità romipeta nella valle del Bisenzio*, in *Monachesimo e viabilità nella Toscana del Medioevo*, «De Strata Francigena», 22/2, 2014, pp. 55-76: 59, 65.

⁴⁶ R. Piattoli (a cura di), *Le carte del monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1942, pp. 28-30. Sul contributo della stirpe dei Cadolingi alle fondazioni monastiche in Toscana: M. Gamannossi, *Testimonianze dei conti Cadolingi sul territorio toscano: le abbazie di Fucecchio, Elmi, Morrone e Montepiano*, in R. Stopani e F. Vanni (a cura di), *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*, «De Strata Francigena», 18/2, 2010, pp. 113-134.

⁴⁷ Per un breve, ma più che esaustivo inquadramento delle vicende storiche dell'abbazia di Montepiano: A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità monastiche sorte fra XI e XV secolo*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 441-445. Si veda anche S. Tondi, *L'abbazia di Montepiano dalle origini alla metà del XIII secolo*, Centro Bardi, Vernio (PO) 2001.

⁴⁸ F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in Id. (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia*, cit., pp. 3-51: 22.

⁴⁹ Id., *Disciplina caritatis*, cit., pp. 347-390; L. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica*, in P. G. Caucci von Saucken (a cura di), *Jacobus Patronus*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2020, pp. 329-399: 380-381.

⁵⁰ G. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia nel XII secolo*, Sillabe, Livorno 2017, pp. 67-68, nota 14. Ma sulla questione cfr. anche il saggio di Lucia Gai nel presente volume.

pleta scomparsa degli annessi monastici, mantiene ancora abbastanza integro il sobrio assetto del XII secolo, regolarmente apparecchiato con blocchi di arenaria locale⁵¹. Il fronte, a doppia falda, si risolve in una teoria di archetti pensili monolitici a ghiera duplicata sormontati da un nastro dentellato, che corrono pure lungo i sottogronda delle fiancate e, nel lato nord, contemplano il singolare inserto di una testina antropomorfa. Questi elementi decorativi, che non hanno rimandi in area pratese e pistoiese, sono ascritti genericamente a maestranze lombarde, quantunque la propensione critica degli ultimi anni tenda a ridimensionare l'apporto specificamente padano alle peculiarità costruttive e ornamentali toscane⁵². Il prospetto settentrionale, illuminato da due ampie finestre a doppio strombo liscio, s'interrompe in corrispondenza del braccio del transetto che venne ribassato fra i secoli XVI e XVII, quando fu innalzato il campaniletto a vela e venne parimenti rivista l'abside maggiore, che assunse una conformazione a scarsella. Il fianco sud, prospiciente le compagini monastiche demolite nel XIX secolo e oggi quasi totalmente irreperibili, verso Oriente sfoggia un elaborato motivo ad archetti intrecciati di schietta reminiscenza normanna e campana, che a Montepiano trovarono una precoce adozione giacché al nord apparvero soltanto dalla seconda metà del XII secolo in Lombardia (Santa Maria la Rossa e Sant'Ambrogio a Milano, San Lanfranco a Pavia) e in Emilia (in Santo Stefano a Bologna e nella Torre Ghirlandina a Modena)⁵³.

Le uniche concessioni figurative, a dispetto dell'austerità che permea l'intero impianto, sono nel portale maggiore: la specchiatura centrale della lunetta, infatti, esibisce un'immagine di orante con le braccia alzate e le mani aperte, abbigliata con un corto gonnellino a pieghe che accompagna le gambe divaricate. Due inserti fitomorfi con foglie lanceolate e volute introflesse introducono alle campiture laterali, definite da un nastro a treccia bisolcata che circonda una croce (a nord) e un'effigie a scacchiera (a sud), in parte mutila. Il rilievo, dal sapore alquanto *naïf*, poggia su un architrave dai tratti arcaizzanti (con chiari ricordi altomedievali, come avviene anche nella pieve di Cornacchiaia, a Sant'Agata di Mugello e a San Martino in Campo presso Artimino)⁵⁴, ma invero coerente col varco sottostante. Il bassorilievo s'incentra su una croce patente e due draghi affrontati, affiancati da altrettante fiere; il profilo superiore è percorso da un traliccio vitineo con grappoli d'uva intervallati a una successione di 'cani correnti' e poggia lateralmente su due matasse con cerchi concentrici a tripla fettuccia.

Gli interni, con muratura in arenaria a vista (arricchita da brani affrescati duecenteschi e trecenteschi) sono sovrastati da un tetto a capriate lignee su

⁵¹ Per un'analisi storico-architettonica della chiesa di Montepiano: M. A. Di Pede, *L'abbazia di Montepiano. Un'architettura vallombrosana sull'Appennino pratese*, FirenzeLibri, Reggello (FI) 2006.

⁵² M. Frati, *Tracce lombarde nella Toscana protoromanica*, in A. Segagni Malacart e L.C. Schiavi (a cura di), *Architettura dell'XI secolo nell'Italia del Nord. Storiografia e nuove ricerche*, ETS, Pisa 2013, pp. 253-270, 475-481: 254.

⁵³ Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 312.

⁵⁴ Ivi, p. 294.

grandi mensole moderne. La soffittatura originaria, nondimeno, doveva essere a botte, come suggeriscono la coppia di possenti pilastri quadrati inseriti negli spigoli della controfacciata e la risega in correlazione della crociera, atti a sostenere le spinte degli archi trasversi⁵⁵; nelle cappelle del transetto, inoltre, sono ancora ben visibili i piani d'imposta delle volte sotto gli odierni cavalletti⁵⁶. Questa tipologia di copertura non è riferita a infiltrazioni lombarde, ma è considerata un carattere tipico della produzione architettonica ascrivibile all'attività di Atto che⁵⁷, quindi, intervenne in maniera davvero massiva nelle trame murarie dell'edificio in occasione della consacrazione degli altari promuovendone una ricostruzione pressoché completa protrattasi, verosimilmente, oltre la metà del XII secolo⁵⁸.

Fra la fine del secolo XI e i primi lustri del XII la circoscrizione diocesana pistoiese, oltre a Santa Maria di Montepiano ospitò altri cinque tra monasteri e priorati vallombrosani, tutti strettamente connessi con il sistema viario che percorreva il territorio e collegava i comitati di Firenze, Pistoia e Prato con Bologna e i centri del nord padano: San Michele in Forcole, San Salvatore a Fontana Taona, San Salvatore di Vaiano, Santa Maria Assunta a Pacciana e Santa Maria a Grignano⁵⁹. Questo fattore poteva certamente incoraggiare lo spostamento di maestranze da un cantiere all'altro, contribuendo alla diffusione di quei paradigmi strutturali che, ritenuti da Italo Moretti tipicamente vallombrosani, scaturirebbero dalle matrici di Passignano e Vallombrosa: spazialità ad aula unica di dimensioni ridotte, con travi lignee a vista; terminazione orientale a una o tre absidi semicircolari, priva di cripta, ma con un ampio transetto sporgente; tiburio con cupola nella crociera; elevati in pietra o laterizio scevri di apparati ornamentali come capitelli, cornici, architravi e mensole⁶⁰. Questa generica omogeneità esecutiva, tuttavia, deve essere correttamente contestualizzata. I

⁵⁵ Secondo Moretti i grandi arconi che immettono nelle braccia del transetto erano destinati a sorreggere una cupola con il relativo tiburio. Cfr. I. Moretti, *Architettura romanica vallombrosana nella diocesi medievale di Pistoia*, «Buletto Storico Pistoiese», 92, 1990, pp. 3-30: 26.

⁵⁶ Di Pedè, *L'abbazia di Montepiano*, cit., pp. 116-127.

⁵⁷ La volta a botte con archi trasversi ricompare, in area pistoiese, nella piccola chiesetta di San Michelino a Pescia in Valdnievole. Cfr. M. Frati, *Architettura romanica a Lucca (XI-XII secolo): snodi critici e paesaggi storici*, in C. Bozzoli e M.T. Filieri (a cura di), *Scoperta armonia. Arte medievale a Lucca*, Fondazione Ragghianti, Lucca 2014, pp. 177-224: 125. Nello stesso torno cronologico questa tipologia di copertura è adoperata anche nel settore orientale della navata di San Giusto sul Montalbano, a Carmignano, e nel transetto di San Baronto a Lamporecchio. Cfr. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., p. 11.

⁵⁸ Di Pedè, *L'abbazia di Montepiano*, cit., pp. 119-120.

⁵⁹ Salvestrini, *Gli Ordini religiosi a Pistoia*, cit., p. 250.

⁶⁰ Moretti, *Architettura romanica vallombrosana*, cit., pp. 11-14; Id., *L'architettura vallombrosana in Toscana (secoli XI-XIII)*, «Arte Cristiana», 82, 1994, pp. 341-350; Id., *L'architettura vallombrosana delle origini*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Atti del Colloquio (Abbazia di Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa (FI) 1994, pp. 239-257.

costruttori, spesso provenienti da orizzonti culturali differenti, si muovevano frequentemente fra una fabbrica e l'altra portando in dote un prezioso bagaglio di competenze tecniche, pratiche e formali che innestavano sulle radici architettoniche indigene sviluppando, di volta in volta, repertori lessicali di più o meno facile ripetitività⁶¹. Tali esiti, che talora diedero vita a veri e propri fenomeni d'imitazione, non erano quindi necessariamente legati ai dettami di una qualche specifica congregazione religiosa: per quanto attiene ai Vallombrosani, infatti, non si possiedono indirizzi ufficiali riguardo alla progettazione degli edifici nelle costituzioni capitolari o in altre fonti redatte dall'Ordine⁶². In considerazione di ciò, dovrebbe essere quantomeno attenuato l'assioma di uno *standard* architettonico 'vallombrosano', come ben indica il novero delle committenze di Atto in cui ogni chiesa contempla tipicità planimetriche, strutturali e ornamentali non certo riconducibili a una matrice comune, ma debitorie piuttosto dalla circolazione di saperi fra aree contermini o coinvolte in reciproci scambi culturali⁶³.

Le compagini di San Michele di Plaiano e di San Michele di Salvenero, nella Sardegna nord-occidentale, denunciano invece una formale adesione a stilemi toscani⁶⁴: gli stretti rapporti con le repubbliche marinare di Genova e Pisa, agevolati dalla liberalità dei giudici, fecero affluire in Sardegna maestranze toscane, che portano con loro un'esperienza artistica e costruttiva già matura influenzando in modo determinante il lessico architettonico insulare⁶⁵. La fondazione di San Michele di Plaiano rimonta al 1082, quando il giudice di Torres Mariano I de Lacon-Gunale concesse il titolo all'Opera di Santa Maria di Pisa, prima di passare ai Camaldolesi nel 1115 e, finalmente, ai Vallombrosani nel 1127 (Fig. 2). L'impianto si eleva su un semplice vaso longitudinale con conclusione rettilinea e conserva ancora la fiancata nord e la facciata della redazione romanica, profondamente sfigurata da poderosi interventi restaurativi⁶⁶: l'abside è stata demolita e il lato sud è quasi del tutto occultato da un'edificazione posteriore. Gli alzati, completamente in conci calcarei, nel versante settentrionale ostentano un fila-

⁶¹ S. Lomartire, *Mobilità/stanzialità dei cantieri artistici nel Medioevo italiano e trasmissione delle competenze*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV)*, Viella, Roma 2013, pp. 367-431.

⁶² F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali*, cit., pp. 433-470: 466-467.

⁶³ Gli studi recenti hanno dimostrato come, nei secoli XI e XII, le aree in cui è possibile identificare denominatori culturali omogenei siano di dimensioni alquanto ridotte, nell'ordine dei 30-50 km circa, e solo eccezionalmente raggiungano un'estensione maggiore. Cfr. G. Valenzano, *Introduzione*, in F. Zuliani (a cura di), *Veneto Romanico*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 9-28: 10.

⁶⁴ R. Coroneo, *Chiese romaniche della Sardegna. Itinerari turistico culturali*, Edizioni AV, Cagliari 2005, pp. 26, 41-42.

⁶⁵ Sulla penetrazione delle maestranze pisane in terra sarda si veda G. Tigler, *Il ruolo di Pisa nella geografia artistica della Toscana romanica e in relazione alla Sardegna*, in *Itinerari del Romanico in Sardegna*, Edizioni AV, Cagliari 2010, pp. 99-118.

⁶⁶ R. Serra, *La Sardegna*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 392-393; R. Coroneo, *Architettura romana dalla metà del Mille al primo '300*, Ilisso, Nuoro 1993, n. 30.

re in mattoni posti in *opus spicatum*, eccentrico per l'area sarda⁶⁷; il perimetrale è scandito da tre lesene che racchiudono altrettante monofore gradonate (la più occidentale, a ogiva, fu aperta in un secondo periodo consequenziale all'allungamento del corpo chiesastico verso occidente) ed è percorso da una serie di archetti pensili a ghiera incisa e peducci stonati d'impronta lombarda⁶⁸. Il fronte a capanna, di gusto toscano, è diviso orizzontalmente da una cornice marcapiano a doppio smusso che definisce il timpano, illuminato nel mezzo da una bifora; una falsa loggia, con capitelli corinzi a fogliame liscio, asseconda la pendenza degli spioventi. Il settore inferiore è suddiviso in tre specchiature da altrettante arcate cieche: in quella centrale si apre il possente portale con piattabanda e lunetta, mentre gli archivolti racchiudono formelle con intarsi geometrici⁶⁹.

L'imponente cantiere di San Michele di Salvenero, parzialmente alterato da restauri novecenteschi, è attestato per la prima volta nel 1138 come dipendenza vallombrosana. Contrariamente a Plaiano, la chiesa svolge una croce commissa a nave unica con tre absidi semicircolari; lo spazio principale ha una copertura in legno, mentre volte a crociera incombono sulle braccia del transetto⁷⁰. La facciata e i muri d'ambito, illuminati da strette feritoie, sono impreziositi cromaticamente da un apparecchio litico ottenuto da zebbrature irregolari di blocchi lapidei di piccola e media pezzatura e scure rocce vulcaniche dagli spigoli netti e ben rifiniti⁷¹. Le absidi, in soli conci, sono spartite da lesene intervallate da coppie di archetti pensili raddoppiati che corrono lungo tutto il perimetro ecclesiale. Il fronte, serrato da due grandi semipilastrini angolari, è ripartito in basso da tre scomparti a pieno sesto, definiti da lesene che si spingono fino al timpano, forato da un oculo (Fig. 3)⁷².

Tornando nella terraferma, poco o nulla rimane delle fabbriche medievali toscane (Santa Maria di Vigesimo e San Michele a Poggio San Donato), lombarde (San Barnaba al Gratosoglio e San Vigilio in Lugana) e piemontesi (San Bartolomeo a Novara, San Benedetto a Muleggio, Santi Filippo e Jacopo ad Asti e San Paolo fuori dalle mura di Tortona), tutte radicalmente trasformate in epoca moderna o addirittura scomparse e ricostruite *in toto*. Interessante, a tal proposito, è la vicenda dell'abbazia genovese di San Bartolomeo del Fossato, distrutta nel 1944 e poi rifabbricata⁷³, che in origine sviluppava una navata con transetto,

⁶⁷ R. Coroneo e R. Serra, *Sardegna preromanica e romanica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 117.

⁶⁸ M. Porcu Gaias, *Sassari. Storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*, Ilisso, Nuoro 1996, p. 33.

⁶⁹ Coroneo e Serra, *Sardegna preromanica e romanica*, cit., pp. 271-273.

⁷⁰ Serra, *La Sardegna*, cit., pp. 394-396; Coroneo, *Architettura romanica*, cit., n. 54.

⁷¹ Coroneo e Serra, *Sardegna preromanica e romanica*, cit., p. 182. Gli ambienti sussidiari addossati al fianco e al transetto nord, apparecchiati prevalentemente con pietra basaltica alternata a filari calcarei, risalgono a una fase posteriore di almeno un secolo, che trova un contrappunto nella vicina chiesa di Sant'Antonio di Salvenero.

⁷² Ivi, pp. 273-274, cit., pp. 273-274.

⁷³ C. Di Fabio, *San Bartolomeo del Fossato*, in C. Dufour Bozzo (a cura di), *Medioevo restaurato. Genova 1860-1940*, Pirella, Genova 1984, pp. 85-104.

un tiburio e un'ampia abside con nicchie a fornice⁷⁴; gli alzati intervallavano la pietra al mattone, secondo cadenze costruttive da riferire non tanto all'arrivo dei Vallombrosani a Genova (1064), ma già al XII secolo⁷⁵. È possibile, pertanto, che la compagine sia scaturita nel contesto dei viaggi che Atto o alcuni suoi emissari compirono verso il santuario iberico, passando quindi per la Liguria⁷⁶.

Ben diverso il caso di San Paolo a Ripa d'Arno che, al netto delle invasive ristrutturazioni ottocentesche e post-belliche⁷⁷, mantiene ancora gli esuberanti apparati struttivi del XII secolo, specialmente nei prospetti settentrionale, occidentale e nella testata orientale (Fig. 4)⁷⁸. Il cantiere, che soppiantò una precedente costruzione a nave singola, è circoscrivibile cronologicamente fra il 1131 circa e il 1148, proprio nel regime di Atto⁷⁹. L'abbazia pisana presenta un'icnografia a croce commissa monoabsidata suddivisa in tre navate con un vasto transetto, assai emergente in senso orizzontale e verticale, su cui s'imposta la cupola dai profili all'incirca ellittici, che riecheggia il magniloquente esempio buschetiano del duomo di Pisa (1064-1118/20)⁸⁰. All'eminente modello rimandano anche le applicazioni ornamentali della fiancata, del transetto e della sezione nord del fronte, approntati con filaretti di pietra bianca e nera sopra una regolare trama di verrucano, che vantano tarsie multiformi e *spolia* antiche e paleocristiane. Anche gli interni, scanditi da imponenti archi diaframma a sesto acuto, sono pertinenti a questa fase: in modo particolare, sono state ravvisate velate affinità fra alcune componenti rainaldiane della cattedrale pisana (1150 circa) e il secondo capitello corinzio dell'infilata nord, con protomi antropomorfe raffiguranti i santi Pietro e Paolo, oltre che con la mensola sud dell'arco santo, che espone un mascherone barbuto stretto fra due telamoni, e con i capitelli del portale settentrionale⁸¹. Anche la vicina cappella di Sant'Agata, rivolta verso l'abside, è attribuita al secondo quarto del XII secolo: la struttura ottagonale, completamente in cotto, è illuminata da trifore a duplice ghiera entro arcate cieche, rivelatrici d'influssi padani, ed è contornata da archetti pensili con peducci svasati. Le stringenti affinità fra la cappella, la copertura e il campanile del Santo Sepolcro hanno suggerito un'attribuzione a Diotisalvi, celeberrimo *magister* del battistero di Pisa⁸².

⁷⁴ C. Ceschi, *La distrutta chiesa di San Bartolomeo del Fossato a Sampierdarena*, «Bollettino d'Arte», 33, 1948, pp. 239-243.

⁷⁵ F. Cervini, *Liguria Romanica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 16.

⁷⁶ Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., p. 67.

⁷⁷ F. Barisotti, *Al primitivo suo stato: i restauri ottocenteschi della chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno*, «Bollettino Storico Pisano», 89, 2020, pp. 102-123.

⁷⁸ M. L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, S. Sodi e D. Stiaffini, *La vicenda storica*, in F. Barsotti (a cura di), *La chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno*, Pacini, Pisa 2016, pp. 21-48.

⁷⁹ Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 216.

⁸⁰ D. Stiaffini, *La chiesa e il monastero di San Paolo a Ripa d'Arno di Pisa*, «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», 6-7, 1983-1984, pp. 237-284.

⁸¹ Tigler, *Toscana romanica*, cit., pp. 217-218.

⁸² M. Scalzo, *Sant'Agata a Pisa*, in V. Volta (a cura di), *Rotonde d'Italia. Analisi tipologica della pianta centrale*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 110-114.

2. La Cappella di San Jacopo nella Cattedrale pistoiese (1140-1145) e gli sviluppi dell'architettura sacra fra Pistoia e Prato dalla metà del XII secolo

Com'è noto, entro il 1140⁸³ Atto ottenne dall'arcivescovo di Compostella Diego Gelmírez un frammento del cranio di san Jacopo il Maggiore⁸⁴: secondo la tradizione, il presule avrebbe avanzato la richiesta tramite l'ecclesiastico Ranieri, ben inserito nell'ambiente clericale della Cattedrale compostellana, incaricando i suoi due fedeli vassalli Mediovillano e Tebaldo di condurre la reliquia a Pistoia⁸⁵. Papa Innocenzo II rivestì un ruolo basilare per l'efficace riuscita dell'iniziativa: inteso sostenitore del culto compostellano, aspirava a creare una meta di pellegrinaggio in Toscana per limitare le prerogative di Santiago de Compostela (che aveva proibito qualsiasi tipo di alienazione del corpo di san Jacopo, ma fu ugualmente costretta a piegarsi alla volontà del pontefice) e infondere nuova linfa alla sede romana. Atto, di conseguenza, trasse innegabilmente beneficio dai suoi fecondi rapporti personali con Innocenzo II: fulgido rappresentante dell'obbedienza romana, s'era impegnato strenuamente nella lotta antisimoniaca, e lo aveva appoggiato incondizionatamente contro l'antipapa Anacleto nello scisma che divise la Chiesa fra il 1130 e il 1138⁸⁶.

Pistoia divenne, così, l'epicentro del culto jacobeo in Italia⁸⁷: la città toscana, accarezzata dal tracciato della Via Francigena (principale itinerario compostellano in Italia) e già in posizione strategica per calamitare un ingente flusso di fedeli, era l'unico centro peninsulare in cui fosse esercitata un spiccata devozione di carattere individuale verso san Jacopo il Maggiore (che ne divenne il patrono)⁸⁸ tanto da essere considerata una 'seconda Compostela' ovvero la 'Compostela italiana'⁸⁹.

⁸³ L'arcivescovo Diego Gelmírez morì il 6 aprile del 1140, pertanto l'arrivo della reliquia di san Jacopo a Pistoia deve necessariamente essere anteriore a quella data. Cfr. L. Gai, *L'altare argenteo di San Jacopo nel duomo di Pistoia. Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e rinascimentale italiana*, Umberto Allemandi & C., Torino 1984, pp. 34-36, 39.

⁸⁴ Sull'importanza di Diego Gelmírez per la penetrazione e la diffusione del culto jacobeo in Italia: R. Vázquez Santos, *Gelmírez y el culto jacobeo en Italia*, in M. Castiñeiras González (a cura di), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Skira, Milano 2010, pp. 270-279.

⁸⁵ La nota vicenda dell'arrivo delle reliquie di san Jacopo a Pistoia è stata recentemente riletta da Gai, *Santiago el Mayor*, cit. pp. 329-399.

⁸⁶ Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria*, cit., pp. 61-68.

⁸⁷ Riguardo al culto di san Jacopo il Maggiore a Pistoia: S. Ferrali, *L'apostolo s. Jacopo il Maggiore e il suo culto a Pistoia (con documenti in parte inediti)*, Opera dei Santi Giovanni e Zeno, Pistoia 1979; L. Gai, *Le feste patronali di S. Jacopo e il palio a Pistoia*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1987; Ead., *I riflessi della devozione jacobea nei comportamenti sociali*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 1990; A. Benvenuti, *Spigolature iacobee: su alcune recenti pubblicazioni*, «Buletto Storico Pistoiese», 106, 2004, pp. 99-113.

⁸⁸ C. Vivoli, *Interessi civici e culto del santo patrono: la festa di San Jacopo tra medioevo ed età moderna*, «Buletto Storico Pistoiese», 119, 2017, pp. 21-46.

⁸⁹ L. Mascanzoni, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XV)*, CISAM, Spoleto 2000, p. 67. L'arrivo dei resti di san Jacopo a Pistoia s'inserisce altresì nel contesto di una sorta di agone fra città toscane sul piano delle reliquie,

L'introduzione del culto jacobeo a Pistoia fu un vero e proprio capolavoro politico e diplomatico di Atto, che raggiunse l'acme della sua missione: l'immagine vescovile, infatti, stava perdendo vigore e importanza quale riferimento cittadino e occorreva un pretesto forte, che stemperasse le tensioni rinsaldando al contempo i legami fra il potere religioso e quello municipale⁹⁰. San Jacopo funse da legante per la formazione di un vero e proprio senso civico: santo protettore della città, ma anche rappresentante dell'identità collettiva, fu il perno con cui Atto riuscì finalmente a dirimere i contrasti con il Comune, garantendo inoltre laute ricadute pecuniarie proprie di una meta di pellegrinaggio internazionale⁹¹.

Le reliquie di san Jacopo, secondo quanto espressamente chiesto dall'arcivescovo Gelmírez, dovevano essere deposte in un altare appositamente consacrato nella cattedrale di San Zeno: Atto, per tale motivo, dovette intervenire con decisione nelle trame murarie della suprema basilica pistoiese per adempiere al desiderio del presule iberico e tributare un solenne collocamento alla sacra *capsella*. Il vescovo, come evidenzia Cristina Acidini Luchinat, creò un vero e proprio «tempio nel tempio» nelle prime due campate della navata meridionale⁹²: uno spazio che, pur sfruttando i perimetrali già esistenti nei lati sud e ovest, rimaneva pressoché indipendente e s'imperviava sull'altare, consacrato il 25 luglio del 1145. All'ambiente, pochi anni più tardi (1163-1170)⁹³, venne annessa la cosiddetta sagrestia 'vecchia' di San Jacopo con volta a botte e pareti guarnite da stelle dorate su fondale blu, introdotta nell'invaso del palazzo vescovile⁹⁴.

coi dissidenti pratesi che nel 1141 ottennero una presunta cinta della Madonna (vedi *infra*) e con i lucchesi che intorno al 1146 cominciarono a sostenere che il loro Volto Santo fosse stato scolpito da Nicodemo. Cfr. Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 124.

⁹⁰ La pubblica traslazione sarebbe stata rinviata di qualche anno rispetto all'effettivo arrivo delle reliquie perché Atto, che necessitava del consiglio di Innocenzo II per introdurre in maniera consona il culto dell'apostolo a Pistoia, dovette attendere la pacificazione del quadro politico cittadino; la morte del pontefice (1143), inoltre, potrebbe aver ulteriormente ritardato l'evento. Cfr. Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani*, cit., pp. 132-133, 142-143; Ead., *Santiago el Mayor*, cit., pp. 359-360, 364-368, 384-391.

⁹¹ Francesconi, *Il Comune e i santi*, cit., pp. 161-167; F. Salvestrini, *Atto da Pistoia*, in U. Feraci (a cura di), *Pistoia Sacra. Decifrare la città e i suoi capolavori*, Ed. diocesane San Jacopo, Pistoia 2022, pp. 62-64.

⁹² C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, Silvana, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 20, 43-47.

⁹³ Poco tempo dopo la sagrestia 'vecchia' fu costruita la cappella di San Nicolò, afferente alla tipologia delle cappelle palatine vescovili: l'oratorio, con paramenti in laterizio e abside pensile che si affaccia sul vicolo del Duomo, condivide con la sagrestia l'inconsueta copertura a botte. Le sottili lesene che percorrono l'emiciclo, gli archetti pensili e le ornamentazioni in cotto risentono di matrici lombarde e orientali. Cfr. Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 128 e, più recentemente, A. Frosini, *La cappella dell'antico Palazzo dei Vescovi di Pistoia: una nuova ipotesi*, «Commentari d'Arte», 19, 54-55, 2013, pp. 5-12.

⁹⁴ La cosiddetta sagrestia 'nuova' fu aggiunta alla 'vecchia' sul finire del Trecento; entrambi gli ambienti erano atti alla custodia dei paramenti sacri e delle preziose suppellettili liturgiche.

La cappella di San Jacopo era provvista di un ingresso autonomo che si apriva nel settore sud della facciata: il varco, che sopravvive tuttora, è sormontato da un architrave di cultura lucchese databile attorno al 1140 e lungo i bordi reca un'iscrizione in caratteri capitali che invita il fedele a seguire la 'curia' cristiana e rifuggire il male per conseguire la vita eterna⁹⁵. La trabeazione è caratterizzata da un volatile dal collo allungato che propone un fregio a girali vegetali con infiorescenze. Questo *ductus* ornamentale trova precise rispondenze nelle chiese di San Frediano a Lucca, di Santa Margherita di Antraccoli presso Capannori e della badia di Sant'Antimo in Val di Starcia a Montalcino⁹⁶, e ricompare anche nella piattabanda del portale centrale del duomo pistoiese, anteriore al riordino dell'accesso avvenuto nel 1272 ad opera del maestro fiorentino Buono di Bonaccolto (Fig. 5)⁹⁷. L'intero apparato fu smantellato nel 1786 per volontà del vescovo Scipione de' Ricci, ma le tracce superstiti consentono di definirne con buona approssimazione l'ingombro planivolumetrico e l'impaginato degli elevati. Le volte (di datazione incerta)⁹⁸ erano più basse rispetto alle capriate della navatella, come denotano i setti della prima campata, dove i blocchi lapidei perfettamente squadrati vennero risarciti verticalmente con conci di pezzatura minore dopo lo smontaggio delle coperture⁹⁹. L'impiantito, al contrario, si sviluppava a una quota maggiore, conferendo all'ambiente una spazialità più compressa. L'altare era addossato a un tramezzo murario, che sorgeva a est fra la seconda e la terza campatella, mentre verso settentrione gli intercolumni erano perimetrati da una cancellata in ferro battuto (attestata dal 1327)¹⁰⁰, le cui tracce di ammassatura sono ben percepibili nelle due colonne (con capitelli a foglie lisce d'ispirazione classica e di derivazione buschetiana) e nel semipilastro della controfacciata che sorregge un'imposta corinzia con foglie increspate¹⁰¹.

⁹⁵ ADVENIENS DISCAS QUID CHRISTI CURIA DICAT/ QUISQUIS MALUM VITES BONA FAC PER SECUA VIVES (Gai, *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani*, cit., pp. 174-175). Nel 1252 il portale meridionale del duomo pistoiese era provvisto di un protiro (detto 'civorio') che introduceva alla cappella di San Jacopo enfatizzandone ancor di più l'autonomia liturgico-strutturale. Nel 1379-80 l'edicola fu incorporata nel grande portico aggiunto alla parte meridionale del fronte dai maestri Marco e Antonio da Firenze. Cfr. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno*, cit., pp. 49-50.

⁹⁶ Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 124; Id., *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., p. 11.

⁹⁷ F. Cervini, *Problemi di architettura e scultura tra XII e XIII secolo, in Il museo e la città. Vicende artistiche pistoiesi dalla metà del XII secolo alla fine del Duecento*, Gli Ori, Pistoia 2011, pp. 13-39: 32-36.

⁹⁸ Non è dato sapere se l'ambiente fosse stato voltato *ab origine*, ovvero se le volte siano state apposte dopo l'incendio che danneggiò la cattedrale e la cappella nel 1202. Cfr. Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 124.

⁹⁹ La situazione stratigrafica della seconda campata è meno definibile per la presenza del cenotafio di Cino da Pistoia, compiuto fra il 1336 e il 1339 e attribuito ad Agostino di Giovanni. Cfr. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno*, cit., p. 36.

¹⁰⁰ A. Pacini (a cura di), *La chiesa pistoiese e la sua cattedrale nel tempo. Repertorio di documenti*, I, a. 255-a. 1450, CRT, Pistoia 1994, p. 80.

¹⁰¹ Per un'accurata analisi dei colonnati del duomo si rinvia a Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., pp. 19-24, che li reputa oggetto di un'esecuzione unitaria avvenuta nel XII secolo: la datazione delle imposte dell'infilata sud è stretta agli anni Quaranta, ponendo come *ante quem* il 1145 provvisto dalla dedicazione della cappella di San Jacopo.

Le articolate vicende costruttive del duomo nel XII secolo, recentemente ben chiarite da Tigler, ebbero senz'altro un momento topico nella committenza di Atto, che si configura anche come un fondamentale *ante-quem* per circoscrivere le coordinate del cantiere ecclesiale, in gran parte concluso entro il 1145¹⁰². La cappella di San Jacopo divenne il vero e proprio cuore religioso e culturale della città: già nel 1145 l'altare fu posto sotto la protezione della Santa Sede da papa Eugenio III, che gli donò ampie indulgenze e, nel 1148, fu istituito l'omonimo ospedale per i pellegrini¹⁰³. Nella seconda metà del XII secolo le competenze per la gestione culturale, amministrativa ed economica del tempio jacobeo, foriero d'ingenti lasciti e donazioni, furono suddivise fra il Comune e il vescovo (con il suo capitolo), che crearono le rispettive Opere di San Jacopo e di San Zeno, acquietando definitivamente le passate diatribe¹⁰⁴.

L'iniziativa di Atto impresso una svolta decisiva anche agli orientamenti artistici e costruttivi della diocesi pistoiese, in virtù della potente attrattività della reliquia apostolica e della nuova sinergia fra la Chiesa cittadina e le magistrature locali, che incarnavano le classi in forte ascesa economico-politica e potevano concorrere al finanziamento *ex-novo*, alla conservazione o al rinnovamento dei cantieri religiosi¹⁰⁵. Da quel momento in poi Pistoia fu protagonista di una straordinaria fioritura in campo figurativo ed edilizio¹⁰⁶, divenendo un fervido ricettacolo di grandi personalità artistiche: fra i massimi interpreti emerge sicuramente la figura di maestro Guglielmo, autore fra il 1158 e il 1162 del magniloquente pergamo della primaziale di Pisa (oggi ricomposto nel duomo di Cagliari)¹⁰⁷, ma anche di un pulpito oggi smembrato e degli arredi liturgici della cattedrale pistoiese¹⁰⁸. I suoi seguaci, facenti capo alla personalità del *magister bonus* Gruamonte, furono responsabili di un gruppo di fabbricati alquanto omogeneo: la pieve battesimale di Sant'Andrea, l'abbaziale di San Bartolomeo in Pantano e la chiesa extraurbana di San Giovanni Fuorcivitas¹⁰⁹.

¹⁰² Ivi, pp. 7-35.

¹⁰³ F. Leoni, *L'indice delle scritture e libri dell'archivio dell'Opera di San Jacopo a Pistoia del 1754: un inventario d'archivio d'età preleopoldina*, «Bullettino Storico Pistoiese», 110, 2008, pp. 191-216: 202.

¹⁰⁴ Cherubini, *Apogeo e declino*, cit., pp. 41-87.

¹⁰⁵ G. Guazzini, *Il cantiere di San Pier Maggiore nel quadro dell'architettura e scultura romanica pistoiese tra XII e XIII secolo*, «Commentari d'Arte», 17, 48, 2011, pp. 34-60: 36.

¹⁰⁶ Cervini, *Problemi di architettura e scultura*, cit., pp. 13-39.

¹⁰⁷ G. Tigler, *Ricostruzioni di pulpiti romanici toscani (1997-2011): sguardo d'insieme agli arredi di Guglielmo e dei suoi seguaci (1158-1194)*, in *Arte magistri. Intarsio marmoreo in Toscana nel XII-XIII secolo*, Editori dell'Acero, Empoli (FI) 2016, pp. 36-81: 41-42.

¹⁰⁸ Id., *Alla ricerca dell'aspetto originario del coro e del pulpito di maestro Guglielmo nel Duomo di Pistoia I*, «Commentari d'Arte», 17, 49, 2011, pp. 8-28; Id., *Alla ricerca dell'aspetto originario del coro e del pulpito di maestro Guglielmo nel Duomo di Pistoia II*, «Commentari d'Arte», 17, 50, 2011, pp. 21-42; Id., *Pulpiti romanici in Toscana: la ricostruzione del pulpito smembrato del Duomo di Pistoia, in Il museo e la città*, cit., pp. 41-59.

¹⁰⁹ Sull'attività delle maestranze facenti capo a Gruamonte e protagoniste del rinnovamento edilizio di Pistoia dalla metà del XII secolo: Id., *Gruamons Magister Bonus. L'attività pisto-*

Queste realtà avevano il cardine di massima esibizione nella concezione dei prospetti con arcate cieche, che nelle facciate si incentravano sui portali maggiori sormontati da architravi marmorei istoriati¹¹⁰. L'architrave di Sant'Andrea sfoggia, nel listello inferiore, un'epigrafe che l'attribuisce a Gruamonte e al fratello Adeodato con la data del 1166, riferibile anche all'avvio della fabbrica ecclesiale; i capitelli sono invece opera dello scultore Enrico, già attivo nel Duomo di Pisa l'anno precedente. Il cornicione raffigura la *Cavalcata* e l'*Adorazione dei Magi*: questa narrazione poteva evocare la tematica del pellegrinaggio, alludendo all'esordio di Pistoia negli itinerari sacri, avvenuto solo due decenni prima¹¹¹.

San Bartolomeo in Pantano, sede di un cenobio benedettino di fondazione longobarda, fu ricostruita a partire dal 1159 dal priore Buono¹¹². L'architrave dell'accesso principale (1167) è opera di un lapicida dell'ambito di Gruamonte (forse il fratello Adeodato) e rappresenta i dodici apostoli stretti attorno a Gesù, affiancati da due angeli che occupano le estremità della piattabanda¹¹³. Anche in questo frangente, come in Sant'Andrea, l'iconografia assume un'imprescindibile connotazione simbolica, esaltando il ruolo di Pistoia come custode della reliquia jacobea e nuova sede apostolica.

Il fianco nord di San Giovanni Fuorcivitas esibisce l'esuberante orditura muraria del XII secolo, quantomeno per i primi due ordini di arcate cieche con losanghe digradanti e monofore a strombo liscio¹¹⁴. L'accesa bicromia del prospetto è determinata dall'insistito contrasto fra ricorsi orizzontali di calcare alberese bianco e verde serpentino di Prato, utilizzati per definire le semicolonne, le lesene e le ghiera degli archi fino a scandire gli innesti romboidali e le tarsie geometriche (Fig. 6)¹¹⁵. La firma di Gruamonte si disvela sopra l'architrave del varco che dimidia la parte bassa del perimetrale, databile pressappoco al 1162, e riproduce l'*Ultima Cena* con un fluire più rigido e compassato rispetto ai più vivaci rilievi di Sant'Andrea e di San Bartolomeo. Il modulo compositivo, tuttavia, è ricorrente nella sequenza verticale con capitelli corinzi, piattabanda istoriata, cornice con motivi fitomorfi e due leoni di profilo che sorreggono la lunetta e giacciono rispettivamente su figure zoomorfe e antropomorfe.

iese degli allievi di Guglielmo, I-III, Sillabe, Livorno 2019.

¹¹⁰ Sulla tipologia di prospetti occidentali ad arcate cieche e logge di foggia pisano-lucchese, si veda M. Meriggi, *Metodi compositivi nell'architettura pisano-lucchese: facciate a loggia a Pisa e Lucca tra XII e XIV secolo*, Pisa University Press, Pisa 2018.

¹¹¹ Tigler, *Toscana romanica*, cit., pp. 279-282.

¹¹² Ivi, pp. 282-286.

¹¹³ Sulle decorazioni scultoree di San Bartolomeo in Pantano: A. Sgarrella, *Un ciclo scultoreo poco noto a Pistoia*, «Commentari d'Arte», 21, 61-62, 2015, pp. 5-17.

¹¹⁴ Il terzo ordine, del tutto mimetico con i due inferiori, fu aggiunto fra il 1322 e il 1325. Cfr. Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 286.

¹¹⁵ L'eterogenea conformazione geologica della Toscana influenzò in modo determinante l'approvvigionamento dei materiali costruttivi: le maestranze pistoiesi, infatti, adoperarono litotipi ricavati perlopiù da aree limitrofe, che condizionarono il cromatismo delle architetture. I materiali maggiormente impiegati furono l'arenaria macigno, il marmo bianco, il serpentino verde ed il calcare alberese. Cfr. Fragai, *Il Romanico pistoiese*, cit., p. 136.

L'iscrizione-firma manifesta una stretta corrispondenza fra il nome del maestro e l'intero corpo di fabbrica e, di fatto, insinua il ragionevole dubbio che la bottega di Gruamonte e Adeodato si occupasse non solo degli apparati plastici, ma anche della progettazione architettonica. Il lessico strutturale, contraddistinto da una marcata zebratura chiaro-scura, regolarizza e implementa i prototipi offerti dalle fiancate delle cattedrali di Pisa e di Pistoia¹¹⁶, ma al contempo nei pregiati intarsi e nelle sculture decorative riecheggia arcane fogge islamiche con persuasive analogie in Sardegna (capitelli della Santissima Trinità di Saccargia presso Codrongianos)¹¹⁷. La presenza della reliquia jacobea catalizzò, quindi, il movimento di maestranze dai centri più importanti, come Pisa (dove quasi certamente Gruamonte plasmò il suo linguaggio classicheggiante), verso Pistoia: costruttori e scultori dagli ampi orizzonti culturali, che mutarono il volto della città accrescendone il prestigio¹¹⁸.

Ma l'incidenza di tale situazione travalicò i confini comunali pistoiesi, riverberandosi anche sulla vicina Prato. La storia di questa città e della sua cattedrale (già pieve di Santo Stefano) è connessa a stretto giro con la sua più insigne reliquia, il sacro cingolo di Maria¹¹⁹. La tradizione colloca nel 1141 l'acquisizione della cintola da parte del pratese Michele, benché le prime attestazioni del culto rimontino al 1279¹²⁰. Le fonti agiografiche precedenti a quella data perseverano nel presentare l'esigenza di assegnare alla reliquia una sede consona al suo valore, che fu individuata in un altare intenzionalmente realizzato nella pieve di Santo Stefano¹²¹.

L'arrivo della cintola sembra una vera e propria replica alla roboante azione di Atto entro una congiuntura storico-religiosa in cui, sotto la spinta del nascente Comune di Prato, era forte il desiderio di emancipazione del clero locale dal

¹¹⁶ Il fianco nord del duomo di Pistoia, scandito in moduli di arcate cieche su lesene con losanghe e monofore, presuppone una conoscenza dei perimetrali del duomo di Santa Maria a Pisa, dove nei settori orientali di Buscheto (1064-1118/20) i materiali si avvicendano in maniera discreta con una zebratura ancora larvale, mentre nelle addizioni occidentali di Rainaldo (dal 1150 circa) assumono una conformazione precisa e razionale, con nastri omogenei e regolari. Cfr. Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., p. 15.

