

Riccardo Saccenti

COSTRUIRE UNA RACCOLTA DI «EXCERPTA».  
LA «SCIENTIA SACRAE PAGINAE»  
NEL MS. PISTOIA, ARCHIVIO CAPITOLARE C.91

La collezione di manoscritti preservata nell'Archivio Capitolare della cattedrale di San Zeno a Pistoia rappresenta una preziosa testimonianza della vita intellettuale nell'area della Marca Toscana a partire dalla fine dell'XI secolo. Gli studi che Stefano Zamponi ha dedicato a questo fondo hanno messo in luce la fisionomia intellettuale della comunità di canonici che reggevano la cattedrale pistoiese, con particolare riguardo a quanto si trova riflesso nei manoscritti conservati nella biblioteca capitolare<sup>1</sup>. È noto come una serie di liste di titoli, incluse nel repertorio dei beni del tesoro della cattedrale, offra la possibilità di seguire gli sviluppi, lungo i secoli, di una parte rilevante della collezione di manoscritti presenti a Pistoia. Soprattutto per il XII secolo, un inventario precedente al 1125 e successivamente aggiornato attorno al 1230, consente di verificare come il nucleo di testi disponibili a San Zeno si sia modificato ed accresciuto nello scorrere dei decenni<sup>2</sup>.

1. Si vedano s. ZAMPONI, *Scriptorium, biblioteca e canone di autori. La biblioteca capitolare di Pistoia fra XII e XIII secolo*, in *Scriptoria e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV)*. Atti del LI Convegno storico internazionale. Todi, 12-15 ottobre 2014, Spoleto 2015, pp. 1-28; id., *Lo «scriptorium» della cattedrale di Pistoia fra XII e XIII secolo: prime testimonianze*, in *«Codex Studies»* 5 (2021), pp. 195-262.

2. Esistono un inventario dell'inizio del XII secolo, uno che data attorno al 1230 e successivamente un inventario del 1372, uno del 1383, uno del 1432, uno del 1441 e uno del 1487-97. Per gli inventari del XII e XIII secolo si veda M. MARCHIARO, *La produzione documentaria e libraria nella canonica di San Zeno di Pistoia (sec. XI ex. - XII in.)*, in *Scriptorium. Wesen, Funktion, Eigenheiten*, Comité International de Paléographie latine, XVIII. Kolloquium (St. Gallen, 11.-14. September 2013), hrsg. von A. NIEVERGELT et al., München 2015, pp. 127-140, in parti-

Fra i manoscritti più antichi che testimoniano della complessa cultura teologica dei canonici pistoiesi vi è il codice C.91. Questo manoscritto si compone di fascicoli contenenti una serie di sillogi di testi patristici e della prima scolastica e per le sue caratteristiche, nonché per il suo contenuto, riflette gli orientamenti religiosi e culturali della canonica di San Zeno nei primi decenni del XII secolo<sup>3</sup>. L'intenzione del presente contributo è quella di esaminare il manoscritto per prima cosa ricollocandolo nel contesto della nascita e dello sviluppo della comunità dei canonici pistoiesi, con una particolare attenzione al definirsi del profilo culturale di questo gruppo di chierici. Si intende poi richiamare quanto è stato messo in luce dagli studi che hanno valutato i caratteri codicologici e paleografici del codice. Su queste basi si vuole quindi affrontare il contenuto dei testi raccolti nei fascicoli del manoscritto, in modo da poter evidenziare come la composizione di questa tipologia di oggetti risponda alle coordinate tanto religiose quanto intellettuali dei *magistri* attivi a San Zeno nei primi decenni del XII secolo.

## I. UN MANOSCRITTO IN CONTESTO

I decenni centrali dell'XI secolo vedono Pistoia segnata da profondi mutamenti sociali e politici nonché della vita religiosa. Questi piani, fra loro strettamente intrecciati, nell'evolversi mettono in discussione quelle che sono le strutture portanti della realtà pistoiese, a cominciare dal ruolo centrale che fino ad allora aveva esercitato la cattedra episcopale. L'amplissima giurisdizione territoriale esercitata dai vescovi entra in una crisi a cui non è estraneo l'emergere di istanze di riforma a cui aderiscono soggetti come i canonici della cattedrale di San Zeno, che dunque si pongono in una posizione quantomeno dialettica rispetto al vescovo<sup>4</sup>.

colare p. 129, n. 8. Si veda anche ZAMPONI, *Cattedrale di Pistoia*, p. 8, n. 5. Per l'inventario del 1372 si veda G. BEANI, *La Sacrestia di San Zeno nell'inventario del 1372 per la prima volta edito ed illustrato*, Pistoia 1906. Riguardo invece all'inventario del 1432, si veda G. SAVINO, *La libreria della cattedrale di San Zenone di Pistoia nell'inventario sozomeniano del 1432*, in *Tra libri e carte. Studi in onore di Luciana Mosiici*, a cura di T. DE ROBERTIS - G. SAVINO, Firenze 1998, pp. 421-435. Infine, sull'inventario del 1487-97 si veda L. ZDEKAUER, *Un inventario della Libreria Capitolare del sec. XV*, in «Bullettino Storico Pistoiese» 4 (1902), pp. 129-142.

3. Per una descrizione del codice si rimanda alla scheda presente in MIRABILE: [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-91-manuscript/225071](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-91-manuscript/225071).

4. Cfr. N. RAUTY, *Storia di Pistoia*, I. *Dall'altro medioevo all'età precomunale*, 406-1105, Firenze 1988, pp. 285-298.

Fra il 1057 e il 1067 i canonici danno forma anche giuridica ad un'istituzione, il loro collegio, che sposa le linee fissate nel sinodo Lateranense del 1059 da Niccolò II<sup>5</sup>. A questo si associa una rapida crescita nello status sociale ed economico, oltre che religioso, testimoniata dalla cospicua quantità di donazioni di cui la canonica di San Zeno è beneficiaria. L'adesione ai canoni lateranensi aveva comportato la definizione di una forma di vita comune, sancita dall'adozione della *Regula Aquisgranensis* e la scelta di seguire quelle prescrizioni in materia di insegnamento che erano entrate a far parte della politica riformatrice del papato gregoriano, sia a seguito del sinodo Lateranense del 1078, sia mediante il recupero di antiche norme di età carolingia inserite nelle collezioni canoniche come il *Decretum* di Ivo di Chartes<sup>6</sup>.

Di questa originaria impronta riformatrice sul collegio dei canonici di San Zeno è testimonianza il contenuto del manoscritto C.1115 dell'Archivio Capitolare. Contenente materiale trascritto fra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo, il codice include una copia della citata *Regula Aquisgranensis*<sup>7</sup>. A conclusione di questo testo, al f. 70r, si trova un *Breve recordationis* che contiene un registro dei beni del tesoro della cattedrale e la cui composizione data a prima del 1125. In quell'anno, infatti, la lista venne modificata integrando il lascito dell'arciprete Bonuto. Il *Breve* include anche l'indicazione dei libri più preziosi posseduti dai canonici, secondo un elenco di 33 titoli e 37 volumi. Questa lista subirà un aggiornamento poco più di un secolo dopo, nel 1230, quando l'elenco arriverà a contenere 51 titoli e 66 volumi.

Gli studi di Stefano Zamponi hanno messo in evidenza come la lista di volumi presente nel *Breve* di inizio XII secolo dia conto di quei codici che,

5. Cfr. *Concilium Romanum Centum*, can. IV, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, a cura di J. D. MANSI, 31 voll., Florentiae-Venetis 1759-1798, vol XIX, col. 898: «Et praecipientes statuimus, ut ii praedictorum ordinum, qui eidem praedecessori nostro obedientes, castitatem servaverunt, juxta ecclesias quibus ordinati sunt, sicut oportet religiosos clericos, simul manduent, et dormiant: et quidquid eis ab ecclesiis venit, communiter habent. Et rogantes monemus, ut ad apostolicam, communem scilicet, vitam summopere pervenire studeant».

6. Una copia del *Decretum* di Ivo di Chartes è presente fra i manoscritti di inizio XII dell'antica biblioteca del capitolo della cattedrale di San Zeno. Si tratta del codice, Pistoia, Archivio Capitolare C.125. Su questo si veda la scheda in MIRABILE: [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-125-manuscript/213706](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-125-manuscript/213706).

7. Per la descrizione del codice si veda la scheda in MIRABILE: [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-115-manuscript/225085](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-115-manuscript/225085). Per l'edizione della *Regula* si veda *Concilia Aevi Karolini*, vol. II.1, ed. A. WERMINGHOFF, Hannover-Lipsia 1906 (MGH. *Leges 3. Concilia*), pp. 308-464.

per il loro valore economico, arricchiscono i beni posseduti dal tesoro<sup>8</sup>. A quei titoli è da aggiungere una considerevole mole di materiale manoscritto, qualitativamente più modesto, ma di particolare interesse dal punto di vista dell'immagine che restituisce della vita intellettuale dei canonici.