¹¹⁷ Id., *Toscana romanica*, cit., pp. 286-288.

¹¹⁸ Per una visione esaustiva e aggiornata sulle manifestazioni artistiche del Medioevo pistoiese si veda A. Tartuferi, E. Neri Lusanna e A. Labriola (a cura di), *Medioevo a Pistoia. Crocevia di artisti fra Romanico e Gotico*, Mandragora, Firenze 2021.

¹¹⁹ G. Grassi, *La storia del Sacro Cingolo*, in *La Sacra Cintola nel Duomo di Prato*, Martini, Prato 1995, pp. 23-39.

¹²⁰ R. Fantappiè, *Storia e "storie" della Cintola*, in *La Sacra Cintola*, cit., pp. 41-59. Più recentemente: G. Bensi, *La cintura della Madonna*, Società Pratese di Storia Patria, Prato 2017, pp. 189-232. Per uno sguardo d'insieme sul culto delle reliquie nella Toscana medievale, con significative incursioni sul caso pratese, si rimanda a M. Frati, *Il culto delle reliquie gerosolimitane in Toscana e le modifiche spaziali degli organismi architettonici medievali*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 37, 2001, pp. 201-230.

¹²¹ C. Cerretelli, *La Pieve e la Cintola. Le trasformazioni legate alla reliquia*, in *La Sacra Cintola*, cit., pp. 89-161.

primate di Pistoia, che solo pochi anni prima aveva tentato di frenare le mire espansionistiche dei pratesi con la dedicazione degli altari della badia confinaria di Montepiano¹²².

L'ambizione autarchica del clero di Prato, tuttavia, non trova corrispondenza nelle scelte architettoniche, dal momento che il Duomo di Prato denota un serrato rapporto d'emulazione con la primaziale di Pistoia. Un documento del 1163 menziona il maestro Carboncetto, che rinunciava a riscuotere il credito dovutogli dalla propositura per importanti lavori murari compiuti negli anni precedenti (non meglio specificati), accontentandosi di ricevere lo spettante dilazionamento. Questa notazione è un indispensabile appiglio per delimitare la cronologia del cantiere pratese, avviato poco dopo il 1141 e sicuramente concluso nel 1163, che si pone in immediata successione temporale del duomo pistoiese (*ante* 1145)¹²³. Di questa fase costruttiva, pertinente all'operato di Carboncetto, fanno parte il settore inferiore della vecchia facciata (quella odierna fu elevata dal 1387) e i muri d'ambito laterali, predisposti con un'ordinata trama in alberese. Il fianco sud, in modo particolare, contempla una successione di arcate cieche su lesene, inframmezzate da due ingressi. La ricca modulazione della parete ricalca quella della cattedrale di Pistoia, ma con un senso più calibrato nella sapiente alternanza cromatica fra il serpentino verde di Prato e il marmo bianco di Carrara che s'avvicinano nella decorazione delle lunette, degli archivolti, delle losanghe intarsiate e degli archetti pensili, creando infine cadenzate zebbrature nel sottogronda e nel cleristorio, imputabili già alla fase del maestro Guidetto (*post* 1211) (Fig. 7). Questo lessico strutturale e ornamentale qualifica anche l'unica ala superstite del chiostro canonico, approntato con regolari pontate bianco-verdi trapuntate da variegate orditure, al quale, oltre a Carboncetto, lavorò il Maestro di Cabestany, uno scultore errante di cultura transalpina che modellò tre capitelli figurati¹²⁴. L'assetto a due piani dell'ambulacro reitera quello di San Giovanni Fuorcivitas (dipendenza di Santo Stefano dal 1119) con velate inflessioni francesi, mentre alcune imposte corinzie sono una

¹²² Nel 1133 Innocenzo II accolse la propositura di Prato sotto la tutela e la protezione della Santa Sede, garantendole una sorta d'immunità dal vescovo di Pistoia e accordandole notevoli privilegi, fra cui l'incameramento delle decime nel territorio della propria giurisdizione. Tali concessioni accesero un'annosa controversia con la pieve di San Giusto, desiderosa di mantenere la propria indipendenza, che si protrasse fino al 1147. Le rimostranze di Atto, tuttavia, convinsero il pontefice a emanare un'ulteriore bolla con cui ribadiva le prerogative spirituali dei presuli pistoiesi, ingiungendo al clero pratese di rendergli obbedienza. La questione dell'autonomismo pratese fu poi condotta senza grande successo da Atto, trascinandosi fino al termine del secolo XII a detrimento dei confini orientali della diocesi di Pistoia e con la sostanziale indipendenza dei canonici di Santo Stefano. Cfr. Pirillo, *Il Pratese*, cit., pp. 275-276; Ronzani, *L'inquadramento pastorale*, cit., pp. 33-40.

¹²³ Tigler, *Toscana romanica*, cit., pp. 289-290.

¹²⁴ M. Burrini, *Tre capitelli del Maestro di Cabestany nel chiostro del Duomo di Prato*, «Prato Storia e Arte», 36, 86, 1995, pp. 46-64; Id., *I restauri del chiostro del Duomo di Prato (1917-1955)*, «Prato Storia e Arte», 37, 88-89, 1996, pp. 85-97.

limpida eco di paradigmi pistoiesi, inducendo a supporre un proficuo scambio di maestranze fra le due città¹²⁵.

Carboncetto, pertanto, non fu un semplice comprimario, ma s'inserisce nel fruttuoso contesto in cui vennero concepite le chiese di San Giovanni Fuorcivitas, Sant'Andrea e San Bartolomeo in Pantano, assumendo un ruolo protagonista nel rinnovamento edilizio della diocesi pistoiese al tempo di Atto.

3. Atto: un personaggio di livello internazionale per un'architettura internazionale

L'ubicazione di Pistoia, fulcro di una raggiera con i centri costieri toscani, con i valici appenninici e con Firenze¹²⁶, conferì alla città un carattere fortemente identitario, ma aperto a esperienze multiformi¹²⁷. Ancorché la critica abbia mistificato il fenomeno della diffusione di influssi stilistici diversificati, sopravvalutando gli apporti forestieri rispetto alle realtà locali¹²⁸, è appurato che nel XII secolo Pistoia e il suo territorio ricevettero stimoli culturali ed artistici allogeni¹²⁹, in virtù del transito delle maestranze itineranti per le vie di pellegrinaggio che attraversavano la regione. La storiografia ha bene interpretato le derivazioni pisano-lucchese e fiorentine delle decorazioni architettoniche (architravi, capitelli, cornici) spingendosi finanche a calzanti raffronti con forme mozarabiche¹³⁰ e mediorientali¹³¹.

Fu un merito di Atto quello di aver ampliato gli orizzonti geografici della città verso Occidente e Santiago de Compostela, facendo così da tramite a stilemi eterogenei che influenzarono non solo la plastica ornamentale, ma anche la spazialità delle architetture, come ha recentemente intuito Marco Frati. Lo studioso ha infatti ravvisato tre elementi fondamentali per la valutazione organica delle chiese pistoiesi nella metà del XII secolo¹³². Il primo sono le slanciate proporzioni degli impianti e l'insolito allungamento delle navate maggiori, che rimandano

¹²⁵ Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., pp. 29-35.

¹²⁶ Il ruolo di Pistoia come crocevia è esaltato dal passaggio di altre direttrici oltre alla vicina Via Francigena, come la Via Romea Germanica Imperiale che collegava Trento ad Arezzo. Cfr. I. Cassigoli, *Pistoia. Un crocevia per la Val Padana, Roma e l'Europa*, in I. Cassigoli e G. Farinelli (a cura di), *La Via Romea Imperiale. Mantova, Modena, Pistoia sulla strada dei sovrani germanici. Storia, arte e identità*, Settegiorni, Pistoia 2015, pp. 351-379.

¹²⁷ Moretti, *Originalità e territorialità dell'architettura romanica pistoiese*, cit., pp. 405-434.

¹²⁸ Tigler, *Toscana romanica*, cit., p. 10.

¹²⁹ E. Neri Lusanna, *Pistoia, le città toscane e l'Europa: rapporti artistici*, in Gualtieri (a cura di), *La Pistoia comunale*, cit., pp. 349-386.

¹³⁰ Redi, *L'architettura a Pistoia al tempo di s. Atto*, cit., pp. 273-312.

¹³¹ L. Gai, *Ripensare il medioevo. Motivi orientali nell'arte romanica. Pistoia*, «Il Tremisse Pistoiese», 35/3, 2010, pp. 33-38.

¹³² M. Frati, *Questioni "globali" sul romanico pistoiese. L'architettura religiosa ai tempi di sant'Atto (metà XII secolo)*, in L. C. Schiavi, S. Caldano e F. Gemelli (a cura di), *La lezione gentile. Scritti di storia dell'arte per Anna Maria Segagni Malacart*, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 457-468.

alle chiese di pellegrinaggio, ma anche alle fabbriche asturiane e catalane¹³³; il secondo è la terminazione ad abside oltrepassata, che rinvia ad esiti visigoti e mozarabici¹³⁴; il terzo, infine, è l'adozione di volte a botte cinghiate, che punta nuovamente a esempi santuariali, asturiani, catalani e soprattutto borgognoni¹³⁵.

In definitiva, Atto non fu solamente un dinamico attore nelle vicende locali interne alla diocesi pistoiese e all'Ordine vallombrosano, ma agì in un teatro assai vasto, istituendo una rete di relazioni di portata europea nel Mediterraneo occidentale, in Spagna, ma anche con Pisa e Genova¹³⁶. Grazie al presule vallombrosano Pistoia divenne uno snodo cruciale, proiettandosi ben oltre i suoi confini regionali¹³⁷. La capacità attrattiva della reliquia jacobea, perciò, inserì la città in una dimensione continentale non solo dal punto di vista religioso, ma anche architettonico.

4. Un epigono veneto: il santuario incompiuto di San Jacopo al Grigliano (1396-1407)

La città di Pistoia rivela un impalpabile legame con Verona, ancorato alla venerazione dei santi: dal 1043 la cattedrale risulta dedicata esclusivamente a san Zeno (ottavo vescovo e patrono di Verona)¹³⁸, forse come segno di riconoscenza per il salvataggio della città toscana da una catastrofica alluvione dell'Ombrone, che avrebbe replicato la miracolosa protezione del duomo veronese dalla piena del fiume Adige¹³⁹. Nel 1151 lo stesso Atto consacrò un altare dedicato a san Procolo, quarto vescovo di Verona, posto all'estremità della navatella meridionale della cattedrale pistoiese¹⁴⁰.

¹³³ Cattedrale di Santiago de Compostela; Saint-Sernin a Tolosa (pellegrinaggio); San Salvador de Valdediòs; San Miguel de Lillo (Asturie); San Vicente a Cardona (Catalogna). Cfr. Ivi, pp. 458-459, 461.

¹³⁴ São Frutuoso de Montélios (Portogallo); San Miguel de Escalada, San Cebrián de Mazote (Spagna). Cfr. Ivi, pp. 460-461.

¹³⁵ Santiago, Tolosa, Sainte-Foy a Conques (pellegrinaggio); Valdediòs, Lillo, Santa Maria de Naranco (Asturie); Sant Pere de Rodes (Catalogna); Saint-Martin a Chapaize, Saint-Pierre a Decize, le abbaziali di Notre-Dame a Payerne e di Saint-Benoît-sur-Loire, Notre-Dame-de-l'Assomption ad Anzy-le-Duc, Saint-Lazare ad Autun, Cluny III (Borgogna). Cfr. Ivi, pp. 459-461.

¹³⁶ Per la lettura di Atto come personaggio di livello internazionale, rimando ai contributi di Lucia Gai e Francesco Salvestrini in questa sede.

¹³⁷ Frati, *Tracce lombarde nella Toscana protoromanica*, cit., p. 259.

¹³⁸ Nel 923 la cattedrale pistoiese risulta intitolata ai santi Zeno, Rufino e Felice, ai quali si aggiunsero, tre decenni più tardi, i santi Martino, Michele e Procolo. Cfr. N. Rauty, *I sei santi titolari della cattedrale altomedievale di Pistoia*, «Buletino Storico Pistoiese», 113, 2011, pp. 3-24.

¹³⁹ Secondo Paolo Golinelli il culto sanzenate a Pistoia proverrebbe proprio da Verona: P. Golinelli, *Le origini del culto di san Zeno a Pistoia*, in Benvenuti e Nelli (a cura di), *Culto dei santi*, cit., pp. 23-30.

¹⁴⁰ Tigler, *La ricostruzione del Duomo di San Zeno a Pistoia*, cit., p. 7.

E proprio nella diocesi veronese sorge la più considerevole meta jacobea dell'Italia settentrionale: il santuario di San Jacopo al Grigliano a Vago di Lavagno. La storia di questo complesso è gratificata da puntuali resoconti archivistici che si rivelano fondamentali per definire *ad annum* le coordinate temporali del cantiere medievale¹⁴¹. Secondo una tenace tradizione erudita, nel 1395 una voce divina intimò a un tale Filippo di Lavagno di scavare nel sedime di un oratorio dedicato a san Jacopo, che sorgeva su una piccola collina denominata 'Grigliano' in posizione dominante sulla pianura fra Verona e Vicenza. Filippo, pertanto, demolì una porzione della cappella diroccata e rinvenne un piccolo repositorio in marmo greco contenente le spoglie mortali di san Jacopo il Maggiore, identificate dall'iscrizione *Iacobus* nel retro del coperchio¹⁴².

Il Comune di Verona, constatato l'impetuoso successo del culto tributato all'Apostolo e il sostanziale incremento dei pellegrini¹⁴³, acquistò i terreni e deliberò l'erezione di un santuario che principiò il 20 giugno 1396, solo un anno dopo l'invenzione delle reliquie¹⁴⁴. Il 9 aprile 1397 il pontefice Bonifacio IX avallò la fondazione del tempio (che era già *in fieri*) concedendo al Comune di Verona i suoi diritti di giuspatronato, ossia la facoltà di nominarvi religiosi officianti e amministratori. La fabbrica procedette alacramente: il 20 febbraio 1400 era già terminata l'absidiola mediana sud e l'anno seguente quella settentrionale, giusta la data che compare nella cornice superiore dell'affresco con la *Madonna con il Bambino fra i santi Giovanni Battista e Jacopo*, oggi strappato dalla sede originaria e posizionato nella parete meridionale dell'abside centrale¹⁴⁵. Nel primo decennio del Quattrocento, per di più, a riprova del fervore che permeò i primi lustri dell'impresa furono chiamati al Grigliano importanti pittori per arricchire gli interni con numerosi riquadri devozionali¹⁴⁶. Nel 1407, tuttavia, quando era già terminata buona parte del settore orientale, giunse l'inaspettata manifestazione di dubbia autenticità delle reliquie da parte di papa Gregorio XII, che contribuì in modo determinante a far diminuire l'entusiasmo popolare e le do-

¹⁴¹ Si segnalano in particolare: G. De Sandre Gasparini, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale. San Giacomo al Grigliano presso Verona tra l'ultimo Trecento e i primi decenni del Quattrocento*, in F.G.B. Trolese (a cura di), *Studi di storia religiosa padovana dal Medioevo ai nostri giorni*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova 1997, pp. 115-139; L. Rognini, *La chiesa e il monastero di S. Giacomo del Grigliano*, in G. Volpato (a cura di), *Lavagno. Una comunità e un territorio attraverso i secoli*, Comune di Lavagno, Lavagno (Vr) 1988, pp. 265-279.

¹⁴² P. Spolaore, *Santuario di San Giacomo del Grigliano di Verona: una storia dimenticata e misteriosa*, «Compostella», 42, 2021, pp. 40-48: 41-42. L'urna è attualmente murata nella cripta, mentre le presunte reliquie di san Jacopo riposano nell'altare della chiesa.

¹⁴³ Id., *Sulle orme di Giacomo nel medioevo delle Venezie. Per antichi cammini alle origini di un culto sommerso*, Terra Ferma, Vicenza 2014, p. 199.

¹⁴⁴ Rognini, *La chiesa e il monastero di S. Giacomo*, cit., pp. 265-266.

¹⁴⁵ E. Moench Scherer, *Verona*, in M. Lucco (a cura di), *La pittura nel Veneto. Il Quattrocento*, I, Electa, Milano 1989, pp. 149-190: 151-152.

¹⁴⁶ M. Campara, *La chiesa di S. Giacomo del Grigliano nella storia e nell'arte veronese*, Regnum Dei, Verona 1978, pp. 79-89.

nazioni in denaro fino alla definitiva chiusura del cantiere. Il Comune continuò ugualmente la sua opera di governo e controllo sull'economia dell'istituzione, ma col tempo la gestione del patronato divenne eccessivamente pressante e le rendite sempre meno consistenti¹⁴⁷; fu così che il 9 maggio 1413 l'intera compagine fu affidata ai Benedettini di Santa Giustina di Padova per insediarvi una comunità che seguisse il prototipo del monastero patavino e costituisse, altresì, una tappa significativa per la sua diffusione. L'intenzione, dunque, era quella di trasformare quello che nell'idea primitiva voleva essere una meta di pellegrinaggio in un cenobio benedettino osservante, condizione che fu mantenuta fino al 1443, quando l'allora priore, divenuto abate dei Santi Nazaro e Celso a Verona, rinunciò all'incarico. Santuario e adiacenze passarono allora agli Eremitani di Sant'Agostino, ai quali subentrarono, il 13 maggio 1450, i Canonici Lateranensi di San Salvatore. Finalmente, il 10 marzo 1451 San Jacopo fu accorpato alla badia olivetana di Santa Maria in Organo fino alla soppressione da parte del Senato Veneto, avvenuta nel 1771¹⁴⁸. Il Comune, che aveva mantenuto la proprietà del nucleo immobiliare, ne tornò in possesso e lo affidò dapprima a sacerdoti diocesani poi, dal 1799, ai Padri Filippini. Fra alterne vicende, il colle passò infine in mani private: nel 1895 i fratelli Milani eressero la sontuosa villa a meridione della chiesa e il vasto parco che circonda il comprensorio; nel 1936 l'intera cittadella conventuale fu acquistata dai fratelli Battiato che, dopo aver restaurato le strutture ecclesiali e abitative, nel 1951 la donarono ai Poveri Servi della Divina Provvidenza di san Giovanni Calabria¹⁴⁹.

L'imponente corpo orientale della chiesa, che fu tamponato per permettere lo svolgimento delle funzioni liturgiche quantomeno nel coro, rende conto della grandiosità del progetto. La fabbrica fu affidata a Nicolò da Ferrara, che a Verona aveva lavorato per Cansignorio della Scala all'innalzamento della cosiddetta 'Torre del Gardello' nell'angolo nord-occidentale di Piazza Erbe (1370), all'erezione della Cappella Spolverini-Dal Verme in Santa Eufemia (1390)¹⁵⁰ e, fra il 1385 e il 1398, alla riedificazione dell'imponente abside maggiore di San Zeno assieme al padre Giovanni¹⁵¹.

Nel 1396 Nicolò da Ferrara arrivò al Grigliano all'apice della sua carriera, muovendosi in un contesto costruttivo alquanto stimolante: gli innovativi canoni costruttivi gotici, infatti, erano stati introdotti a Verona sin dal finire del Duecento dai Mendicanti, che s'erano adoperati strenuamente nelle grandi fabbriche di San Fermo Maggiore e di Santa Anastasia. Nel 1261 i Francescani subentrarono ai Benedettini nell'officiatura di San Fermo e in tempi dilatati, fino

¹⁴⁷ De Sandre Gasparini, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale*, cit., pp. 126-130.

¹⁴⁸ Rognini, *La chiesa e il monastero di S. Giacomo*, cit., pp. 266-271.

¹⁴⁹ F. Segala, *Monasteriorum Memoria. Abbazie, monasteri e priorati di osservanza benedettina nella città e diocesi di Verona (secc. VII-XXI)*. *Atlante storico-topo-bibliografico*, Archivio Storico Curia Diocesana, Verona 2004, pp. 147-150.

¹⁵⁰ Campara, *La chiesa di S. Giacomo del Grigliano*, cit., pp. 51-57.

¹⁵¹ T. Franco e F. Coden, *San Zeno in Verona*, Cierre, Sommacampagna (VR) 2014, pp. XL-XLI.

alla metà del Trecento, stravolsero completamente l'impianto basilicale del 1065 rendendolo un'aula unica con il soffitto a carena di nave rovesciata e, inoltre, riedificarono l'abside maggiore e la facciata¹⁵². Santa Anastasia, invece, nel 1260 fu concessa ai Domenicani, che dal 1291 principiarono i lavori per l'erezione di una grandiosa basilica a tre navate voltate con transetto e cinque cappelle; gli edifici claustrali e la chiesa furono svolti in una sequenza prestabilita che si prolungò fino al Quattrocento inoltrato crescendo in maniera omogenea da Oriente verso Occidente, ma lasciando incompleto il fronte¹⁵³.

Nicolò da Ferrara si rivolse indubbiamente a questi prestigiosi modelli quando pianificò l'edificazione di San Jacopo al Grigliano. Il programma, che secondo le prassi edificatorie medievali fu intrapreso dal settore orientale per spingersi poi man mano verso ovest, prevedeva un poderoso santuario a tre navate con transetto sporgente e cinque absidi poligonali; la fabbrica fu sfortunatamente interrotta all'altezza del capocroce, lasciando inespresse le navate e abbandonando nelle adiacenze del cantiere svariati pezzi da costruzione sbazzati o sommariamente rifiniti. Questa planimetria, affine alla stesura di Santa Anastasia, si avvicina pure agli esiti mendicanti di San Lorenzo a Vicenza (1281) e di San Nicolò a Treviso (1303) nell'entroterra, e a quelli veneziani di Santa Maria Gloriosa dei Frari, fondata dai Francescani nel 1330, e dei Santi Giovanni e Paolo, impostata dai Domenicani a partire dal 1333¹⁵⁴.

Gli alzati di San Jacopo rivelano un volume architettonico decisamente compatto e possente. Ad oggi, la chiesa è officiata nella sola abside centrale, che nelle previsioni doveva essere la campata presbiteriale (Fig. 8). La calotta è scandita da cinque spicchi delimitati da agili costoloni ricadenti sulle snelle membrature che definiscono le specchiature dell'emiciclo e racchiudono gli sguanci delle quattro ampie finestre trilobate con archivoltogivale. Il coro è coperto da una monumentale volta a crociera costolonata che s'innesta trasversalmente su due archi diaframma a sesto acuto, mentre le unghie s'ammorsano direttamente sui perimetrali. La sobrietà delle linee è parzialmente alterata dalle intromissioni degli Olivetani, che approntarono i due altari laterali e quello maggiore con marmi screziati tipicamente barocchi¹⁵⁵. Le absidiole secondarie, adattate ad ambienti sussidiari, rievocano la partitura della maggiore, seppur con meno solennità. La prima cappella meridionale è attualmente adibita a sagrestia e doveva essere correlata alla navatella sud. Anche questo settore è illuminato da due aperture trilobate laterali, ma risulta celato da una coltre d'intonaco che rende pressoché

¹⁵² G. Trevisan, *L'architettura (secoli XI-XIV)*, in P. Golinelli e C. G. Brenzoni (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, Motta, Milano 2004, pp. 169-183: 175-182.

¹⁵³ E. Napione, *Storia architettonica della basilica e del convento: dalla fondazione al Quattrocento*, in P. Marini e C. Campanella (a cura di), *La Basilica di Santa Anastasia a Verona. Storia e restauro*, Bortolazzi Stei, Verona 2011, pp. 15-31.

¹⁵⁴ H. Dellwing, *L'architettura gotica nel Veneto*, in J. Schulz (a cura di), *Storia dell'architettura nel Veneto. Il Gotico*, Marsilio, Venezia 2010, pp. 50-187: 86.

¹⁵⁵ Oltre agli altari, fra i secoli XVI e XVII i monaci olivetani eressero il chiostro, sistemarono gli ambienti cenobitici e soprelevarono il piccolo campanile.

illeggibili le murature. Nella parete a ponente sta una grande rampa che comunicava con l'antica cantoria, non più esistente. La seconda cappella è forata da due grandi finestroni, questa volta centrali; le vele riposano su quattro robusti semipilastrini in mattoni, data la notevole sollecitazione che ricevono per sostenere il campanile. Il muro d'ambito laterale, che si sarebbe configurato come la testata sud del transetto, è ora inglobato nella villa adiacente al complesso; da qui si accede anche alla scala a chiocciola della canna, coerente con la primitiva struttura che prevedeva una torre ben più svettante. Le due cappelle settentrionali, di ampiezza analoga a quelle meridionali, propongono tuttora l'assetto iniziale praticamente inalterato con la sola eccezione delle volte, ritoccate recentemente.

Gli esterni delle cinque absidi, perfettamente conservati, poggiano su un massiccio basamento in bugnato e sono cadenzati da robuste lesene rettangolari assai aggettanti, come avviene a San Zeno. Gli emicicli sono apparecchiati con una stereometria molto precisa, che alterna regolarmente un filare di pietra calcarea a cinque di mattoni posati su sottili giunti di malta. Il sottogronda dispiega un'elaborata decorazione di foggia geometrica con una sequenza di archetti incrociati su peducci stondati, denti di sega, mensole rastremate e cornici modanate (Fig. 9). Questa teoria ornamentale, che ricompare a San Fermo, a Santa Anastasia, a Santa Eufemia (principiata dagli Agostiniani a partire dal 1275) e a San Giorgetto (fine del Duecento), ebbe fortuna fino al Quattrocento inoltrato, come dimostra l'esatto impiego nella cappella di San Rocco, annessa alla chiesetta di San Martino di Corrubio presso San Pietro in Cariano.

Il fronte, viceversa, è semplice e disadorno; i displuvi assecondano i tre livelli digradanti del profilo spezzato, intercalato da quattro grandi paraste che rimarcano la scansione interna del capocroce in cinque vani. La parte inferiore del prospetto, corrispondente al tamponamento in muratura grezza, denuncia una messa in opera affrettata e senza precise valenze estetiche, derivante dalla necessità di chiudere le absidi per aprirle al culto; quella superiore, in soli mattoni predisposti per pontate omogenee, reca ancora le tracce di ammorsatura degli archi longitudinali che, stabilendosi sui pilastri, avrebbero dato avvio al grandioso incedere della navata centrale (Fig. 10)¹⁵⁶. I muri di fondazione della facciata mai realizzata, che furono gettati per perimetrare l'invaso dell'edificio, s'individuano attualmente in un'abitazione privata nel versante occidentale del colle. Tali persistenze sono asserragliate da quattro potenti semipilastrini che avrebbero circoscritto gli spazi delle navate, raccogliendo le spinte delle arcate e garantendo così l'equilibrio indispensabile alla statica degli elevati. I paramenti sono trattati accuratamente: a due grandi blocchi in pietra viva, tagliati con abilità, si sovrappone una zoccolatura finemente lavorata con due tori, due listelli e una gola che sorregge il ritmico avvicinarsi fra un corso di pietra e cinque di mattoni, analogamente alle absidi.

¹⁵⁶ G. Volpato, *San Giacomo apostolo. Vago (Lavagno)*, in G. F. Viviani (a cura di), *Chiese nel veronese*, La Grafica, Vago di Lavagno (VR) 2004, p. 59.

Dal punto di vista compositivo, la chiesa di San Jacopo al Grigliano rispecchia i tratti peculiari dell'edilizia gotica veronese, ma per certi versi se ne differenzia notevolmente: quest'ambiguità stilistica trova giustificazione nella matrice ideologica che portò alla genesi dell'impianto. Fra i secoli XI e XII, infatti, il territorio atesino aveva vissuto uno straordinario periodo costruttivo¹⁵⁷. Ne sono prove i due complessi di respiro europeo di San Fermo (1065) e di San Lorenzo (fine XI-inizio XII secolo), nei quali furono gettate le basi per la formazione del linguaggio costruttivo precipuamente veronese contraddistinto da una muratura bicroma data dall'alternanza fra pietra e mattoni, che tendeva al conseguimento di precisi fini estetici e all'immediata distinzione di settori e volumi architettonici attraverso la posa di diversi tipi di apparecchi murari. Questa trama così caratteristica fu adottata per tutto il XII secolo in città e nel territorio, con le monumentali compagini di San Zeno e della cattedrale, fino ai risultati tardoromanici delle facciate della Santissima Trinità e di Santo Stefano (fine XII-inizio XIII secolo)¹⁵⁸.

Le maestranze veronesi, fra i secoli XIII e XV, non seppero mai abbandonare appieno questa consolidata tradizione e, agli esterni schiettamente gotici in solo laterizio che qualificano Santa Anastasia, Santa Eufemia, San Giorgetto, Santa Maria Della Scala (edificata su un'area concessa da Cangrande ai Serviti nel 1324), accostarono rifiniture esterne a strati pseudo-isodomi di pietra e mattoni di gusto genuinamente romanico nella facciata di San Fermo, nell'abside di San Zeno e, soprattutto, nella trasformazione della cattedrale iniziata nel 1440, dove la sovrapposizione delle navate minori fu affrontata con uno stile affatto mimetico con le orditure del XII secolo.

La chiesa di San Jacopo fu concepita per il suo intero sviluppo planivolumetrico come un apparato colorato: non solo le absidi e la facciata, ma pure le fiancate dovevano alternare il bianco dei conci al rosso del mattone (nella serrata modulazione 1 a 5), come dimostrano i resti dei muri di contenimento del transetto nord e quelli del cleristorio ben visibili nei sottotetti delle absidi laterali sottesi alla sovrapposizione delle coperture attuata dagli Olivetani. Anche il lato occidentale della torre, scandito da una snella lesena centrale e da due, più ampie, negli spigoli, richiama la ritmica compositiva dei campanili romanici della città (San Zeno e la Santissima Trinità) e della provincia (Santa Maria Maggiore a Bussolengo, Sante Maria ed Elisabetta a Grezzana, Santo Stefano a Isola della Scala, San Martino a Negrar, San Floriano a San Floriano di Valpolicella e San Giorgio a San Giorgio di Valpolicella)¹⁵⁹. Nicolò da Ferrara, quindi, nel grande cantiere del Grigliano si appropriò di alcuni elementi tipici della produzione della sua epo-

¹⁵⁷ G. Trevisan, *L'architecture religieuse en Vénétie aux XI^e et XII^e siècles. État des questions*, «Bulletin Monumental», 174, 1, 2016, pp. 89-104: 97-102.

¹⁵⁸ A. Passuello, *San Lorenzo in Verona. Storia e restauri*, Cierre, Sommacampagna (VR) 2018, pp. 177, 199-200.

¹⁵⁹ F. Coden, *Campanili, tiburini e torri nell'architettura religiosa di area veronese (XI-XIII sec.)*, in F. Butturini e F. Pachera (a cura di), *San Zeno Maggiore a Verona. Il campanile e la facciata. Restauri, analisi tecniche e nuove interpretazioni*, Istituto Salesiano San Zeno, Verona 2015, pp. 153-177: 172-175.

ca (con puntuali contrappunti negli allestimenti presbiteriali di San Fermo e di Santa Anastasia), ma li declinò abilmente con il corroborato lessico romanico per creare un singolare ibrido che coniuga sapientemente tradizione e innovazione.

In conclusione, pur nella sua incompiutezza il complesso San Jacopo denota i segni di un'idea progettuale oltremodo ambiziosa che, nelle intenzioni dei committenti, avrebbe certamente rivaleggiato per imponenza e pregio con i magnificenti esempi cittadini. Nell'ottica del Comune veronese, invero, il santuario doveva riproporre alle porte della città la maestosità della più aggiornata architettura urbana, Santa Anastasia¹⁶⁰, qualificandosi simbolicamente e topograficamente come la testa di ponte di un centro che si protendeva verso Oriente e poteva accogliere i pellegrini che da Venezia muovevano verso Santiago de Compostela: il rinvenimento delle reliquie, perciò, ebbe un aspetto quasi propedeutico e finanche concorrenziale nei confronti del celeberrimo santuario galiziano, da sempre custode delle spoglie di san Jacopo. La fondazione del Grigliano, inoltre, s'inserì in un momento in cui l'Apostolo godeva di ampio favore nella terraferma veneta, dove gli furono tributate cappelle, chiese e ospedali fra Padova, Vicenza e Verona: la città atesina, nondimeno, possedeva il corpo di san Jacopo, il Comune ne era depositario e, così facendo, ostentava il suo predominio guadagnandosi il favore del popolo¹⁶¹. Per tali ragioni, l'autorità municipale ammantò quest'impresa di forti accenti politici oltre che devozionali e scelse consapevolmente di non discostarsi del tutto dal glorioso passato della città¹⁶², commissionando una chiesa «di una grandiosità tale che, se fosse stata realizzata, avrebbe potuto oscurare la fama delle chiese di Verona»¹⁶³.

Un'operazione, per certi versi, analoga a quella magistralmente compiuta da Atto a Pistoia, in cui interessi civici e politici si erano indissolubilmente intrecciati con la sfera del sacro, dando esiti straordinari anche nel campo architettonico. Ancora nel segno di san Jacopo, ma con destini opposti: nel 1883, infatti, l'interpellanza del vescovo di Compostela Miguel Payá y Rico indusse papa Leone XIII a minacciare di scomunica chiunque ritenesse che il vero corpo di san Jacopo si trovasse al Grigliano e non in Spagna; l'anno successivo, invece, fu sancita una volta per tutte l'autenticità della reliquia jacobea di Pistoia¹⁶⁴.

¹⁶⁰ F. Flores d'Arcais, *Per una lettura dell'architettura chiesastica nel territorio veronese tra Alto e Basso Medioevo*, in G. Borelli (a cura di), *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, Grafiche Fiorini, Verona 1981, pp. 437-492: 484. Più recentemente A. Passuello, *Un grande cantiere gotico incompiuto fra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo: San Giacomo al Grigliano a Vago di Lavagno (Vr)*, in S. Beltramo e C. Tosco (a cura di), *Architettura medievale: il Trecento. Modelli, Tecniche, Materiali, All'Insegna del Giglio*, Firenze 2022, pp. 268-277: 274-276.

¹⁶¹ De Sandre Gasparini, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale*, cit., pp. 122-125.

¹⁶² A. Passuello, F. Segala e G. Spinelli (a cura di), *Monasticon Italiae. Repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani*, IV, *Tre Venezie*, 3, *Diocesi di Verona*, Pliniana, Cesena 2020, pp. 45-46.

¹⁶³ M. T. Cuppini, *L'arte gotica a Verona nei secoli XIV-XV*, in *Verona e il suo territorio*, III, 2, *Verona Scaligera*, Istituto per gli Studi Storici Veronesi, Verona 1969, pp. 211-383: 238.

¹⁶⁴ Riguardo alla risoluzione della *vexata quaestio* sulle reliquie jacobee al Grigliano: M. Campara e I. Zanini, *Il santuario e l'oasi di San Giacomo del Grigliano nell'arte e nella fede*, Grafiche AZ, San Martino Buon Albergo (VR) 2009, pp. 53-54.

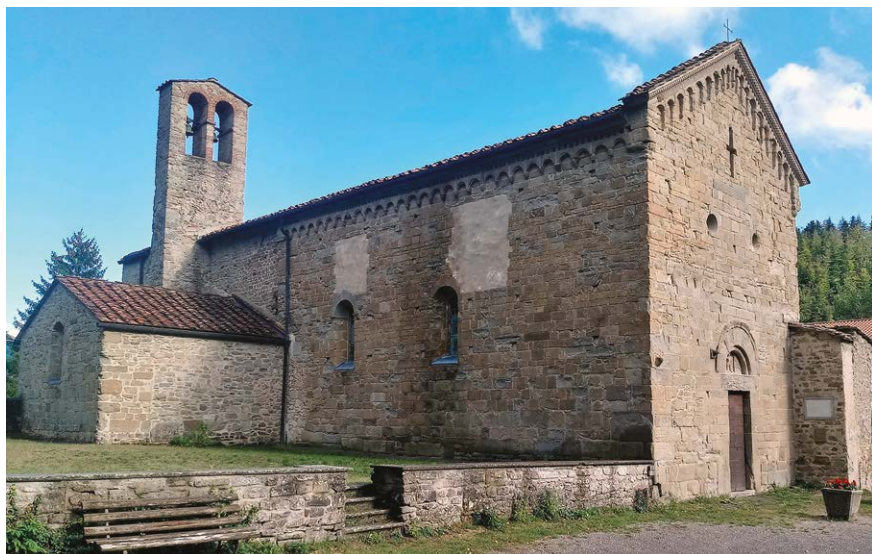


Figura 1 – Vernio (PO), chiesa di Santa Maria di Montepiano, esterni.



Figura 2 – Sassari, chiesa di San Michele di Plaiano, esterni.



Figura 3 – Ploaghe (SS), chiesa di San Michele di Salvenero, facciata e absidi.



Figura 4 – Pisa, chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno, esterni.



Figura 5 – Pistoia, cattedrale di San Zeno, facciata, architrave del portale meridionale.



Figura 6 – Pistoia, chiesa di San Giovanni Fuorcivitas, particolare del fianco settentrionale.



Figura 7 – Prato, cattedrale di Santo Stefano, prospetto meridionale.

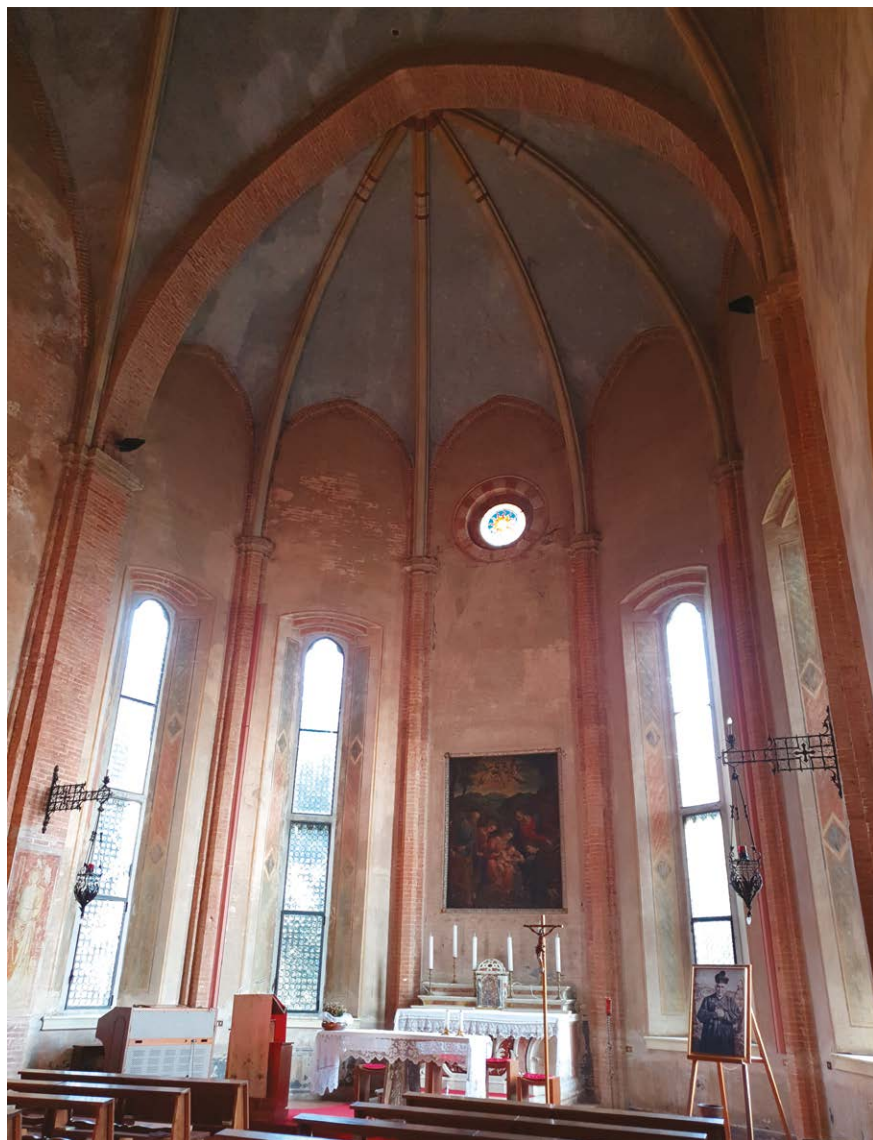


Figura 8 – Vago di Lavagno (Vr), chiesa di San Giacomo al Grigliano, interno, abside maggiore.



Figura 9 – Vago di Lavagno (Vr), chiesa di San Giacomo al Grigliano, esterno, testata absidale.



Figura 10 – Vago di Lavagno (Vr), chiesa di San Giacomo al Grigliano, esterno, prospetto occidentale.

Il corpo di sant'Atto: dalla sepoltura alle reliquie

Rossana Cecchini

Sommario: L'argomento principale della presente trattazione è il corpo di sant'Atto osservato da diversi punti di vista che, pur nelle loro differenze e specificità, si compenetrano e si integrano a vicenda: le modalità di sepoltura correlate ai vari monumenti funebri, il corpo nel corso dei secoli agli occhi degli osservatori, le varie traslazioni con le relative manipolazioni e ricognizioni canoniche, le spoglie come reliquie successivamente alla canonizzazione del 1605, e infine la sacralità di tutto ciò che nel tempo è venuto in contatto coi resti del vescovo.

Dopo un lungo periodo di silenzio, a partire dal 1953, anno in cui fu commemorato l'ottavo centenario della morte del santo, celebrato con un'ampia partecipazione di tutta la diocesi di Pistoia e Prato governata dai vescovi Giuseppe Debernardi fino al 1953 e Mario Longo Dorni fino al 1955, nel 2021, in occasione dell'anno iacobeo, sant'Atto è divenuto occasione di approfondimento grazie a due giornate di studio a lui dedicate, il 26 ed il 27 giugno.