Il complesso dei testi preservati nel fondo dell'Archivio Capitolare e databili fra la fine dell'XI secolo e l'inizio del successivo presenta le tracce non solo di un interesse legato ad un'opera di insegnamento che, lo si è detto, era parte dell'orientamento religioso scelto dalla comunità dei canonici. Gli studi di Zamponi dedicati alle caratteristiche paleografiche dei testi più antichi hanno individuato la presenza di numerose mani notarili al lavoro in diversi codici di produzione pistoiese. In non pochi manoscritti si trova così traccia del lavoro di un gruppo di figure, qualificate per la loro conoscenza del latino e per la padronanza delle tecniche di scrittura, che è alle spalle della confezione dei codici che sono prodotti per la comunità dei canonici di San Zeno. In particolare, le mani di notai come Martino e Gualberto sono state identificate su alcuni di questi manoscritti, a testimoniare dell'esistenza di uno *scriptorium* che, come suggeriscono gli studi di Zamponi, va inteso nel senso della presenza di un'*équipe* di figure altamente specializzate sul piano della produzione di materiale manoscritto, che lavora su commissione dei canonici<sup>9</sup>.

La questione del rapporto che per i canonici pistoiesi correva fra vita religiosa e pratica culturale richiede però di essere considerata anche da un altro punto di vista. Nella crescita di importanza di San Zeno nel contesto ecclesiale e civile pistoiese, un passaggio cruciale è rappresentato dall'atto con cui, nel 1085, il vescovo Leone riconosce lo status guadagnato dalla comunità dei canonici. Lo stesso vescovo governa la diocesi aderendo con convinzione alle linee di riforma della Chiesa, appoggiandosi in modo consistente al monachesimo vallombrosano. Quest'ultimo, fra il settimo e l'ottavo decennio dell'XI secolo, si innesta nel territorio della diocesi e incide profondamente sull'evoluzione religiosa pistoiese. L'influenza vallombrosana sulla chiesa pistoiese ebbe una continuazione con i successori di Leone, il vescovo Pietro (1086-1104), proveniente dalla famiglia dei Guidi e

8. Cfr. ZAMPONI, *Cattedrale di Pistoia*, p. 198.

9. Ivi, pp. 200-203. Sul ruolo culturale dei notai nelle società urbane dell'Italia centro-settentrionale a partire dall'XI secolo, si vedano le considerazioni di R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2012. Si veda anche, per un quadro più esteso della cultura notarile, A. BARTOLI LANGELI, *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma 2006.

che veniva dal monastero di Conèo, e Ildebrando (1104-1133), che invece veniva dal collegio dei canonici di San Zeno. Successore di Ildebrando fu poi Atto (1133-1153), ex abate vallombrosano<sup>10</sup>.

È da notare come il modello di riforma portato avanti nelle fondazioni vallombrosane avesse anch'esso, come suo fondamento, il doppio pilastro dell'adesione ad una specifica forma di vita e di un impegno assiduo sul terreno dell'insegnamento e della cultura. Ne dà conto la rilevante attività di produzione di codici che ha il suo centro proprio negli *scriptoria* vallombrosani, impegnati nella produzione di copie dei testi dei Padri della Chiesa e delle maggiori collezioni di canoni nelle quali erano state codificate le scelte riformatrici della Chiesa gregoriana.

## 2. «PONDERE, NUMERO ET MENSURA». LE CARATTERISTICHE DEL CODICE

Il manoscritto Pistoia, Archivio Capitolare C.91 trova la propria origine all'interno di questa cornice storica<sup>11</sup>. Esso consta di 156 *folia* ed ha dimensioni 218 × 142. Si compone di una serie di unità testuali copiate da più mani, che spesso si succedono al cambio di fascicolo. Si tratta però di mani coeve, che per le loro caratteristiche sono state accostate da Zamponi all'équipe di copisti che ruotava attorno ai notai esecutori delle committenze dei canonici.

<sup>10</sup> Cfr. *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 F. SALVESTRINI, Firenze 2024. Su Ildebrando si veda G. FRANCESCONI, *Il «memorale» del vescovo Ildebrando: un manifesto politico d'inizio secolo XII?*, in «Bollettino Storico Pistoiese» 112 (2010), pp. 109-136.

<sup>11</sup> Sul manoscritto C.91 si vedano A. CHITI, *Pistoia*, in *Gli archivi della storia d'Italia* III, a cura di G. MAZZATINTI, Rocca San Casciano 1900-1901, pp. 33-75, in particolare p. 65; L. ZDEKAUER, *Un inventario della Biblioteca Capitolare di Pistoia*, p. 140, nr. 96 e 72; M. OBERLEITNER, *Dei Handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, 1.2. Italien, Wien 1969-1970, p. 201; SAVINO, *Libreria*, p. 434, nr. 94; *Manoscritti medievali della provincia di Pistoia*, a cura di G. MURANO - G. SAVINO - A. ZAMPONI, adiuv. S. BERTELLI et al., Firenze 1998, pp. 37-38, n. 33, tav. XLI; S. ZAMPONI, *Legature rinascimentali fiorentino nell'Archivio Capitolare di Pistoia*, in «Medioevo e rinascimento» n.s. 17 (2006), pp. 337-371, poi in *La reliure médiévale. Pour une description normalisée*. Actes du Colloque international, Paris, 22-24 mai 2003, organisé par l'Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS), éd. G. LANOË, Turnhout 2008, pp. 287-315; ZAMPONI, *Scriptorium*, pp. 12, 14, 19 n. 54, pp. 20, 27; *Sancti Cypriani episcopi De habitu virginum. Opera pseudo-cyprianea. De laude martyrii. Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate. De rebaptismate*, cura et studio L. CICCOLINI - P. MATTEI, Turnhout 2016 (CCSL 3F), pp. 88-89; ZAMPONI, *Cattedrale di Pistoia*, pp. 203, 205, 238-241 (tavv. XXXI-XXXIV). Si vedano le TAVV. I e II.

Il materiale testuale raccolto nei fascicoli del codice può essere suddiviso in 24 unità e vede una successione di opere di ambito teologico che vanno dai Padri della Chiesa del III e IV secolo fino ai più recenti *magistri* come Anselmo di Canterbury e Anselmo di Laon. Di seguito si fornisce l'indice del manoscritto:

- I. Ambrosius Mediolanensis, *De paradiso* (ff. 1r-7v)
- II. Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum* (ff. 9r-10r)
- III. Cyprianus Carthaginensis, *De lapsis* (ff. 10r-11r)
- IV. Cyprianus Carthaginensis, *De catholicae ecclesiae unitate* (ff. 11r-12v)
- V. Cyprianus Carthaginensis, *De opere et eleemosynis* (ff. 13r-14r)
- VI. Cyprianus Carthaginensis, *De bono patientiae* (f. 14r-v)
- VII. Cyprianus Carthaginensis, *De dominica oratione* (ff. 14v-15r)
- VIII. Cyprianus Carthaginensis, *Epistolae* (f. 15r-v)
- IX. Cyprianus Carthaginensis, *Epistolae* (ff. 15v-21r)
- X. Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae* (ff. 21r-40v)
- XI. Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum* (ff. 41r-46r)
- XII. Ambrosius Mediolanensis, *De trinitate* (f. 47r)
- XIII. Ambrosius Mediolanensis, *De virginitate* (f. 47r)
- XIV. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaemeron* (ff. 47v-54v)
- XV. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* (f. 55r)
- XVI. Rufinus Aquileiensis, *In Leviticum homiliae XVI* (ff. 55r-57r)
- XVII. Iohannes Chrysostomus, *In Mattheum homiliae 1-90* (ff. 59r-84v)
- XVIII. Anselmus Laudunensis, *Commentarium in Mattheum* (ff. 85r-100r)
- XIX. *Excerpta quaedam* (ff. 101r-121v): testi di Origene, Girolamo, Severiano, Ambrogio, Agostino, Giovanni Crisostomo
- XX. Aurelius Augustinus, *De quantitate animae* (ff. 122r-123r)
- XXI. Ps. Aurelius Augustinus, *De fide ad Petrum* (f. 123r-v)
- XXII. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Hebreos argumentum et homiliae 1-34* (ff. 125r-134r)
- XXIII. Anselmus Cantuariensis, *Monologion* (ff. 135r-139r)
- XXIV. *Excerpta quaedam* (ff. 139v-153r): silloge di annotazioni esegetiche

Di ciascuna di queste opere viene fornita una silloge di *excerpta* raccolti seguendo l'ordine della disposizione testuale e marcando l'inizio di ogni pericope o con una rubrica o con segni di paragrafo. In tal modo l'intero codice si presenta come una vasta raccolta di passi autorevoli tratti da un

*corpus* testuale che rimanda tanto alle *uctoritates* patristiche quanto alla produzione teologica coeva ai copisti dei primi anni del XII secolo.