Il vescovo pistoiese ha fatto parlare di sé sia durante la sua lunga vita, sia dopo la morte, allorché il suo corpo, nel corso del tempo, è stato oggetto di interesse e devozione, come emerge dalle fonti consultate, ossia la documentazione archivistica, come gli inventari del XVIII-XIX secolo custoditi nell'Archivio del Capitolo della Cattedrale di San Zeno, e i testi di storiografia moderna e contemporanea dettati in primo luogo da Gaetano Beani, Sabatino Ferrali, Natale Rauty, Raffaele Argenziano, Antonella Degl'Innocenti, Cristina Acidini Luchinat, Lucia Gai, Paolo Peri e Cristina Tuci.

Sulla base delle misurazioni antropologiche contenute nella ricognizione canonica condotta nel 1953 dal professor Mario Romagnoli, si attesta che la nascita di Atto avvenne grosso modo tra il 1070 e il 1080¹, mentre la morte, secondo la tradizione storiografica, risale al 21 giugno 1153. Tale data venne riportata in una nota obituariale del *Calendario* pistoiese e nell'elenco trecentesco delle festività. Tuttavia le testimonianze agiografiche seicentesche, la bolla pontificia del

¹ S. Ferrali, *Vita di S. Atto*, Tipografia Pistoiese, Pistoia 1953, p. 7.

1605, il *Martirologio Romano* e i Bollandisti accolsero la tradizione che fissava il *dies natalis* al 22 maggio a causa di un possibile errore di trascrizione della stessa nota obituaria, essendo stato modificato il dato *XI kalendas iulii* in *XI kalendas iunii*. Inoltre il giorno 22 maggio venne riportato nel *Diario Sacro* risalente al XVIII secolo, nel quale si confermava il riconoscimento dell'indulgenza per coloro che avessero visitato la cappella di Sant'Atto nel seminario ecclesiastico, attualmente palazzo della Provincia, in Piazza San Leone².

Fatta luce sul problema della datazione, le testimonianze agiografiche e storiografiche riportano che il culto popolare di Atto fu precoce, in quanto confermato già all'epoca della morte. Lo *Statutum Potestatis* del Comune pistoiese attesta che almeno dal 1179 si menzionavano le offerte poste sull'altare del confessore, custodite dagli operai dell'Opera di San Iacopo con la medesima cura riservata alle oblazioni in onore del patrono della città san Iacopo, essendo la santità del vescovo riconosciuta per acclamazione dei fedeli e della Chiesa pistoiese³. La festa liturgica del 21 giugno fu riportata nell'elenco delle festività della cattedrale, datato intorno alla prima metà del XIV secolo, in un periodo piuttosto vicino alla ricognizione del 1337, ma anteriore alla traslazione, celebrata non sulla tomba di Atto ma sull'altare di San Iacopo⁴.

Relativamente al sepolcro del santo, si riteneva inizialmente che il corpo fosse stato inumato nella chiesa di Santa Maria in Corte:

La sua tomba – che egli per umiltà aveva voluto povera, in una delle più modeste chiesette della città, S. Maria in Corte – divenne ben tosto la meta di un continuo flusso di devoti, [...] per le dolorose vicende dei tempi, fu persa la memoria della sua tomba, che fu rinvenuta solo nel 1337, in occasione dei lavori di demolizione della Chiesa di S. Maria in Corte per far posto alla fabbrica dell'attuale Battistero [...] il 25 gennaio 1337 mentre si demolivano le ultime strutture della vetusta Chiesa di S. Maria in Corte, la tomba di S. Atto [...] venne aperta e apparve agli sguardi stupefatti dei presenti il corpo del Santo in perfetto stato di conservazione, rivestito degli abiti pontificali, emanante un soavissimo profumo⁵ [...] Dal documento del 1179, sappiamo che il presule pistoiese a quella data, aveva un altare a lui dedicato, dove si svolgevano anche delle cerimonie liturgiche, ma questa notizia non ci segnala il luogo dove tale altare fosse ubicato. Era stato edificato come suggerisce Natale Rauty, presso la tomba del vescovo nella chiesa di Santa Maria in Corte poiché in quegli anni non si ha notizia di altari dedicati al santo nella cattedrale⁶.

² N. Rauty, *Il culto dei santi a Pistoia nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 90-92. Per l'ufficiatura del santo cfr. Roma, Biblioteca Vallicelliana, G. 73, n. 40; Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, *Miscellanea vallombrosana*, 9, ms., cc. 133r-134r.

³ Rauty, *Il culto dei santi*, cit., p. 91; Id., *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, «Bullettino Storico Pistoiese», 104, 2002, pp. 3-26: 26.

⁴ Rauty, *Il culto dei santi*, cit., pp. 91-92; Ferrali, *S. Atto*, cit., pp. 54-55.

⁵ Ferrali, *S. Atto*, cit., pp. 54-55.

⁶ R. Argenziano, *L'iconografia del «Beato Atto vescovo di Pistoia» e la possibile ricostruzione del suo antico sepolcro*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo*

I Bollandisti ci informano che alla morte di Atto il corpo fu probabilmente portato in cattedrale e sepolto presso l'altare di San Iacopo, dove restò fino al 1200, allorché, dovendo eseguire dei lavori di ampliamento della cappella di San Iacopo, fu scoperto il sepolcro e, rinvenuto il corpo integro, fu deciso di spostarlo nella chiesa di Santa Maria in Corte. L'attuale produzione storiografica relativa a quest'ultimo edificio, poi battistero di San Giovanni Battista, ha esaminato e riportato le modalità di costruzione, i materiali impiegati, i costi, le maestranze e quant'altro relativo all'erezione del battistero stesso e, pur considerando l'arco temporale coevo al ritrovamento del corpo, afferma che unitamente ai resti fu rinvenuta una targhetta plumbea recante il nome del santo, la quale fugò l'iniziale incertezza circa la sorte dei resti del presule. Non è stato possibile reperire alcuna fonte documentaria che menzionasse la sepoltura di Atto, se non le biografie del XVII secolo. Pertanto si ipotizza che, essendo stato riordinato l'Archivio di Stato di Pistoia all'inizio di questo secolo, la documentazione sia andata fuori posto o dispersa⁷.

La memorialistica ha asserito per lungo tempo che le circostanze del ritrovamento del corpo da parte di Cellino di Nese fossero fortuite. Tuttavia studi abbastanza recenti hanno dimostrato che

il Comune aveva deliberato, su richiesta degli Operai di San Iacopo, di procedere alla riesumazione delle spoglie del vescovo Atto volendo "honorificare corpus pretiosi et venerabilis beati Acti olim abbatis de Vallembroxia et postea episcopi pistoriensis, in eius sepultura, qui fuerat sepultum in anno Domini Milleximo Ducentesimo"⁸.

In proposito una provvisione comunale del 26 agosto 1336 motivava la costruzione di un nuovo monumento marmoreo per Atto, depresso in cattedrale con modalità inadeguate fino al 1200, con la possibilità di inumarlo all'interno della cappella dell'apostolo, prima di traslarlo in altro luogo⁹. *L'inventio corporis* del 1337 riscattò il vescovo dall'oblio dei pistoiesi anche in virtù dell'intervento delle varie autorità cittadine che finanziarono la nuova arca di marmo. Alla presenza del clero e della popolazione il corpo venne trasferito nel nuovo avello il 22 giugno¹⁰.

Nell'immediato gli agiografi non resero ad Atto i meriti dovuti. I biografii successivi del XVI secolo affermarono che le notizie riferite alla sua vita e ai

pistoiese, Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 16-17 maggio 2008), Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pistoia 2010, pp. 113-142: 117.

⁷ N. Bottari Scarfanti, *Il cantiere di San Giovanni Battista a Pistoia (1353-1366)*, Società Pistoiese Storia Patria, Pistoia 1998, pp. 49-50; Id., *Storie e credenze intorno al cantiere del Battistero*, «Le opere e i giorni», Quadrimestrale di cultura, arte, storia, Diocesi di Pistoia, 2/1-2, 1999, pp. 106-107.

⁸ L. Gai, *Ripensare il Medioevo a Pistoia. Esequie, traslazioni, "vestimenta" del vescovo Atto*, «Il Tremisse Pistoiese», 104/5, 2011, p. 17.

⁹ Ibid.

¹⁰ A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana pistoiese*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., pp. 97-112.

suoi miracoli erano andate perdute a causa degli incendi che scoppiarono in cattedrale nel 1202 e nel 1558, producendo danni agli edifici esistenti e la perdita di fonti documentarie¹¹. Al riguardo la biografia del santo scritta da Francesco Forteguerra menziona l'evento del 1202, il restauro della cattedrale nel 1240, il secondo rogo del 1558, ma tace in merito ad un eventuale danno al sepolcro del santo, che a quella data era in controfacciata della cattedrale¹².

Riguardo alla tipologia del monumento funebre, la storiografia contemporanea ha tentato di ricostruire il primo sepolcro del vescovo: il corpo fu deposto all'interno della cappella di San Iacopo¹³, «ubicata fin dalla sua origine, nel XII secolo, nelle prime due campate della navata destra entrando [...] un autentico tempio nel tempio, [...] fisicamente separato dallo spazio ecclesiale, con un ingresso proprio e differenze sensibili di quote e di volumi»¹⁴. Si trattava di un manufatto molto semplice, probabilmente una lastra tombale che copriva le spoglie¹⁵, successivamente collocate in un avello sotto il pavimento del battistero che inizialmente non permise di identificarne il corpo¹⁶.

Nel 1200, in virtù dei citati lavori di ampliamento della cappella di San Iacopo, il santo corpo fu spostato e ciò fornì l'occasione per costruire il primo vero sepolcro, dotato – si pensa – di un apparato decorativo comprendente una cassa marmorea con sulla facciata dei pannelli decorati che riportavano le medesime scene che saranno commissionate nel 1337 alla bottega di Agostino di Giovanni. I pannelli subirono forse gravissimi danni o andarono perduti nell'incendio del 1202 che, stando alla tradizione, rovinò, oltre alla cattedrale, anche altri edifici ecclesiastici ed una parte della città di Pistoia (notizia da ridimensionarsi in quanto già dal 1204 il tempio era stato riparato, mostrandosi idoneo allo svolgimento di solennità importanti)¹⁷.

Nel 1337 avvenne la seconda traslazione del vescovo, che fu deposto nel sacello gotico commissionato alla bottega senese di Agostino di Giovanni, i cui collaboratori seppero dare rilievo, pur nella semplicità ed essenzialità dei pannelli, ai dettagli figurativi¹⁸, la cui sequenza narrativa scolpita raccontava l'arrivo della reliquia di san Iacopo (la punta dell'apofisi mastoidea, con annessa una piccola parte della parete craniense dell'osso temporale, della parte destra)¹⁹ a Pistoia. L'opera serviva come lastra decorativa del fronte della cassa sepolcrale del vescovo, il cui corpo era stato traslato a fianco della cappella di San Iacopo²⁰.

¹¹ Ivi, p. 111.

¹² F. Forteguerra, *Vita del Beato Atto*, Gherardo Bracali Stampator Vescovile, Pistoia 1818, pp. 3-4.

¹³ Gai, *Ripensare il Medioevo*, cit., p. 17.

¹⁴ C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, Silvana Editoriale, Milano 2003, pp. 20-21.

¹⁵ Argenziano, *L'iconografia*, cit., p. 122.

¹⁶ Bottari Scarfantonì, *Storie e credenze*, cit., p. 107.

¹⁷ S. Ferrali, *Aenigmata Pistoriensia*, «Buletto Storico Pistoiese», n.s. 2, 1960, pp. 9-17.

¹⁸ Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., p. 101.

¹⁹ Ivi, p. 20.

²⁰ L. Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo nel Duomo di Pistoia*, Umberto Allemandi & C., Torino 1984, p. 36.

La storiografia contemporanea²¹ ha descritto minuziosamente i bassorilievi, datati in virtù dei caratteri stilistici tra il 1337 e il 1340, e il nuovo avello realizzato in marmo, che comprendeva una cassa sollevata dal pavimento poggiante su peducci o mensole, il cui fronte doveva recare i tre pannelli. Sopra la cassa si ipotizza fosse raffigurato il corpo del vescovo protetto da una grata di ferro. Successivamente sopra l'arca di marmo (non essendo più presente la raffigurazione del corpo del vescovo sopra menzionata), fu posta un'arca di legno dorata e decorata da intagli di colonne e figure. A tale monumento si aggiunse nel 1605-1606, in seguito alla canonizzazione di Atto, una nuova arca in marmo pregiato con arabeschi e figure a bassorilievo, sormontata da una coppia di angioletti dalle forme pesanti (il monumento si era trasformato in altare a forma di arcosolio). L'arca venne realizzata su disegno di Leonardo Marcacci e su imitazione architettonica e scultorea del fonte battesimale di Andrea da Fiesole compiuto alla fine del XV secolo, con l'aggiunta di un paliotto in marmo policromo e pietre dure, al cui centro figurava il monogramma di Cristo circondato da una raggiera in madreperla²².

Il 2 marzo 1641 in cattedrale divampò un altro incendio. La sezione dell'edificio che subì i maggiori danni fu «l'antica sagrestia grande»²³ contenente molte reliquie, mostrate affinché fossero venerate. Dal 1606 anche il corpo di Atto era diventato ufficialmente una reliquia²⁴, che non subì alcun danno nella suddetta circostanza trovandosi in controfacciata.

Durante gli anni Trenta del XVIII secolo l'arca di sant'Atto cambiò ulteriormente aspetto, come emerge dalla descrizione della visita pastorale condotta dal vescovo Federigo Alamanni il 29-30 maggio 1734:

è di marmo, con la struttura architettonica simile all'ornamento del fonte battesimale, situato dalla parte opposta, in fondo alla chiesa. Recinto da una grata di ferro, l'altare conteneva l'arca argentea del santo vescovo, chiusa con due chiavi, di cui una custodita dal Proposto degli Operai di San Iacopo, l'altra dal Vessillifero in carica. L'urna che fu aperta dinanzi al vescovo, nella parte anteriore era chiusa da una parete di cristallo, da cui si vedeva il sacro corpo integro e incorrotto da molti secoli²⁵.

Nel 1700 la Toscana fu coinvolta nella politica riformatrice del granduca Pietro Leopoldo, il quale per attuare le sue iniziative in ambito ecclesiastico si avvale della collaborazione del vescovo giansenista Scipione de' Ricci. Questi, con il suo ingresso in cattedrale il 15 giugno 1780, prese possesso della diocesi

²¹ Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., p. 101; Argenziano, *L'iconografia*, cit., pp. 128-130.

²² Ivi, pp. 101-102, 122-124.

²³ L. Gai, *Fra gloria e memoria: profilo storico del '600 pistoiese*, in F. Falletti (a cura di), *Chiostri Seicenteschi a Pistoia. Le storie di S. Francesco a Giaccherino e gli altri cicli contemporanei*, Le Monnier, Firenze 1992, nota 95, p. 24.

²⁴ Ibid.

²⁵ Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., pp. 46-47.

di Pistoia e Prato. Gli interventi richiesti durante il suo episcopato avrebbero eliminato la cappella di San Iacopo, avrebbero modificato il sepolcro di sant'Atto, di cui il nuovo presule ridimensionò il culto, e avrebbero apportato nuove ristrutturazioni alla cappella di San Rocco²⁶. Tra il 1786 e il 1787 il vescovo giansenista dispose di togliere la cassa lignea contenente il corpo incorrotto di Atto dall'altare a forma di arcosolio per riporla come cassa reliquiario «sotto il dossale argenteo di S. Jacopo nella ricomposizione che egli ne fece eseguire nella Cappella di San Rocco. Le cose rimasero così fino al 1943»²⁷. Nel vuoto creatosi sopra le tre formelle in marmo si appose un'iscrizione commemorativa in latino ancor oggi visibile:

SPLENDIDIORE NUNC AEDIS LOCO CONDITUM
 POSITA HIC OLIM ARA
 INTEGRUM B. ATTHONIS CORPUS
 AB AN. MCCCXXXVII AD AN. MDCCLXXXVI
 COLVERUNT
 IRRITIS NUMQUAM VOTIS
 PISTORIENSES²⁸.

Nell'estate 1786 egli ordinò, fra le polemiche, la distruzione della cappella dell'apostolo; mentre l'altare fu trasformato dall'orefice pistoiese Francesco Ripaioli tra il 1786 e il 1790, adattandolo alla cappella di San Rocco. Le figure del dossale furono disposte su un unico piano non tenendo conto dell'originaria distribuzione delle varie parti: alla base fu inserita l'urna del santo, che nel 1790 fu ricoperta da una lamina argentea²⁹.

L'Inventario della Sagrestia di San Zeno del 1842 descrive in forma dettagliata l'aspetto dell'altare argenteo e della nuova urna che era stata posta come base del dossale in epoca ricciana:

Costituiva un grande basamento del dossale l'urna di sant'Atto, ricoperta di lamina argentea decorata di rabeschi. Al di sopra dell'urna di sant'Atto [...] si vede un'altra fascia argentea, con motivi di arcatelle goticheggianti [...]. Un quadro all'altare di detta Cappella delle Reliquie, tutto d'argento, ingrappato nel muro, fatto di figure di basso rilievo, d'argento quasi tutto dorato, a più ordini, descritti come appresso: cioè nel primo ordine una cassa con tre cristalli con entro il Corpo intero di S. Atto Vescovo di Pistoia, vestito di Pianeta, Mitra, pastorale di legno dorato, con tre anelli in dito, e la Mitra preziosa contornata di perle. La detta cassa si può levare facilmente da detto Altare per essere collocata in mezzo a due quinte di rame dorato con rapporti sopra d'argento cesellato. Il

²⁶ L. Gai, *Piazza del Duomo*, in L. Gai e G. C. Romby (a cura di), *Settecento Illustrato. Architettura e cultura artistica a Pistoia nel secolo XVIII*, Gli Ori, Pistoia 2009, pp. 31-124: 35.

²⁷ Ferrali, *S. Atto*, cit., p. 56; Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., pp. 101-102.

²⁸ G. Beani, *La cattedrale pistoiese*, Casa Tipo-Lito Edit. Sinibuldiana, Pistoia 1903, p. 42; Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., p. 103.

²⁹ Gai, *L'altare argenteo*, cit., p. 46.

secondo ordine era composto dal coperchio della cassa di S. Atto con due giunte dalle parti di rame dorato con rapporti d'argento cesellato; ma siccome dal popolo il 24 aprile 1790 fu ricoperto il detto Santo colla semplice tavola, perciò a spese della sacrestia di S. Zeno fu levato dal secondo ordine il detto coperchio e riadattato a detta cassa con due toppe e chiavi³⁰.

Il vescovo Ricci proseguì il suo intervento confiscando i tesori degli arredi liturgici appartenenti alla sacrestia di San Iacopo e a quella del duomo. Quelli che scamparono – altare argenteo di San Iacopo compreso, che fu modificato – trovarono collocazione nella cappella di San Rocco o della Città, divenuta cappella di Sant'Atto e delle Reliquie. Qui fu traslato anche il corpo dell'antico vescovo nella sua urna argentea, come illustra il documento sopra citato. L'allestimento della cappella di Sant'Atto fu progettato nel maggio 1786 dall'architetto Stefano Ciardi su incarico del Ricci. La cupola venne decorata dal pittore Giuseppe Vannacci, e su disegno di Francesco Beneforti si realizzò il cancello di ferro che chiudeva la cappella contenente alcuni preziosi³¹.

A partire dal 1806 la cassa reliquiario si apriva solamente con le due chiavi possedute dal Magistrato civico e dal Proposto del capitolo, con una procedura simile a quella del Sacro Cingolo a Prato³². Nel 1942, a causa del conflitto mondiale, le proposte per riordinare la cappella di San Rocco non si attuarono, ma la Soprintendenza alle Gallerie delle Belle Arti, in accordo con il vescovo Giuseppe Debernardi, si preoccupò di mettere in sicurezza dai bombardamenti l'altare argenteo e l'urna di sant'Atto, che venne sistemata altrove. Le migliorie e i restauri furono condotti agli inizi degli anni Cinquanta, in occasione dei festeggiamenti per l'ottavo centenario della morte del vescovo; festeggiamenti iniziati per volontà del presule Giuseppe Debernardi e terminati nel 1955 col successore Mario Longo Dorni. In occasione della commemorazione le spoglie furono sistemate sull'altare della cappella di San Rocco e della Città, da cui venne rimosso per la nuova sistemazione il dossale argenteo di San Iacopo che sino a quella data aveva contenuto la vecchia urna. In tale clima il capitolo della cattedrale di Pistoia dispose sin dal 1952 la preparazione di un'urna più decorosa progettata da Cleto Lapi, abbellita da innumerevoli tralci di rose, la cui esecuzione in legno dorato e formelle bronzee fu affidata alla fonderia pistoiese di Renzo Michelucci, con il contributo di innumerevoli benefattori. L'urna fu posta sopra la predella d'argento cesellato commissionato agli orafi Mariotti di Pontedera, su suggerimento del canonico arciprete Cecconi, in occasione delle precedenti celebrazioni centenarie del 1855. Il sepolcro, successivamente alla ripulitura e al restauro, fu ornato con pietre dure a cura della Soprintendenza alle Gallerie delle Belle Arti. Fu anche deliberato di porre una maschera di rame sbalzato e argentato sul volto del santo, progettata ed eseguita dal cesellatore Bino Bini di

³⁰ Ivi, p. 174.

³¹ Gai, *Piazza del Duomo*, cit., pp. 53-54.

³² Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., p. 138.

Firenze, sulla base dei rilievi somatici del viso³³. Questa venne posta sopra un modello in cera, come è emesso dalla ricognizione canonica effettuata dal 10 al 12 dicembre 2019 dall'équipe di specialisti dell'università di Pisa.

Il 18 maggio 1953 l'urna fu collocata nella cappella di San Rocco, sistemata sull'altare e serrata con un coperchio formato da una lastra di ottone. Il canonico Enrico Falai la chiuse definitivamente con un nastro di seta rossa e i due sigilli di ceralacca, sui quali venne impressa l'impronta del sigillo del vescovo Giuseppe Debernardi³⁴.

I documenti d'archivio riguardanti l'ottavo centenario della morte di sant'Atto riportano le riunioni nelle quali si discussero le modalità d'intervento con le eventuali spese relativamente alla sistemazione dell'altare argenteo e della nuova urna per sant'Atto. I punti trattati furono principalmente:

- la rimozione della cassa contenente il venerato corpo del vescovo, laddove si afferma che «Mons. Vescovo è venuto nella determinazione di rimuovere dal suo deposito la Venerabile Salma di S. Atto per una spolveratura generale del Sacro Corpo [...]», chiedendo al capitolo, secondo la procedura, di nominare una commissione formata da tre canonici per assistere e affiancare l'opera dell'ordinario Giuseppe Debernardi³⁵;
- la ricognizione del santo corpo che era già stato estratto dall'altare «per una ripulitura generale e ricognizione per opera di Mons. Vescovo e della Commissione a tal fine nominata. Dovranno prender parte anche dei medici, uno dei quali specializzato il quale verrà da Firenze. Occorrerà per tutto questo una spesa non indifferente, alla quale potrebbe far fronte a mezzo di un Libretto della Banca Toscana intitolato Congrega di S. Atto»³⁶.

Successivamente, dopo le opportune discussioni circa la sistemazione del corpo e dell'altare, concretizzatesi all'inizio degli anni Cinquanta del XX secolo con il trasporto delle sacre spoglie nella cappella di San Rocco e dell'altare nella cappella del Crocifisso, appare il preventivo della Soprintendenza per i restauri alla cappella di San Iacopo e per la ricollocazione del corpo incorrotto: «lavori preventivati in £ 82.000 senza comprendervi le spese di restauro dell'altare argenteo di S. Iacopo»³⁷.

Con l'avvicinarsi dei festeggiamenti per l'ottavo centenario il capitolo, in accordo con il Comitato di San Iacopo, decise di lanciare un appello alla cittadinanza per interessarla all'opera e per averne aiuti finanziari, con versamenti e relative movimentazioni di capitale sui libretti a risparmio istituiti presso la Cassa di Risparmio e la Banca Toscana. Infine si deliberò che ogni canonico avrebbe offerto £ 5.000³⁸.

³³ Ivi, pp. 138-139.

³⁴ Ferrali, *S. Atto*, cit., p. 70.

³⁵ Archivio Capitolare Pistoia (ACP), *Registro Adunanze capitolari, 1° luglio 1940-9 luglio 1955 del Rev.mo Capitolo dell'Insigne Cattedrale di Pistoia*, p. 34.

³⁶ Ivi, p. 37.

³⁷ Ivi, p. 52.

³⁸ Ivi, pp. 189-331.

Nel 1955, ad urna terminata, venne presentata al capitolo «una fattura del Sig. Bruno Bearzi per la doratura a foglio con oro 23¾ dell'Urna di S. Atto e per la fornitura di un piano di legno argentato e mano d'opera ed altro per una somma complessiva di £ 123.000»³⁹.

Parallelamente alla documentazione riguardante le varie traslazioni e la tipologia dei monumenti funebri del santo pistoiese esistono fonti concernenti il corpo incorrotto del santo e il modo in cui esso si era presentato agli osservatori. La prima testimonianza sul ritrovamento delle spoglie risale, come è noto, al 1337, sia perché per lungo tempo si era creduto che la prima sepoltura fosse quella avvenuta in Santa Maria in Corte, sia grazie al già richiamato cartiglio plumbeo identificativo inchiodato alla cassa lignea, che seguì le spoglie nelle varie traslazioni, e sul quale permane a tutt'oggi la scritta in caratteri onciali del secolo XII: «nel recto, con incisione assai marcata e perfetta: Acto Ep. Pistor.; nel verso, con incisione meno profonda e quasi in graffito: hic requiescit»⁴⁰. Durante la ricognizione canonica del 1953 la targhetta fu applicata al cuscino posto ai piedi del santo affinché fosse ben visibile dall'esterno attraverso il cristallo dell'urna agli studiosi e ai devoti.

L'incorruttibilità del corpo e la sua conservazione avvennero per cause naturali (si ipotizza il primo vero luogo di sepoltura particolarmente asciutto), e grazie ad una inumazione in una cassa di legno (di castagno o cipresso) che consentì al corpo di mummificarsi e di mantenersi. All'epoca del primo presunto ritrovamento si parlò di miracolo, tanto che la salma ritrovata incorrotta emanava un soavissimo profumo, derivato si pensa dal fatto di essere cosparso di oli e/o balsami volti alla sua conservazione. Nei documenti dell'Archivio Capitolare della cattedrale di San Zeno si afferma che durante la ricognizione canonica avvenuta nel 1840 il vescovo Giovanni Battista Rossi fece aprire l'urna per ripulire il santo corpo dalla polvere e dalle ragnatele che lo potevano danneggiare. Fu anche allora osservato e accertato lo stato di incorruttibilità e l'emanazione di un gradito odore, derivato dalla presenza di tre guancialetti piccoli imbottiti di fiori secchi con canfora e muschio, collocati per preservare le sacre spoglie dagli insetti⁴¹.

Le ricognizioni dalla data della morte di sant'Atto (1153) fino al 1953 furono circa una decina, con un vuoto documentario dal 1337 al 1606, in quanto si pensa che il vescovo pistoiese, non essendo stato canonizzato, non avesse suscitato durante quel periodo l'interesse della Chiesa locale. La prima ricognizione avvenne, come si è detto, durante la reggenza vescovile di Baronto Ricciardi nel 1337, successivamente nel 1606 e nel 1628 alla presenza del vescovo Alessandro del Caccia, nel 1685 col vescovo Gherardo Gherardi, nel 1717 alla presenza del pastore vallombrosano Colombino Bassi, nel 1779 col presule Giuseppe Ippoliti, nel 1840 durante la reggenza vescovile di Giovanni Battista Rossi, nel 1900 con l'ordinario Marcello Mazzanti, infine nel 1953 alla presenza del vescovo Giuseppe Debernardi. Le ricognizioni e le manipolazioni susseguitesesi nel cor-

³⁹ Ivi, p. 337.

⁴⁰ Ferrali, *S. Atto*, cit., p. 55.

⁴¹ ACP, A/1-74, cc. 87 ss.

so dei secoli non sempre furono descritte in maniera dettagliata. Talvolta esse risultano semplicemente accennate nelle fonti; ma tutte sono accomunate da una valutazione empirica del corpo tramite disamina, condotta sia per devozione che per monitorare lo stato di mantenimento. Significative appaiono, ad esempio, le descrizioni del corpo riportate in maniera piuttosto particolareggiata durante le ricognizioni del 1606 e 1685 da Gaetano Beani, che testimoniano per la prima volta nel dettaglio l'ottimo stato di conservazione⁴².

Nel XVII secolo il culto dei santi e delle reliquie alimentò la pietà popolare, spesso superstiziosa. I vescovi assunsero un ruolo sempre più importante nella direzione delle loro diocesi e promossero iniziative volte ad incentivare una 'sana' spiritualità. In questo clima spirituale fu promossa la canonizzazione e la beatificazione di Atto nel 1605 per opera di Clemente VIII, sia su istanza dei Vallombrosani appoggiati dal vescovo in carica Alessandro del Caccia, sia grazie all'azione di Cosimo Bracciolini canonico della cattedrale e protonotario apostolico⁴³. Ottenuto in breve tempo, tale riconoscimento offrì ai pistoiesi l'occasione per una solenne cerimonia liturgica, il 22 maggio 1605, nel corso della quale fu portata in processione l'immagine del vescovo Atto dipinta su tavola. Venne allora promossa la trasformazione dell'antico sepolcro grazie all'intervento di Leonardo Marcacci; e il vescovo Alessandro del Caccia colse l'occasione per promettere l'invio in dono di alcune reliquie del nuovo santo ai Vallombrosani della Badia di San Michele a Passignano, nel 1607, e a Badajoz nel 1628⁴⁴, anche se per la città iberica, presunto luogo di nascita di Atto la cui diocesi aveva già ottenuto ufficio e messa dedicati⁴⁵, tale intenzione non andò inizialmente a buon fine, come emerge dal rapporto epistolare⁴⁶. Infatti, sia la cattedrale pistoiese, sia la città ispanica guadagnarono nel 1628 da una parte dei membri del capitolo la promessa di ricevere l'ulna del braccio sinistro del vescovo (la medesima richiesta fu nuovamente avanzata l'11 febbraio 1687)⁴⁷; frammento «compagno»⁴⁸ dell'ulna destra che avevano avuto i Vallombrosani di Passignano⁴⁹. L'impegno preso con Badajoz sarebbe giunto ufficialmente a buon fine in seguito. Infatti nel 1742 il santo corpo venne trasportato nella cappella di San Iacopo e, alla presenza del vescovo Alamanni, seguì, secondo gli atti capitolari, la parziale asportazione (confermata dal più recente esame autoptico) dell'ulna del braccio sinistro, poi trasferito (sempre stando ai documenti) in Estremadura⁵⁰.

⁴² Beani, *La cattedrale*, cit., pp. 144-145.

⁴³ Archivio Apostolico Vaticano, *Brevi*, 353, c. 387r (1605, gennaio 24).

⁴⁴ Forteguerra, *Vita del Beato Atto*, cit., p. 2; Ferrali, *S. Atto*, cit., p. 7.

⁴⁵ Archivio Apostolico Vaticano, *Brevi*, 502, c. 22r (1614, aprile 9). Cfr. in proposito anche P. Rubio Merino, *El Seminario Conciliar de San Atón, de Badajoz (1664-1964)*, Caja General de Ahorros de Badajoz, Madrid 1964.

⁴⁶ ACP, A/1-61, cc. 122-125, 128-130, 132-133.

⁴⁷ ACP, A/1-61, cc. 122 ss.

⁴⁸ Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., nota 28, pp. 20-21.

⁴⁹ ACP, A/1-74, cc. 87 ss.; ACP, A/1-61, cc. 122-123. Cfr. anche Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione, *Miscellanea vallombrosana*, 9, ms., cc. 138r-149r.

⁵⁰ ACP, A/1-61, c. 125.

Il santo corpo di Atto in quanto reliquia attrasse nel XVII secolo illustri personaggi italiani e stranieri in visita ai santuari più famosi di Pistoia e del territorio limitrofo. Ne è un esempio Emanuele Suarez di Monterey, ambasciatore del re di Spagna, che il 27 luglio 1622, trovandosi a Pistoia, fece richiesta di visitare il corpo di Atto, manifestando con ammirazione che le spoglie del vescovo pistoiese erano in ogni parte illese e incorrotte⁵¹. In ogni caso bisognerà attendere la metà del XX secolo per conoscere le caratteristiche del corpo con metodo scientifico, per l'esattezza il 1953, anno in cui la reliquia venne sottoposta per la prima volta a misurazioni antropologiche e a radiografie, queste ultime andate disperse. La suddetta ricognizione canonica permise di ipotizzare, alla luce dei dati scientifici, la data di nascita (1070-1080), e testimoniò lo stato dei tessuti dopo ottocento anni dalla sua prima sepoltura: presenza di lesioni sul volto e lacerazioni assai gravi nella bocca e nel naso, una buona conservazione complessiva, con le carni rinsecchite, le ossa e le cartilagini indurite ma complete (se si prescinde dall'asportazione delle due sezioni provenienti dall'ulna destra e da quella sinistra)⁵², privo di barba e capelli, alto circa 170 cm. Dalle radiografie eseguite (si ipotizza in loco) emersero una perfetta ossificazione e conservazione dello scheletro nelle sue varie parti e, sull'addome, la presenza di aperture richiuse con tela incollata⁵³. A questo proposito appare interessante quanto riportato da Lucia Gai riguardo ad una presunta imbalsamazione del corpo di Atto per opera di necrofori itineranti⁵⁴. Il documento, tuttavia, non accenna a nessun processo di eviscerazione; e la mummificazione artificiale è stata esclusa dall'ultimo esame della salma⁵⁵. Si può semmai pensare che le aperture e le chiusure addominali siano state una conseguenza delle manipolazioni avvenute nel corso del tempo.

Se il corpo di sant'Atto divenne reliquia, il lenzuolo che lo avvolse, gli abiti e il corredo liturgico che lo accompagnarono non furono da meno. Infatti sia le fonti archivistiche⁵⁶, sia la storiografia moderna⁵⁷ e contemporanea⁵⁸ ri-

⁵¹ Gai, *Fra gloria e memoria*, cit., nota 101, p. 25.

⁵² Cfr. il testo di Lunardini, Giuffra, Antonio Fornaciari, Gaeta, Riccomi, Gino Fornaciari, Minozzi nel presente volume.

⁵³ Archivio della Società Pistoiese Storia Patria (ASPSP), Sabatino Ferrali, 3.2. ins. 2.3.17, *Verbale della ricognizione 17 gennaio 1953*; 2.3.18, *Verbale della ricognizione e traslazione del 15-18 maggio 1953*.

⁵⁴ Gai, *Ripensare il Medioevo*, cit., p. 18.

⁵⁵ Si veda il testo di Lunardini, Giuffra, Antonio Fornaciari, Gaeta, Riccomi, Gino Fornaciari, Minozzi nel presente volume.

⁵⁶ ACP, D 50, *Inventario del Tesoro, Mobili e Masserizie della Cappella e Sagrestia di S. Iacopo Apostolo di Pistoia, riordinato quest'anno 1777*, pp. 16-24; ACP, *Filza d'Atti della Sagrestia di S. Zeno dal 1840 al 1845*; ACP, A/1-74, cc. 87 ss.; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conventi soppressi da ordinare*, 326 (sec. XVII).

⁵⁷ Beani, *La cattedrale*, cit., pp. 141-149.

⁵⁸ Acidini Luchinat, *La cattedrale*, cit., pp. 22-23; Gai, *Fra gloria e memoria*, cit., p. 12; Ead., *Piazza del Duomo*, cit., nota 158, p. 64; Ead., *Ripensare il Medioevo*, cit., pp. 19-22; Ead., *L'immagine nell'arte sacra con particolare riguardo alla produzione artistica pistoiese*, in C.

portano alcune notizie interessanti riferite ai vari abiti e paramenti e alle altre reliquie, tanto disperse quanto ancor oggi esistenti. Documenti risalenti al 1340 provano il cambio degli abiti liturgici. Quelli indossati in precedenza vennero riposti in una cassa facente parte del tesoro di San Iacopo. La nuova pianeta con cui Atto fu rivestito apparteneva al corredo di preziose vesti liturgiche che faceva parte della donazione del suddetto sacello. Dopo la beatificazione del 1605 Atto fu rivestito con due casule: quella del 1337, la più antica, e quella successiva in loco almeno sino al 1671; vesti conservate e divenute reliquie al pari delle spoglie⁵⁹.

Negli inventari del 1498-1501 si afferma che appartennero al beato Atto un anello in «un bussile d'avorio»⁶⁰ e una pianeta. Tali oggetti si trovavano in una cassa nella quale erano riposti gli indumenti liturgici che avvolgevano il corpo al momento in cui le spoglie erano state trasportate dall'urna alla cappella⁶¹.

Il canonico Giustiniano Marchetti nella *Vita di Sant'Atto* del 1630 scrisse che il santo corpo indossava una pianeta rigata di vari colori, una mitria antica bassa, piccola, appuntita, di damasco bianco, un pastorale di legno leggerissimo senza punta al piede, un camice, un anello al dito⁶². Nel 1685 sappiamo che la salma di Atto era corredata dalla mitria del vescovo Alessandro del Caccia il quale, nel 1612 in precarie condizioni di salute, ordinò che questa, stimata oltre 400 scudi, fosse riposta nel tesoro di san Iacopo per essere impiegata nelle funzioni solenni, aggiungendo che, dopo la sua morte, venisse collocata sulla testa del santo vescovo pistoiese⁶³.

Il 27 marzo 1717 il presule Colombino Bassi per la ricognizione canonica spogliò il corpo del santo per rivestirlo con paramenti liturgici in migliori condizioni, essendo quelli indossati laceri. Nella descrizione fatta da Bernardino Vitoni durante la seconda metà del XVIII secolo si affermava che Atto indossava un piviale di rassetto a strisce di più colori foderato di tela turchina, una pianeta di velluto bianco con fiori rossi e verdi con la croce davanti e colonna dietro foderata di tela bianca in forma antica, cioè quadrangolare, un camice di tela di lino bianco⁶⁴. Altra testimonianza settecentesca è costituita dalle *Memorie della città di Pistoia* (dal 1705 al 1753) di Cosimo Rossi Melocchi, secondo cui gli abiti

Afflitto e M. C. Masdea (a cura di), *Arte Sacra nei Musei della Provincia di Pistoia*, Edifir, Firenze 2004, pp. 50-51, 54-55; C. Tuci, *Pistoia, Museo della Cattedrale di San Zenone*, ivi, pp. 178-179; P. Peri, *Paramenti liturgici: tessuti sacri di seta, oro e argento*, ivi, pp. 99-102; Id., *Le casule di Sant'Atto*, «Il Tremisse Pistoiese», 76/3, 2001, pp. 23-25; M. M. Simari, *Le antiche "vestimenta" di Sant'Atto e una nuova sala del Museo della Cattedrale di Pistoia*, «Il Tremisse Pistoiese», 76/3, 2001, pp. 17-22; M. C. Pagnini e G. Pancani, *La casula di Sant'Atto ovvero il tesoro celato del Beato Attone*, «La Vita», 44, 9 Dicembre 2001, p. 7.

⁵⁹ Gai, *Ripensare il Medioevo*, cit., p. 19.

⁶⁰ Beani, *La cattedrale*, cit., p. 143.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ Ivi, nota 1, p. 147.

⁶⁴ Ivi, p. 145.

antichi indossati dal santo al momento della nuova vestizione del 1717 avevano più di tre secoli ed erano quelli che coprivano Atto nel 1337, ma non coincidevano con gli abiti della prima sepoltura⁶⁵.

Attualmente un quadro esaustivo e molto dettagliato riguardo alle *vestimenta*, con riferimento principalmente alle due casule indossate da Atto dal 1337 in poi, ci proviene dagli studi effettuati dagli esperti del settore i quali, oltre a descrivere in maniera minuziosa le due casule, hanno fornito notizie storiche delle stesse sin dalla loro origine⁶⁶. Alla luce di ciò, nella presente trattazione è sufficiente affermare che la prima casula, rigata, è molto antica; si presume che rivestì Atto dal 1337 ed è stata datata al XIII-XIV secolo. Il tessuto è stato definito dagli studiosi raro e interessante, in raso rigato in ordito, impreziosito da piccolissimi disegni geometrici. La casula è caratterizzata da un susseguirsi di righe che vedono predominare i colori azzurro, bianco, verde e rosa salmone. Dell'oggetto parlò sommariamente il vescovo Colombini Bassi nel 1717 in occasione della ricognizione canonica⁶⁷. Attualmente è posta su un 'omino' imbottito nell'anticamera dell'aula capitolare. L'altra casula risale alla seconda metà del XV secolo. Il velluto beige con fiori verdi e rossi è segnalato come proveniente da una manifattura toscana. I testi sull'argomento concordano nel datare a dopo il 1420 l'impiego di questo tipo di tessuto decorato con il motivo orientale della melagrana. Dal 1983 al 2000 è stata sottoposta ad un lungo restauro. Oggi è in posizione aperta, occupa circa tre m² di superficie ed è distesa quasi orizzontalmente per evitare le deformazioni delle fibre a causa del peso dell'indumento. Essa è protetta da una teca di forma quasi triangolare inclinata di 17°, situata nella Sala dell'udienza degli Operai di San Iacopo nel museo del Palazzo dei Vescovi, il cui vano presenta una temperatura e un tasso di umidità stabilizzate per non stressare le fibre e proteggerle dall'attacco di muffe⁶⁸.