La realizzazione del manoscritto è datata alla fine del primo quarto del XII secolo. Di questo manoscritto non si trova traccia nella lista del *Breve recordationis* di inizio secolo, mentre è indicato come *item* n. 45 della revisione compiuta nel XIII secolo, dove si legge l'indicazione *Ambrosius de paradiſo*. Si tratta dello stesso codice che figura come *item* n. 94 nell'inventario dei manoscritti della biblioteca pistoiese realizzato nel 1432 dal Sozomeno.

Questo stato di cose avalla l'ipotesi che il manoscritto rappresenti non tanto una semplice raccolta miscellanea, quanto piuttosto il prodotto di un lavoro coordinato fra i canonici, committenti della trascrizione dei testi, e i copisti che realizzano il manufatto. Che vi sia una *ratio* di fondo che guida la realizzazione di una simile collezione di *excerpta* e che opera anche nella selezione dei passi delle singole opere che poi sono raccolti, è fatto che è possibile verificare procedendo ad un esame più analitico della tipologia di testi che sono inclusi nel manoscritto.

### 3. LA «RATIO» DI UNA RACCOLTA

I testi copiati all'interno dei fascicoli del codice sono accomunati dalla forma della raccolta di *excerpta*. Per ciascun testo viene, cioè, fornita una selezione di passi che sono disposti seguendo l'ordine del testo. La serie di opere che sono trasmesse in questo codice rimandano sia all'esegesi della Scrittura, come nel caso dei commenti a libri biblici, sia alla discussione teologica di contenuti che la tradizione cristiana fonda sempre a partire dalla *littera* sacra. Si è, cioè, di fronte ad una serie di scritti che guarda all'esegesi della Scrittura sia in termini di pratica esplicativa del testo sia come ambito nel quale discutere e risolvere i nodi dottrinali dell'esperienza cristiana.

Il manoscritto è aperto dalla citata raccolta di passi tratti dal *De paradiſo* di Ambrogio, un testo che si configura come un'esegesi dei racconti della creazione presenti nel Genesi, con particolare attenzione alla creazione dell'essere umano<sup>12</sup>. Gli estratti si concentrano soprattutto sulle questioni

<sup>12</sup>. L'edizione del testo di Ambrogio si trova in *Ambrosii Mediolanensis Exameron, De paradiſo, De Cain et Abel, De Noe, de Abraham, De Isaac, De bono mortis*, ed. K SCHENKL, Wien 1866 (CSEL 32.1). Per un quadro della circolazione manoscritta delle opere di Ambrogio, compreso

che attengono al rapporto fra l'uomo e la donna e alla diversità che vi è fra l'essere umano e tutte le altre creature. Si prende le mosse dall'interpretazione dei primi tre capitoli del Genesi, che rappresentano la base ermeneutica per affrontare specifiche questioni dottrinali. Il testo di Ambrogio veicola infatti una serie di discussioni che attengono, ad esempio, alla specificità della natura creata di Adamo e di Eva, al problema della *purgatio* che è propria dell'essere umano, alla tentazione del diavolo. Tutti questi punti sono oggetto di un esame articolata in quindici capitoli, ciascuno dei quali si presenta sotto forma di discussione di una questione sorta dal confronto col testo sacro.

Gli altri testi di Ambrogio di cui si presentano le raccolte di estratti nel codice riguardano il lavoro esegetico, come nel caso dell'*Hexaemeron* e della *Expositio Evangelii secundum Lucam*, e la discussione teologica che riguarda le forme di vita cristiana – come nel caso del *De virginitate* – e i nodi teologici connessi alla professione di fede<sup>13</sup>. Quest'ultimo aspetto emerge nel *De trinitate*, che è di fatto un commento al Simbolo apostolico<sup>14</sup>. Particolarmente rilevante è anche la presenza di estratti dal *De officiis ministrorum*, testo che Ambrogio aveva steso guardando al *De officiis* ciceroniano, con l'intento di delineare un modello di presbitero e di vescovo<sup>15</sup>.

Quanto operato nei riguardi del testo di Ambrogio si ritrova anche nel caso degli altri scritti patristici che sono oggetto di riduzione ad *excerptum*. Le opere di Cipriano come quelle di Origine e Agostino vedono un'attenta

il *De paradiso*, si veda M. MURRAY GORMAN, *From Isidore to Claudius of Turin. The Works of Ambrose on Genesis in the Early Middle Ages*, in «Revue des études augustiniennes» 45 (1999), pp. 121-138, poi ripubblicato in M. MURRAY GORMAN, *The Study of the Bible in the Early Middle Ages*, Firenze 2007, pp. 1-18. Per un quadro più esteso della circolazione delle opere ambrosiane in area italiana si veda C. GERZAGUET, *La «mémoire textuelle» d'Ambroise de Milan en Italie: manuscrits, centres de diffusion, voies de transmission (V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de P. BOUCHERON - S. GIOANNI, Paris 2019, pp. 211-233.

13. Cfr. *Ambrosii Mediolanensis Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, cura et studio M. ADRIAEN - P. A. BALLERINI, Turnhout 1957 (CCSL 14). Sull'esegesi biblica di Ambrogio si veda G. NAUROY, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, Bern 2003.

14. Per il testo del *De trinitate* si veda PL 17, coll. 509-546.

15. Cfr. *Ambrosii Mediolanensis De officiis*, cura et studio M. TESTARD, Turnhout 2001 (CCSL 15). Sul *De officiis ministrorum* si veda I. J. DAVIDSON, *Ambrose's De officiis and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century*, in «Vigiliae christianae» 49 (1995), pp. 313-333; C. LANÉRY, *Du magistère au ministère. Remarques sur le De officiis d'Ambroise de Milan*, in «L'Information littéraire» 3 (2006), pp. 3-9.

selezione di passi che enucleano gli elementi centrali dei vari scritti. Scorrendo la lista, già menzionata, delle opere da cui sono tratte le sillogi presenti nel manoscritto, si coglie l'esistenza di un blocco di scritti che affrontano la questione della prassi di vita cristiana e del modo in cui questa modella e definisce la *forma ecclesiae*. È il caso delle opere di Cipriano di Cartagine che toccano il tema della vita delle vergini, le questioni dei *lapsi* e dell'autorità della gerarchia nel giudicarli, il problema della forma delle elemosine e quello della penitenza, nonché il commento del Padre Nostro, che si configura in senso più ampio come un trattato sulla pratica della *oratio* cristiana<sup>16</sup>. Tanto di Cipriano, quanto di Ambrogio, si riportano poi una serie estratti dalle lettere.

Alla sfera più direttamente esegetica vanno ricondotti anche gli estratti dalle *Homiliae in Leviticum* di Rufino di Aquileia, le *Homiliae in Matthaeum* attribuite nella rubrica a Giovanni Crisostomo, il *Commentarium in Matthaeum* di Anselmo di Laon e l'*In epistolam ad Hebraeos argumentum et homiliae* sempre del Crisostomo<sup>17</sup>. La presenza di raccolte di ampi estratti tratti

<sup>16</sup>. Per un'introduzione alla figura di Cipriano e all'influenza duratura della sua visione teologica si veda M. POIRER, *Cyprien de Carthage, Correspondance. Introduction, traduction et notes*, Paris 2015. Sulla teologia di Cipriano si vedano P. GAUDETTE, *Baptême et vie chrétienne chez saint Cyprien de Carthage*, in «Laval théologique et philosophique» 27/2 (1971), pp. 163-190; 27/3 (1971), pp. 251-279. Sul tema della verginità si rimanda a L. CICCOLINI, *Cyprien de Carthage, «De habitu uirginum», chap. 8: sources et fortune d'un dossier biblique*, in *Nihil veritas erubescit: Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves collègues et amis*, eds. C. BERNARD-VALETTE - J. DELMULLE - C. GERZAGUET, Turnhout 2017, pp. 33-47. Sulla questione della *forma ecclesiae* in Cipriano si vedano C. BRUN, *L'exigence de l'état clérical comme chemin de salut pour les fidèles chez Saint Cyprien*, in *Les Pères de l'Église et les ministères. Évolution, idéal et réalités*, eds. P.-G. DELAGE - J. ADRIANT-SIBAZOVINA - B. HOUSSET, La Rochelle 2008, pp. 167-182; S. DELÉANI, *Le clergé dans l'œuvre de Saint Cyprien*, in *Les Pères de l'Église et ses ministères*, pp. 151-165. Riguardo ai *lapsi* e alla posizione di Cipriano al riguardo si vedano M. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge (Mass.) 1975; CH. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique*, Paris 1975; L. CICCOLINI, «Saluti multorum prouidendum» (Epist. 55, 7, 2). *Sollicitude pastorale et réintégration dans l'Église chez Cyprien de Carthage: le cas des 'lapsi'*, in *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et ré-intégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*. Actes du IV<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 25, 26 et 27 septembre 2009, ed. P.-G. DELAGE, Royan 2010, pp. 161-182.