Altri oggetti inerenti presenti sia nella cattedrale che nel museo del Palazzo dei Vescovi sono:

- un reliquiario contenente un manipolo con cartiglio, in teletta dorata con gallone a forma di croce (sala del Museo capitolare);
- la cassa in legno con le *vestimenta* dalla ricognizione del 1840 e del 1953 contenente pantofole, zucchetto, casula, manipolo, camice, guanti amitto, due materassini e i guancialini sia del 1840 che del 1953 (cappella di Sant'Atto);
- il reliquiario multiplo a forma di braccio datato 1369 di Enrico Belandi, opera provenzale in argento dorato sbalzato, cesellato, bulinato, inciso e adornato di pietre policrome. La teca contiene a sua volta più reliquie visibili dalle aperture quadrilobate lungo la manica. La mano col gesto benedicente è

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Gai, *L'immagine nell'arte sacra*, cit., pp. 50-51, 54-55; Tuci, *Pistoia, Museo della Cattedrale*, cit., pp. 178-179; Peri, *Paramenti liturgici*, cit., pp. 99-102; Id., *Le casule di Sant'Atto*, cit., pp. 23-25; Simari, *Le antiche "vestimenta"*, cit., pp. 17-22; Pagnini e Pancani, *La casula di Sant'Atto*, cit., n. 44. Cfr. anche il contributo di Peri al presente volume.

⁶⁷ Peri, *Le casule di Sant'Atto*, cit., pp. 23-24, 100-101.

⁶⁸ Pagnini e Pancani, *La casula di Sant'Atto*, cit., p. 7.

- impresiosita da due anelli inseriti nell'indice e nel medio, che la tradizione vuole appartenuti ad Atto⁶⁹ (cappella di Sant'Atto);
- due reliquiari a ostensorio di sant'Atto di manifattura pistoiese, che poggiano su una base in legno, datati XVIII secolo, con dentro due piccole capsule a forma di medaglione circolare e ovale con cartiglio e reliquia il cui contenuto è ignoto per mancanza di riscontri documentari. Il motivo ricorrente nella lavorazione dei due manufatti è quello delle foglie di acanto con altri elementi vegetali, accompagnati dalle testine di cherubini (cappella di San Niccolò del museo del Palazzo dei Vescovi);
 - il calice di sant'Atto in argento dorato, che si presenta con una struttura rielaborata, derivata dall'assemblaggio di due calici più antichi, da parte degli orefici Andrea di Iacopo d'Ognibene e Tallino di Puccio, nel 1286. Il piede e il nodo del recipiente presentano una lavorazione in filigrana; la coppa, di forma tronco-conica svasata, è di stile gotico⁷⁰ (cappella di San Niccolò del Museo del Palazzo dei Vescovi);
 - la croce-reliquiario detta di sant'Atto che faceva parte del tesoro di San Iacopo, di manifattura renana, datata agli inizi del XIII secolo. La struttura appare esile ma complessa: il piede è ornato con animali di vario genere, abbellito dalla presenza di pietre preziose e semi-preziose; il fusto è costituito da una piccola teca reliquiario⁷¹ (cappella di San Niccolò del Museo del Palazzo dei Vescovi).

Gaetano Beani ne *La cattedrale pistoiese*, sulla base dei documenti d'archivio e dei testi storiografici non coevi ma antichi, riporta alcune notizie sul calice e sulla croce, affermando che questi facevano parte del tesoro di San Iacopo solo dal 1501, e che successivamente furono chiusi nell'urna di Atto insieme al suo corpo, come emerse dagli inventari del 1702 e 1705. Il luogo del ritrovamento e la circostanza hanno fatto ipotizzare che fossero appartenuti realmente ad Atto, ma la datazione delle due reliquie ha contribuito a precisarne l'epoca: la coppa si sostiene che sia stata realmente adoperata dal vescovo pistoiese, e che dopo molti anni, una volta ritrovate le sacre spoglie, sia stata adornata e arricchita nel collo e nel piede. La croce fu, invece, offerta al santo per grazia ricevuta⁷².

Sotto la base del calice è presente la dicitura:

HIC CALIX CUM PATENA
 REPERT. FUIT CUM CORPORE D. ATHONIS
 DUM IDEM RECOGNITUM FUIT.
 DIE XXXI IULII 1840⁷³

⁶⁹ ACP, D 50, *Inventario del Tesoro*, cit., p. 14; Tuci, *Pistoia, Museo della cattedrale*, cit., p. 178; Gai, *Reliquiario di San Zenone*, in Afflitto e Masdea (a cura di), *Arte Sacra*, cit., p. 59.

⁷⁰ Gai, *Calice di sant'Atto*, ivi, p. 50.

⁷¹ Gai, *Croce-reliquiario*, ivi, p. 54.

⁷² Beani, *La cattedrale*, cit., pp. 146-149.

⁷³ Ivi, p. 148.

Sotto la croce si legge:

HAEC XTI SERVAT IMAGO
REPERT. FUIT CUM CORPORE D. ATHONIS
EPISCOP. PISTOR.
DUM IDEM RECOGNITUM FUIT
D. XXX IULII 1840⁷⁴

⁷⁴ Ibid.

Studio multidisciplinare dei resti mortali mummificati di sant'Atto da Pistoia († 1153)

Agata Lunardini, Valentina Giuffra, Antonio Fornaciari, Raffaele Gaeta, Giulia Riccomi, Gino Fornaciari, Simona Minozzi¹

Sommario: Nel dicembre 2019, nella cattedrale di San Zeno di Pistoia, sono stati eseguiti la ricognizione canonica e lo studio multidisciplinare dei resti mortali di sant'Atto da Pistoia († 1153). L'indagine, che è proseguita nei mesi successivi, ha compreso lo studio antropologico e paleopatologico, lo studio radiologico convenzionale e con Tomografia Computerizzata TC, lo studio istologico e immunoistochimico, la datazione radiometrica e l'analisi isotopica per la ricostruzione del modello nutrizionale e del luogo di provenienza. I risultati della ricerca hanno rivelato che sant'Atto è un corpo umano antico che ha subito un processo di mummificazione naturale. Lo stato di conservazione del corpo è buono, anche se sono state osservate e documentate evidenze di restauro. La ricostruzione del profilo biologico di Atto delinea un individuo di sesso maschile di oltre 50 anni di età con una statura di circa 168-170 cm. Dall'indagine paleopatologica e radiologica è emerso che il santo soffriva di carie, antracosi polmonare e artrosi. Lo studio istologico ha mostrato lo stato ottimale dei tessuti biologici. La datazione al radiocarbonio colloca la morte di Atto tra il X e l'XI secolo. Il profilo nutrizionale indica una dieta basata su proteine terrestri e marine, compatibili con lo *status* di abate e vescovo. L'analisi isotopica suggerisce, infine, una compatibilità di provenienza del santo con alcune aree geografiche della penisola italiana, tra le quali l'arco alpino, la Toscana, il Lazio e la Calabria.

¹ Si ringrazia la Diocesi di Pistoia che ha dato l'opportunità di realizzare lo studio bioarcheologico, e in particolare S.E. Rev.ma Monsignor Fausto Tardelli Vescovo, Monsignor Umberto Pineschi Preposto del Capitolo della Cattedrale, Don Luca Carlesi Canonico, Arciprete della Cattedrale di Pistoia e Delegato Episcopale, e Don Alessio Bartolini, Sacerdote, Cerimoniere Vescovile e Notaio incaricato per la Ricognizione Canonica. Ringraziamo anche l'Istituto Radiologico Toscano Alliance Medical di Pistoia, che ha offerto le strumentazioni e il personale medico e tecnico per le indagini radiologiche (in particolare il Prof. Giancarlo Dal Pozzo, Direttore dell'Istituto e il Dott. Matteo Cuccuini, medico radiologo); nonché la Misericordia di Pistoia che ha offerto il supporto logistico.

Agata Lunardini, University of Pisa, Italy, agata.lunardini@libero.it, 0000-0001-5491-1617
Valentina Giuffra, University of Pisa, Italy, valentina.giuffra@unipi.it, 0000-0001-9108-039X
Antonio Fornaciari, University of Sassari, Italy, antoniofornaciari77@gmail.com, 0000-0002-4063-3166
Raffaele Gaeta, University of Pisa, Italy, raffaele.gaeta@med.unipi.it, 0000-0001-5220-5997
Giulia Riccomi, University of Pisa, Italy, giulia.riccomi@unipi.it, 0000-0002-3048-0493
Gino Fornaciari, University of Pisa, Italy, gino.fornaciari@med.unipi.it, 0000-0002-1334-1707
Simona Minozzi, University of Pisa, Italy, simona.minozzi@unipi.it, 0000-0003-3303-0014

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Agata Lunardini, Valentina Giuffra, Antonio Fornaciari, Raffaele Gaeta, Giulia Riccomi, Gino Fornaciari, Simona Minozzi, *Studio multidisciplinare dei resti mortali mummificati di sant'Atto da Pistoia († 1153)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.14, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 299-331, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

1. Introduzione

Nel dicembre del 2019 sono stati eseguiti la ricognizione canonica e lo studio multidisciplinare dei resti mortali di sant'Atto da Pistoia († 1153), che fu monaco, abate vallombrosano e vescovo di Pistoia (1133-1153)².

La teca contenente il corpo del santo è collocata dal 1953 sopra l'altare di San Baronto degli Angeli Custodi, al fondo della navata destra della Cattedrale di San Zeno in Pistoia, nella cappella a lui intitolata³ (Fig. 1).

L'urna fu realizzata tra il 1952 e il 1953 su progetto del Prof. Cleto Lapi, in bronzo e cristallo dalla Fonderia Pistoiese di Renzo Michelucci, mentre la doratura e patinatura furono eseguite, sotto la direzione del Cav. Bruno Bearzi, a cura del Gabinetto Restauri Bronzi della Soprintendenza alle Gallerie di Firenze⁴. Al momento della ricognizione l'urna era intatta; la teca sigillata al coperchio con stucco ad impasto classico. Due sigilli in ceralacca, su nastri in seta rossa, erano presenti sul lato breve di sinistra tra il coperchio e l'urna stessa (Fig. 2), assenti i collaterali. Lo stemma vescovile impresso sui sigilli era quello di Mons. Giuseppe Debernardi, vescovo di Pistoia dal 1933 al 1953.

Il volto del santo era coperto da una maschera in rame sbalzato e argentato realizzata dall'artista Bino Bini, sulla base di tratti somatici rilevati durante la ricognizione del 1953⁵ (Fig. 3). Il corpo si presentava con gli abiti e i paramenti vescovili con cui venne vestito in seguito alla ricognizione del 1953 (Fig. 4).

Per poter procedere all'esame del corpo, le vesti sono state delicatamente rimosse e documentate. Gli indumenti, minuziosamente elencati nel verbale del 1953, erano i seguenti:

- amitto di lino con piccola trina, del guardaroba della Cattedrale;
- camice di lino con trina ad ago di stile rinascimentale, di colore chiaro, con balza di ermisino rosso, donato dal Rev.mo Can. Arciprete Sabatino Ferrali;
- cingolo di colore verde;
- stola e manipolo donati da Mons. Giuseppe Debernardi;
- tunicella e dalmatica di mantino ceruleo con bordature dorate, del guardaroba della Cattedrale;
- casula di broccato e seta con elementi zoomorfi e vegetali di 'forma antica', donata da Mons. Giuseppe Debernardi;
- calzari e guanti di seta bianchi ricamati in oro, del guardaroba della Cattedrale;
- zucchetto in seta viola;
- mitra di teletta d'argento con ricami, di fattura antica⁶.

² A. Degli Innocenti, *Attone di Pistoia*, in E. Guerriero e D. Tuniz (a cura di), *Il grande libro dei Santi, dizionario enciclopedico*, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo 1998, pp. 224-226.

³ C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, Silvana, Milano 2003, pp. 138-139.

⁴ *Ibid.*

⁵ Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno*, cit., pp. 138-139.

⁶ S. Ferrali, *Vita di S. Atto monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Tipografia pistoiese, Pistoia 1953, pp. 67-70.

Un pastorale di legno dorato era disposto sul lato destro del corpo, trattenuto in posizione sospesa da un filo metallico.

Un anello in oro, di fattura antica, con grosso rubino rettangolare non facettato, era posto all'anulare della mano sinistra (Fig. 5). Una croce pettorale d'argento dorato con crucicordo in seta e oro, del guardaroba della Cattedrale, era collocata sul petto (Fig. 6).

Il corpo era adagiato su un materassino di broccato, di colore chiaro con decori a contrasto, di fattura moderna. La testa poggiava su un cuscino di teletta d'argento con ricami di fattura antica, che, a sua volta, poggiava su un altro cuscino dello stesso broccato del materassino, di fattura moderna.

Ai piedi del santo si trovava un cuscino di moella di seta cerulea, gallonato in oro, sul quale era cucita la targa plumbea che recava inciso sul retto, in caratteri onciali, la seguente dicitura *ACTO EPS PISTOR* e sul verso, pure in caratteri antichi e meno profondamente, la dicitura *HIC REQUIESCIT* (Fig. 7a-7b). La targa mostrava cinque fori che probabilmente in antico servirono per apporre la stessa con chiodi alla cassa che conteneva le spoglie del santo.

Otto cuscinetti in seta, color rosa antico, e contenenti erbe aromatiche, erano presenti tra le vesti. Sotto il corpo, a livello delle ginocchia, era presente un piumaccio di cuoio stampato con orlatura in seta gialla. Sopra il corpo si trovava una notevole quantità di ovatta di cotone, a riempimento delle aree di maggiore depressione (Fig. 8).

2. Studio antropologico e paleopatologico

Il corpo di sant'Atto è risultato mummificato e in buono stato di conservazione. Il processo di mummificazione è avvenuto probabilmente all'interno del luogo di sepoltura primario. Il microclima ambientale ha favorito la rapida disidratazione naturale dei tessuti biologici e la mummificazione pressoché completa⁷. Segni di decomposizione, in fase iniziale, sono stati tuttavia osservati nelle regioni declivi ed in particolare nella parte sinistra del volto e nella regione inguinale sinistra. Evidenze di restauri, eseguiti con tessuti di fibra naturale e materiali cerosi e/o resinosi, sono presenti sul corpo. Un tessuto, probabilmente un sudario, ha avvolto il corpo dopo la morte; ne sono testimonianza le varie impressioni sulla cute dello stesso (Fig. 9).

L'aspetto esteriore e la presenza degli organi genitali hanno confermato il sesso maschile e l'età adulta. La misura della lunghezza del corpo, raccolta seguendo le leggere flessioni della colonna e degli arti, indica una statura di 168-170 cm, che è di poco superiore alla media del periodo; infatti durante l'epoca medievale la statura media maschile si aggirava attorno ai 167 cm⁸.

⁷ A. Cockburn, E. Cockburn e T.A. Reyman, *Mummies, Disease and Ancient Cultures Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 266.

⁸ M. Gianecchini, J. Moggi-Cecchi, *Stature in archeological samples from central Italy: methodological issues and diachronic changes*, «American Journal of Physical Anthropology», 135/3, 2008, pp. 284-292.

Il corpo giace supino, il capo è ruotato verso sinistra e le braccia sono distese lungo i fianchi; leggermente flesso l'arto superiore destro. Le gambe sono anch'esse distese e i piedi appaiati, con le estremità rivolte verso l'esterno.

La cute presenta una colorazione bruna, pressoché omogenea, con alcune lacune e evidenze di restauro. Il volto appare disteso con le palpebre chiuse; i bulbi oculari sono conservati (Fig. 10). Tracce di restauro sono osservabili intorno alle orbite. Il naso è leggermente ritratto; le labbra, anch'esse retratte, mostrano parte della cavità orale e della dentatura inferiore (Fig. 11). Interventi di restauro sono osservabili sulla porzione sinistra del volto e sul collo (Fig. 12).

L'osservazione diretta e tramite endoscopia della cavità orale ha rivelato uno stato dentale compromesso con importanti segni di usura e carie diffusa compatibile con quello di un uomo di oltre 50 anni di età⁹.

Nella dentatura mascellare, l'usura dentaria è risultata talmente forte che i denti rimasti (tutti gli anteriori e i primi premolari) sono rappresentati da monconi di radice, in quanto la corona dentale è stata completamente abrasa. Tutti i denti posteriori sono stati perduti nel corso della vita, ad eccezione del secondo molare di sinistra del quale resta solo un moncone di radice poiché il resto del dente venne distrutto dalla carie. Nell'arcata inferiore, la situazione è maggiormente compromessa in quanto sono presenti soltanto il canino di destra, parzialmente distrutto da una carie, il secondo premolare di sinistra e gli ultimi due molari; gli incisivi, il canino e il primo premolare di sinistra, sono stati perduti *post mortem*, mentre i premolari di destra ed entrambi i primi molari sono stati perduti in vita. Complessivamente, almeno tredici denti sono stati perduti nel corso della vita a causa di carie o di parodontopatie.

Gli arti superiori sono apparsi in buono stato di conservazione, anche se interessati da prelievi per reliquia. L'ulna destra, in particolare, presenta una lacuna di 17,7 cm, che interessa quasi tutta la diafisi (Fig. 13a), mentre, l'ulna sinistra, presenta una lacuna, di 14,5 cm, che interessa la parte mediale dell'osso. I margini netti dei tagli suggeriscono l'utilizzo di una sega da osso a lama sottile e la mano esperta di chi lo ha praticato. Due nastri, inoltre, sono annodati sulla cute dell'avambraccio sinistro, in prossimità del prelievo; gli esiti di forme di contenzione (lacci) sono osservabili sul polso. Le mani, prive di unghie, mostrano uno stato di conservazione straordinario (Fig. 13b).

Il busto è apparso ben conservato, seppur con due limitati interventi di restauro: il primo nell'area ascellare destra (3x7cm), il secondo nell'area sovraclavicolare sinistra (2x1,1 cm) (Fig. 14).

Il ventre è interessato da tre interventi di restauro: il più esteso, rettangolare, interessa quasi tutta la parte centrale e sinistra dell'addome (10x14 cm); gli altri due, di forma pressoché circolare (3x3,1cm; 4,5x4,6cm), sono localizzati sulla destra (Fig. 15).

⁹ A.E.W. Miles, *Dentition in the estimation of age*, «Journal of Dental Research», 42, 1963, pp. 255-263.

Sulla parte superiore del dorso è stato osservato un esteso intervento di restauro (30x20 cm) che interessa quasi tutta l'area (Fig. 16a); lateralmente ad esso, sulla destra, sono osservabili due aree annerite e combuste di forma irregolare (4x3,8cm; 4,2x1,2 cm). Si tratta probabilmente degli esiti di una combustione superficiale della cute di natura post-mortale e probabilmente accidentale, nessun tipo di reazione cutanea, infatti, è osservabile attorno ad esse (Fig. 16b).

Nella regione sacrale è visibile, infine, un restauro (6x8 cm), al di sotto del quale è stato possibile osservare la cute degradata (Fig. 16c).

Nell'area inguinale di sinistra i tessuti sono lacunosi e significativamente deteriorati; i genitali sono presenti in sede e in buono stato di conservazione.

Gli arti inferiori sono apparsi in buono stato di conservazione; parzialmente scheletrizzata soltanto parte della coscia sinistra.

I piedi sono in discreto stato di conservazione seppur con segni di avanzato deterioramento sul collo e sul dorso; il destro appare maggiormente compromesso.

3. Esame endoscopico

L'indagine è stata eseguita all'interno della cavità addominale e toracica, attraverso la lacerazione inguinale di sinistra. Alcuni elementi alloigeni sono stati prelevati e analizzati. In prossimità dell'area esterna d'intervento, è stata estratta una zampa posteriore scheletrizzata di felino domestico¹⁰, già visibile macroscopicamente (Fig. 17).

Proseguendo l'indagine in profondità, nella regione subclavicolare di sinistra è stato rinvenuto un dito umano mummificato (Fig. 18).

L'esame endoscopico del corpo ha permesso di osservare un significativo sconvolgimento degli organi interni, presenti solo in tracce e non ben distinguibili. Sono stati osservati e campionati, inoltre, escrementi di roditore, resti vegetali e frammenti di stoffe di varia tipologia e consistenza.

Lo stato della cavità toracica e addominale e la presenza di diversi elementi alloigeni fanno presupporre che in quella sede si sia annidato un animale di piccole dimensioni. Dopo la morte i cadaveri umani, infatti, sono frequentemente colonizzati da animali, solitamente invertebrati (principalmente insetti) che si nutrono di tessuti biologici e svolgono un ruolo nei processi di decomposizione.

Nel caso di un individuo mummificato, però, il corpo non è solo una fonte di cibo per gli animali, ma può rappresentare anche un supporto per la nidificazione. Nella maggior parte dei casi si possono trovare piccole tane di roditori¹¹, più raramente di altri animali¹².

¹⁰ J. Reighard e H.S. Jennings, *Anatomy of the cat*, Henry Holt and Company, New York 1901, p. 83.

¹¹ M. Traversari, D. Luiselli, F. Tei, E. Petrella, A. Biselli, C. Milani, G. D'Altri, M. Turla, S. Ciocca, L. Ventura, *Risultati preliminari delle indagini scientifiche sul corpo del Beato Antonio da Fano (m.1435)*, «Nuova Rivista di Storia della Medicina», 51/2, 2021, pp. 1-23.

¹² L. Szleszkowski, M. Kadej, A. Thannhäuser, D. Tarnawski, T. Jurek, *Ecological aspects of unusual findings of animals nesting inside a mummified human corpse in natural conditions*, «Forensic Science International», 289, 2018, pp. 390-396.

4. Studio radiologico

La Tomografia Computerizzata (TC), effettuata presso l'Istituto Radiologico Toscano Alliance-Medical di Pistoia, ha messo in luce alcune caratteristiche scheletriche e ha permesso di elaborare alcune ricostruzioni virtuali (Fig. 19a-b).

L'osservazione della dentatura è stata supportata dall'esame radiologico per quegli aspetti difficilmente osservabili o discernibili attraverso l'osservazione diretta, confermando le precarie condizioni della dentatura, caratterizzata da una forte usura delle superfici occlusali e da perdite *intra vitam* di numerosi elementi dentari (Fig. 20a-b).

Non si sono evidenziati fenomeni artrosici a carico delle articolazioni degli arti superiori. La struttura ossea del torace e del bacino sono apparsi nella norma. La colonna presentava gli spazi intersomatici conservati, con alcuni segni di spondiloartrosi e di osteofitosi dei corpi vertebrali a carico delle vertebre toraciche, compatibili con un'età superiore ai 50 anni. Inoltre, si segnala una compressione 'a rocchetto' dei corpi vertebrali di tre vertebre lombari (L2-L4) (Fig. 21a-b), condizione che può essere dovuta a stress biomeccanico ripetuto sulla colonna, come ad esempio quello esercitato durante la pratica dell'equitazione¹³.

Negli arti inferiori si è osservato un ispessimento sclerotico dei piatti tibiali dei condili femorali e dei margini rotulei dovuti ad artrosi bilaterale del ginocchio (Fig. 22a-b), mentre a livello dell'anca era presente una coxoartrosi testimoniata da un grossolano calcinone osteofitico sul margine dell'acetabolo. Queste manifestazioni artrosiche sono probabilmente legate all'età e a sollecitazioni ripetute delle articolazioni.

L'esame radiologico non ha evidenziato alcun esito di trauma scheletrico.

Benché la TC non consenta di identificare i singoli organi interni, è stato comunque possibile rilevare la loro presenza all'interno del cranio, dove un ridotto ammasso, debolmente radiodenso, testimonia il residuo dell'encefalo (Fig. 23). A livello toracico, era invece visibile un grosso accumulo di materiale eterogeneo (Fig. 24 a-b), successivamente campionato, e prevalentemente riferibile a residui di organi, vegetali e stoffe. La disposizione di questo materiale ha permesso di identificare la presenza di un nido di roditore (Fig. 24c), che verosimilmente ha accumulato il materiale nell'emitorace di sinistra, assieme agli elementi alloigeni sopradescritti (dito umano e zampa di felino). L'emitorace di destra risultava essere, invece, completamente vuoto. Nello strato toracico inferiore, adiacente alla colonna vertebrale, è stato possibile individuare, comunque, elementi compatibili con residui di organi interni, successivamente identificati, attraverso l'esame istologico ed immunoistochimico, come polmone e stomaco. Anche nell'addome erano presenti residui di simile natura, identificati su base istologica come tessuti intestinali.

¹³ G. Palfi, *Traces des activités sur les squelettes des anciens Hongrois*, «Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris», 4/3-4, 1992, pp. 209-231; C. Humbert, *L'équitation et ses conséquences sur le rachis lombaire du cavalier: à propos de 123 observations*, «Sciences du Vivant», [q-bio], 2000, pp. 48-52.

5. Studio istologico ed immunoistochimico

L'istologia è una branca della medicina e della biologia che consente di osservare la morfologia microscopica e le eventuali alterazioni patologiche di fibre e cellule di tessuti animali o vegetali mediante microscopio.

Per una adeguata analisi istologica il campione biologico deve subire alcuni passaggi chimico-fisici, quali la reidratazione in soluzione di Sandison¹⁴, l'inclusione in paraffina, il sezionamento a 3 micron ed infine il posizionamento su vetrino. Segue a questa procedura la colorazione artificiale con sostanze che agevolano l'identificazione morfologica. La colorazione più utilizzata ed imprescindibile per lo studio istologico è quella a base di ematossilina-eosina. L'ematossilina colora in blu violetto i componenti cellulari carichi negativamente (acidi nucleici, proteine e membrane cellulari) che si trovano prevalentemente nel nucleo; l'eosina, invece, colora in rosa i componenti carichi positivamente (fibre collagene, citoplasma e sostanze extracellulari).

Altre colorazioni più raffinate e che permettono una maggiore precisione diagnostica sono quelle immunoistochimiche che agevolano l'individuazione di strutture biologiche mediante coniugazione antigene-anticorpo. La maggior parte delle strutture biologiche (tra cui i tessuti umani) presentano degli antigeni: le tecniche immunoistochimiche sfruttano la capacità degli anticorpi di legarsi all'antigene specifico presente su quel singolo tessuto. Per rendere infine visibile al microscopio l'avvenuto legame antigene-anticorpo, l'anticorpo viene 'legato' ad un colorante.

Tutte le tecniche fin qui illustrate sono state applicate anche per lo studio dei tessuti biologici di sant'Atto. Minuti campioni biologici sono stati prelevati durante la ricognizione ed inviati presso l'Unità Operativa di Anatomia Patologica dell'Azienda Ospedaliero-Universitaria Pisana (AOUP, Ospedale Cisanello, Pisa) per la processazione di laboratorio e l'analisi anatomo-patologica microscopica.

I prelievi esterni e viscerali sono stati eseguiti nelle aree del corpo già compromesse, per evitare ulteriori danneggiamenti della mummia.

I campioni esterni sono relativi a cute della testa, capelli, orecchio destro, mucosa della cavità orale, cute del collo, cute e muscolo della gamba sinistra e materiale perianale; il materiale interno è relativo a tessuto toracico, stomaco e intestino.

L'esame microscopico del tessuto toracico campionato, macroscopicamente non meglio identificabile, è risultato riferibile a parenchima polmonare, come confermato dallo studio immunoistochimico con anticorpo TTF-1, specifico per il tessuto polmonare¹⁵. La trama polmonare, ben conservata, ha rivelato un

¹⁴ F. Collini, S.A. Andreola, G. Gentile, M. Marchesi, E. Muccino, R. Zoja, *Preservation of histological structure of cells in human skin presenting mummification and corification processes by Sandison's rehydrating solution*, «Forensic Science International», 244, 2014, pp. 207-212.

¹⁵ A. Matoso, K. Singh, R. Jacob, W.O. Greaves, R. Tavares, L. Noble, M.B. Resnick, R.A. Delellis, L.J. Wang, *Comparison of thyroid transcription factor-1 expression by 2 monoclonal antibodies in pulmonary and nonpulmonary primary tumors*, «Applied Immunohistochemistry Molecular Morphology», 18/2, 2010, pp. 142-149.

interessante quadro patologico: è stato possibile osservare, infatti, un marcato e diffuso accumulo di materiale scuro, compatibile con pigmento antracotico, (Fig. 25a) e la presenza di materiale simil-essudatizio in alcuni alveoli (Fig. 25b).

Nei campioni della parete intestinale e dello stomaco è stato possibile osservare lo strato esterno (tessuto adiposo), intermedio (tessuto fibroso) e il lume del viscere (residuo della tonaca mucosa) ovvero lo strato più interno (Fig. 26a). Nel campione di intestino, in particolare, la stratificazione è meglio identificabile¹⁶ a seguito dell'applicazione della colorazione immunoistochimica con anticorpo PanCK (Fig. 26b).

Nel tessuto muscolare della gamba è stato possibile osservare la tipica struttura striata del muscolo scheletrico o muscolo 'volontario' (Fig. 27a).

Sui campioni di cute della gamba, del collo e della testa è risultato osservabile un sottile strato di tessuto frammentato, di colore bluastrò, compatibile con residuo di epidermide e, subito al di sotto, un ampio frammento di tessuto fibroso denso identificabile come derma profondo (Fig. 27b). È interessante, infine, osservare, sulla superficie del tessuto cutaneo, la presenza di peli ancora in situ, secondo conformazione fisiologica (Fig. 27c).

Lo studio istologico ed immunoistochimico dei tessuti biologici di sant'Atto ha rivelato uno stato di conservazione sorprendente degli stessi, non dissimili, nonostante l'antichità, da quelli contemporanei. Eccellente, in particolare, lo stato della cute, dello stomaco, del polmone e dell'intestino. Soltanto il tessuto muscolare della gamba è apparso in scarse condizioni di conservazione.

È stata osservata, inoltre, su tutti i campioni, la presenza significativa di funghi, batteri ed ectoparassiti, in particolare sul tessuto muscolare della gamba. Non è raro osservare questa situazione nei tessuti biologici mummificati poiché tali elementi sono soliti colonizzare il cadavere in seguito ai fenomeni della decomposizione¹⁷. Anche la presenza di materiale simil-essudatizio, in alcuni degli alveoli polmonari, sembra essere dovuta a naturali processi post-mortali.

Decisamente interessante, infine, è il quadro anatomo-patologico osservato nel tessuto polmonare. L'estesa e marcata deposizione di pigmento antracotico a livello bronchiale e alveolare definisce una condizione patologica definita come antracosi polmonare. Questa malattia polmonare è causata dall'inalazione di particelle di carbone o grafite soprattutto per via dello smog, del fumo di sigaretta o di attività lavorativa in cave e miniere. Spesso la patologia rimane asintomatica per tutta la vita e viene identificata solo come reperto collaterale

¹⁶ V. H. Koelzer, I. Zlobec, M. D. Berger, G. Cathomas, H. Dawson, K. Dirschmid, M. Hädrich, D. Inderbitzin, F. Offner, G. Puppa, W. Seelentag, B. Schnüriger, L. Tornillo, A. Lugli, *Tumor budding in colorectal cancer revisited: results of a multicenter interobserver study*, «Virchows Archiv», 466/5, 2015, pp. 485-493.

¹⁷ A. Šimonovičová, L. Kraková, D. Pangallo, M. Majorošová, E. Piecková, S. Bodoriková e M. Dörnhöferová, *Fungi on mummified human remains and in the indoor air in the Kuffner family crypt in Sládkovičovo (Slovakia)*, «International Biodeterioration & Biodegradation», 99, 2015, pp. 157-164.

durante le indagini autoptiche. In alcuni casi, però, soprattutto quelli severi, può provocare bronchite, enfisema ed insufficienza respiratoria¹⁸

La presenza di tale patologia in un individuo di epoca medievale come sant'Atto non deve sorprendere ed è documentata anche negli studi istologici dei corpi mummificati di San Ferdinando III di Castiglia e Leon (1198-1252)¹⁹, Santa Zita (1218-1278)²⁰ da Lucca e sant'Odorico (1286-1331)²¹ da Pordenone. L'insorgenza dell'antracosi polmonare in epoca premoderna è legata essenzialmente all'inquinamento degli ambienti domestici causato da fumo²². L'utilizzo quotidiano di bracieri e camini per riscaldare o cucinare le vivande caratterizzava, infatti, gran parte degli ambienti interni, per cui gli individui del passato erano esposti quotidianamente all'inalazione di particelle di carbone.

Nonostante la massiccia antracosi identificata nei tessuti polmonari di sant'Atto, al momento attuale dello studio non sono state osservate alterazioni morfologiche che possono suggerire che l'individuo abbia sofferto di insufficienza respiratoria.

La presenza degli organi viscerali tra i tessuti biologici campionati, quali polmoni, stomaco e intestino, esclude, infine, che il corpo di sant'Atto sia stato sottoposto ad una pratica di eviscerazione, suggerendo che il corpo abbia subito, invece, un processo di mummificazione naturale.

6. Datazione al Radiocarbonio

Il metodo del C14 (carbonio-14), o del radiocarbonio, è un metodo di datazione basato sulla misura degli isotopi radioattivi del carbonio, presenti in tutti gli organismi viventi; pertanto, permette di datare materiali di origine organica come le ossa. In particolare, viene misurata la presenza relativa dell'isotopo ¹⁴C, che dal momento della morte di un organismo inizia a decadere in modo costante. Il rapporto tra il C14 residuo rispetto a campioni di riferimento fornisce il tempo trascorso dalla morte.

¹⁸ C. Lu, P. Dasgupta, J. Cameron, L. Fritschi, P. Baade, *A systematic review and meta-analysis on international studies of prevalence, mortality and survival due to coal mine dust lung disease*, «Plos One», 3, 16/8, 2021, pp. 1-29.

¹⁹ E. Fulcheri, M. Benedettucci, N. Gabrielli, M. Gualco, M. Venturini, *Excessive care as a predisposing factor for disease. The case of Saint Ferdinando III King, of Castilla and Leon*, in *III Colloquio Europeo di Etnofarmacologia. I Conferenza Internazionale di Antropologia e Storia della salute e delle malattie*, abstracts A. Guerci (a cura di), Genova 29 maggio-2 giugno 1996.

²⁰ G. Fornaciari, G. Spremolla, P. Vergamini, E. Benedetti, *Analysis of pulmonary tissue from a natural mummy of the XIII century (Saint Zita, Lucca, Tuscany, Italy) by FT-IR microspectroscopy*, «Paleopathology Newsletter», 68, 1989, pp. 5-8.

²¹ E. Fulcheri, R. Boano, *Analisi istologica per la valutazione dello stato di conservazione dei tessuti*, in *Atti della ricognizione scientifica del corpo del Beato Odorico da Pordenone*, «Il Santo. Rivista Francescana di Storia, dottrina, arte», 44/ 2-3, 2004, pp. 501-506; C.A. Beltrami, *Beato Odorico da Pordenone*, in *Atti della ricognizione scientifica del corpo del Beato Odorico da Pordenone*, ivi, pp. 523-527.

²² A.C. Aufderheide, *The scientific study of mummies*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

I risultati della datazione al radiocarbonio vengono riportati in anni BP (*Before Present*) non calibrati, dove BP rappresenta l'anno 1950 d.C. La calibrazione viene poi eseguita per convertire gli anni BP in anni solari²³.

La datazione radiocarbonica di sant'Atto è stata effettuata utilizzando un minuto frammento osseo, prelevato dalla prima costa destra. Il campione è stato sottoposto a pretrattamenti chimici presso il Dipartimento di Scienze e Tecnologie Ambientali, Biologiche e Farmaceutiche della Università della Campania "Luigi Vanvitelli" e sottoposto alla misura del contenuto di radiocarbonio, mediante la spettrometria di massa con acceleratore (AMS), presso la Facility AMS del laboratorio INFN - LABEC (Laboratorio di tecniche nucleari per l'Ambiente e i Beni Culturali) di Firenze, appartenente alla rete CHNet di laboratori dedicati ai Beni Culturali dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare.

I risultati delle analisi radiometriche sono riportati nella Tabella 1 e nel Grafico 1: dalle curve di calibrazione la datazione maggiormente probabile è risultata essere compresa tra il 995 e il 1030 d.C.. Tale dato non si discosta molto da quanto riportato dalle fonti storiche sull'epoca di morte di sant'Atto, avvenuta nel 1153, e può essere lo spunto per ulteriori studi sull'agiografia del santo.

Tabella 1 – Datazione C14 su frammento osseo. In grassetto gli intervalli temporali più probabili per la data di morte.

Campione	Lab. Code	Concentrazione ¹⁴ C (pMC)	t _{rc} (years BP)	Età Calendario (years AD- 1σ)	Età Calendario (years BC - 2σ)
Fornaciari SA PT 30	Fi4567	87.69 ± 0.51	1055 ± 47	[898-920] [956-1030]	[885-1048] [1083-1127] [1139-1149]

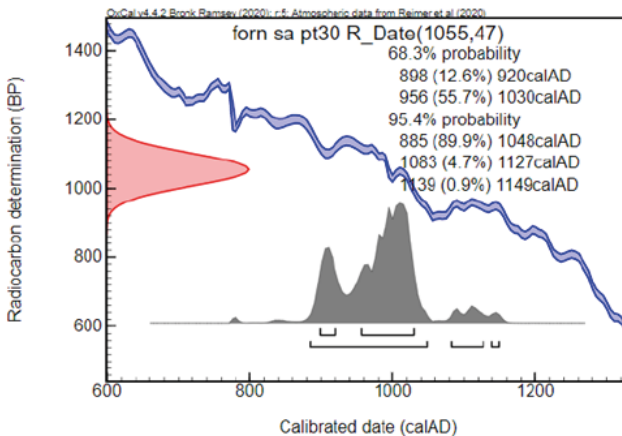


Grafico 1 – Curve di calibrazione della datazione C14.

²³ S. Bowman, *Radiocarbon Dating*, British Museum Press, London 1995.

7. Analisi paleonutrizionale: gli isotopi stabili del carbonio e dell'azoto

L'analisi degli isotopi stabili del carbonio e dell'azoto fornisce informazioni dirette sul tipo di dieta assunta da un individuo nel corso della propria vita, in base al tessuto che viene analizzato. L'applicazione degli isotopi stabili al collagene osseo (matrice organica dell'osso) permette di tracciare l'apporto proteico assunto dall'individuo nel corso degli ultimi cinque²⁴-dieci anni di vita²⁵, mentre la dentina (tessuto dentario) riflette la dieta infantile²⁶.

Nel caso studio di sant'Atto, il campione osseo prelevato (costa) è stato sottoposto a pretrattamento chimico presso il Laboratorio spettrometria di massa isotopica iCONa Lab del Dipartimento di Scienze e Tecnologie Ambientali, Biologiche e Farmaceutiche della Università della Campania "Luigi Vanvitelli" (Prof. Carmine Lubritto). L'estrazione del collagene ha seguito il metodo modificato di Longin²⁷ che prevede una serie di attacchi acidi (HCl) e basici (NaOH) per estrarre il collagene osseo e dentario, in forma gelatinizzata. La fase successiva ha previsto la misura dei rapporti isotopici del carbonio e dell'azoto, mediante analisi di spettrometria di massa isotopica (IRMS). I rapporti isotopici sono, quindi, espressi in notazione delta (δ), cioè come variazioni in parti per mille (‰) rispetto a standard internazionali con valori certificati noti; VPDB per $\delta^{13}\text{C}$ e AIR (azoto atmosferico) per $\delta^{15}\text{N}$. Infine, è stato effettuato un controllo qualitativo del collagene estratto, attraverso i parametri proposti da De Niro²⁸.

Nella Tabella 2 sono riportati i risultati relativi al rapporto C/N riscontrati nel collagene osseo (SAPT30) e nella dentina (SAPT35) del campione che risultano adeguati agli standard; anche la qualità del collagene estratto risulta essere soddisfacente.

Tabella 2 – Valori isotopici del rapporto C/N su frammento osseo.

SA	PT	35	-15,2	10,5	11,3	31,6	3,3
(collagene dentina)		-					
SA	PT	30	-19,5	11,6	8,3	28,8	3,7
(collagene- osso)							

²⁴ M.P. Richards, *Isotope Analysis for Diet Studies*, in M.P. Richards e K. Britton (a cura di), *Archeological Science. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 125-144.

²⁵ R.E.M. Hedges e L.M. Reynard, *Nitrogen isotopes and the trophic level of humans in archaeology*, «Journal of Archaeological Science», 34, 2007, pp. 1240-1251.

²⁶ A. Czermak, T. Fernández-Crespo, P-W. Ditchfield e J.A. Lee-Thorp, *A guide for an anatomically sensitive dentine microsampling and age-alignment approach for human teeth isotopic sequences*, «American Journal of Physical Anthropology», 173, 2020, pp. 776-783.

²⁷ R. Longin, *New method of collagen extraction for radiocarbon dating*, «Nature», 230, 1971, pp. 241-242.

²⁸ M.J. De Niro, *Postmortem preservation and alteration of in vivo bone collagen isotope ratios in relation to palaeodietary reconstruction*, «Nature», 317, 1985, pp. 806-809.

È noto come i valori negativi di $\delta^{13}\text{C}$ compresi tra c. -36.0 e -24.0‰ sono indicativi di piante C3 che rappresentano la maggior parte delle specie vegetali dei climi temperati, quali grano, orzo, avena, segale, frutta e verdure. Al contrario, valori $\delta^{13}\text{C}$ compresi fra c. -17.0 e -9.0‰ sono riferibili a piante C4 che comprendono non solo specie vegetali tipiche di ambienti tropicali, ma anche alcune piante domestiche di importazione come il mais, il miglio, il sorgo e la canna da zucchero²⁹.

I valori positivi di $\delta^{15}\text{N}$, invece, riflettono la componente proteica della dieta; infatti, i valori di azoto cambiano in relazione al livello trofico, dal momento che sussiste un aumento pari a c. $+2-6\text{‰}$ dalle piante agli erbivori e da quest'ultimi ai carnivori, appartenenti sia ad ecosistemi terrestri che marini³⁰.

Inoltre, l'aumento simultaneo dei valori $\delta^{13}\text{C}$ e $\delta^{15}\text{N}$, causato dal passaggio di un numero maggiore di livelli trofici, consente di discriminare tra un apporto proteico di tipo terrestre oppure basato sul consumo/integrazione di pesce.

Il Grafico 2 permette di apprezzare la posizione dei valori di sant'Atto rispetto alla ricostruzione isotopica tipica di alcuni ecosistemi di riferimento.

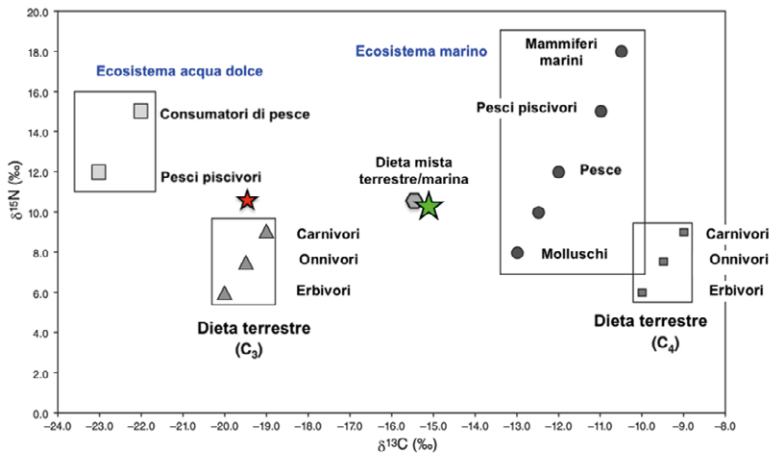


Grafico 2 – Valori isotopici del rapporto C/N su frammento osseo (stella rossa) e su dente (dentina, stella verde) in relazione a ecosistemi di riferimento.

Seppur in assenza di una baseline animale appropriata, necessaria per una corretta interpretazione dei dati isotopici umani³¹, i valori $\delta^{13}\text{C}$ e $\delta^{15}\text{N}$ relativi al santo suggeriscono un profilo nutrizionale caratterizzato da una dieta mista

²⁹ B.N. Smith e S. Epstein, *Two categories of C/C ratios for higher plants*, «Plant Physiology», 47/3, 1971, pp. 380-384.

³⁰ M. De Niro e S. Epstein, *Influence of diet on the distribution of nitrogen isotopes in animals*, «Geochimica et Cosmochimica Acta», 45, 1981, pp. 341-351.

³¹ M.M. Casey e D.M. Post, *The problem of isotopic baseline: reconstructing the diet and trophic position of fossil animals*, «Earth-Science Reviews», 106, 2011, pp. 131-148.

terrestre/marina. In particolare, la dieta assunta durante gli ultimi anni di vita è caratterizzata dal consumo di piante C3 e da un buon apporto di proteine terrestri (carne e latticini). Una dieta carnivora, infatti, basata sul consumo di proteine terrestri è caratterizzata da un valore $\delta^{13}\text{C}$ intorno a $-18/20\text{‰}$ e da un valore $\delta^{15}\text{N}$ pari a circa $9/11\text{‰}$, proprio come nel caso di Atto.

Nella ricostruzione della possibile alimentazione del santo, infine, devono essere considerate, oltre ai dati isotopici, anche le evidenze dello studio della dentatura, che ha messo in luce per sant'Atto un quadro dentale compromesso caratterizzato da carie diffusa e numerose perdite *intra vitam*, suggerendo un'alimentazione ricca di zuccheri.

8. Analisi di provenienza: il rapporto tra $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$

Gli studi isotopici in archeologia includono non solo l'analisi del collagene per tracciare il profilo paleonutrizionale, ma anche la ricerca delle firme isotopiche nella componente minerale dei resti scheletrici al fine di ricostruire la provenienza e le dinamiche di mobilità dei gruppi umani del passato o di singoli individui. Queste applicazioni si basano sul presupposto di una relazione tra geologia locale e composizione isotopica del tessuto dell'individuo³².

Per questo tipo di analisi viene utilizzato lo stronzio (Sr), un metallo alcalino terroso avente in natura 4 isotopi stabili ^{88}Sr , ^{87}Sr , ^{86}Sr e ^{84}Sr . L'abbondanza degli isotopi ^{88}Sr , ^{86}Sr e ^{84}Sr è costante nel tempo, mentre ^{87}Sr è l'unico isotopo in progressivo aumento a causa della produzione di ^{87}Sr radiogenico da parte del decadimento radioattivo del rubidio, che avviene all'interno delle rocce. Il rapporto convenzionalmente analizzato è quello tra gli isotopi ^{87}Sr e ^{86}Sr ($^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$) da cui si ricava un valore che deve essere inquadrato all'interno di un range di $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ biodisponibile nell'area di interesse, piuttosto che ricercare un'esatta corrispondenza con una singola zona geografica. Lo stronzio non subisce frazionamento (cioè variazione nel rapporto isotopico) all'interno della biosfera, pertanto rimane costante nel suo passaggio dalle rocce alle acque sotterranee, al suolo, alle piante e animali e, infine, all'uomo³³.

I valori di $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ vengono registrati nella parte inorganica (bioapatite) del tessuto osseo e dentario. L'osso, subendo continui rimodellamenti, rileva la composizione isotopica di stronzio relativa agli ultimi anni di vita dell'individuo. Lo smalto dentale, invece, formandosi in fase infantile, registra i valori isotopici dei primi anni di vita. È stato dimostrato, inoltre, che osso e dentina non sono adatti all'analisi dello stronzio in quanto tessuti fortemente sottoposti ad alte-

³² I. Coelho, I. Castanheira, J.M. Bordado, O. Donard e J.A.L. Silva, *Recent developments and trends in the application of strontium and its isotopes in biological related fields*, «Trends in Analytical Chemistry», 90, 2017, pp. 45-61.

³³ K. Britton, *Isotope Analysis for Mobility and Climate Studies*, in M.P. Richards e K. Britton (a cura di), *Archaeological science. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 99-125; R.A. Bentley, *Strontium isotopes from the earth to the archaeological skeleton: a review*, «Journal of Archaeological Method Theory», 13, 2006, pp. 135-187.

razioni post-deposizionali (diagenetiche) che comportano variazioni a livello fisico, chimico e microstrutturale del tessuto, influenzandone anche il rapporto $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$. Al contrario lo smalto dentale, il tessuto più resistente del corpo umano, è sottoposto minimamente ad alterazioni post-mortali³⁴. Pertanto, mentre osso e dentina riflettono la biodisponibilità dello stronzio in relazione all'ambiente di giacitura, lo smalto dentario riflette esattamente la provenienza geologica, e dunque geografica, del soggetto nei suoi primi anni di vita³⁵. Il rapporto $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ nello smalto dentario del secondo molare mandibolare di sant'Atto è risultato di 0.71121. Tale valore potrebbe ricadere nelle zone geografiche della penisola italiana corrispondenti all'arco alpino, alla Toscana, al Lazio e alla Calabria³⁶; inoltre, simili valori trovano riscontro anche in altre aree europee come Portogallo, Germania e Inghilterra³⁷. In ogni caso, i dati isotopici relativi allo stronzio devono essere utilizzati con cautela in assenza di reperti faunistici contestuali che permettano una calibrazione.

9. Conclusioni

La ricognizione canonica dei resti mortali di sant'Atto da Pistoia, eseguita sessantasei anni dalla precedente, ha constatato il buono stato di conservazione del corpo che si presenta stabilizzato con il microclima della teca, senza alcun segno di degradazione recente. Lo studio multidisciplinare che ne è seguito ha confermato alcuni dei dati già acquisiti durante le precedenti ricognizioni e ne ha fornito di nuovi, assieme a spunti di indagine ulteriore.

Il corpo di sant'Atto è un reperto umano antico mummificato. Il processo di mummificazione è avvenuto naturalmente, probabilmente, all'interno dello stesso ambiente di sepoltura primario, dove il microclima ha favorito la rapida disidratazione dei tessuti e la mummificazione pressoché completa. Segni di decomposizione, in fase iniziale, sono osservabili nella porzione sinistra del volto e nella regione inguinale di sinistra. Un tessuto a trama sottile, probabilmente un sudario, ha avvolto il corpo dopo la morte; ne sono testimonianza le varie impressioni sulla cute.

³⁴ P. Budda, J. Montgomery, B. Barreiro e R.G. Thomas, *Differential diagenesis of strontium in archaeological human dental tissues*, «Applied Geochemistry», 15/5, 2000, pp. 687-694.

³⁵ K. Britton, *Isotope Analysis for Mobility and Climate Studies*, in M.P. Richards e K. Britton (a cura di), *Archaeological science. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 99-125.

³⁶ M.V. Emery, R.J. Stark, T.J. Murchie, S. Elford, H.P. Schwarcz, T.L. Prowse, *Mapping the origins of Imperial Roman workers (1st-4th century CE) at Vagnari, Southern Italy, using $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ and $\delta^{18}\text{O}$ variability*, «American Journal of Physical Anthropology», 166, 2018, pp. 837-850.

³⁷ I. Coelho, I. Castanheira, J. Moura Bordado, O. Donard, J. A. L. Silva, *Recent developments and trends in the application of strontium and its isotopes in biological related fields*, «Trends in Analytical Chemistry», 90, 2017, pp. 45-61.

Durante l'esame macroscopico sono stati osservati sul corpo i restauri, riportati dalle fonti storiche relative alle ricognizioni del XVIII e del XIX secolo, così come i due prelievi per reliquia effettuati in antico.

Lo sconvolgimento della cavità toraco-addominale, la presenza di elementi allogegni umani e animali, oltretutto di materiali eterogenei, ha suggerito un probabile annidamento di roditori in tale sede. Tale condizione non deve sorprendere poiché il corpo ha subito diverse traslazioni prima di essere ubicato nella sede attuale ed è sicuramente entrato in contatto con l'ambiente esterno.

Il profilo biologico delineato dallo studio antropologico indica un'età superiore ai 50 anni e una statura di 168-170 cm, che rientra nella media del periodo. Le condizioni della dentatura, caratterizzata da carie, perdite dentarie e forte usura, delineano un quadro piuttosto compromesso, compatibile con un'età avanzata e con un'alimentazione cariogena e abrasiva. Lo studio radiologico ha evidenziato alcuni fenomeni artrosici nell'articolazione del ginocchio e in quella coxo-femorale, e la compressione di tre vertebre lombari. Si tratta di fenomeni compatibili con l'età avanzata, ma anche legati a sollecitazioni biomeccaniche ripetute e che possono essere in relazione con i lunghi spostamenti, a piedi o a cavallo, percorsi da Atto nel corso della vita.

Lo studio istologico ed immunoistochimico ha rilevato lo straordinario stato di conservazione generale delle caratteristiche microscopiche dei tessuti biologici, molto simile a quello del vivente, condizione piuttosto rara in resti così antichi. Il dato istologico più evidente è la presenza di antracosi polmonare compatibile con l'abitudine di vivere in ambienti fumosi; in epoca medievale, infatti, era pratica comune riscaldare gli ambienti e cucinare le vivande con camini e bracieri.

L'analisi al radiocarbonio indica una datazione del corpo tra X e XI secolo, che si discosta di poco da quanto riportato dalle fonti storiche, ma che potrebbe aprire nuove prospettive di indagine sulla biografia del santo.

L'analisi paleonutrizionale ha evidenziato un profilo alimentare caratterizzato da un buon apporto proteico, sia di origine terrestre che marino, arricchito dal consumo di zuccheri, cereali e latticini, ben compatibile con la carica vescovile ricoperta da sant'Atto.

L'analisi isotopica suggerisce, infine, una compatibilità di provenienza del santo con alcune aree geografiche della penisola italiana, tra cui l'arco alpino, la Toscana, il Lazio e la Calabria, benché non si possa escludere la provenienza di sant'Atto anche da altre realtà geografiche oltre quella italiana.

Foto a cura di Marcello Gambini e Antonio Fornaciari



Figura 1 – Urna contenente il corpo di sant'Atto, Cappella del Crocifisso, Cattedrale di San Zeno, Pistoia.



Figura 2 – Sigilli in ceralacca apposti all’urna di Mons. Giuseppe Debernardi, vescovo di Pistoia (1933-1953).



Figura 3 – Maschera in rame sbalzato e argentato posta sul volto del santo.



Figura 4 – Corpo di sant’Atto con abiti della vestizione del 1953.



Figura 5 – Anello in oro con rubino, anulare della mano sinistra.



Figura 6 – Croce pettorale in argento dorato.



Figura 7 – Targa plumbea in caratteri onciali; a: (retto) *ACTO EPS PISTOR*; b: (verso) *HIC REQUIESCIT*.



Figura 8 – Cuscinetti in seta con riempimento di erbe aromatiche e ovatta tra le vesti del santo.



Figura 9 – Tracce di trama di tessuto impresse sulla cute .



Figura 10 – Il volto di sant'Atto.



Figura 11 – La cavità orale: ispezione per lo studio della dentatura.



Figura 12 – Parte sinistra del volto con evidenze di restauro.



Figura 13 – Prelievi progressivi per reliquia su entrambe le ulne; a: avambraccio destro; b: avambraccio e mano di sinistra.



Figura 14 – Evidenze di restauri nella parte superiore del torace.



Figura 15 – Evidenze di restauri sul ventre.



Figura 16 – Evidenze di restauro, combustione e degradazione sulla cute; a: ampio restauro sul dorso; b: evidenze di combustione sul fianco destro; c: cute degradata nell'area sacrale sotto il tessuto applicato per restauro.



Figura 17 – Zampa scheletrizzata di felino domestico rinvenuta in area inguinale.



Figura 18 – Dito umano mummificato rinvenuto in area subclavicolare sinistra.

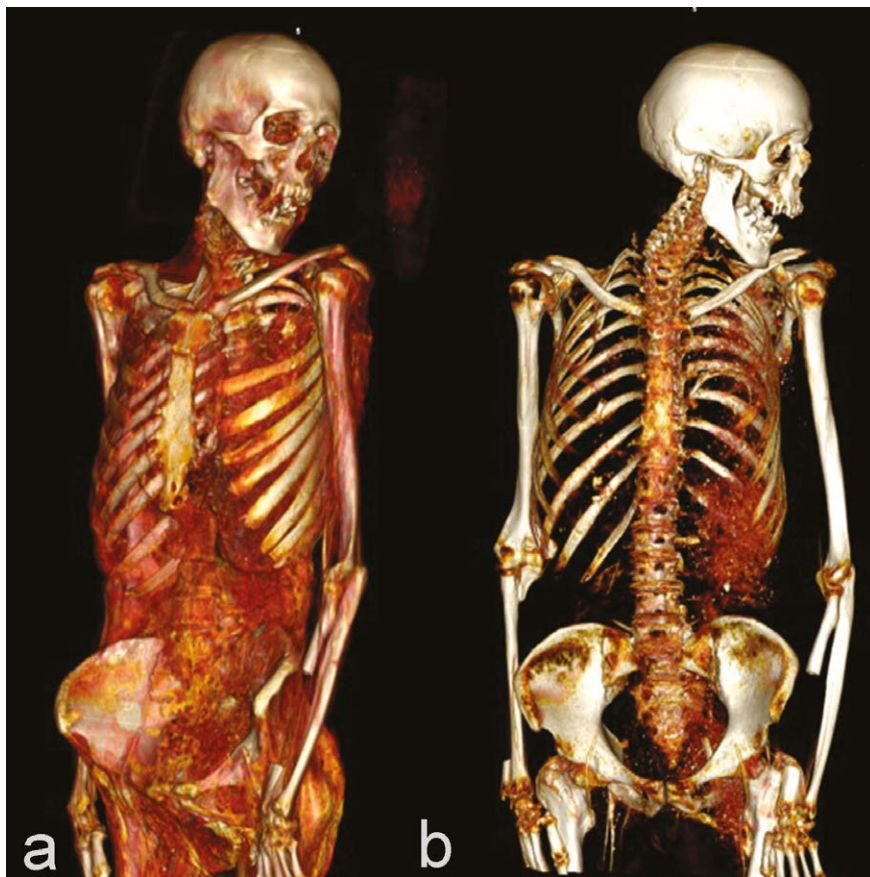


Figura 19 – Rendering 3D da immagini TC; a: ricostruzione virtuale dello scheletro e di parte dei tessuti molli; b: ricostruzione virtuale dello scheletro.

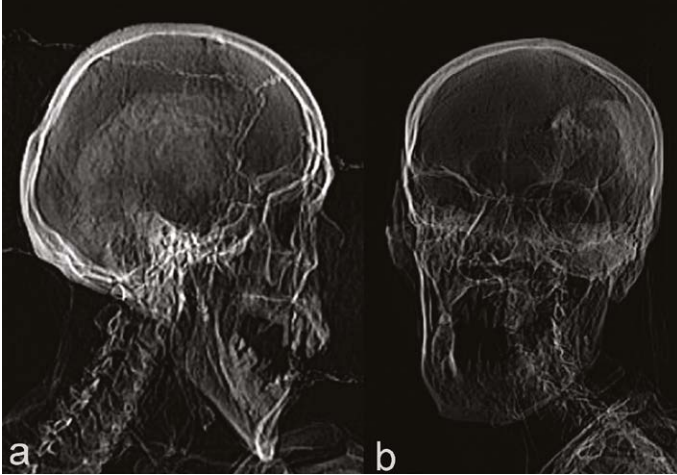


Figura 20 – RX cranio; a: proiezione latero-laterale; b: proiezione antero-posteriore.

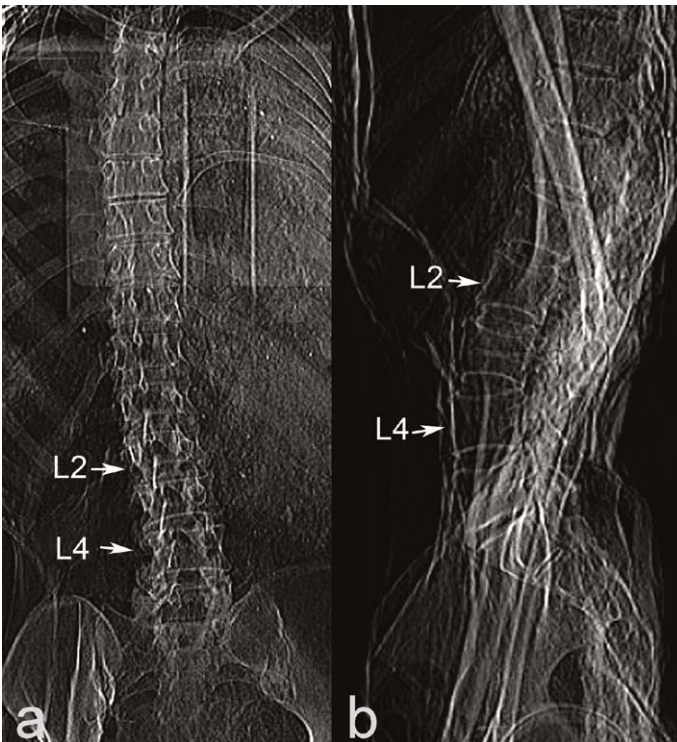


Figura 21 – RX torace; a: proiezione antero-posteriore; b: proiezione latero-laterale. Deformazione “a rochetto” delle vertebre lombari tra L2 e L4.

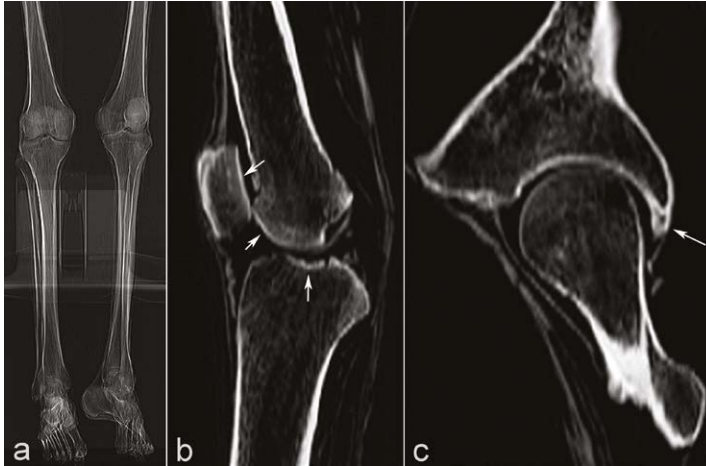


Figura 22 – a: RX degli arti inferiori, proiezione antero-posteriore; b: TC del ginocchio, proiezione latero-laterale, alterazioni artrosiche su condili femorali, piatto tibiale e rotula; c: TC dell'articolazione coxo-femorale, sezione trasversale, alterazioni artrosiche e grossolano cercine osteofitico (freccia).

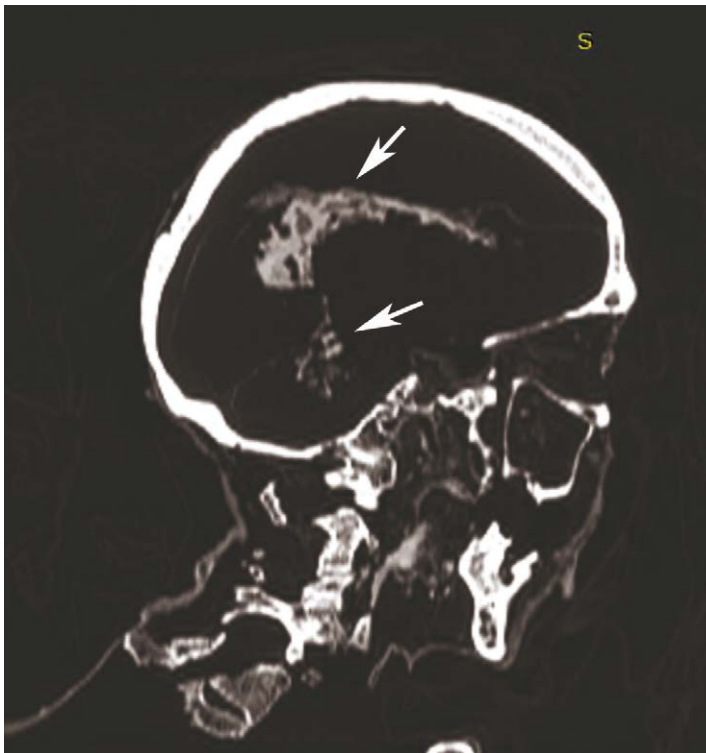


Figura 23 – TC cranio: residui dell'encefalo (freccia).

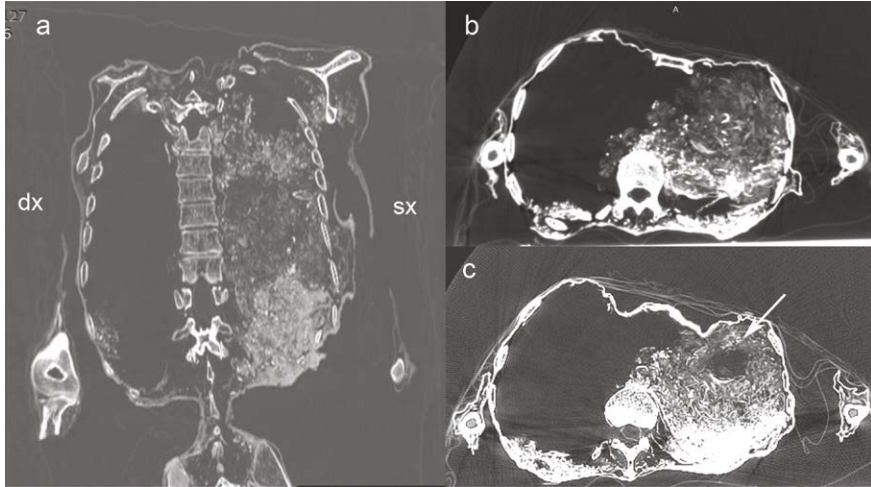


Figura 24 – TC torace: accumulo di materiale eterogeneo nella parte sinistra della cavità toracica; a: proiezione longitudinale; b-c: proiezioni trasversali addominali, evidenze di nidificazione di roditore (freccia).

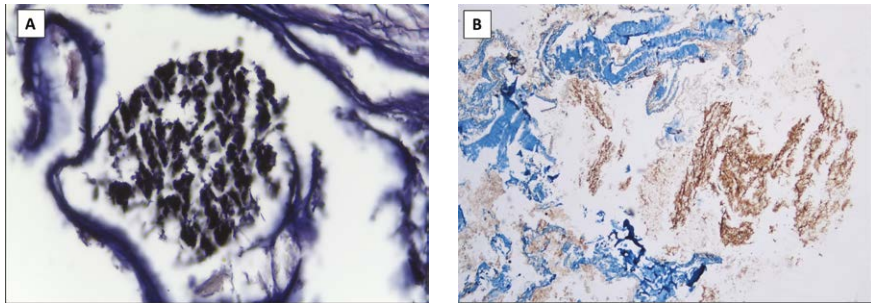


Figura 25 – Sezioni istologiche del tessuto polmonare; a: alveolo con marcato accumulo di pigmento antracotico (EE, 40X); b: immunohistochimica: gli alveoli in marrone, bronchi e tessuto fibroso in azzurro (TTF-1, 4X).

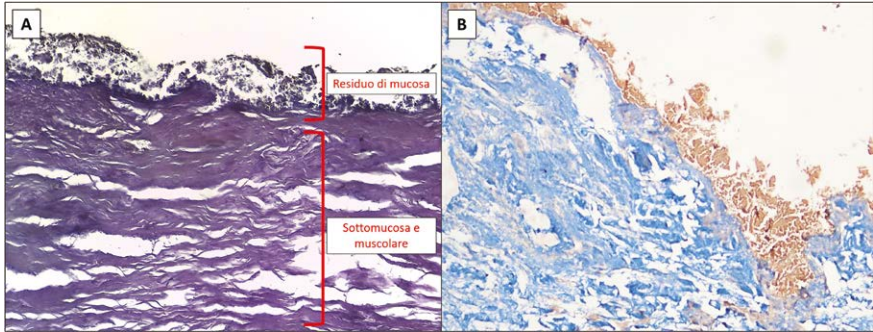


Figura 26 – Sezioni istologiche dei visceri; a: parete intestinale, in evidenza lo strato mucoso e muscolare (EE, 4X); b: immunoistochimica: residui di cellule epiteliali dello strato mucoso del viscere in marrone, la tonaca sottomucosa e muscolare propria in azzurro (PanCK, 4X).

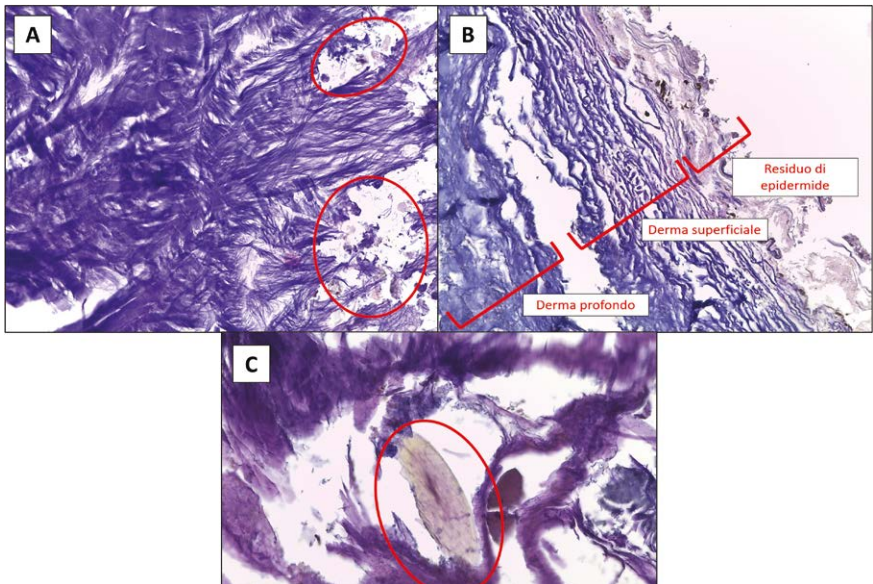


Figura 27 – Sezioni istologiche; a: tessuto muscolare con ectoparassiti e miceti (cerchi rossi) (EE, 4X); b: strati di cute e sottocute della gamba (EE, 4X); c: annesso pilifero del cuoio capelluto (cerchio rosso) (EE, 40X).

Le vesti episcopali di Atto

Paolo Peri

Sommario: La casula è la veste liturgica del vescovo e del sacerdote, indossata per celebrare la messa. Le due casule di Atto presentate e descritte nel contributo sono ricordate dal Manetti, dal Dondoli e dal Vitoni. Quest'ultimo riporta la descrizione fornita da monsignor Colombino Bassi, il quale effettuò la ricognizione nel 1717. Il primo manufatto nel corso dei secoli ha subito varie modifiche e interventi di manutenzione: toppe, brutte cuciture, prelievi, restrizioni, forse già effettuati a partire dalla ricognizione del 1337. Il secondo è confezionato con un velluto operato a tre corpi tessuto a Firenze entro il terzo decennio, o poco oltre, del XV secolo. Il contributo analizza le caratteristiche e le trasformazioni delle due vesti liturgiche dalla loro fabbricazione all'età contemporanea.

1. Forme e simboli della 'casula'

La casula o pianeta è la veste esteriore liturgica del vescovo e del sacerdote nella celebrazione della messa. Si distinguono più fogge di essa: la più antica è quella 'a campana', di forma circolare, che riveste tutta la figura del celebrante, come le due 'casule' di sant'Atto oggetto di esame nel presente contributo. Deriva dalla sopravveste detta *poenula* usata nel mondo greco-romano per ripararsi dalle intemperie divenendo ordinaria, leggera e decorata; così a Roma era fino dal III secolo. In Gallia e in Spagna era chiamata *casula*, ovvero 'piccola casa'.

Durante il Medioevo la casula si caricò di vari significati e accostamenti dottrinali. Quello prevalente rappresentava la Chiesa nella sua integrità e universalità: la parte anteriore, più stretta e corta indicava Israele, quella posteriore, più ampia, era riferita al nuovo popolo di Dio. In senso morale essa denotava la 'perfetta carità'. In riferimento alla passione di Cristo veniva avvicinata alla tunica rossa che lo accompagnò al martirio prima di essere spogliato al momento della crocifissione. La casula simboleggiava anche la salvezza, come tutte le vesti liturgiche. La preghiera recitata durante la vestizione era tratta dal Vangelo di Matteo (11, 28-30): *Domine qui dixisti jugum meum suave est et onus meum leve: fac, ut istud portare sic valeam, quod consequar tuam gratiam. Amen*; preghiera poi riportata nel Sacramento di Saint-Gatien (IX-X secolo)¹. Il manufatto in

¹ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, Marietti, Torino 1924, p. 238.

Paolo Peri, University of Lecce, Italy, peripaolo517@gmail.com

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Paolo Peri, *Le vesti episcopali di Atto*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.15, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallobrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 333-347, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

oggetto riassumeva anche il concetto della virtù sacerdotale, della carità e della pace, come è riferito da Rabano Mauro: «possiamo identificare il senso di questa veste nella carità che supera tutte le altre virtù, e protegge e mette in rilievo la loro grazia con la sua tutela. Infatti non vi sarà alcuno splendore della virtù se non le avrà illuminate il fulgore della carità»².

Nel contesto medievale si collocano le preghiere recitate durante la vestizione della casula, come quella tratta dal Sacramento di Séez: «Rivestimi o Signore dell'ornamento della carità e della pace, affinché totalmente fortificato dalle virtù possa resistere ai vizi e ai nemici della mente e del corpo». Questo valore si rivela nelle parole che recita il vescovo al momento dell'investitura del presbitero: «Prendi la veste sacerdotale per mezzo della quale si comprende il valore della carità, potente è infatti Dio, tanto da accrescere in te la carità e la perfetta attività»³.

Le due casule riferite ad Atto da Pistoia sono citate una prima volta dal Marchetti: «quanto di vestimenti si ha per costantissima e stabile tradizione che son gli stessi»⁴. Il Dondori, invece, scrive: «il corpo intero con gli stessi abiti co' quali ebbe sepoltura»⁵. Poi abbiamo la descrizione di Monsignor Colombino Bassi, che effettuò la ricognizione del corpo il 27 marzo 1717, vicenda precisamente riportata da Bernardino Vitoni:

Monsignor Colombino Bassi spogliò il corpo del Santo de' vestimenti già laceri per vestirlo di abiti più decenti e questo fu fatto il 27 marzo di detto anno dice che il Santo aveva in dosso un piviale di rasetto a strisce di più colori a opera alla persiana, foderato di tela turchina con il quale il sacro corpo era involto, che aveva una pianeta di velluto con fondo di color bianco a fiori di color rosso e verde con croce davanti e colonna di dietro, foderata di tela bianca all'uso antico, che figurano vari misteri della vita di N. S. Questa stava addosso al corpo ed era fatta alla forma antica, cioè quadrangolare di larghezza braccia 2 e mezzo ed altezza simile, alquanto lacera, circa alla piegatura delle braccia. Il camice di tela di lino bianco con alcuni soprapposti e mostre. Lo strapunto con altro guancialetto piccolo con fodera di tela rossa ripieno di cotone sopra il quale stava disteso il corpo. Questi abiti che monsignor Bassi aveva chiuso dopo aver rivestito a nuovo il suo corpo in una cassa a tale effetto il 29 giugno 1717 furono posti dal suo successore in un'altra cassetta e nel 1719 da Monsignor Ippoliti in una specie di urna che munì del suo sigillo episcopale⁶.

² P. Lambertini, *Della Santa Messa Trattato Istruttivo*, Pitteri, Venezia 1759, pp. 35-36.

³ Jungmann, *Missarum Sollemnia*, cit., p. 238. Cfr. anche A. R. Morselli (a cura di), *Le trame dell'invisibile: paramenti sacri a Castiglione delle Stiviere*, catalogo della mostra, Litograph, Mantova 1991, pp. 164-167; I. Panteghini, *Storia e significato dei paramenti liturgici*, in I. Panteghini (a cura di), *Indue me Domine. I tessuti liturgici del Museo Diocesano di Brescia*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 172-177: 175.

⁴ G. Marchetti, *Della vita e lodi di San Atto*, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia 1630, p. 119.

⁵ G. Dondori, *Della pietà di Pistoia in grazia della sua patria*, Fortunati, Pistoia 1666, p. 214, ristampa a cura di T. Braccini, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2014.

⁶ Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, Cod. Forteg. B. 128, fasc. 2: B. Vitoni, *Scritti Vari*.

Il Beani ricorda che il primo settembre del 1901, dopo che era stato concesso il nulla-osta del vescovo alla rimozione dei sigilli, nell'urna vennero ritrovate le vesti episcopali, lo strapunto ed un piccolo guanciaie. Sembra che la stola, il manipolo, il cordiglio, il lenzuolo e la mitria siano stati estratti per farne reliquie⁷. Le due casule furono esposte alla Mostra d'Arte Sacra a Pistoia nel 1924.

2. La cosiddetta prima casula

La cosiddetta prima casula presenta nella tipica forma 'a campana'. Dati tecnici e descrizione: lunghezza anteriore cm 140 ca.; lunghezza posteriore cm 150 ca.; scollatura cm 25 ca.; circonferenza m. 4, 25 ca. Il manufatto è stato confezionato con un raso rigato faccia ordito, costruito da tutti i fili di seta nei colori bianco, rosa salmone, verde scuro, celeste e da tutti i colpi della trama di lino bianco avorio. Un ordito di seta nera, slegandosi, crea piccoli disegni nella riga bianca (restano solo delle tracce). L'altezza del tessuto rilevata è di oltre cm 145. Cimoso di mm 4-5, ordito di seta rossa e cordelle di lino bianco avorio assicurano il ritorno della trama. Le righe sono di varie misure, dalle più piccole di mm 2 ca. a quelle di cm 1,8 ca. a cm 4 ca. Questo tessuto potrebbe appartenere alla categoria delle 'mezze sete' prodotte e provenienti dal Vicino ed Estremo Oriente, dal nord dell'Egitto, dalle manifatture bizantine e di Burgos in Spagna, ma forse realizzate anche a Lucca e a Venezia, vagamente ricordate negli inventari di vesti e paramenti di cattedrali e chiese occidentali⁸.

I tessuti rigati durante il Medioevo ebbero un notevole successo. Essi erano conosciuti e utilizzati per confezionare soprattutto mantelli. Ricordiamo, ad esempio, quelli indossati dai frati dell'ordine della Madonna del Carmine insediati vicino al monte Carmelo in Palestina nel XII secolo. Costoro nel 1154 furono riuniti dal cavaliere calabro Bertoldo, secondo quanto narra la tradizione, e in seguito inseriti tra gli Ordini mendicanti. Sembra che i loro mantelli in origine fossero rigati, oppure bianco e bruno o bianco e nero, abbinamento presto associato alla leggenda, di origine biblica, del mantello appartenuto al profeta Elia, ascetico fondatore del Carmelo, che nell'ascesa al cielo gettò il bianco manto al discepolo Eliseo che ne conservò le strisce bruciate nel passaggio tra le fiamme. I Carmelitani suscitarono scalpore a Parigi nel 1254, allorché re Luigi IX (il Santo), tornando dalla Crociata dopo la prigionia e quattro anni in Terra Santa, condusse con sé alcuni di loro che vestivano, appunto, mantelli a righe⁹.

⁷ G. Beani, *La cattedrale di Pistoia. L'altare di S. Iacopo e la sagrestia de' belli arredi*, Officina Tipografica Cooperativa, Pistoia 1903; S. Ferrali, *L'apostolo S. Jacopo il Maggiore e il suo culto a Pistoia (con documenti in parte inediti)*, Opera dei Santi Giovanni e Zeno, Pistoia 1979, pp. 65-81.

⁸ D. Devoti, *L'arte del tessuto in Europa dal XII al XX secolo*, Electa, Milano 1974, pp. 6-7. Cfr. in proposito anche M. L. Rosati, *Attraverso i confini. Proposte di lettura per il medium tessile nel Medioevo*, in A. Luongo et al. (a cura di), *Medioevo in Formazione. I giovani storici e il futuro della ricerca*, Debate, Livorno 2013, pp. 103-111.

⁹ M. Pastoureau, *La stoffa del diavolo. Una storia delle righe e dei tessuti rigati*, trad. it., Il Nuovo Melangolo, Genova 1993, pp. 15-19.

Un frammento di raso rigato verde, blu, nero e giallo, assai simile a quello della casula di Atto, è conservato ai Musées royaux des arts décoratifs di Bruxelles e attribuito a una manifattura egiziana del IX-X secolo¹⁰. Un altro frammento di taffetas rigato dell'Egitto fatimita databile al X-XII secolo faceva parte della collezione di Mariano Fortuny, ora nelle raccolte tessili del Castello Sforzesco di Milano¹¹. Tuttavia tessuti rigati sono visibili nelle tavole dipinte, negli affreschi e nelle miniature realizzati dai pittori medievali, soprattutto dopo la metà del XIII e nel XIV secolo.

Le arti minori svolgono un ruolo fondamentale nel testimoniare la creatività e la sensibilità del Medioevo, permettendo di compensare la perdita di molte delle opere maggiori – architetture, sculture, pitture – realizzate durante i primi secoli, ma decurtate nel corso del tempo. Tra queste un significato importante per la conoscenza e la divulgazione dei lessici decorativi e delle soluzioni tecniche lo rivestono i preziosi tessuti serici e auroserici, veri e propri ambasciatori di due mondi lontani, Oriente e Occidente, destinati ad incontrarsi e comprendersi. Tuttavia sarà l'Europa a trarne il maggior vantaggio in molti campi, soprattutto in quello artistico.

Nel manufatto pistoiese, per comporre la croce anteriore, profilare la scollatura e definire la colonna posteriore è stato usato uno sciamito operato a più trame, ovvero un bordo la cui decorazione si svolge in senso orizzontale, come si osserva nel braccio corto della croce. Il bordo è alto cm 7,5; il rapporto di disegno misura cm 7,5x10 ca. e rappresenta due pavoni affrontati all'albero della vita inseriti entro una cornice argentata (forse in origine dorata) inquadrata da seriche rigature bianche e porpora. I pavoni hanno il becco verde, scutole rosa salmone con quattro perle ora argentate, corpo di colore porpora, dorso e zampe in argento e la tipica coda rialzata folta di piume. Il pavone è stato rappresentato nelle sculture, nei mosaici, negli affreschi e nelle tavole dipinte per tutto il periodo medievale fino al Rinascimento e oltre¹². Tale uccello, visti i suoi si-

¹⁰ I. Errera, *Catalogue d'étoffes anciennes et modernes*, Lamertin, Bruxelles 1927, p. 26, n. 5F. Cfr. anche P. Peri, *Le casule di Sant'Atto*, «Il Tremisse Pistoiese», 76, 2001, pp. 23-24; Id., *Paramenti liturgici: tessuti sacri di seta, oro e argento*, in C. Afflitto e M. C. Masdea (a cura di), *Arte Sacra nei Musei della Provincia di Pistoia*, Edifir, Firenze 2004, pp. 99-101; Id., *Le leggi sartuarie pistoiesi del XIV e XV secolo*, in L. Dal Prà e P. Peri (a cura di), *Dalla testa ai piedi. Costume e moda in età gotica*, Atti del Convegno di Studi (Trento, 7-8 ottobre 2002), Temi, Trento 2006, pp. 367-434: 373-375.

¹¹ P. Peri, *Tessuti egiziani dall'età ellenistica al medioevo nelle Raccolte del Castello Sforzesco di Milano*, Settegiorni Editore, Pistoia 2013, p. 90, n. 79.