<sup>17</sup>. Le *Homiliae in Leviticum* di Rufino sono di fatto una traduzione dell'omonima opera di Origine. Si veda al riguardo C. NOCE, *Some Questions about Rufinus' Translation of Origen's Homiliae in Leviticum*, in «Studia patristica» 43 (2006), pp. 451-458. Un'edizione delle *Homiliae in Matthaeum* si trova in *Joannis Chrysostomi homiliae Matthaeum homiliae*, ed. F. FIELD, 2 voll., Oxford 1839. Per le omelie sull'epistole di Paolo si veda *Joannis Chrysostomi in divi Pauli epistolam ad Haebraeos*, ed. F. FIELD, Oxford 1862. Un quadro della ricezione delle opere del Crisostomo nell'Europa latina è offerto in S. KENNERLEY, *The Reception of John Chrysostom in Early Modern Europe*, Berlin 2023. Per uno studio dei contenuti dell'omiletica del Crisostomo si veda B. WALKER, *Almsgiving as the Essential Virtue*, Leiden-Boston 2024. Sul commento di Anselmo

da commenti a Matteo è spiegabile nel quadro della centralità che viene assumendo questo Vangelo nel quadro nell'attività esegetica a partire dalla fine dell'XI secolo. Va poi osservato come la scelta di attingere ad un commento attribuito a Giovanni Crisostomo e a quello di Anselmo di Laon testimoni di una sensibilità culturale che è pienamente coerente con quella delle *scholae* che vengono istituite in relazione alle cattedre episcopali o ai collegi di canonici o ad abbazie e monasteri<sup>18</sup>. Accanto alle *authoritates* che rimontano ai Padri della Chiesa si trovano gli scritti di *magistri coevi*, che padroneggiano il metodo esegetico di una lettura analitica del testo biblico che porta ai commenti sotto forma di *glossa*.

#### 4. LAON E LE BEC: LA CULTURA TEOLOGICA DALL'AREA FRANCO-NORMANNA A PISTOIA

Nel quadro delle opere presenti nel codice si trovano due testi che collegano i canonici di Pistoia alla cultura teologica che, a cavallo fra XI e XII secolo, prende forma nell'area franco-normanna. Il *Commentarium in Matthaeum* di Anselmo di Laon, opera composta in quegli anni – certamente prima del 1117, anno della morte del *magister* – costituisce un esempio del modo in cui il testo sacro diviene oggetto di studio<sup>19</sup>.

di Laon al vangelo di Matteo si veda A. ANDRÉE, *Loan Revisited: Master Anselm and the Creation of a Theological School in the Twelfth Century*, in «The Journal of Medieval Latin» 22 (2012), pp. 257-281.

18. Sulle scuole del XII secolo si rimanda alla sintesi offerta dai saggi raccolti nel volume *A Companion to Twelfth-Century Schools*, ed. C. GIRAUD, Leiden-Boston 2020. Per quanto riguarda la scuola di Laon e il magistero lì esercitato da Anselmo, oltre al volume di C. GIRAUD, «*Per verba magistri*». *Anselme de Laon et son école au XIIe siècle*, Turnhout 2010, si vedano V. I. J. FLINT, *The "School of Laon": A Reconsideration*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 43 (1976), pp. 89-110; M. COLISH, *Another Look at the School of Laon*, in «Archives d'histoires doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 53 (1986), pp. 7-22.

19. Sul commento di Anselmo di Laon a Matteo si vedano O. LOTTIN, *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 267-295; D. VAN DEN EYNDE, *Autour des Enarrationes in Evangelium S. Matthaei attribuées à Goeffroi Babion*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 26 (1959), pp. 50-84; H. WEISWEILER, *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes des karolingischen Renaissance in den Matthaeuskomentaren des Kreises um Anselm von Laon*, in «Scholastik» 35 (1960), pp. 363-402, 503-536; B. SMALLEY, *Some Gospel Commentaries of the Early Twelfth Century*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 45 (1978), pp. 147-180, in particolare pp. 157-176; A. BELLENTYNE, *A Reassessment of the Exposition on the Gospel according to St Matthew in Manuscript Alençon 26*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 56 (1989), pp. 19-57. Per un quadro complessivo si veda GIRAUD, *Per verba magistri*, pp. 92-95.