¹² Questo volatile, d'origine indiana, era già ritenuto nel V secolo a. C. una rarità dagli ateniesi. Alessandro Magno ordinò che nessuno dovesse toccarlo, pena la morte. In epoca antica nei bestiari è posto in posizione 'nobile'. La sua poderosa coda aperta a tutta ruota, fu messa fin dai tempi antichi in relazione con il firmamento o col cielo stellato; il suo copioso piumaggio venne associato alle stelle, e in particolare agli occhi del gigante Argo Panoptes lo 'spione', che la gelosa Hera inserì proprio sulle piume dell'uccello quando il mostro fu ucciso da Hermes per volere di Zeus. Secondo Plinio il pavone, emblema anche di vanità, rinnova il suo piumaggio in primavera. Questa tradizione ne fece un simbolo della Resurrezione di Cristo. Si credeva che la sua carne non si decomponesse, facendone

gnificati simbolici, è presente negli avori scolpiti (come la cattedra eburnea di Massimiano, ora nel Museo Arcivescovile di Ravenna), nella placca ceramica dipinta a Costantinopoli nel IX-X secolo (Parigi, Musée du Louvre, Dipartimento degli Oggetti d'Arte), nei capitelli e in altri rilievi in pietra e marmo presenti negli edifici sacri romanici e gotici sia italiani che europei. Il soggetto risulta già rappresentato nei mosaici bicromi e policromi di epoca romana e bizantina, nonché negli apparati musivi derivati di epoca successiva, come il palazzo dei Normanni a Palermo oppure, tra gli altri, il duomo di Murano del 1140. Stilisticamente elaborato nella resa decorativa, il soggetto del pavone si diffuse anche nella produzione tessile serica orientale, rivisitato in chiave araldica e poi naturalistica negli sciamiti prodotti in Italia, prima nelle fabbriche palermitane e successivamente in quelle lucchesi e veneziane, già dal XII e XIII secolo. Essi andarono poi a decorare i colorati lampassi trecenteschi¹³, tessuti, questi ultimi, che ben presto divennero articoli di lusso e di prestigio sociale, richiesti e utilizzati per confezionare abiti, mantelli, dossali, cortine e paramenti liturgici, come attestano antichi inventari e vari reperti giunti fino a noi.

Tornando al caso in esame, riguardo al posizionamento del bordo restano degli interrogativi, in particolare: perché e quando la casula sia stata tagliata a metà per rifinire la scollatura e da dove sia stata prelevata l'aggiunta di un tassello in basso alla croce anteriore. Tuttavia la disposizione del bordo così realizzata non è un caso raro negli antichi paramenti liturgici. Un esempio, tra gli altri, che ancora presenta tale soluzione sartoriale lo rivelano le vesti ritrovate sul corpo di san Bernardo degli Uberti, monaco presso il monastero di San Salvi a Firenze nel 1085, poi abate generale dell'Ordine vallombrosano¹⁴, lo stesso al quale apparteneva Atto. Il Salmi ricorda così la casula in oggetto:

quindi un emblema di immortalità. Con tale significato è presente, oltre che nelle sculture duecentesche (vedi quella situata all'esterno del battistero di Parma), nelle scene dipinte durante il Rinascimento da Stefano da Verona, dal Beato Angelico, da Filippo Lippi, da Domenico Veneziano, Benozzo Gozzoli, Botticelli e Tiziano. Con la sua maestosa coda è raffigurato nell'«Ultima Cena» del Ghirlandaio in Ognissanti a Firenze (1481). È attribuito di Santa Barbara. Quando fa la ruota la coda diviene simbolo di Santa Caterina d'Alessandria. Spesso è rappresentato in coppia, mentre si abbevera ad un calice (vedi il rilievo romanico nell'ambone della basilica di Sant'Ambrogio a Milano), oppure ad una fontana come simbolo eucaristico (due uccelli affrontati all'albero della vita). Cfr. M. Levi D'Ancona, *Lo zoo del Rinascimento*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 2001, pp. 172-173; L. Frigerio, *Bestiario medioevale. Animali simbolici nell'arte cristiana*, Ancora Editrice, Milano 2014, pp. 323-329.

¹³ Cfr. una gualdrappa da cavallo confezionata con un lampasso lanciato e broccato conservata al Museo Civico di Palazzo Madama a Torino, attribuita a una manifattura italiana della metà del XIV secolo. Cfr. D. Devoti, *La seta. Tesori di un'antica arte lucchese*, catalogo della mostra, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1989, p. 48, n. 17.

¹⁴ M. Salmi, *Stoffe e ricami*, in *Atti del I Convegno sulle Arti Minori in Toscana* (Arezzo, 11-15 maggio 1971), Edam, Firenze 1973, pp. 86-87; O. Tabani, *Le reliquie di S. Bernardo*, in G. Marchini e E. Micheletti (a cura di), *La Chiesa di Santa Trinita a Firenze*, Giunti Barbèra, Firenze 1987, pp. 298-304; F. Salvestrini, *Manifattura lucchese, Mitria abbaziale*, scheda in R. Salvarani e L. Castelfranchi (a cura di), *Matilde di Canossa. Il Papato, l'Impero. Storia*,

mentre appare ancora oggi del secolo XII la casula di Sant'Atto nella Cattedrale di Pistoia, a liste verticali in argento, turchino e color salmone, ma con un gallone di fattura tanto più elevata con palmette, uccelli affrontati in oro su porpora, ascritta a Lucca o alla Sicilia¹⁵.

3. Lo stato attuale della casula

La casula è stata confezionata unendo due teli di raso rigato cuciti in senso orizzontale, ben visibili sul dietro e sul davanti, ove si riscontrano incongruenze che pongono molte domande rivelando non poche inadeguate modifiche e interventi di manutenzione e riadattamento: toppe di varie misure sono state cucite all'orlo, di cui una relativa al bordo figurato, ma da dove siano state prelevate allo stato attuale non è possibile sapere; magari quando è stata ristretta la casula. A sinistra dell'orlo è stato prelevato, forse nel XX secolo, un tassello semi-circolare, quasi certamente per farne una reliquia. Ma per adesso non conosciamo il luogo nel quale questa è conservata. Già da tali prime osservazioni è facile capire che la casula ha subito alterne vicende e modifiche, forse avvenute in occasione delle varie ricognizioni già a partire da quella del 1337, se non ve ne erano state altre fatte prima. È possibile che radicali interventi siano stati effettuati nel corso delle riesumazioni seicentesche: nel 1605, in occasione della beatificazione di Atto voluta da papa Clemente VIII, oppure in quella del 1671. Più recenti appaiono gli interventi che hanno maggiormente compromesso, danneggiato e trasformato la casula. Sul davanti a partire da sotto le spalle e vicino ai bracci della croce sono state effettuate delle pieghe cuciture a macchina con cotone bianco, che risultano sempre più pronunciate verso l'orlo, forse effettuate per ridurre il paramento nel primo Novecento o nel 1953. D'altro canto viene da chiedersi perché sul fondo del davanti si formi una brutta piega che altera la perfetta forma geometrica del manufatto, in analogia alle casule medioevali ancora conservate. Ulteriori manomissioni si riscontrano all'orlo, dove brutti punti lanciati e irregolari risultano frettolosamente mal fatti con filo di cotone rosso, eseguiti da mani inesperte forse per rinforzare l'orlo stesso consunto. Tali questioni allo stato attuale non trovano risposte. Un'analisi dei coloranti, delle fibre, dei filati utilizzati per la confezione e di quelli impiegati negli interventi successivi, in prima istanza, potrebbe sciogliere alcuni interrogativi.

4. Il rovescio

La casula è foderata con una sostenuta tela di lino tinta in azzurro polvere. Oltre alle manomissioni rilevate sul raso rigato, visibili anche sulla fodera, quest'ultima presenta fori e tagli vari, da alcuni dei quali emergono lembi del

arte, cultura alle origini del romanico, catalogo della mostra (Mantova, Casa del Mantegna, 31 agosto 2008-11 gennaio 2009), Silvana Editoriale, Milano 2008, pp. 394-395.

¹⁵ Salmi, *Stoffe e ricami*, cit., p. 87.

raso rigato rivelando le trame di lino per la caduta dell'ordito. Si rilevano poi sfilacciate, punti filza con cotone rosso e altri rovinosi interventi che hanno danneggiato ancor di più la fodera, forse sostituita nel XVII secolo¹⁶. Solo un mirato e attento intervento di restauro da affidare a professionisti altamente specializzati e avvalendosi di analisi adeguate ai tessuti antichi, nonché seguito quasi giorno per giorno da occhi attenti, potrebbe sciogliere almeno alcuni degli interrogativi posti.

5. La seconda casula

In origine la seconda casula aveva la stessa forma 'a campana' della prima. Essa fu confezionata, in età tarda, riutilizzando un paramento liturgico del Quattrocento, come suggeriscono i numerosi frammenti tra loro assemblati e i ricami del secondo secolo XIV. Dopo il restauro si presenta tagliata sul davanti ed esposta in piano in un allestimento alquanto opinabile, tanto da riconoscere a fatica la forma originaria. Si tratta di un velluto tagliato operato a tre corpi, fondo in raso *doublé*, scoccamento 3, creato da un ordito di fondo in organzino di seta bianco avorio, 3 capi, torsione S (80 fili a cm) e da tutti i colpi della trama di fondo in seta bianco avorio, più capi leggera torsione S (46 ca. passi al cm). Il disegno è in velluto tagliato realizzato con tre orditi di pelo: quello di fondo in seta bianca (costante), i due che compongono il decoro in seta rossa e verde (interrotti). Il ferro è inserito ogni tre passi di trama. Gli orditi di pelo, posizionati 1 filo ogni 6 fili di fondo, si legano al secondo passo della trama. Il rapporto di disegno è pari a cm 75,5 x 20; il fiore di melograno con petali dentellati misura cm 9 x 6, quello in boccio cm 8,3 x 5,6; la melagrana spaccata cm 10,7 x 6. L'altezza del tessuto è cm 58, ovvero il braccio fiorentino. La cimosa misura cm 1, 2-1, 3, a righe create da un ordito di seta gialla (14 fili), rosa (8 fili), giallo (12 fili); 2 cordelle di seta bianca assicurano il ritorno delle trame di fondo.

Il modulo compositivo è quello della 'griccia', corrispondente anche alle regole per il montaggio del telaio a tiro per velluti¹⁷. Tronchi recisi e sinuosi, nella sequenza in verticale, sorreggono piegate foglie dentellate sbocciando poi in un'ampia foglia polilobata dai margini dentellati, tutti di velluto tagliato bianco avorio (ora quasi del tutto abraso), posti in risalto dai contorni che rivelano il fondo in raso bianco avorio. Al centro delle foglie polilobate, alternandosi nell'iterazione in verticale, si collocano tre motivi nelle due varianti cromatiche del rosso e del verde, del verde e del rosso e disposti a scacchiera, che descrivono uno stello con foglioline dal quale sboccia un fiore aperto di melograno dai petali sfrangiati, ed emergono un boccio e una melagrana spaccata (simbolo, tra gli altri, di

¹⁶ Un doveroso e sentito ringraziamento all'Arciprete Luca Carlesi che mi ha consentito di visionare attentamente la casula.

¹⁷ G. Gargioli (a cura di), *L'arte della Seta in Firenze. Trattato dell'Arte della seta*, G. Barbèra editore, Firenze 1868, rist. 1980, p. 93.

immortalità, rinascita, Resurrezione e Passione di Cristo)¹⁸. Si tratta di un raro velluto prodotto con tutta probabilità in una bottega tessile fiorentina ed eseguito entro il terzo decennio o poco oltre del XV secolo. Simili velluti operati, magari in colori diversi, si conservano in vari musei nazionali e internazionali. Tra questi ricordiamo tre frammenti facenti parte delle collezioni del Museo Nazionale del Bargello di Firenze: due nella collezione Carrand (inv. n. 2873C, 2902C) e uno nella raccolta Franchetti (inv. n. 118F). Questo motivo decorativo, tipico del Quattrocento e via via aggiornato nelle soluzioni stilistiche, fu rappresentato da pittori e miniatori italiani e d'Oltralpe: mantelli di Madonna, dossali di troni, abiti, manti, cortine sono stati egregiamente descritti con il pennello riproponendo fedelmente i lussuosi e preziosi drappi vellutati. Fu preferito anche dagli scultori, per impreziosire raffinate coperte funebri e cortine. Tra i tanti esempi ricordiamo il monumento funebre del *quondam Papa*, 'antipapa' Giovanni XXIII, morto nel 1419, collocato nel battistero di San Giovanni a Firenze per volontà degli esecutori testamentari con a capo Cosimo de' Medici, realizzato da Donatello e Michelozzo (subito dopo l'apertura della loro bottega), che lo scolpirono tra il 1425 e il 1428. La cortina della tomba a parete è decorata con la stessa tipologia del velluto della casula, indubbiamente più stilizzata nella resa stilistica dei motivi floreali. La croce anteriore e la colonna posteriore sono composte di riquadri ricamati che raffigurano scene della vita di Cristo. Tali ricami furono studiati dal Salmi, che li incluse in un ristretto 'corpus' di trecenteschi lavori fiorentini¹⁹.

Nella ricollocazione, sulla seconda casula di Atto si presentano, nel braccio corto della croce, seguendo l'ordine: 'Miracolo di Cristo con il cieco – Incontro – Guarigione – Missione'. In verticale sono illustrate: 'Visitazione', 'Adorazione dei Magi', 'Disputa tra i Dottori in casa di Marta e Maria' (scena tagliata). Sulla colonna posteriore, dall'alto verso il basso, si leggono le seguenti scene: 'Annunciazione', 'Natività', 'Presentazione al Tempio', 'Battesimo di Cristo', 'Maddalena al pozzo', 'Incoronazione della Vergine'. La 'Resurrezione di Lazzaro' è tagliata a metà, e prima del restauro i due pezzi ricamati erano posti intorno alla scollatura; nell'allestimento del 2001 i due frammenti sono stati sistemati nella stessa vetrina vicino alla casula.

Con tutta probabilità la casula e i ricami, forse nel XVII secolo, furono confezionati utilizzando i resti di un paramento di velluto del XV secolo, e i ricami vennero tratti da un piviale trecentesco. Inoltre le scene, ricamate su due fregi del piviale, come precisa la Carmignani, «dovevano essere viste una accanto all'altra e lette con un'alternanza da sinistra a destra perché solo così la successione delle scene acquista un significato e un ordine cronologico»²⁰.

Il riutilizzo di ricami tre-quattrocenteschi, parallelamente all'impiego di nuove stoffe seriche, ha costituito una prassi assai diffusa in vari periodi storici suc-

¹⁸ Cfr. F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Viella, Roma 2017, pp. 224-226.

¹⁹ M. Salmi, *Il paliotto di Manresa e l'opus Florentinum*, «Bollettino d'arte», IX, 1931, pp. 385-409.

²⁰ M. Carmignani, *I ricami della casula di San Atto*, «Il Tremisse Pistoiese», 28/82, 2003, p. 24.

cessivi. Lo attestano numerosi paramenti liturgici; e ciò è evidente sia nelle vesti ancora conservate nelle sagrestie, sia nei pezzi presenti in collezioni museali²¹. In ogni caso, per quanto riguarda la seconda casula di Atto, se, come sottolinea la Carmignani, i ricami fossero stati realizzati per decorare un parato destinato al santo pistoiese per un'esposizione o una nuova vestizione, sicuramente sarebbe stata prevista la sua figura. Ciò presuppone il reimpiego di materiali diversi, originariamente non connessi con la sepoltura del presule.

I ricami si presentano nella tecnica dell'oro filato posato, passato su imbottitura di grossi fili di canapa e lino, come nel fondo, creando un tipico effetto di bassorilievo che mette in risalto l'ornato mosso dei girali vegetali, sovente presenti nei trecenteschi ricami definiti *opus florentinum*, come i due con 'Scene della vita della Vergine' conservati a Boston, Museum of Fine Arts; quello nel paliotto di Jacopo Cambi firmato e datato 1336, ora alla Galleria dell'Accademia di Firenze; quello nel paliotto della cattedrale di Manresa firmato da Geri di Lapo²²; e nello stolone e cappuccio del piviale custodito presso la chiesa di Santa Maria a Montici di Firenze²³; nonché nei quattro riquadri con santi ricamati che compongono la colonna di una pianeta di velluto tagliato operato detto 'a inferriata' in seta verde con il motivo del 'cammino' da me rintracciati sul mercato antiquario. I pezzi realizzati con sete policrome sono condotti con la tecnica del punto diviso, altri con punti parziali e fitti punti filza impiegati per la resa formale delle figure: un'altra caratteristica dei lavori condotti negli opifici e nei conventi fiorentini, dove è predominante la figura.

Come sottolinea la Carmignani, si riscontrano «differenze esecutive tra la croce anteriore e la colonna» posteriore. Il disegno delle scene, così come l'esecuzione tecnica dei ricami della colonna, risultano più raffinati rispetto a quelli della croce, che si presentano maggiormente schematici e appiattiti²⁴. Ciò fa supporre la presenza di più mani di ricamatori. Questa attribuzione l'aveva già avanzata il Salmi, definendo le scene arcaiche e ritenendo che tutti i ricami potessero essere stati realizzati non oltre la metà de XIV secolo in un opificio fiorentino:

lo stolone riportato in una nobile casula della Cattedrale di Pistoia in stoffa bianca con fiori di velluto a rilievo dello stile di Paolo Uccello. Lo stolone ha diciassette composizioni di due varietà stilistiche trecentesche una delle quali arcaizzante e una vicina alla maniera dei Daddi²⁵;

un'attribuzione da non ignorare.

²¹ A. S. Cavallo, *A newly discovered Trecento Orphrey from Florence*, «The Burlington Magazine», 693, vol. 102, 1960, pp. 505-510.

²² Salmi, *Il paliotto*, cit.

²³ P. Peri, *Parato composto da piviale, due tonacelle, due manipoli e due stole*, in G. Rolfi, L. Sebgondi e P. Viti (a cura di), *La chiesa e la città a Firenze nel XV secolo*, catalogo della mostra, Silvana Editoriale, Milano 1992, p. 201.

²⁴ Carmignani, *I ricami*, cit., pp. 23-28. Le due casule sono state studiate anche da L. Gai, *Ripercorrere il Medioevo a Pistoia. Esequie, traslazione e "vestimenta" del vescovo Atto*, «Il Tremisse Pistoiese», 36, 104/5, 2011, pp. 16-23.

²⁵ Salmi, *Stoffe e ricami*, cit., p. 92, fig. 18.

Si notano alcune analogie con il paliotto di Manresa, ovvero la resa delle scene, il fondo vibrante con i girali, i sottili alberelli e «il taglio prospettico verso l'alto», come precisa la Carmignani. Sul fondo dorato, reso vibrante e al contempo articolato dai racemi disposti come antichi girali – un'aggiornata nota stilistica che caratterizza i ricami fiorentini del Trecento –, risaltano le scene figurate poste entro architetture, scorci paesaggistici, ambienti domestici e cieli stellati, nelle quali la brillante e ricca scala cromatica va dal rosa tenue al rosso intenso, dal caldo giallo chiaro al marrone, dall'azzurro cielo al blu intenso, fino alle gradazioni del verde brillante. Le sfumature sono concepite come rapide e incisive pennellate, solcando le profonde pieghe degli abiti e dei mantelli e suggerendo la corposità plastica dei protagonisti. Il tutto è acceso dai bianchi e dalla lucentezza dell'oro di fondo. Queste note sono comuni alle botteghe artistiche fiorentine nelle quali maestri e allievi si alternavano e dove circolavano disegni, modelli, taccuini dai quali si traeva ispirazione sia per realizzare affreschi, pitture e sculture, sia per le composizioni sempre più richieste dai ricamatori. Questi ultimi si rivolgevano alle botteghe per la stesura di disegni e composizioni sacre che poi venivano riprodotte sulla tela, secondo quanto descrive Cennino Cennini²⁶, ed anche per ottenere indicazioni circa le tinte da rinvenire tra i brillanti fili di seta. Oppure erano i ricamatori stessi che si ispiravano alle vivaci cromie degli affreschi e delle pale dipinte a tempera su fondo oro presenti nelle chiese fiorentine e del contado. I cartoni per i ricami della casula stilisticamente si possono avvicinare ai seguaci giotteschi di prima generazione, mentre le scene compositive, nelle quali le figure denotano una concreta fisicità plastica, suggeriscono echi stilistici vicini alla bottega di Andrea di Cione detto l'Orcagna.

²⁶ Cennino Cennini, *Il libro dell'Arte*, a cura di F. Brunello, Neri Pozza, Vicenza 1971, capp. XXIII-XXVII.



Figura 1 – La casula vista di fronte.

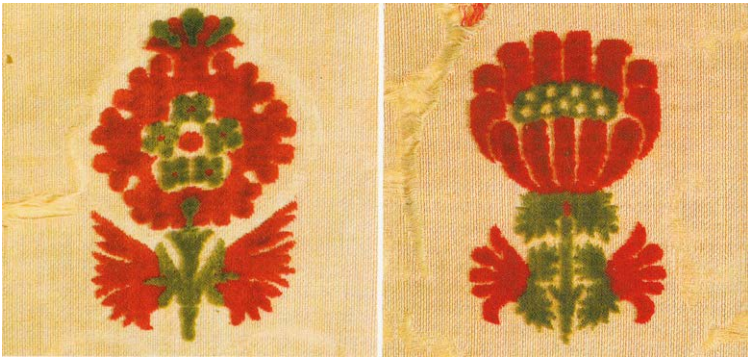


Figura 2 – Particolare del tessuto.



Figura 3 – Particolare del tessuto.



Figura 4 – Particolare della casula vista di fronte.



Figura 5 – La casula vista da dietro.



Figura 6 – Particolare.



Figura 7 – Particolare.

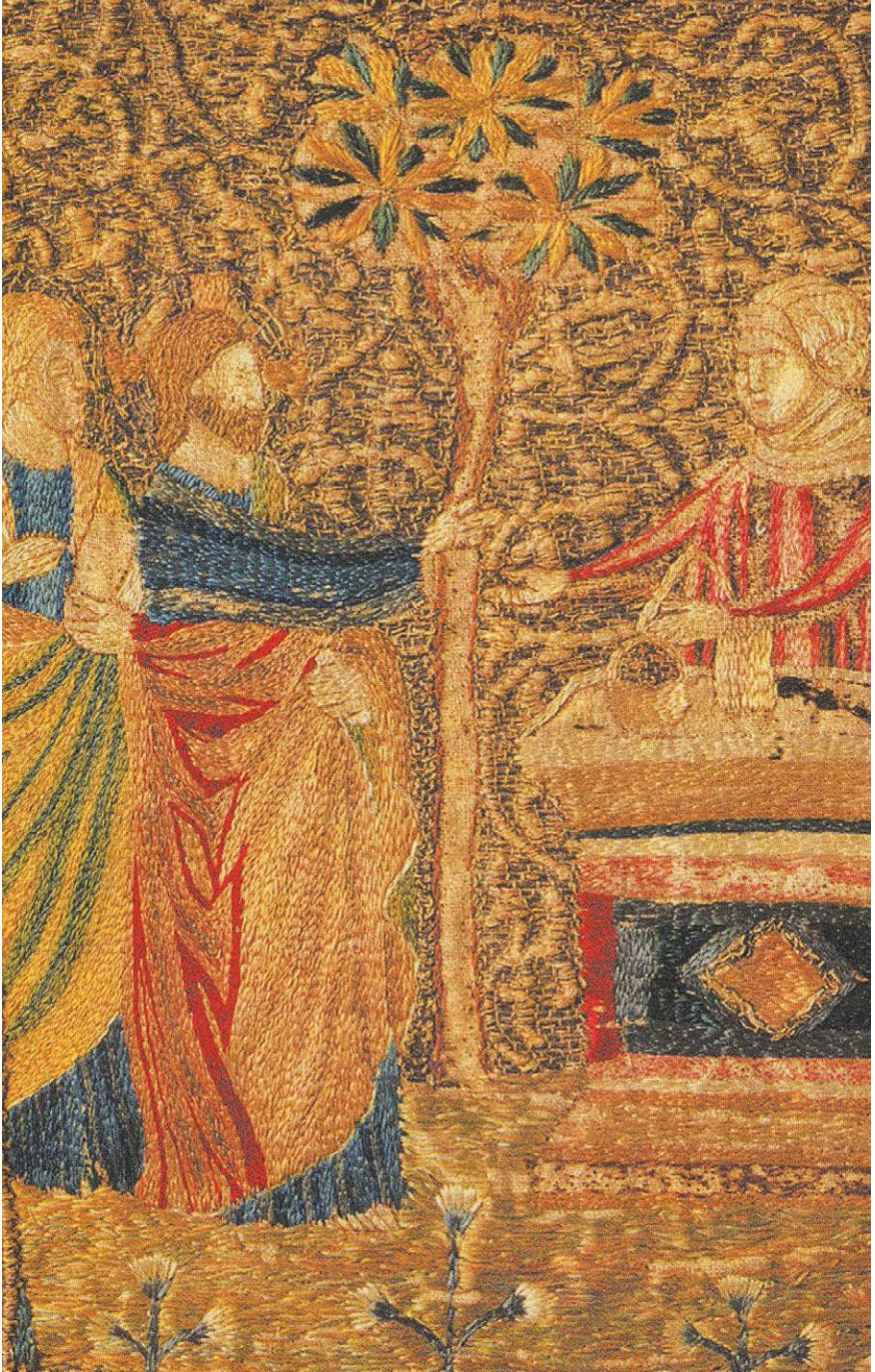


Figura 8 – Particolare.

Atto e i Pistoiesi

Maria Valbonesi

Sommario: Nel rapporto del vescovo Atto (1133-1153) con i pistoiesi bisogna distinguere due tempi: quello della vita, caratterizzato dallo scontro politico-economico, culminante nella scomunica dei magistrati del Comune e nella successiva riconciliazione attraverso l'acquisto della reliquia di san Jacopo e il culto del Santo patrono; e quello della morte. Infatti il suo corpo casualmente ritrovato intatto nel 1337 e tale rimasto fino ai nostri giorni e i miracoli a lui successivamente attribuiti hanno dato luogo a una forte e costante devozione popolare ancor prima che, nel 1605, Atto fosse ufficialmente dichiarato santo dalla Chiesa. Alla sua intercessione si ricorre specialmente nel bisogno di pioggia o di bel tempo.

Nel rapporto di Atto con i pistoiesi bisognerà innanzitutto distinguere due tempi, quello determinato della vita e quello indeterminato della morte. Il primo presenta una crescente tensione che arriva alla netta rottura della scomunica e, successivamente, a un processo di riconciliazione sublimata nell'acquisto della reliquia e nel culto del santo patrono.

La complessa e difficile situazione politico-religiosa che è già stata ampiamente illustrata nelle precedenti relazioni, Atto doveva conoscerla molto bene a livello sia generale che locale; e con questa consapevolezza dello scontro che l'aspettava a Pistoia si spiega, anche senza ricorrere alla sua umiltà, il ripetuto rifiuto della carica episcopale col quale cercò di evitarlo¹. Fa, del resto, prevedere la fermezza con cui avrebbe affrontato il compito la dichiarazione che gli viene attribuita² allorché si presentò ai pistoiesi, ossia di ritenere che fosse dovere del vescovo occuparsi di questioni temporali e politiche proprio in conseguenza

¹ «Narrano che per tre volte fosse invitato il beato Atto ad accettare l'episcopato, e che per tre volte lo rifiutasse» (G. Breschi, *Storia di S. Atto vescovo di Pistoia*, Malachia Toni, Pistoia 1855, p. 130). La notizia è brevemente ripresa da Q. Santoli, *Pistoia ai tempi di S. Atto*, «Buletino Storico Pistoiese», 55/2, 1953, pp. 57-75: 65, più ampiamente confermata e documentata da A. Degl'Innocenti, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. Benvenuti e R. Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese*. Atti del convegno di studi (Pistoia, 16-18 maggio 2008), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2010, pp. 97-112: 102-103.

² Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., pp. 139-140.

Maria Valbonesi, mariavalbonesi@virgilio.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Maria Valbonesi, *Atto e i Pistoiesi*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.16, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 349-358, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

della sua missione altamente spirituale. Consideriamo, infatti, la posizione di Atto in questo scontro così drammaticamente reale e al tempo impossibile. Il Comune vi difende la sua giovane vita e il diritto, proprio di tutti i giovani che ne sono capaci, a crescere, estendersi, svilupparsi – cosa che in passato la Chiesa stessa lo ha incoraggiato e aiutato a fare contro l'autorità imperiale e i grandi signori. Dunque il Comune non ha tutti i 'torti'. Ma non avere tutti i torti, anzi avere diverse buone ragioni, non toglie che si possano compiere passi falsi se dal contesto storico ci si sposta ad un metastorico livello di valori non più commensurabili. Infatti il potere economico-politico della Chiesa non si giustifica, come quello delle altre istituzioni, nel proprio ambito terreno, ma fuori di esso, in quanto mezzo per mantenerla libera nell'esercizio del magistero e dell'attività spirituale, che sono supremo interesse di tutti i cristiani, pistoiesi compresi, anche quando preferirebbero non sentirselo dire. Ma siccome la Verità non ammette sconti e proprio il responsabile amore verso i figli vieta di cullarli nell'errore, prescindendo sia dai buoni sentimenti sia dal timore dell'impopolarità, Atto arriva fino al passo estremo della scomunica³:

*Excommunicamus et a comunione corporis Christi et liminibus Sanctae Matris Ecclesiae separamus [...] maledictos esse censemus*⁴.

D'altra parte, come fin dal principio sembra aver previsto di dover arrivare a questo strappo, così c'è da credere che molto presto Atto abbia cominciato a pensare anche al modo di ricucirlo – cosa che gli riuscì molto bene mediante la reliquia e il culto di san Jacopo. A questo proposito sono state formulate diverse ipotesi. La più recente, esposta da Lucia Gai nel presente volume, è molto interessante, ma fa sorgere un dubbio: se il papa e Atto avevano calcolato il vantaggio che sarebbe derivato a Roma da un eventuale dirottamento del pellegrinaggio, possibile che l'arcivescovo Diego Gelmírez (o il suo successore) non avesse calcolato il discapito che ne sarebbe derivato a Compostella?⁵ E se l'avesse calcolato, è possibile che avesse concesso così di buon grado la reliquia di san Jacopo? Le fonti non consentono di dare risposte certe, ma suggeriscono altre chiavi interpretative. Si può, infatti, avanzare anche una ulteriore ipotesi, tenendo presente non solo il tentativo del 1134-35 di ottenere da Milano le reliquie dei santi Gervasio, Protasio e Vittore⁶, ma anche la vicenda connessa alla cosiddetta Madonna delle Porrine. Stando ad una consolidata tradizione, nel

³ Su questo momento così drammatico della storia di Pistoia si veda M. Valbonesi, *I vescovi di Pistoia dal 1137 al 1780*, Editrice CRT, Pistoia 1997, pp. 15-28.

⁴ Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 256.

⁵ Ma cfr. quanto scrive in proposito L. Gai, *Santiago el Mayor patrono di Pistoia: per una rilettura storiografica*, in P. Caucci von Saucken (coordinatore), *Iacobus patronus*, X Congresso internacional de estudios jacobeos (Santiago de Compostela, 9-11 novembre 2017), Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2020, pp. 329-399.

⁶ A questo proposito cfr. N. Rauty, *Rapporti di Atto, vescovo di Pistoia, con il clero e le istituzioni ecclesiastiche lombarde*, «Buletto Storico Pistoiese», 97, 1995, pp. 3-26; e anche Id., *Il vescovo Atto e il suo culto a Pistoia*, «Tremisse Pistoiese», 1-2, 2003, pp. 16-20.

1140 la devozione popolare attribui ad un'immagine della Vergine che era affrescata sul fianco della cattedrale il 'miracolo' di aver fatto cessare una terribile epidemia. Atto, che pure due anni prima li aveva scomunicati, collaborò con i magistrati del Comune per assecondare la *vox populi* e gestire il culto di questa sacra immagine, che divenne un veicolo di riavvicinamento, se non addirittura di riconciliazione, fra autorità civile ed ecclesiastica⁷.

La consacrazione ufficiale della reliquia di san Jacopo nel luglio del 1145 costituirebbe, dunque, la piena realizzazione di un'idea antica di dieci anni, vanificata dal rifiuto milanese e dimostratasi funzionale già con la Madonna delle Porrine; sarebbe insomma la meta finale di un percorso lineare e autonomo, consapevolmente volto a trovare un livello superiore di unità e di pace nella città di Pistoia, luogo in cui la convivenza civile sembrava – ed era – destinata ad essere sempre più gravemente compromessa dalla faziosità dei suoi abitanti. Aver capito che la cosa di cui questi avevano bisogno era una forza aggregatrice la quale, resistendo alle tendenze disgregatrici, desse coesione e consistenza anche religiosa alla loro identità civile, è merito innegabile del vescovo Atto verso i pistoiesi; merito che, attraverso san Jacopo, estende e reitera indirettamente la sua azione in mezzo a loro durante i secoli violenti del Medioevo e in quelli dell'assorbimento statale durante l'età moderna.

Dunque la scomunica, con la quale oppone loro la più rigorosa intransigenza, e la reliquia, della quale egli lascia in eredità perpetua la forza pacificatrice – punto e contrappunto dello stesso altissimo senso delle proprie responsabilità pastorali – costituiscono i momenti cruciali del non facile rapporto di Atto vivente con i pistoiesi. Pur andando, senza alcuna indulgenza, contro i loro interessi e diritti, la scomunica formulata in nome della libertà della Chiesa non lo aveva fatto scendere da quel piedistallo morale sul quale la vita immacolata, la rigorosa coerenza, l'inesauribile carità cristiana testimoniate da tutti i suoi biografi⁸ lo avevano posto agli occhi del popolo. Questo può spiegare il fatto che poco dopo la sua morte si trovasse già in cattedrale un altare di sant'Atto⁹. Come chi dicesse: "santo subito!" – almeno nell'idea dei pistoiesi. Ma allora come si spiega che in seguito per un secolo e mezzo il suo gregge non abbia più pensato a lui, al punto da perdere di vista il luogo stesso nel quale lo aveva seppellito? Gli studiosi sono concordi nell'ammettere il fatto, ma incerti riguardo alle sue cause. Può anche darsi semplicemente che, mentre il sepolcro di Atto si smarriva fra tutti gli spostamenti e le modifiche della cattedrale, qualcosa di simile sia avvenuto alla di lui memoria

⁷ Cfr. C. Acidini Luchinat, *La cattedrale di San Zeno a Pistoia*, atlante fotografico di A. Amendola, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 23; M. Valbonesi, *Madonne miracolose nel cuore di Pistoia*, Diocesi di Pistoia, Pistoia 2014, pp. 9-25.

⁸ Cosimo Bracciolini, Francesco Forteguerra, Giustiniano Marchetti, Ludovico Sanllorente, Giovanni Breschi, Sabatino Ferrali. «Anche fuori di Toscana era venerato il nome del vescovo Atto come d'un santo» (Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 170). Ma questo tema della sua grande dottrina, onestà e santa vita torna immancabilmente in ogni tipo di fonte.

⁹ Vedi Rauty, *Il vescovo Atto* cit., p. 19; R. Argenziano, *L'iconografia del beato Atto vescovo di Pistoia*, in Benvenuti e Nelli (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., pp. 113-142: 116.

nelle generazioni successive a quella che della sua 'santità' era stata testimone – prese com'erano dallo slancio vitale, produttivo e creativo e dalla violenta passione politica e faziosa cui è improntata la storia di Pistoia fino agli inizi del Trecento.

In ogni caso, fra tutti i vescovi di Pistoia nessuno è paragonabile al vallombrosano Atto per la capacità di restare, attraverso i secoli, nella vita della Chiesa e della città con una presenza molteplice – diretta e indiretta, fisica, morale e soprannaturale. Presenti si può essere in senso soggettivo, ma anche oggettivo, nel caso in cui la nostra presenza, il nostro 'esserci' sia fortemente sentito dagli altri – e Atto deve esserlo stato molto intensamente in ambedue i sensi quando, nel 1138, scomunicò i consoli Rainaldo e Monaco per aver usurpato a vantaggio del Comune funzioni e privilegi della Chiesa; e poi, indirettamente e oggettivamente, come abbiamo visto, con l'impronta indelebile del culto di san Jacopo, che sembra concludere la sua avventura terrena. Ma in seguito, oltre al culto dell'apostolo, egli ha trovato anche un'altra via per rinnovare la propria presenza e continuare ad esercitare la carità nella diocesi, dalla cui 'cura', a quanto pare, non si sentiva dispensato per il fatto puramente accidentale di essere morto. Infatti il 21 giugno del 1337 da un sepolcro dimenticato egli riemerse, in abiti pontificali, «intero e inleso così come fu sotterrato»¹⁰ e accompagnato da un'inequivocabile iscrizione. Un evento straordinario, anzi 'miracoloso', che determinò un nuovo e diverso rapporto con i pistoiesi. Anche in questo caso, come nel precedente, si distinguono due momenti, però non, come in quello, antitetici su posizioni estreme, ma consequenziali lungo un'unica linea di sviluppo: il ritrovamento del 1337, seguito immediatamente da una nuova entusiastica proclamazione popolare di santità; e infine, nel 1605, il riconoscimento ufficiale di questa da parte della Chiesa. Due episodi connotati dalla medesima impronta di pubblicità e di possesso esclusivo, situati in momenti storici diversi, ma sempre nell'ambito di una decadenza irreversibile della città. Perché, dopo il terribile assedio del 1305 e l'avventura 'signorile' di Castruccio Castracani, Pistoia non era più quella in pieno sviluppo di due secoli prima – essa appariva ormai economicamente superata di gran lunga da Firenze e politicamente libera soltanto di 'darsi' a una o ad un'altra dominante, secondo la oscillante fortuna delle sue fazioni; con un vescovo, Ermanno Anastasi, assassinato nel 1321 e il suo successore, Baronto Ricciardi, che stava il più possibile lontano dalla propria sede per non farvi la stessa fine. Si può pertanto supporre che nel 1337 all'entusiasmo per il Santo ritrovato abbia contribuito il corroborante sentimento di un'appartenenza esclusiva, perché, diversamente da Jacopo, il quale assai prima e ben più che alla città toscana apparteneva a Compostella, Atto, che dopo una 'vacanza' secolare era tornato fisicamente in mezzo ai concittadini, era dei pistoiesi e soltanto loro, e unicamente loro avevano il diritto di contare sulla sua protezione.

A questo sentimento corrisponde l'esuberanza celebrativa e devozionale di cui possiamo farci un'idea ripercorrendo alcuni passaggi di questa postuma avven-

¹⁰ Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 279. E, con qualche variante, «Incorrotto, e spirante odore, e fragranza di Paradiso» (G. Dondori, *Della pietà di Pistoia*, Fortunati, Pistoia 1666, p. 212) e così via.

tura della carne – peraltro ampiamente documentata negli archivi del Capitolo e dell’Opera di Sant’Jacopo, nelle cronache, nei diari, nelle biografie; e da alcuni specifici punti di vista ricostruita dalle precedenti relazioni di questo convegno. Limitiamoci perciò a notare quello che è forse il suo carattere peculiare: una pubblicità insistente, per non dire esasperata, che talvolta diventa quasi mancanza di riguardo (non dimentichiamo, infatti, che un conto è la semplice reliquia, avulsa dal contesto fisico e praticamente saldata al suo prezioso contenitore, e ben altro conto un corpo il quale – morto – ha da ‘tenersi insieme’ e conservare la dignità di una forma unitaria molto complessa quasi come se fosse vivo). Non appena ritrovato, quello del vescovo Atto fu spogliato e – verificato che era *integrum, solidum, sine aliqua diminutione*¹¹ e profumatissimo – venne messo in una *capsa katricolata de ferro* [...] *et sic publice et manifeste tota illa die permansit*¹². Dentro la stessa o altra «cassa a grate fatta all’usanza di que’ tempi acciò potesse esser visto» rimase nella sacrestia di Sant’Jacopo, finché presso la cappella del medesimo santo fu pronta per lui la nuova «arca di legno, agli occhi di tutti esposta»¹³. Così di secolo in secolo Atto passa da un’arca all’altra, sempre più belle, elaborate, foderate, dipinte, «messe a oro» – fino ad approdare nel 1603 ad una marmorea cappella tutta sua: ancora una volta *publice et manifeste*.

Nel 1426 gli Operai di San Jacopo «ordinorno che sempre che s’aprisse l’arca di Santo Atto ciascuno cappellano di S. Jacopo, detta la sua messa in cappella andasse con il pievale a visitare detto Santo, e quivi stesse sino che quell’altro cappellano avesse detto la sua messa e venisse a cambiarlo [...] pena soldi 5»¹⁴. A parte che col passare del tempo e la svalutazione della moneta molti cappellani preferivano pagare la multa piuttosto che passare un’ora davanti a sant’Atto, abbiamo qui, chiarissima, una delle tante testimonianze che «questo santissimo corpo» non era tenuto coperto e protetto come ci si aspetterebbe, ma con sorprendente facilità e frequenza veniva scoperto ed esposto all’aria aperta, agli occhi di tutti, anche prima della canonizzazione; dopo la quale, più regolarmente, «ogni terza domenica d’ogni mese mostriamo il suo glorioso corpo, e tanto vi sta aperto quanto le messe son dette»¹⁵. Ma il momento culminante della pubblicità – e dello *stress* – era toccato con la processione, che non solo esponeva il Santo, ma lo portava in mezzo al suo popolo, a immediato contatto con la vita cittadina: tanto che nel 1779

lo fermarono alla Dogana (dove ebbero motivo i pistoiesi di dire che bollarono il corpo di S. Atto come i barili) e qui la processione andò molto a scandolo ed era rotto il baldacchino bono regalato da mons. Alamanni, dove ancora qui ebbero

¹¹ G. Marchetti, *Della vita e lodi di Santo Atto vescovo di Pistoia, nativo della città di Pace detta Badayoz in Portogallo*, Fortunati, Pistoia 1630, p. 103.

¹² Ivi, pp. 103-104.

¹³ Dondori, *Della pietà di Pistoia*, cit., p. 213.

¹⁴ Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, Racc. Chiappelli, 142, vol. II: P. Arferuoli, *Historie delle cose più notevoli seguite in Toscana e in particolare a Pistoia*, p. 71.

¹⁵ Marchetti, *Della vita e lodi*, cit., p. 124.

da ridire. Insomma fu riportato in chiesa e posto sopra l'altar maggiore. Infiniti erano i fedeli con la torcia di Venezia che dicono che fossero da 1500 e per dire la verità fu una delle solenni funzioni che io abbia visto in Pistoia¹⁶.

Insomma, sembra quasi che i pistoiesi, quanto più l'hanno temuto e rispettato da vivo, tanto più, con una singolare inversione del primo rapporto, abbiano teso a prendere confidenza con Atto da morto: pretendendo da lui che – sia per mantenersi all'altezza di sé stesso, sia per compensarli dell'antica severità – si tenesse pronto con la sua miracolosa conservazione e presenza fisica a intervenire nelle loro faccende tutte le volte che ce ne fosse bisogno. Si trattava di una sfida che era anche fiduciosa pretesa (si partiva dal presupposto che lui non avrebbe mai mancato di venire incontro alle aspettative); una pretesa alla quale Atto ha risposto opponendo vittoriosamente la resistenza del suo antichissimo corpo a strapazzi di ogni genere: spoliazioni, ricognizioni¹⁷, vestizioni¹⁸, traslazioni, esposizioni, processioni e mutilazioni; e al tempo stesso, ora che non ha più le responsabilità del governo pastorale, venendo incontro ai loro bisogni con la paterna comprensione e disponibilità del santo – come i pistoiesi si sentono in diritto di aspettarsi da lui anche senza il permesso di Roma.

Finalmente le congiunte insistenze dell'Ordine vallombrosano e della diocesi di Pistoia ottennero che, in data 5 gennaio 1605, una bolla di papa Clemente VIII dichiarasse Atto ufficialmente santo, fissandone la ricorrenza il 22 maggio. A dare ulteriore importanza e solennità all'evento contribuì la richiesta di una reliquia del nuovo confessore da parte sia dell'abbazia vallombrosana di Passignano in Chianti, sia di Badajoz, sua presunta città natale. Non che i pistoiesi non lo facessero pesare – tuttavia finirono per concedere che da ambedue le braccia di Atto fosse prelevato, con tutti i possibili riguardi, «l'osso vicino alla mano, detto ulna». Così Atto, che aveva fatto venire da Compostella le sacre *exuviae* di san Jacopo, si faceva a sua volta reliquia per venire incontro al me-

¹⁶ Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, Racc. Chiappelli, 215: R. Rossi Melocchi, *Diario pistoiese 1777-1788*, p. 204.

¹⁷ La visita o ricognizione più solenne fu quella del 1606, prima che il corpo fosse trasferito – ufficialmente santo – nella sua cappella, sotto il risplendente cristallo della nuova arca. L'ispezione più 'scientifica' – prima dell'ultima descritta nel presente volume – fu quella effettuata nel 1953, ottavo centenario della sua «preziosa morte», dal professor Mario Romagnoli, che eseguì «rilievi somatici e radiografici» in base ai quali il santo corpo «apparecchie perfettamente integro, con le carni riseddite, le ossa e le cartilagini indurite e complete» (S. Ferrali, *Vita di S. Atto monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Tip. Pistoiese, Pistoia 1953, p. 68).

¹⁸ I numerosi trasferimenti offrirono occasione non solo di 'visitare' il corpo di Atto, ma anche di rivestirlo di nuovi abiti pontificali. I primi, con i quali era stato trovato, si conservavano in un'apposita cassetta, «saldi, belli e quasi nuovamente staccati dalla pezza ancora dopo 477 anni» (Marchetti, *Della vita e lodi*, cit., p. 120). E così il lenzuolo nel quale era stato provvisoriamente avvolto, che Giustiniano Marchetti afferma essergli stato mostrato «ultimamente in una cassetta coperta di drappo dal prete Pandolfo Arferuoli» (Marchetti, *Della vita e lodi*, cit., p. 130). L'argomento è peraltro specificamente trattato in questo volume dalla relazione di Peri.

desimo bisogno umano di trovare conferma alla fede in qualche riferimento sensibile e di toccare con mano, per così dire, la santità. E se per lui fu occasione di rinnovare la sua caritatevole e indulgente benevolenza (fare il santo è più facile che fare il vescovo), sia attraverso questa duplice offerta di sé, sia attraverso i nuovi miracoli¹⁹ con i quali veniva corroborando la devozione dei fedeli, ai pistoiesi la canonizzazione di Atto offrì anche un prezioso appiglio per la loro precaria tenuta e identità civile. Infatti agli inizi del Seicento, ormai totalmente inserita nel granducato di Toscana e altrettanto incapace di sentirsene parte, Pistoia si trovava in uno stato di sostanziale depressione politica e di contrazione dell'attività economica²⁰. La valorizzazione di qualcosa che fosse soltanto suo assumeva un'importanza che in altre circostanze non avrebbe avuto. Per Atto, santo ormai a tutti gli effetti, fu eretta in cattedrale una nuova cappella di marmo, con altare e arca listata d'argento, e l'elenco dei suoi miracoli venne esposto in bella vista²¹. Per consegnarne la reliquia all'abate e ai monaci di Passignano tutta Pistoia – laici ed ecclesiastici, secolari e regolari, autorità e popolo – si mobilitò in pompa magna.

D'altra parte, proprio in queste solenni celebrazioni così entusiasticamente partecipate si scopre a tratti, come dagli strappi di una ricca veste, la decadenza materiale e morale della città. Per esempio, si decise di realizzare il nuovo altare di sant'Atto, come scrive il proposto Giovambattista Cancellieri, «a ornamento di *stucchi* [...] e più volentieri si saria fatto di marmi, ma la città non

¹⁹ Dopo la morte – non prima – venivano attribuiti a sant'Atto molti miracoli, soprattutto quello, per così dire, continuo e tradizionale di procurare ai pistoiesi pioggia e bel tempo secondo il loro bisogno: «chi vi ha fra noi che non sia stato spettatore di favori segnalatissimi ottenuti per la invocazione del santo vescovo, quando la siccità o le stemperate piogge minacciando i prodotti della terra, si è pregato con fervore e con fede innanzi alle sue sacratissime spoglie?» (Breschi, *Storia di S. Atto*, cit. p. 235). Miracoli di altra natura – guarigioni, scampati pericoli e simili – sono poi ricordati in due elenchi. Uno si trova in appendice alla Biografia di G. Breschi, l'altro a conclusione di una *Vita di S. Atto vescovo di Pistoia e canzone sacra al beato Atto per la pace d'Europa*, Libreria Ligure, s. ed., 1855. La canzone è firmata da Luigi Pratesi, il testo storico da G. Silvestri. Curiosamente in questo secondo elenco viene riportato come miracolo il caso di «un certo nobile pistoiese cui era stata affidata notevole somma da erogarsi nell'ornamento dell'arca sacra ed avendola dilapidata, allontanatosi da Pistoia istantaneamente perì» (*Vita cit.*, p. 19). «Ma il fatto prodigioso e innegabile noi l'abbiamo continuamente sotto gli occhi nella mirabile conservazione della salma incorrotta» (Breschi, *Storia di S. Atto*, cit., p. 236).

²⁰ Cfr. A. Cipriani, V. Torelli Vignali, C. Vivoli (a cura di), *Il territorio pistoiese nel Granducato di Toscana*, Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia 2006.

²¹ Forse quelli ricordati dai dueografi. A proposito di questa cappella viene riferito il caso non miracoloso ma esemplare dell'argentiere che aveva lavorato alla decorazione dell'arca e a un certo punto era fuggito portando via l'argento che gli era stato affidato: «Ma S. Atto lo gastigò, perché non molto dopo, un giorno a' 22 di maggio alle 21 ore, giorno di S. Atto, essendo detto mastro Ludovico in Cesena sua patria venne a parole con uno spetiale, il quale gli tirò una stoccata, o una pugnalata, e lo buttò morto in terra» (Arferuoli, *Historie delle cose più notevoli*, cit., p. 240).

può spendere, né di Firenze viene concesso»²². E la consegna della reliquia fu «con scandalo» rinviata per meschine questioni di precedenza e dispettoso puntiglio fra vescovo, canonici e gonfaloniere²³. Comunque il culto dell'antico presule venne non solo incrementato, ma regolato, a cominciare dalla festa del 22 maggio (che nel 1715 il gonfaloniere chiese diventasse festa di precetto) nella quale, dopo i vesperi solenni del giorno precedente, «con somma venerazione e concorso di Popolo dalla città, e contado viene scoperto, siccome ancora si fa nell'altre feste più principali», fra cui, almeno nei primi tempi, la terza domenica di ogni mese «e massime nell'occasione di doversi ricorrere a Dio per qualche grave necessità», con messa cantata e panegirico alla presenza del vescovo, dei magistrati del Comune e degli Operai di San Jacopo, con finale benedizione delle Rose «che si dispensano al popolo per divozione»²⁴. Non solo. «Furono deputati i giorni Paschali e altri da scoprirlo al popolo con venerazione di lumi, preci i inni [...]»²⁵ a Archa aperta e senza cristallo»²⁶.

Di tutte queste cerimonie e manifestazioni devote ricorre continuamente testimonianza, oltre che nelle biografie di Atto, nei numerosi libri di ricordi, cronache e diari del Sei-Settecento, sempre con la consueta impronta di concretezza fisica, possessiva familiarità e obbligate fiducia che certo il pastore non ci abbandonerà nel bisogno, specialmente di salute, e – da quando si era tornati a vivere di agricoltura – di pioggia e di bel tempo. Prendiamo il diario del signor Ranieri Rossi Melocchi: «8 Aprile 1779 – Venne in mente al Vescovo e a quel coglione del gonfaloniere Fabio Baldinotti di far ripulire il corpo del nostro glorioso S. Atto. Dunque il giorno alle ore 3 [...] lo levarono e fu ripulito e poi lo portarono nel Tesoro, perché il giorno di S. Atto lo vogliono mettere sopra l'altar maggiore»²⁷. E il 18 gennaio 1786, al tempo del presule riformatore Scipione de' Ricci: «Non è più come una volta che si scoprivano le sante immagini specialmente il nostro protettore S. Atto, che subito ci faceva la grazia. Ora bisogna tacere»²⁸.

²² Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana, Racc. Chiappelli, 187: *Libro di Ricordi di Giobatta di Raffaello Cancellieri di Pistoia dall'anno 1551 al 1610*, p. 85.

²³ Questo episodio si trova dettagliatamente riferito nell'insero iconografico *S. Atto a Passignano* della rivista «Le opere e i giorni», 3, luglio-dicembre 1998. A Passignano, infatti, nella cappella che accoglie la sua reliquia, si trova l'unica sequenza iconografica che narra la storia di sant'Atto attraverso la rappresentazione dei suoi momenti più significativi fino alla solenne cerimonia del 1606 nella cattedrale di Pistoia.

²⁴ Biblioteca comunale Forteguerriana di Pistoia, Anonimo, *Diario sacro di tutte le feste ...*, dedicato a monsignor Federico Alamanni, Firenze 1735, pp. 67-69.

²⁵ Marchetti, *Della vita e lodi*, cit., p. 131.

²⁶ Ivi, p. 118.

²⁷ Rossi Melocchi, *Diario pistoiese 1777-1788*, cit., p. 191.

²⁸ Ivi, p. 283. In effetti la riforma di Scipione de Ricci, che aveva 'sfrattato' san Jacopo dalla sua cappella relegandolo in quella di san Rocco, aveva addirittura fatto scomparire sant'Atto dentro l'altare dell'apostolo. Ma i riformatori passano e i santi restano – così dal 1787 Atto tornò a farsi vedere e a corrispondere, secondo il solito, alle attese dei pistoiesi (che nel 1853, per celebrare il suo settimo centenario, offrirono 11.392 lire e ne spesero 7.473 con un resto

Ma Atto non era soltanto il «celeste disciplinatore / del mutuo scambio fra la pioggia e il sole»²⁹, e avrebbe di certo provveduto anche a liberare i cittadini dal poco amato vescovo giansenista – almeno secondo questo scambio di battute che circolava a Pistoia verso la fine degli anni Ottanta del secolo:

«Atto, che s’ha a far di questo matto? [...] O vergine Maria, mandalo via».

Cosa che, come sappiamo, di lì a poco la Madonna puntualmente fece.



Figura 1 – Benedetto Veli (1564-1639), Esposizione del corpo di san Atto, affresco, Abbazia di Passignano (Barberino-Tavarnelle, FI).

di 3.918 da erogarsi in successive celebrazioni e restauri). Nel 1943 condivise con loro i disagi dello sfollamento; poi, come loro, tornò e fu sistemato in una nuova urna di bronzo dorato e cristallo sotto l’altare della cappella di san Rocco, da dove ancor oggi discretamente vigila sulla sua cattedrale.

²⁹ B. Bruni, *I fuochi di Sant’Atto* dall’inedito *Poema di Sant’Atto*, Niccolai, Pistoia 1956, p. 16. Come alla metà dell’Ottocento Luigi Pratesi ha dedicato a sant’Atto una lunga canzone *per la pace d’Europa*, così alla metà del secolo successivo Bruno Bruni ha dettato un poema nel quale nostalgicamente rievoca, insieme al tempo personale dell’infanzia, un culto e una festa che hanno ormai perso i loro più vivi colori. Questo lavoro, che costituisce l’ultimo significativo testo poetico da tali celebrazioni ispirato, si trova parzialmente citato dall’autore stesso all’interno di alcuni articoli comparsi sul *Bullettino Storico Pistoiese*. Nel 1956 la tipografia Niccolai pubblicò un opuscolo contenente la descrizione della festa di sant’Atto nel momento culminante dei fuochi d’artificio. Il resto è rimasto inedito.



Figura 2 – Benedetto Veli (1564-1639), La consegna delle reliquie di san Giacomo, affresco, Abbazia di Passignano (Barberino-Tavarnelle, FI).

Indice dei nomi di persona

a cura di Francesco Borghero

- Acidini Luchinat, Cristina, 262, 283.
Adelchi, 123n.
Adeodato, 265, 266.
Adimaro, abate generale di Vallombrosa, 55, 115, 119 e n, 120 e n, 125, 128, 184 *v. anche* Almario.
Adriano IV, papa, 23.
Agata, santa, 164, 260.
Agnese, santa, 164.
Agostini, Anna, 12, 63n, 241 e n.
Agostino di Giovanni, 263n, 286.
Agricola, santo, 142n.
Alamanno, monaco, 212, 213.
Alberti, conti, 10, 31, 37, 38, 39, 97, 100, 101, 125n.
Alberto Chiappelli, 239, 240.
Alberto I degli Alberti, conte, 31n.
Alberto II degli Alberti, conte, 30, 31 e n.
Alberto III degli Alberti, conte, 42n.
Alessandro de' Medici, cardinale, 219.
Alessandro del Caccia, vescovo di Pistoia, 219, 220, 224, 291, 292, 294.
Alessandro II, papa, 17, 19, 30.
Alessandro III, papa, 19, 23, 25, 42, 43, 44, 45.
Alessandro IV, papa, 44.
Alessandro Magno, 336n.
Alessandro VII, papa, 203n, 227 *v. anche* Fabio Chigi.
Alfonso VII, re di Castiglia e León, 152n.
Almario, abate generale di Vallombrosa *v. Adimaro*.
Ambrogio III da Mozzo, vescovo di Bergamo, 64, 163 e n.
Ambrogio Traversari, 209 e n, 210.
Ambrogio, abate di Passignano, 162n.
Ambrogio, santo, 74, 142 e n, 145, 146 e n, 147 e n, 205, 215n.
Amizo/Amizone, arcidiacono di Milano, 148.
Anacleto II, 'antipapa', 8, 35, 61, 63, 123, 128n, 129 e n, 131, 140, 148n, 149 e n, 152 e n, 156, 161n, 261.
Anastasio IV, papa, 41, 62, 72.
Anatra, Bruno, 66.
Andrea da Fiesole, 287.
Andrea da Genova, 191.
Andrea di Cione detto 'l'Orcagna', 342.
Andrea di Iacopo d'Ognibene, 109n, 296.
Andrea di Strumi, monaco, 57, 58n, 59, 127 e n, 176, 181, 182, 183 e n, 184 e n, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 196 e n.

- Andrea Franchi, vescovo di Pistoia, 221 e n.
- Angelini, Roberto, 191, 213n.
- Angelo di Jacopo de' Dinuzi, 211.
- Angilberto II, arcivescovo di Milano, 146n.
- Anselmo V della Pusterla, arcivescovo di Milano, 67, 128n, 148n.
- Anselmo, vescovo di Lucca, 90.
- Anton Maria Rosati, 114n, 118n, 228.
- Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze, 60, 191.
- Antonino, vescovo di Pistoia, 42, 79, 84 e n.
- Antonio da Firenze, 263n.
- Antonio Marini, 230.
- Anzoise, Stefania, 27.
- Arcangelo Mey, 208n.
- Ardérico de Vignate, vescovo di Lodi, 163 e n.
- Arduino, canonico di Pistoia, 157, 168n, 176.
- Arferuoli, famiglia, 225 e n.
- Argenziano, Raffaele, 147, 283.
- Argo Panoptes, 336n.
- Arialdo, santo, 185.
- Aripriando, 67.
- Atto, abate generale di Vallombrosa e vescovo di Pistoia, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 23, 24, 25, 33, 35, 37 e n, 38, 39, 40 e n, 41, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54 e n, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75 e n, 76, 77, 99, 101, 103, 104 e n, 105 e n, 106 e n, 107 e n, 108n, 109n, 110 e n, 111 e n, 112 e n, 113n, 114 e n, 115 e n, 116n, 117 e n, 118 e n, 119, 120 e n, 121n, 122n, 123, 124, 125 e n, 126 e n, 127 e n, 128 e n, 129 e n, 130 e n, 132 e n, 133 e n, 134 e n, 135, 136n, 137, 138 e n, 139 e n, 140 e n, 141 e n, 142 e n, 143 e n, 144 e n, 145 e n, 146 e n, 147 e n, 148 e n, 149 e n, 151 e n, 152, 153 e n, 154, 155 e n, 156, 157, 158, 159, 160 e n, 161 e n, 162 e n, 163 e n, 164 e n, 165n, 166 e n, 167 e n, 168 e n, 169, 170 e n, 171, 172n, 173 e n, 174 e n, 175 e n, 176 e n, 177 e n, 178 e n, 179 e n, 180 e n, 181, 182 e n, 183 e n, 184 e n, 185 e n, 186 e n, 187, 188, 189 e n, 190 e n, 191 e n, 192 e n, 193, 195, 196 e n, 197 e n, 198, 199n, 200, 201 e n, 203, 204 e n, 205, 206 e n, 208, 210, 211, 213 e n, 214, 215 e n, 216, 217, 218, 219 e n, 220 e n, 221, 222, 223 e n, 224, 225, 226 e n, 227, 228, 229, 230, 231 e n, 232, 233, 234, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250 e n, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 262 e n, 264, 266, 267n, 268, 269 e n, 275, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 320, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 349 e n, 350, 351 e n, 352, 353, 354, 355 e n, 356 e n, 357 e n.
- Aurelio Casari, 200.
- Aurelio Tabagini, presidente della congregazione di Vallombrosa, 199 e n.
- Autripert, 81.
- Avogadro, famiglia, 71.
- Baldovino, monaco e arcivescovo di Pisa, 8, 25, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 65, 164.
- Barbara, santa, 337n.
- Barnaba, santo, 74, 143 e n, 144n.
- Baronto Ricciardi, vescovo di Pistoia, 291, 352.
- Baronto, santo, 84 e n, 85, 124, 300.
- Bartolini, Alessio, 299n.
- Bartolomeo Scala, 107n.
- Battiato, famiglia, 271.
- Beani, Gaetano, 94n, 116n, 232, 233, 283, 292, 296, 335.
- Beato Angelico, 337n.
- Beatrice, marchesa di Toscana, 33, 90.
- Benedetto Giustiniani, cardinale, 197, 198 e n, 199, 200, 217, 221.
- Benedetto Veli, 114, 115n.
- Benedetto, santo, 56, 111, 155, 164, 215 e n, 255.
- Benedetto, vescovo di Lucca, 32.
- Benigno Malatesta, 189.
- Benigno, abate generale di Vallombrosa, 191.
- Benincasa, canonico e arcivescovo di Pisa, 44, 45.
- Benozzo Gozzoli, 337n.

- Bernardino Spada, cardinale, 226.
 Bernardino Vitoni, 294, 334.
 Bernardo degli Uberti, abate generale di Vallombrosa, vescovo di Parma e cardinale, 9, 10, 17, 23, 52, 53, 54 e n, 57, 58, 59, 62, 73, 105n, 112, 115, 117, 118, 119 e n, 121n, 125 e n, 126, 128 e n, 133n, 141n, 183n, 184, 186 e n, 191, 198 e n, 199n, 211, 213, 214, 215 e n, 337.
 Bernardo Del Serra, 48, 111n.
 Bernardo detto 'Nontigiova', conte, 132
 Bernardo di Clairvaux, santo, 36, 40, 63, 67, 75, 117n, 128n, 134n, 148n, 149, 170.
 Bernardo Maragone, cronista, 38, 43 e n.
 Bernardo, vescovo di Firenze, 46.
 Bernardo, vescovo di Verona, 66.
 Bertoldo, cavaliere, 335.
 Biagio Milanese, abate generale di Vallombrosa, 48, 192, 210 e n, 211, 213n, 214, 216, 217, 218 e n.
 Bino Bini, 289, 300.
 Boesch Gajano, Sofia, 181, 187, 188.
 Bonfiglio, vescovo di Siena, 35.
 Bonifacio III, marchese di Toscana, 82n, 86.
 Bonifacio IX, papa, 270.
 Bonifacio Vannozzi, 221, 222.
 Bono, vescovo di Siena, 35.
 Bonuto, arciprete di Pistoia, 95, 153n, 172n.
 Borghero, Francesco, 12.
 Botticelli, 337n.
 Bruno Bearzi, 291, 300.
 Bruno Bruni, 116n, 357n.
 Buiano, preposto e vescovo di Arezzo, 29, 34, 35.
 Buono di Bonaccolto, 263.
 Buscheto, 266n.
 Cadolingi, conti, 25, 29, 31, 82 e n, 83, 94n, 97, 100, 101, 125n, 138n, 166n, 172n, 173n, 255 e n.
 Caffaro, annalista, 34.
 Callisto II, papa, 27, 33, 34, 60, 125n, 147, 178.
 Callisto III, 'antipapa', 44.
 Calvano di Bartolomeo, abate di Montescalari, 216.
 Cammarosano, Paolo, 35.
 Cangrande della Scala, 274.
 Canossa, famiglia, 83.
 Cansignorio della Scala, 271.
 Cantarino, cancelliere, 39, 40 e n, 169.
 Capitani, Ovidio, 14.
 Carboncetto, 267, 268.
 Carlesi, Luca, 12, 299n.
 Carlo Agostino Fabroni, cardinale, 228.
 Carlo Visdomini Cortigiani, vescovo di Pistoia, 228.
 Casetta, Giuseppe, abate generale dell'Ordine Benedettino Vallombrosano, 12.
 Cassiano di Todì, santo, 214 e n, 215n.
 Castruccio Castracani, 352.
 Caterina d'Alessandria, santa, 337n.
 Cecchini, Rossana, 12.
 Cecilia dei Cadolingi, contessa, 31, 101.
 Celeste Cardini, 195n.
 Celestino II, papa, 73, 119n, 166 e n, 167.
 Celestino III, papa, 213 e n, 215 e n.
 Cellino di Nese, 179 e n, 285.
 Celso, santo, 142n.
 Cesare Franchini Taviani, 114n, 241n.
 Cesare Guasti, 230, 241n.
 Chigi, famiglia, 203.
 Cino Sighibuldi da Pistoia, giurista e poeta, 179 e n, 263n.
 Ciprari, Adriano, 199 e n.
 Clarizella del fu Teuzoro, 165n.
 Clemente III, 'antipapa', 14.
 Clemente III, papa, 22.
 Clemente VIII, papa, 178n, 219, 292, 338, 354.
 Cleto Lapi, 289, 300.
 Colleoni, famiglia, 64.
 Colombino Bassi, vescovo di Pistoia, 291, 294, 295, 333, 334.
 Corrado di Scheyern, marchese, 63.
 Corrado II, imperatore, 85, 120n.
 Corrado III, imperatore, 36, 152.
 Cosimo Bracciolini, 107n, 113n, 219, 221, 222, 223, 241n, 292, 351n.
 Cosimo de' Medici, 340.
 Cosimo Rossi Melocchi, 294.
 Cosma, santo, 163, 164.
 Costantino Gaetani, 203n.
 Crisostomo Talenti, monaco, 223.
 Cristiano di Magonza, 44.

- Cristofano Allori, 115n.
 Cristofano, 165n.
 Crodegango, 82.
 Cuccuini, Matteo, 299n.
- D'Acunto, Nicolangelo, 11, 59, 78n, 103n, 187.
 Dagomari, famiglia, 167n.
 Daiberto, arcivescovo di Pisa, 18, 26 e n, 28, 91, 188n.
 Dal Pozzo, Giancarlo, 299n.
 Damiano, santo, 163, 164.
 Daniel Papebroch, 229.
 Degl'Innocenti, Antonella, 12, 54, 107, 108n, 111, 117n, 195n, 283.
 Desiderio, eremita, 124n.
 Desiderio, re, 123n.
 Didaco, arcivescovo di Santiago de Compostela, 40n, *v. anche* Diego Gelmírez.
 Diego de' Franchi, abate di Ripoli, 192.
 Diego Gelmírez, arcivescovo di Santiago de Compostela, 10, 11, 73, 74, 104n, 109n, 112, 136n, 152 e n, 155n, 156 e n, 161n, 168, 244, 261 e n, 262, 350.
 Dionora Marchetti, suora, 224.
 Diotalvi, 260.
 Domenico Cresti detto 'il Passignano', 115n.
 Domenico Veneziano, 337n.
 Domenico, santo, 221.
 Donatello, 340.
 Donato, santo, 175.
 Drugone, 205.
- Ekkeardo, cronista, 29.
 Elia, profeta, 335.
 Eliotto, vescovo di Arezzo, 46.
 Eliseo, 335.
 Embriaci, famiglia, 65.
 Emiliano Lucchesi, 116n.
 Enghelberto, marchese di Toscana, 38.
 Enrico Belandi, 295.
 Enrico detto 'il Superbo', duca di Baviera, 38.
 Enrico Falai, canonico di Pistoia, 290.
 Enrico II, imperatore, 83n.
 Enrico III, imperatore, 15, 19, 124n.
 Enrico IV, imperatore, 31, 42, 90, 152.
 Enrico V, imperatore, 19, 28, 29, 32, 119, 137 e n, 150, 173n.
- Ermanno Anastasi, vescovo di Pistoia, 352.
 Ermanno, vescovo di Volterra, 176n, 188.
 Eudoso Loccatelli, 110n, 111n, 223.
 Eugenio III, papa, 23, 36, 40 e n, 41, 43, 73, 132, 168n, 169 e n, 170n, 174n, 176, 178, 264.
 Eugenio IV, papa, 207 e n, 208, 209 *v. anche* Gabriele Condulmer.
 Eugenio, 142n.
- Fabbri, Antonella, 12, 69n, 252n.
 Fabio Baldinotti, 356.
 Fabio Chigi, 203n *v. anche* Alessandro VII, papa.
 Fantappiè, Renzo, 131n, 158n, 159n, 160n.
 Fedele, monaco, 215 e n.
 Federico Alamanni, vescovo di Pistoia, 287, 292, 353, 356n.
 Federico Borromeo, 199n.
 Federico I detto 'il Barbarossa', imperatore, 23, 25, 42, 43, 44, 178.
 Felice Dondori, 227.
 Felice, santo, 82n, 136n, 224, 269n.
 Ferdinando II, granduca di Toscana, 223.
 Ferdinando III di Castiglia e León, santo, 307.
 Ferdinando Ughelli, 229.
 Fernando López Alsina, 135.
 Ferrali, Sabatino, 48, 74, 78, 79n, 88n, 111 e n, 116n, 131n, 133, 176n, 233, 242, 243, 244, 246 e n, 283, 293n, 300, 351.
 Ferrari, Filippo, 229.
 Filippo di Lavagno, 270.
 Filippo III, re di Spagna, 223.
 Filippo Lippi, 337n.
 Filippo, santo, 164n.
 Fioravanti, Iacopo Maria, 114n, 118n, 228.
 Fliche, Augustin, 15.
 Fornaciari, Antonio, 314.
 Forteguerra, famiglia, 222, 225.
 Forteguerra, Francesco, 107n, 113n, 114n, 222, 223, 224, 226, 241n, 286, 351.
 Francesco Antonio Zaccaria, 107n, 108n, 114n, 115n, 145n, 228, 233.
 Francesco Beneforti, 289.
 Francesco Dondori, 227.
 Francesco Fabroni, canonico, 228.
 Francesco Petrarca, 189.
 Francesco Ripaioli, 288.

- Francesco Toli, vescovo di Pistoia, 113n.
 Francesco, santo, 221.
 Francesconi, Giampaolo, 78, 134n, 251.
 Frati, Marco, 268.
 Frioli, Donatella, 211.
- Gabriele Condulmer, 207n *v. anche* Eugenio IV, papa.
 Gai, Lucia, 11, 12, 39, 40n, 53, 63n, 68n, 74, 242, 243, 244, 245, 247, 251, 252n, 255n, 269n, 283, 293, 350.
 Gaidoald, medico, 80, 123n.
 Galgano, vescovo di Volterra, 42.
 Gambini, Marcello, 314.
 Gelasio II, papa, 32, 33, 125 e n.
 Gerardisio, 151n.
 Gerardo, preposto di Prato, 151n.
 Geri di Lapo, 341.
 Gervasio, santo, 10, 74, 142 e n, 146n, 147, 155, 245, 255, 350.
 Gherardo Bracali, 113n, 114n.
 Gherardo Gherardi, vescovo di Pistoia, 291.
 Ghirlandaio, 337n.
 Giacinto Gimignani, 226.
 Giacomo di Alfeo detto 'il Minore', santo, 163, 168.
 Giacomo di Zebedeo detto 'il Maggiore', santo, 7, 9, 10, 11, 12, 25, 39, 40 e n, 41, 72, 74, 106n, 107 e n, 108n, 113n, 132n, 136n, 138, 144, 148, 152n, 155, 160n, 161, 163 e n, 164 e n, 167n, 168 e n, 169 e n, 173 e n, 174n, 176n, 177n, 178n, 179, 180n, 183n, 220, 221, 224, 225, 226, 231, 232, 235, 244, 247, 249, 252, 255, 261 e n, 262, 263 e n, 264, 270 e n, 275, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 292, 294, 296, 349, 350, 351, 352, 353, 354 e n, 356n.
 Giacomo, vescovo di Faenza, 98n, 120 e n, 121n.
 Giorgio, santo, 164.
 Giovanbattista Cancellieri, preposto di Pistoia, 355.
 Giovanni Balducci detto 'il Cosci', 220n.
 Giovanni Battista del Tasso, 225n.
 Giovanni Battista Rossi, vescovo di Pistoia, 291.
 Giovanni Battista, santo, 30.
 Giovanni Breschi, 108n, 115 e n, 118n, 129n, 229, 230, 231 e n, 232, 233, 241 e n, 243, 351n, 355n.
 Giovanni da Ferrara, 271.
 Giovanni de' Medici, 216.
 Giovanni di Francesco di Ripoli, monaco, 206.
 Giovanni Evangelista, santo, 164.
 Giovanni Gualberto, santo, 7, 9, 15, 17, 18, 22, 23, 24, 31, 49 e n, 50, 52, 53, 54, 57, 58 e n, 59 e n, 62, 73, 76, 86, 88, 90, 96, 104, 105n, 106n, 115, 117n, 118n, 119n, 120, 127, 145n, 160, 176n, 181, 182, 183 e n, 184, 185, 186, 187, 188, 189 e n, 190, 191, 192, 193, 195n, 196 e n, 204, 205n, 210n, 211, 213 e n, 214 e n, 215, 216, 218, 227.
 Giovanni XXIII, 'antipapa', 340.
 Giovanni, abate di Fontana Taona, 95n, 153n, 172n.
 Giovanni, pievano di San Paolo, 165n, 175 e n.
 Girolamo da Raggiolo, monaco ed eremita, 47, 106n, 107, 108n, 109n, 110n, 111n, 113n, 185 e n, 192, 210n, 211 e n.
 Girolamo Savonarola, 210.
 Girolamo, vescovo di Arezzo, 43.
 Gisalbertingi, famiglia, 27, 64.
 Gisla, contessa, 67, 85n.
 Gisulfo, vescovo di Vercelli, 71.
 Giulio Rospigliosi, cardinale, 227.
 Giulio, vescovo di Firenze, 45.
 Giuseppe Cappelletti, 115n.
 Giuseppe Debernardi, vescovo di Pistoia, 283, 289, 290, 291, 300, 315.
 Giuseppe Dondori, 113n, 227, 333, 334.
 Giuseppe Ippoliti, vescovo di Pistoia, 291.
 Giuseppe Silvestri, 231, 355n.
 Giuseppe Valiani, 231.
 Giuseppe Vannacci, 289.
 Giustina, imperatrice, 142n.
 Giustiniano Marchetti, canonico, 113n, 223, 224, 226, 241n, 294, 333, 334, 351n, 354n.
 Goffredo degli Alberti, conte e vescovo di Firenze, 25, 29, 30, 31 e n, 32n, 38, 39, 51, 100, 156.
 Goffredo il Barbuto, marchese di Toscana, 23, 33.

- Golinelli, Paolo, 269n.
 Gomes Eanes, abate della Badia Fiorentina, 209 e n.
 Gonario I (o II), giudice di Torres, 40, 65.
 Graziano, visdomino, 32.
 Gregorio dei Papareschi, 55 *v. anche* Innocenzo II.
 Gregorio Magno, papa, 147n, 215 e n.
 Gregorio Pagani, 115n.
 Gregorio VII, papa, 14, 17, 42, 66, 90 e n, 119n, 129n *v. anche* Ildebrando di Sovana.
 Gregorio XII, papa, 270.
 Gregorio, abate di Passignano, 190, 191.
 Gregorio, vescovo di Arezzo, 27, 31 *v. anche* Gualtiero.
 Gregorio, vescovo di Bergamo, 163 e n.
 Gregorio, vescovo di Lucca, 43.
 Gruamonte, 264 e n, 265, 266.
 Guala, vescovo di Brescia, 9.
 Gualandi, Silvia, 12.
 Gualdo, abate generale di Vallombrosa, 60, 128 e n, 158, 163, 164n, 170 e n, 185n.
 Gualfredo, vescovo di Siena, 26, 34, 35.
 Gualtiero, vescovo di Arezzo, 27, 31 *v. anche* Gregorio.
 Guelfo VI di Baviera, marchese di Toscana, 43 e n, 44n.
 Guglielmo Facciotti, 198.
 Guglielmo, canonico e vescovo di Lucca, 45, 46.
 Guglielmo, 264.
 Guiberto di Ravenna *v. Clemente III*, papa.
 Guidetto, 267.
 Guidi, conti, 28, 32, 37, 38, 83, 85, 86, 96n, 97 e n, 98, 100, 153n, 168n, 171n, 247.
 Guido Boccattorta, priore di Camaldoli e vescovo di Arezzo, 31, 34, 35.
 Guido da Crema, cardinale, 43 *v. anche* Pasquale III, 'antipapa'.
 Guido da Pavia, vescovo di Pisa, 26.
 Guido da Velate, arcivescovo di Milano, 184.
 Guido III, vescovo di Pistoia, 85, 151n.
 Guido V detto Guido 'Guerra' I, conte, 32, 37, 170, 171 e n, 172n.
 Guido VI, conte, 38.
 Guido, arciprete di Pistoia, 122n.
 Guido, canonico di Pistoia, 174.
 Guido, notaio, 121n.
 Gunteramo, vescovo di Siena, 46.
 Hera, 336n.
 Hermes, 336n.
 Iacopo da Varazze, 48n.
 Iacopo Forteguerra, 222.
 Iacopo Lafri, 115n.
 Ildebrandino Novello degli Aldobrandeschi, conte, 44n.
 Ildebrando di Sovana, 86n *v. anche* Gregorio VII, papa.
 Ildebrando, abate di Forcole, 121n, 122n.
 Ildebrando, preposto di Prato, 161n, 162, 165n, 167n.
 Ildebrando, rettore dell'opera di Santa Maria di Pisa, 33.
 Ildebrando, vescovo di Pistoia, 25, 27, 32, 35, 37, 42, 60, 98 e n, 99 e n, 100, 101, 120n, 121n, 122n, 123 e n, 125n, 126, 131, 134 e n, 135 e n, 136n, 138 e n, 139n, 151v, 153, 155n, 156, 166n, 172 e n, 240, 246, 247, 253 e n, 254.
 Ildemaro di Corbie, 57.
 Imillia, contessa, 37.
 Innocenzo II, papa, 8, 10, 22, 25, 35, 36, 37 e n, 39, 43, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 92n, 100, 101, 116n, 119n, 123n, 128 e n, 129 e n, 131n, 132 e n, 133 e n, 136n, 139n, 140, 141, 142, 148 e n, 149, 150n, 151n, 152 e n, 153, 156, 157, 158 e n, 159n, 160 e n, 161 e n, 162n, 164, 165 e n, 166 e n, 167, 168, 170n, 176, 245, 253, 254, 261, 262n, 267n *v. anche* Gregorio dei Papareschi.
 Innocenzo III, papa, 46.
 Internullo, Dario, 136n.
 Itta, badessa, 56n.
 Jacopo Cambi, 341.
 Jacopo, santo *v. Giacomo di Zebedeo*.
 Jean Mabillon, 200 e n.
 Kristeller, Paul Oskar, 212.
 Labinia degli Alberti, 31n.
 Lamberti, famiglia, 153n.

- Lando, vescovo di Lucca, 43.
 Landolfo da Vergiate, vescovo di Asti, 72.
 Landolfo di San Paolo, cronista, 67.
 Lanfranco Beccari, vescovo di Pavia, 9.
 Lazzaro Baldi, 226.
 Leonardo Dati, 107n.
 Leonardo Marcacci, 220, 287, 292.
 Leone XI, papa, 219.
 Leone XIII, papa, 232, 275.
 Leone, vescovo di Pistoia, 27, 68, 88, 89, 90 e n, 97, 123 e n, 137n, 150n, 253.
 Licciardello, Pierluigi, 17.
 Litifredo, vescovo di Novara, 64, 122n, 141.
 Liutprando, re, 123n.
 Lodovico Zdekauer, 239.
 Lorenzo de' Medici, 47, 192, 216.
 Lorenzo, santo, 164.
 Lotario II, imperatore, 140, 141, 149, 152.
 Lotario III, imperatore, 35, 37, 38.
 Lotario, vescovo di Vercelli e arcivescovo di Pisa, 46.
 Lubritto, Carmine, 309.
 Luca, santo, 175.
 Lucio II, papa, 40, 41, 73, 166n, 167.
 Ludovico Antonio Muratori, 107n.
 Luigi Chiappelli, 239, 240.
 Luigi IX detto 'il Santo', re di Francia, 335.
 Luigi Pratesi, 231, 355n, 357n.
 Luigi VII, re di Francia, 140.
 Luis de San Llorente, 113n, 223, 228, 351n.
 Lunardini, Agata, 12.
- Maestro di Cabestany, 267.
 Maginfredo, abate di Astino, 62, 67, 164 e n.
 Malabranca degli Alberti, 132.
 Malachia Toni, 229.
 Mannori, Luca, 12, 63n.
 Manuel de Guzman, viceré di Napoli, 223n.
 Manuel Suarez conte di Monterrey, 223 e n, 293.
 Marcello Mazzanti, vescovo di Pistoia, 291.
 Marco Bartoli, presidente della congregazione di Vallombrosa, 110n.
 Marco da Firenze, 263n.
 Marco Lavacchi da Pelago, 217 e n, 218n.
- Maria Maddalena d'Austria, granduchessa di Toscana, 222.
 Maria, santa, 28, 120n, 125n, 152, 155, 163, 255, 262n, 266.
 Mariano Fortuny, 336.
 Mariano I de Lacon-Gunale, giudice di Torres, 258.
 Mario Bruschi, 80n.
 Mario Longo Dorni, vescovo di Pistoia, 283, 289.
 Mario Romagnoli, 283, 354n.
 Mariotti, famiglia, 289.
 Martino Corbo, preposto di Sant'Ambrogio di Milano, 74, 141 e n, 142, 143 e n, 144 e n, 145, 146n, 148n, 149n, 155, 166n, 255.
 Martino di Tours, santo, 75n, 82n, 164, 269n.
 Martino, notaio, 157n.
 Martino, priore generale di Camaldoli, 18.
 Martino, vescovo di Pistoia, 84, 85, 86, 137n.
 Massimiano, imperatore, 175n.
 Massimiano, vescovo, 337.
 Matilde di Canossa, contessa, 23, 26, 27, 28, 32, 53, 64, 68, 90, 91, 95 e n, 100, 122, 133n, 253.
 Matteo, santo, 333.
 Matteucci, Benvenuto, 116n.
 Mazel, Florian, 14.
 Medici, famiglia, 208, 210.
 Mediovillano, pellegrino, 10, 224, 261.
 Melville, Gert, 8, 20.
 Merlo, Grado Giovanni, 55.
 Micheangelo Salvi, frate, 113n, 226.
 Michele, mercante, 167n, 266.
 Michele, santo, 82n, 269n.
 Michelozzo, 340.
 Miguel Payà y Rico, vescovo di Compostela, 275.
 Milani, famiglia, 271.
 Milo, Yoram, 87n.
 Mingarda, 156.
 Miniato, santo, 205n.
 Monaco, console di Pistoia, 151n, 245, 352.
 Moretti, Italo, 251, 257 e n.
 Mozzo, famiglia, 64.
- Nardi, Fulgenzio, 198.

- Nazaro, santo, 142n.
 Nelli, Renzo, 155n.
 Neri di Bicci, 109n, 230.
 Niccolò II, papa, 8.
 Niccolò Valori, 192.
 Niccolò, santo, 262n, 296.
 Nicodemo, 262n.
 Nicola Monti, 231.
 Nicolò da Ferrara, 271, 272, 274.
 Nivaldo, preposto di Pistoia, 122n.
- Oberto, canonico di Brescia, 132n.
 Oddone, preposto di Pistoia, 122n.
 Odorico da Pordenone, santo, 307.
 Oliviero Carafa, cardinale, 211 e n, 216.
 Ollioro, giudice e notaio, 157 e n, 168n, 176.
 Onorio II, papa, 34, 35, 36, 50, 116n, 118 e n, 125, 126, 128, 184.
 Orazio Morandi, presidente della congregazione di Vallombrosa, 200.
 Ottaviano, cardinale, 42 *v. anche* Vittore IV, 'antipapa'.
 Ottone III, imperatore, 42, 79, 83.
 Ottone IV, vescovo di Asti, 72, 164.
- Pandolfo Arferuoli, 107n, 113n, 179n, 222, 223, 224, 225, 226 e n, 236, 354n.
 Pandolfo, legato pontificio, 122n.
 Panieri, Ferdinando, 114n, 118n, 229.
 Paolo Uccello, 341.
 Paolo, santo, 149, 154, 164, 174, 260.
 Pasquale II, papa, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 30 e n, 31, 33, 62, 93, 94n, 97, 119n, 123n, 129n, 130, 138 e n, 139n, 151n, 153, 166, 186.
 Pasquale III, 'antipapa', 42, 43, 44 e n, *v. anche* Guido da Crema, cardinale.
 Passuello, Angelo, 12.
 Pedro Elias, arcivescovo di Compostella, 11, 161n, 168.
 Pellegrini, Michele, 34.
 Peri, Paolo, 12, 283, 295n, 354n.
 Pescaglino, Rosanna, 29.
 Piatti, Pierantonio, 85.
 Piattoli, Renato, 86n, 124.
 Pier Antonio Fortunati, 224, 227.
 Pier Damiani, santo, 15, 16, 19, 24, 208.
 Pier Lorenzo Arferuoli, 113n, 224.
- Pierleoni, famiglia, 63.
 Pierlorenzo Forteguerra, 221.
 Piero d'Arrigo Tedesco, 108n, 109n.
 Pietro di Marchetto, canonico di Pistoia, 149, 154.
 Pietro Igneo, cardinale, 52, 188.
 Pietro il Venerabile, abate di Cluny, 164 e n.
 Pietro Leopoldo, granduca di Toscana, 287.
 Pietro Mezzabarba, vescovo di Firenze, 26, 30, 31, 52, 88, 186.
 Pietro Nocchi, incisore, 109n.
 Pietro Podisio, 71.
 Pietro Sorri, 115n.
 Pietro, abate e cardinale, 52.
 Pietro, abate e vescovo di Pistoia, 27, 37, 68, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 122 e n, 123n, 134 e n, 136n, 137n, 153n, 163, 240, 252, 255.
 Pietro, arcivescovo di Pisa, 28, 29, 32, 33.
 Pietro, eremita, 94n.
 Pietro, santo, 76, 125n, 129, 152, 154, 157, 164, 167, 174, 255, 260.
 Pievesano, vescovo di Lucca, 43.
 Pineschi, Umberto, 299n.
 Placido Pavanello, abate generale di Vallombrosa, 209n.
 Plinio, 336n.
 Porcelli, famiglia, 72.
 Pratesi, Alessandro, 116n.
 Procolo, santo, 82n, 133, 175 e n, 176n, 269 e n.
 Prospero, santo, 175.
 Protasio, santo, 10, 74, 142 e n, 146n, 147, 155, 245, 255, 350.
- Rabano Mauro, 334.
 Rabodo, marchese, 32.
 Rainaldo, 266n.
 Rangerio, vescovo di Lucca, 26, 29.
 Ranieri Guasti, 229.
 Ranieri Rossi Melocchi, 356.
 Ranieri, diacono, 40n, 111n, 261.
 Ranieri, santo, 44.
 Ranieri, vescovo di Firenze, 26, 30.
 Ranieri, vescovo di Siena, 35, 45, 162.
 Ranieri/Roberto, cardinale, 147.
 Ratpert, 80.

- Rauty, Natale, 74, 78, 79n, 80n, 83n, 84, 85n, 87n, 90, 91n, 95n, 96n, 98n, 106n, 110n, 116n, 117n, 134n, 135n, 137 e n, 139n, 141 e n, 142n, 143 e n, 144, 149n, 151n, 153n, 154n, 173n, 185, 245, 246 e n, 247, 251, 283, 284.
- Redi, Fabio, 251.
- Renzo Michelucci, 289, 299.
- Repetti, Emanuele, 79n.
- Restaldo, vescovo di Pistoia, 84 e n.
- Richenza, 140.
- Righetti, Jacopo, 12, 182n.
- Rinaldo di Dassel, cancelliere imperiale, 43, 44.
- Rinaldo, canonico e vescovo di Pistoia, 45, 46.
- Rinaldo, console di Pistoia, 151n, 245, 352.
- Robaldo, arcivescovo di Milano, 67, 149, 166n,
- Roberto/Ranieri, diacono, 11.
- Rocco, santo, 232, 273, 288, 289, 290, 356n, 357n.
- Rodolfo I, priore generale di Camaldoli, 21.
- Rodolfo, abate generale di Vallombrosa, 54, 86n, 184, 185.
- Rodolfo, vescovo di Lucca, 29.
- Rodolfo, vescovo di Paderborn, 120n.
- Rolando, 92n.
- Rolando, cardinale, 42.
- Romolo Caggese, 240, 243,
- Romualdo di Ravenna, santo, 15, 19, 189, 208n.
- Ronzani, Mauro, 9, 12, 24n, 78, 82n, 92n, 97, 137n, 138n, 251.
- Rufino, santo, 82n, 136n, 269n.
- Ruggero II, re di Sicilia, 63, 149 e n, 164n.
- Ruggero, vescovo di Volterra e arcivescovo di Pisa, 27, 30, 33, 34, 35, 36.
- Rustico, abate generale di Vallombrosa, 18, 54, 185.
- Rusticuccio, 41.
- Rusticuccio, rettore dell'ospedale di San Iacopo, 172, 173n.
- Salem Maragone, cronista, 38, 44.
- Salvestrini, Francesco, 12, 78, 140n, 141n, 185n, 192, 213n, 215n, 251, 227n, 269n.
- Salvio di Albi, santo, 205.
- Sano di Giorgio, 109n.
- Sante Valori da Perugia, abate di Marradi, 192.
- Santoli, Quinto, 116n, 130n.
- Savino, Giancarlo, 245.
- Schreiber, Georg, 22.
- Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia, 113n, 114n, 232, 263, 287, 289, 356 e n.
- Sebastiano Forteguerra, 222.
- Sebastiano, santo, 113n.
- Serristori, famiglia, 216.
- Sigifredo II, vescovo di Parma, 83.
- Silvio Adrasto Barbi, 240.
- Siro, arcivescovo di Genova, 8, 149n, 170n.
- Smaragdo, 58.
- Soffredo, vescovo di Pistoia, 173n.
- Sofia degli Alberti, 31n.
- Sofia dei Guidi, monaca, 38 e n.
- Soldani, Fedele, 118n, 190n.
- Sozomeno, 106n, 107n, 108n *v. anche* Zomino di ser Bonifazio.
- Stefano Ciardi, 289.
- Stefano da Verona, 337n.
- Stefano Gatti, 228.
- Stefano Giuseppe Incisa, 72.
- Suardi, famiglia, 64.
- Tabacco, Giovanni, 18, 208n.
- Tallino di Puccio, 296.
- Tancredi degli Alberti detto 'Nontigiova', 31, 39.
- Tancredi, prete, 166 e n.
- Tao, abate, 124n.
- Tardelli, Fausto, 12, 299n.
- Tebaldo, pellegrino, 10, 224, 261.
- Tegrino III, conte, 85n.
- Teoderico, monaco, 125.
- Teodulo, santo, 176.
- Teofilo Barbini, 241n.
- Tesauro Veli, abate di Santa Prassede, 113n, 114, 197 e n, 198, 199 e n, 200 e n, 201, 216, 217 e n, 218.
- Teuzone Mezzabarba, 31.
- Teuzone, eremita, 186.
- Teuzone, monaco, 86, 183.
- Tigler, Guido, 136n, 250n, 251, 255, 264.
- Tiziano, 337n.
- Tomasi, Alessandro, 12.

- Tomea, Paolo, 74, 141n, 142n, 144 e n, 145n, 146n.
 Tommaso Maria Busatti, frate, 228, 241n.
 Tommaso Salvetti, 192.
 Tommaso Torres, 226.
 Tommaso, santo, 124.
 Tracia, vescovo di Pistoia, 25, 41, 42, 45, 136n, 178.
 Tuci, Cristina, 283.
- Ubaldo, canonico e arcivescovo di Pisa, 45, 46.
 Ubaldo, cardinale e legato pontificio, 166n.
 Ubaldo, preposto di Prato, 169 e n.
 Uberto, arcivescovo di Pisa, 25, 35, 36.
 Ugo, marchese di Toscana, 82n, 83.
 Ugo III dei Cadolingi detto 'Ugolino', conte, 25, 29, 31, 32, 94n, 100, 125n, 139n, 166n, 172n, 255.
 Ugo, preposto di Pistoia, 92n, 172n.
 Ugolino Verino, 213 e n, 215.
 Umberto di Silva Candida, cardinale, 120n, 188.
 Urbano II, papa, 14, 17, 18, 22, 23, 26, 28, 42, 53, 59, 62, 91 e n, 92 e n, 94, 97, 115n, 120, 123n, 129n, 130, 144, 145n, 172n, 176n, 186, 188 e n.
 Urraca, regina, 168.
- Valbonesi, Maria, 12.
 Vannucchi, Elena, 78, 116n.
 Vasaturo, Nicola, 116n.
 Vauchez, André, 246n.
 Verdiana da Castelfiorentino, santa, 60, 191, 227.
 Verno, preposto di Pistoia, 176.
 Villano, arcivescovo di Pisa, 36, 41, 43 e n, 44 e n, 45.
 Visdomini, famiglia, 214 e n.
 Vitale, abate, 71.
 Vitale, santo, 142n.
 Vittore III, papa, 91, 129.
 Vittore IV, 'antipapa', 42, 43, 44, *v. anche* Ottaviano, cardinale.
 Vittore, santo, 10, 74, 142, 147, 245, 255, 350.
 Volpini, Raffaello, 132n, 189n.
 Vuolvinio, 146.
- Zamponi, Stefano, 136.
 Zanobi, santo, 30.
 Zeno, santo, 82n, 108n, 136n, 152, 172, 175n, 176n, 177, 228, 269 e n, 289.
 Zeus, 336n.
 Zita da Lucca, santa, 307.
 Zogheri, Lorenzo, 12.
 Zomino di ser Bonifazio, 107n *v. anche* Sozomeno.

Indice dei nomi di luogo

a cura di Francesco Borghero

- Adige, fiume, 269.
Aiolo, pieve, 133.
Albano, 188.
Albi, 205.
Alpi, 35.
Ancona, 38.
Anzy-le-Duc, 269n.
Appennino, 23, 63, 72.
Arezzo, 19, 21, 25, 27, 28, 31, 32, 35, 43, 150n, 190, 268n.
Arno, fiume, 37, 38, 123.
Artimino, 256.
Asti, 72, 140, 164, 254, 259.
Asturie, 269n.
- Bacchereto, 156.
Badajoz, 110n, 113n, 220, 223, 224 e n, 226, 231 e n, 292, 354.
Baviera, 38, 43.
Beja, 224n.
Bergamo, 58n, 64, 71, 163 e n, 164n, 217.
Bientina, 32.
Bisenzio, fiume, 101, 133 e n, 255.
Bologna, 38, 78, 82, 101, 120n, 142n, 154, 175n, 256, 257.
Bonelle, 92.
- Borgogna, 269n.
Boston, 341.
Branca, torrente, 154n, 163n.
Brescia, 66, 67, 74, 81, 132n, 141.
Brischetto, ospedale, 172n.
Bruxelles, 202, 211, 212, 213, 215, 216, 336.
Burgos, 335.
Buti, 36.
- Cagliari, 264.
Calabria, 299, 312, 313.
Calci, 45.
Camaldoli, eremo, 18, 19, 21, 28, 31, 58, 187, 189n, 207, 209n, 210.
Campania, 308, 309.
Canossa, 53, 64, 68, 90, 91, 95, 100, 253.
Capannori, 263.
Capraia, 172n.
Carmelo, monte, 335.
Carmignano, 156, 257n.
Carrara, 267.
Casciana Terme, 29, 33.
Casentino, 65, 97n, 184.
Cassia, via, 124n.
Castelfiorentino, 60.

- Catalogna, 269n.
 Catria, monte, 15.
 Celle, 42.
 Cesena, 189, 355n.
 Chianti, 64, 354
 Chiusi, 22, 25, 32.
 Città di Castello, 71,
 Civita, 36.
 Clairvaux, monastero, 63.
 Cluny, monastero, 14, 33, 164, 269n.
 Codrongianos, 265.
 Comugnano, 174.
 Cornacchiaia, pieve, 256.
 Corsica, 26, 33, 34, 36.
 Cortona, 231.
 Costantinopoli, 337.
 Costanza, 178,
 Cremona, 71.
 Crimea, 231n.
 Croce Brandegliana, ospedale, 92, 93,
 99n, 172n.
- Dodici Apostoli, basilica, 122n.
- Egitto, 335, 336.
 Emilia, 120n, 141n, 148 e n, 157, 256.
 Estremadura, 224, 292.
 Europa, 7, 145, 155n, 156, 161, 231n, 249,
 336.
- Faenza, 38, 98n, 120 e n, 121n, 175n.
 Fanano, ospedale, 93.
 Fiesole, 21, 25, 32, 38, 50, 52, 62, 75, 118,
 124, 184, 287.
 Firenze, 12, 21, 25, 26, 29, 31, 32, 38, 41,
 45, 48, 54, 55n, 58n, 59, 60, 62, 63, 69,
 75, 79, 94n, 104n, 107n, 109n, 113n,
 120n, 124, 125, 129n, 137n, 154, 156,
 158, 162, 168n, 170 e n, 171n, 179,
 182n, 183, 185n, 186, 188, 189, 191,
 192n, 195n, 201, 202 e n, 204 e n, 206
 e n, 207 e n, 210, 211, 212, 213 e n, 214
 e n, 216, 217, 218n, 219, 221, 222, 223,
 227n, 229, 230 e n, 241, 252, 254, 257,
 263n, 268, 290, 293n, 300, 308, 333,
 337 e n, 340, 341, 352, 356.
- Fonte Avellana, eremo, 19.
 Fonte Buono, monastero, 21.
 Francia, 129n, 131n, 140, 169 e n, 170n.
- Francigena, via, 261, 268n.
 Fruttuaria, monastero, 16.
 Fucecchio, 27, 32, 38, 68, 83, 89, 91, 123n,
 150n.
- Galizia, 11, 75, 157, 161n, 250, 255.
 Gallia, 333.
 Gallura, 36.
 Galtelli, 36.
 Genova, 8, 34, 36, 44, 72, 75, 127, 129n,
 148n, 149 e n, 168n, 191, 254, 258,
 260, 269.
 Germania, 152, 312.
 Gerusalemme, 26, 161n, 167n, 168.
 Governolo, 119.
 Gregorio di Tours, 205.
 Grignano, 165n.
 Grosseto, 25, 149n.
 Gubbio, 19.
- Imola, 38.
 Inghilterra, 11, 312.
 Italia, 8, 9, 11, 12, 13, 28, 38, 44n, 47, 53,
 62, 67, 72, 75, 76, 85, 103, 104 e n, 119,
 127, 128, 131, 140, 141 e n, 143n, 148,
 154 e n, 155, 156, 157, 162, 170n, 181n,
 222, 223, 249, 261, 270, 337.
- Lamporecchio, 42, 79n, 139n, 257n.
 Laterano, 30, 131 e n.
 Lazio, 299, 312, 313.
 Liegi, 152.
 Ligure, mare, 127.
 Liguria, 9, 72, 127, 141, 148, 157, 260.
 Linguadoca, 44.
 Livorno, 208n.
 Lodi, 163.
 Logudoro, 65.
 Lombardia, 62, 75, 127, 128n, 141n, 143 e
 n, 148 e n, 157, 162, 163n, 166, 170n,
 254, 256.
 Lucca, 25, 26, 28, 29, 32, 33, 38, 39, 41,
 42, 43, 44, 45, 69, 70, 78, 90 e n, 119n,
 150n, 164n, 165, 168n, 169 e n, 228,
 252, 263, 307, 335, 338.
- Luni, 41.
- Magonza, 44.
 Manresa, 341, 342.

- Marca di Toscana, 28, 32, 33, 38, 43n.
 Marche, 22.
 Massa Marittima, 25, 36.
 Massa, 93.
 Massarella, 42.
 Mediterraneo, 72, 75, 269.
 Memoreto, ospedale, 95 e n.
 Messina, 26.
 Milano, 10, 67, 68, 74, 128n, 129n, 141 e n, 142 e n, 143 e n, 145, 146, 148n, 149 e n, 154, 155, 166 e n, 184, 199n, 254, 256, 336, 337n, 350.
 Modena, 52, 118n, 256.
 Montalbano, 32, 38, 79, 85, 123 e n, 139n, 257n.
 Montalcino, 263.
 Montale, 81.
 Monte di Badi, 93.
 Monte di Croce, 168n.
 Montecalvoli, 37n.
 Montemagno, 42, 100n, 139n, 166 e n.
 Mugello, 38, 256.
 Murano, 337.

 Narnali, 175n.
 Norcia, 59.
 Notre-Dame a Payerne, monastero, 269n.
 Notre-Dame de-l'Assomption, chiesa, 269n.
 Novara, 64, 120, 122n, 141, 212 e n, 254, 259.

 Occidente, 24, 78, 336.
 Ognissanti di Firenze, convento, 337n.
 Ombrone, fiume, 133n, 269.
 Oriente, 167n, 335, 336.
 Orvieto, 224.
 Oselle, monastero, 71.
 Oxford, 143n.

 Paderborn, 120n.
 Padova, 275.
 Palermo, 337.
 Palestina, 335.
 Parigi, 335, 337.
 Parma, 23, 53, 83, 119 e n, 121n, 126, 128 e n, 186, 337n.
 Pavana, 9.
 Pavia, 9, 26, 42, 43, 44, 67, 256.

 Perugia, 192.
 Piacenza, 18, 33, 52, 67, 71, 140.
 Piemonte, 9, 120, 127, 141n, 148 e n, 157, 162.
 Pionta, colle, 28, 35.
 Pisa, 8, 18, 21, 25, 26, 28, 29, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40 e n, 41, 44 e n, 45, 46, 63, 65, 70, 72, 75, 126, 127, 129n, 132, 133n, 141, 146, 148 e n, 149 e n, 152n, 164, 165 e n, 168n, 188n, 221n, 232n, 252, 253, 254, 258, 260, 264, 265, 266 e n, 269, 277, 290, 305.
 Pistoia, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 23, 25, 27, 28, 29, 32, 35, 37, 38, 39, 40 e n, 41, 42, 45, 47, 49n, 51, 60, 62, 63, 66n, 68, 69n, 73, 74, 75, 76, 77, 78 e n, 79, 80 e n, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 90, 95, 98n, 103, 104n, 105, 106n, 107n, 108 e n, 109n, 112 e n, 113n, 115 e n, 116n, 118n, 119n, 120 e n, 121n, 122 e n, 123 e n, 124 e n, 125n, 126 e n, 128, 130 e n, 131, 132 e n, 133n, 134, 135n, 137n, 138 e n, 139, 140 e n, 141 e n, 142n, 143 e n, 144, 147, 149, 150, 151n, 153n, 154n, 155, 157 e n, 158, 160, 161n, 162, 163n, 165n, 168 e n, 169n, 170n, 171 e n, 172n, 173, 174n, 175n, 176 e n, 178, 179 e n, 180n, 181, 182, 183 e n, 184, 192, 196n, 219, 220 e n, 221 e n, 222, 223, 224, 225 e n, 226, 227, 228, 229, 230, 231 e n, 232, 233, 234, 235, 239, 242, 244, 245, 246 e n, 247, 249, 250, 251, 252, 253 e n, 255, 257, 261 e n, 262 e n, 263n, 264 e n, 265, 266 e n, 267 e n, 268 e n, 269 e n, 275, 278, 283, 285, 286, 288, 289, 293, 299 e n, 300, 304, 312, 314, 315, 334 e n, 335, 338, 341, 349, 350n, 351, 352, 354 e n, 355 e n, 356n, 357.
 Piuvica, 174.
 Ploaghe, 253, 277.
 Poggibonsi, 137n, 162.
 Pontedera, 289.
 Pordenone, 307.
 Porto Pisano, 45.
 Portogallo, 224 e n, 269n, 312.
 Prato, 10, 37, 61, 69, 79, 88, 95, 100, 115n, 119n, 123n, 124, 130 e n, 131n, 132 e n, 133, 140 e n, 151n, 154, 155, 159n, 160 e n, 161n, 162, 165 e n, 167 e n, 169 e

- n, 170n, 225n, 249, 252, 254, 257, 261, 265, 266, 267 e n, 279, 283, 288, 289.
 Pratomagno, 59.
 Provenza, 148n.
- Quarrata, 166 e n, 172n.
- Ravenna, 14, 19, 38, 337.
 Ripafratta, castello, 28.
 Ripalta, castello, 83.
 Roma, 11, 27, 30, 33, 35, 36, 37, 42, 48, 53, 64, 75, 108n, 111 e n, 122n, 124n, 129n, 131n, 143n, 150n, 154, 156, 157, 158, 160, 161 e n, 162, 166, 171, 174n, 198, 202, 203n, 207, 219, 221, 226, 245, 333, 350, 354.
 Romagna, 22.
 Romanatico, 166 e n.
 Rosaio in Massa Piscatoria, ospedale, 93.
 Roselle, 25.
 Rosignano Marittimo, 33, 36.
- Saint-Benoit-sur-Loire, monastero, 269n.
 Sainte-Foy a Conques, monastero, 269n.
 Saint-Lazare ad Autun, cattedrale, 269n.
 Saint-Martin a Chapaize, chiesa, 269n.
 Saint-Pierre a Decize, chiesa, 269n.
 Saint-Sernin di Tolosa, chiesa, 269n.
 Salamartana, castello, 83.
 Sambuca, castello, 9, 86.
 Sampierdarena, 72, 170n, 254.
 San Babila di Milano, chiesa, 182n.
 San Barnaba in Gratosoglio, monastero, 67, 68, 74, 129n, 141 e n, 143 e n, 144n, 148n, 254 e n, 259.
 San Bartolomeo a Cappiano, monastero, 119n.
 San Bartolomeo a Ripoli, monastero, 192.
 San Bartolomeo del Fossato, monastero, 72, 170n, 191, 254, 259.
 San Bartolomeo di Novara, monastero, 64, 120, 122n, 254, 259.
 San Bartolomeo di Tizzana, chiesa, 156.
 San Bartolomeo in Pantano, monastero, 80 e n, 81, 83, 84, 112n, 123 e n, 169, 249, 264, 265 e n, 268.
 San Benedetto a Muleggio, monastero, 71, 254, 259.
 San Benedetto a Piacenza, monastero, 71.
- San Biagio di Acquavivola, chiesa, 88.
 San Carpofofo a riva d'Adda, monastero, 67.
 San Cassiano di Montescalari, monastero, 214, 216.
 San Cebrian de Mazote, chiesa, 269n.
 San Donato di Arezzo, cattedrale, 27, 28, 29, 34.
 San Donato di Iolo, pieve, 92n.
 San Fabiano di Prato, prioria, 160, 167.
 San Fedele di Strumi, monastero, 97n, 184.
 San Fermo Maggiore di Verona, convento, 271, 273, 274, 275.
 San Floriano a San Floriano di Valpolicella, chiesa, 274.
 San Francesco di Pistoia, chiesa, 231.
 San Frediano di Lucca, canonica, 43, 136n, 263.
 San Gaudenzio di Novara, canonica, 64, 212.
 San Genesio, 38, 43n.
 San Giacomo al Grigliano, monastero, 249, 269, 270, 271, 272, 274, 275 e n, 280, 281.
 San Giacomo *de Scatorbia*, monastero, 71.
 San Gimignano, 170n, 211.
 San Giorgetto di Verona, chiesa, 273, 274.
 San Giorgio a San Giorgio di Valpolicella, 274.
 San Giorgio all'Ombrone, chiesa, 80n.
 San Giovanni di Firenze, battistero, 51, 340.
 San Giovanni di Montemagno, chiesa, 100n.
 San Giovanni di Parma, monastero, 83, 84.
 San Giovanni di Pistoia, battistero, 285.
 San Giovanni *Fuorcivitas*, canonica, 88, 101, 150, 249, 264, 265, 267, 268, 278.
 San Giusto di Paterno, pieve, 167 e n.
 San Giusto in Piazzanese, pieve, 133, 159 e n, 160 e n, 161 e n, 165n, 169, 170n, 267n.
 San Giusto sul Montalbano, chiesa, 257n.
 San Gregorio a Montemagno, chiesa, 166 e n.
 San Iacopo in Porta Gaialdatica, ospedale, 110n, 171, 172 e n, 173 e n, 174 e n, 177 e n.
 San Lanfranco di Pavia, chiesa, 256.

- San Leonardo a Stagno, ospedale, 45.
 San Lorenzo a Coltibuono, monastero, 206n.
 San Lorenzo di Verona, chiesa, 274.
 San Lorenzo di Vicenza, convento, 272.
 San Lorenzo, canonica, 30.
 San Lussorio, monastero, 70, 164 e n.
 San Marcello di Popiglio, pieve, 92n.
 San Marcello di Vinacciano, pieve, 92n, 174.
 San Marco (San Benedetto) di Piacenza, monastero, 18, 52, 67.
 San Martino a Negrar, chiesa, 274.
 San Martino di Campiglio, chiesa, 172n.
 San Martino di Corrubio, chiesa, 273.
 San Martino di Lucca, cattedrale, 45.
 San Martino in Campo, monastero, 85, 86, 256.
 San Mercuriale di Pistoia, monastero, 81 e n, 85, 123 e n.
 San Michele a Marturi, monastero, 137n.
 San Michele ad Arezzo, chiesa, 35.
 San Michele Arcangelo a Passignano, monastero, 64, 73, 112n, 113n, 114 e n, 115n, 118n, 162 e n, 189, 190, 191, 200n, 217, 220, 257, 292, 354, 355, 356n.
 San Michele Arcangelo, chiesa, 80n.
 San Michele della Corte del Reno detto 'di Bombiana', ospedale, 95.
 San Michele di Forcole, monastero, 27, 49n, 68, 81n, 89 e n, 90, 91, 94, 98 e n, 112n, 121n, 122n, 123n, 124, 126 e n, 145n, 150 e n, 255, 257.
 San Michele di Groppoli, pieve, 100n.
 San Michele di Plaiano, monastero, 64, 126, 249, 253, 258, 259, 276.
 San Michele di Salvennor (Salvenero), monastero, 65, 249, 253, 258, 259, 277.
 San Michele di Serravalle, chiesa, 80n, 81.
 San Michele di Travalda, chiesa, 37n.
 San Michele in Borgo, monastero, 28.
 San Michele in Poggio San Donato, monastero, 63, 73, 162 e n, 170n, 254, 259.
 San Michelino di Pescia, chiesa, 257n.
 San Miguel de Escalada, chiesa, 269n.
 San Miguel de Lillo, chiesa, 269n.
 San Miniato al Monte, monastero, 59, 185, 186, 188.
 San Moro, oratorio, 95 e n.
 San Nicolò a Treviso, convento, 272.
 San Pancrazio di Firenze, monastero, 109n, 215, 230.
 San Paolo a Ripa d'Arno, monastero, 65, 249, 254, 260, 277.
 San Paolo di Tortona, monastero, 71, 254, 259.
 San Paolo, pieve, 133, 153n, 154, 160 e n, 165, 167, 171, 175 e n.
 San Pier Maggiore di Pistoia, monastero, 80n, 96 e n, 123 e n, 153n, 154n, 162 e n, 169.
 San Piero a Grado, basilica, 45.
 San Pietro a Iolo, pieve, 165n, 167n.
 San Pietro al Ponte Grattuli, ospedale, 92 e n, 93.
 San Pietro Apostolo, chiesa, 80n, 153n, 154n, 162n.
 San Pietro di Luco, monastero, 96n.
 San Pietro in Cariano, 273.
 San Pietro in Scheraggio, canonica, 30.
 San Pietro in Vaticano, basilica, 42.
 San Quirico, ospedale, 93n.
 San Quirico, pieve, 92n, 93, 122n.
 San Salvador de Valdediòs, chiesa, 269n.
 San Salvatore a Fontana Taona, monastero, 71, 81, 82n, 83 e n, 84, 85, 86, 93n, 94, 95 e n, 97n, 99n, 123n, 124, 153n, 172n, 257.
 San Salvatore a Settimo, monastero, 31 e n, 52, 89, 190.
 San Salvatore di Fucecchio, monastero, 27, 32, 89, 91.
 San Salvatore di Vaiano, monastero, 94, 123n, 124, 257.
 San Salvatore in Agna, monastero, 81, 93 e n.
 San Salvi di Firenze, monastero, 52, 54, 94n, 123n, 125 e n, 126 e n, 137n, 158, 170 e n, 187, 205, 337.
 San Sigismondo a Cremona, monastero, 71.
 San Silvestro di Pistoia, monastero, 80.
 San Silvestro, monastero, 81.
 San Tommaso a Santomato, monastero, 121n, 124 e n.
 San Vicente a Cardona, chiesa, 269n.
 San Vigilio in *Curtis Trintina* o in Lugana, monastero, 61, 132n, 141, 254, 259.

- San Vincenzo, chiesa, 162n, 170n, 171.
- San Zeno di Pistoia, cattedrale, 10, 27, 38, 39, 41, 45, 69, 77, 82, 83, 85, 87 e n, 88, 89, 92 e n, 94, 109n, 122n, 123, 132n, 134, 136 e n, 139, 149, 151n, 156, 157 e n, 165n, 168n, 171n, 172n, 175 e n, 176, 177n, 178n, 224, 249, 262, 264, 271, 273, 274, 278, 283, 288, 291, 299, 300, 314.
- San Zeno di Verona, chiesa, 274.
- Sant Pere de Rodes, chiesa, 269n.
- Sant'Agata di Mugello, chiesa, 256.
- Sant'Agnese, pieve, 162.
- Sant'Amato, monastero, 81.
- Sant'Ambrogio di Milano, canonica, 74, 141 e n, 142, 144n, 146n, 164, 166n, 255, 256, 337n.
- Sant'Anastasio di Pistoia, chiesa, 80n, 81n.
- Sant'Andrea di Pistoia, pieve, 249, 264, 265, 268.
- Sant'Angelo di Pistoia, monastero, 60, 81.
- Sant'Antimo, monastero, 121n, 124 e n, 263.
- Sant'Antonio di Salvenero, chiesa, 259n.
- Sant'Ilario del Gaggio, ospedale, 93 e n.
- Sant'Ilario di Pistoia, chiesa, 224.
- Sant'Ilario, monastero, 56n.
- Sant'Ippolito in Piazzanese, pieve, 92n, 133, 160 e n, 165n, 167, 175n.
- Santa Anastasia di Verona, convento, 271, 272, 273, 274, 275.
- Santa Cecilia di Corvara, monastero, 120n.
- Santa Chiara di Pistoia, monastero, 224.
- Santa Cristina in Corteolona, monastero, 67.
- Santa Croce di Sassovivo, monastero, 16.
- Santa Eufemia di Verona, chiesa, 271, 273, 274.
- Santa Giulia di Brescia, monastero, 81.
- Santa Giustina di Padova, monastero, 208, 271.
- Santa Margherita di Antraccoli, chiesa, 263.
- Santa Maria a Montici, chiesa, 341.
- Santa Maria Assunta di Pacciana, monastero, 94 e n, 119n, 123n, 124, 255, 257.
- Santa Maria da Sala, monastero, 123 e n.
- Santa Maria de Naranco, chiesa, 269n.
- Santa Maria degli Angeli, monastero, 209 e n.
- Santa Maria della Scala di Verona, convento, 274.
- Santa Maria di Capezzana, chiesa, 80n.
- Santa Maria di Cavriglia, monastero, 96n.
- Santa Maria di Colonica, pieve, 100n, 133, 160 e n, 167.
- Santa Maria di Conèo, monastero, 91.
- Santa Maria di Filettole, pieve, 160 e n, 167.
- Santa Maria di Gavinana, pieve, 100n.
- Santa Maria di Grignano, monastero, 61, 95 e n, 119n, 123n, 124, 126, 160, 165n, 167, 257.
- Santa Maria di Montepiano, monastero, 10, 71, 72, 74, 94 e n, 101, 123n, 124, 125n, 140 e n, 147, 154, 155, 163n, 249, 254, 255 e n, 256 e n, 257, 267, 276.
- Santa Maria di Novara, cattedrale, 122n.
- Santa Maria di Opleta, monastero, 71, 120.
- Santa Maria di Pisa, cattedrale, 29, 33, 35, 258, 266n.
- Santa Maria di Piteglio, pieve, 92n.
- Santa Maria di Popiglio, pieve, 92n.
- Santa Maria di Rosano, monastero, 38.
- Santa Maria di Vallombrosa, monastero, 7, 13, 18, 22, 31, 37, 49n, 50 e n, 51, 55, 56 e n, 57, 59 e n, 65n, 71 e n, 72n, 73, 86, 89, 97, 98n, 113n, 115n, 116n, 117, 118n, 119n, 120 e n, 121n, 124, 125, 126n, 129n, 130n, 132n, 140, 141n, 143 e n, 155, 162n, 181, 182, 184 e n, 185, 188, 189, 190, 195, 196, 198 e n, 203 e n, 205, 209n, 212, 214, 216, 217, 221, 222, 229, 230, 257.
- Santa Maria di Vigesimo, monastero, 63, 119n, 120n, 253, 259.
- Santa Maria Gloriosa dei Frari, convento, 272.
- Santa Maria in Corte, chiesa, 180n, 284, 285, 291.
- Santa Maria in Organo, monastero, 271.
- Santa Maria la Rossa, chiesa, 256.
- Santa Maria Maggiore a Bussolengo, chiesa, 274.
- Santa Mustiola a Torri, monastero, 119n.
- Santa Prassede in Roma, monastero, 198, 199, 200.
- Santa Reparata di Firenze, cattedrale, 30.

- Santa Reparata di Marradi, monastero, 192, 217 e n.
 Santa Reparata e San Giovanni, canonica, 30, 31n.
 Santa Trinita di Firenze, monastero, 109n, 110n, 212, 215, 230n.
 Santa Trinità di Livorno, convento, 208n.
 Sante Maria ed Elisabetta a Grezzana, chiesa, 274.
 Santi Apostoli Giacomo e Filippo di Asti, monastero, 72, 140, 164 e n, 254, 259.
 Santi Baronto e Desiderio, eremo, 86, 99n, 123 e n, 138n, 257n.
 Santi Bartolomeo e Antonino delle Alpi, ospedale, 93n.
 Santi Gervasio e Protasio di Brescia, monastero, 66, 67.
 Santi Giovanni e Paolo di Venezia, convento, 272.
 Santi Martino e Frediano, monastero, 18.
 Santi Martino e Giovanni di Spannarecchio, pieve, 92n.
 Santi Nazaro e Celso di Verona, monastero, 271.
 Santi Pancrazio e Giovanni di Cireglio, pieve, 92n.
 Santi Pietro, Paolo e Anastasio, monastero, 80.
 Santiago de Compostella, 10, 72, 73, 74, 148n, 152 e n, 155, 161n, 167n, 168, 174n, 220, 224, 261, 268, 269, 275, 350, 352, 354.
 Santissima Trinità di Saccargia, monastero, 65, 266.
 Santissima Trinità di Spineta, monastero, 119n.
 Santissima Trinità di Verona, monastero, 66, 274.
 Santo Sepolcro (San Lanfranco) di Pavia, monastero, 9, 67.
 Santo Sepolcro in Astino, monastero, 9, 62, 64, 67, 71, 128, 163 e n, 164n, 217.
 Santo Stefano a Isola della Scala, chiesa, 274.
 Santo Stefano al Celio, basilica, 41.
 Santo Stefano di Bologna, chiesa, 256.
 Santo Stefano di Capraia, pieve, 79n.
 Santo Stefano di Lamporecchio, pieve, 79n.
 Santo Stefano di Prato (*de Burgo*), pieve, 10, 37, 115n, 130, 131 e n, 132 e n, 140, 151n, 159 e n, 160 e n, 161n, 162n, 165 e n, 167 e n, 169 e n, 266, 267, 279.
 Santo Stefano di Verona, chiesa, 274.
 Santo Stefano in Borgo, canonica, 88, 101 e n.
 Santo Stefano in Cerbaria, pieve, 79n.
 Santo Stefano in Ponte, canonica, 30.
 Sao Frutuoso de Montelios, chiesa, 269n.
 Sardegna, 8, 22, 36, 40, 43, 45, 47, 62, 65, 66, 72, 75, 126, 249, 253, 258, 266.
 Sassari, 253, 276.
 Seano, 156.
 Serchio, fiume, 28, 37.
 Sicilia, 149 e n, 164n, 338.
 Siena, 25, 26, 27, 34, 35, 41, 45, 63, 73, 119n, 132, 162 e n, 170n, 171, 179n, 254;
 Sovana, 25, 86n.
 Spagna, 224 e n, 228, 245, 269 e n, 275, 293, 333, 335.
 Stagno, 45, 86.
 Stura, fiume, 71.
 Terrasanta, 26, 170, 335.
 Tirreno, mare, 9, 127.
 Todi, 214, 215n.
 Tolosa, 269n.
 Torino, 337n.
 Torres, 36, 40, 64, 65, 126, 253, 258.
 Tortona, 71, 254, 259.
 Toscana, 16, 18, 21, 24, 25, 38, 39, 82 e n, 83, 84, 184, 191, 207, 223, 249, 255, 265, 266, 287, 299, 312, 313, 351, 355 *v. anche* Tuscia.
 Tours, 75n, 205.
 Trento, 198, 219, 268,
 Tuscia, 8, 10, 11, 12, 17, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43 e n, 45, 52, 63, 65, 73, 75 e n, 82n, 83, 90, 103, 119n, 123, 124, 142, 143n, 148n, 150n, 153, 157, 161, 162, 164 e n, 166 e n, 168n, 169, 170, 171, 261, *v. anche* Toscana.
 Umbria, 9, 22, 62.
 Vada, 36.

- Vago di Lavagno, 270, 280, 281.
Val di Starcia, 263.
Valdarno, 38.
Valdelsa, 35.
Valdera, 165 e n.
Valdibure, 95.
Valdichiana, 34.
Valdinievole, 84, 124, 257n.
Valdisieve, 101, 168n.
Valdorcina, 34.
Valle d'Aosta, 148n.
Vaprio, 67.
Varazze, 48n.
Vaticano, 201.
Veneto, 148n, 157.
- Venezia, 45, 226, 275, 335, 354.
Vercelli, 46, 71, 254.
Vernio, 254, 276.
Verona, 66, 154, 175 e n, 269 e n, 270, 271,
275, 337n.
Vicenza, 270, 272, 275.
Vicopisano, 36.
Villiano, pieve, 93.
Vinci, 81, 171n.
Viterbo, 41, 169 e n.
Vivaio, 29.
Volterra, 22, 25, 27, 29, 31, 33, 35, 41, 42,
176n, 188.
- Worms, 147, 178.

FRAGMENTARIA.
STUDI DI STORIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

1. Isabella Gagliardi (a cura di), *Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci*, 2020
2. Francesco Salvestrini (a cura di), *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, 2021
3. Antonella Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità monastiche sorte tra XI e XV secolo*, 2021
4. Cécile Caby, *Un éloge de Camaldoli pour Pierre le Goutteux. La Heremi descriptio de Ludovicus Camaldulensis monacus*, 2021
5. Nicola Giagnoni, *L'archivio delle Minime Ancille della Santissima Trinità o Montalve alla Quiete di Firenze. Inventario (1555-1886)*, 2022
6. Nicola Giagnoni, *L'archivio del Regio Istituto delle Signore Montalve alla Quiete di Firenze. Inventario (1812-2000)*, 2022
7. Maria Pia Contessa, *Firenze prima degli Uberti. Il ceto dirigente fiorentino nell'XI secolo fra riforme diocesane e affermazione personale e familiare*, 2023
8. Francesco Salvestrini (a cura di), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, 2024

Il volume si incentra su un personaggio di primo piano nella Chiesa del secolo XII, Atto abate maggiore dell'ordine benedettino vallombrosano e vescovo di Pistoia. Tale prelado fece parte dell'entourage di papa Innocenzo II, favorì la diffusione dei monaci vallombrosani nell'Italia centro settentrionale, in Sardegna e in Corsica e promosse per la prima volta il culto dell'apostolo Giacomo Maggiore a Pistoia, facendone il patrono della città. L'opera, di carattere multidisciplinare, raccoglie testimonianze storiche, storico-artistiche e antropologiche relative alla vita di questo abate e presule, nonché al contesto religioso e politico nel quale operò, mostrando il suo ambito d'azione, esteso all'intero bacino del Mediterraneo occidentale, nonché la vasta rete di contatti che, in quanto uomo di Chiesa e di governo, agiografo e committente di opere d'arte, egli seppe efficacemente intessere.

Francesco Salvestrini è professore ordinario di Storia Medievale all'Università di Firenze. I suoi interessi vertono sulla storia ecclesiastica, sociale e dell'ambiente nell'Italia e nell'Europa del tardo Medioevo. Tra le sue principali pubblicazioni figura: *Water and the Law. Water Management in the Statutory Legislation of Later Communal Italy (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, Oxford 2024.

ISSN 2975-1217 (print)
ISSN 2975-1225 (online)
ISBN 979-12-215-0334-0 (Print)
ISBN 979-12-215-0335-7 (PDF)
ISBN 979-12-215-0336-4 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0337-1 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

www.fupress.com