Il lungo primo *excerptum* del testo di Anselmo di Laon con cui si apre la silloge è tratto dall'interpretazione della genealogia di Cristo che si trova in Mt 1, 1-17. Nel glossare questi versetti il *magister* offre un esame accurato del senso letterale della pericope evangelica per poi dare conto di quello allegorico. Si trova allora una spiegazione dei diversi personaggi nominati nell'elenco da Matteo, i quali vengono considerati come veri e propri *signa* che rimandano a nozioni di ordine morale. Ad esempio, Giacobbe, si osserva nel testo di Anselmo copiato nel manoscritto pistoiese, significa la *caritas*, la quale favorisce due generi di vita significati dalle due mogli di Giacobbe: quella attiva, simboleggiata da Lia, e quella contemplativa la cui immagine è Rachele<sup>20</sup>. Accanto a questa interpretazione morale della genealogia di Cristo, la *glossa* di Anselmo ne offre anche una allegorica, che invece insiste sui personaggi elencati nel passo matteano come figure di Cristo. Così, ad esempio, Abramo, che lasciò la terra di Ur diretto nella terra straniera di Canaan, è inteso come figura del Cristo che, abbandonato il popolo giudaico, si rivolse agli altri popoli per mezzo degli apostoli<sup>21</sup>.

Gli *excerpta* tratti dal testo di Anselmo esemplificano dunque un metodo di studio e spiegazione della Scrittura che, oltre a far tesoro del contributo delle *authoritates*, dispiega anche un'indagine dei diversi livelli di senso del testo. Quest'ultimo, nella misura in cui riflette un modello di vita, richiede di essere inteso come specchio di un insegnamento morale. A questo però si affianca il valore dottrinale che emerge dall'allegoria e che diviene chiaro all'interno del circolo ermeneutico fra Primo e Secondo Testamento.

Che il codice C.91 dia conto di un'attenzione dei canonici pistoiesi per gli aspetti più tecnici, sul piano del metodo come su quello dei contenuti, della cultura teologica che, fra la fine dell'XI e i primi decenni del XII secolo, anima le scuole di alcune grandi cattedrali francesi e delle abbazie poste nei domini dei duchi di Normandia, è fatto attestato anche da un'altra

<sup>20</sup> Pistoia, Archivio Capitolare C.91, f. 85r: *Ideo prius Iacob vocatus est Iacob et postea Israel, quia in presenti prius homo luctari contra vitia debet et in amore proximi laborare, ut potea Israel dicatur, idest ut postea Deum diligat, et diligendo eum videat in presenti per fidem in futuro per rem. Ecce Iacob ut diximus significat caritatem. Caritas vero amplectitur duas vitas, activam et contemplativam. Activam per Liam, contemplativam per Rachel significatur. Lia, laborans interpretatur, quia activa vita in labore est. Rachel visum principium, quia per ea principium, idest Deus videtur.* Cfr. TAV. III. 1.

<sup>21</sup> *Ibidem*, f. 85r-v: *Premissa moralitate borum trium patrum, videamus quid prefigurent in Christo. Abraham multis locis figura Christi portat, et preterea in nomine. Abraham enim pater multarum gentium interpretatur et Christus est multarum fidelium. Cum igitur Abraham de cognatione sua exiit, et in terra aliena demoratus est, scilicet, intera Canaan, ad quam ex Dei precepto transivit, Christum significat, qui derelicto iudaico populo, ad gentes per predicatores suos transivit.*

serie di *excerpta*. La penultima unità testuale del manoscritto contiene una silloge testuale tratta dal *Monologion* di Anselmo di Canterbury che rimanda alla dimensione, per così dire, più teoretica di quell'orientamento che prende corpo nell'abbazia di Le Bec, come anche a Chartres, Reims, Tours e Parigi<sup>22</sup>. Va peraltro rilevato che gli *excerpta* del testo dell'arcivescovo di Canterbury sono tratti da alcuni capitoli, centrali nel testo del *Monologion*, nei quali vengono affrontati alcuni specifici punti che attengono, per così dire, alla metodologia dell'indagine teologica.

La serie di *excerpta* si concentra su temi connessi alla predicazione, in particolare al problema dell'uso della *locutio* nei riguardi di Dio e del rapporto fra questa e la *intellectio*. Ci si sofferma anche sul modo in cui, nel discorso circa Dio si utilizzano le nozioni di *substantia* e *locus*. Si tratta di saggi del testo anselmiano in cui viene messo a tema il problema della distanza fra l'uso del linguaggio sul piano naturale e la sua applicazione alle realtà divine. Gli ultimi estratti vengono dai capitoli in cui Anselmo discute del mistero trinitario e del modo in cui questo è oggetto di predicazione e di argomentazione teologica, per terminare con una silloge di passi tratti dai capitoli LXIV e LXV e LXXIX che delineano una trattazione sulla nozione di fede<sup>23</sup>.

22. Per il testo del *Monologion* si veda *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* I, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946, pp. 1-88.

23. Si riporta di seguito il testo, che si trova al f. 137r-v del codice C.91. Fra parentesi tonda si indicano i rimandi delle varie porzioni di testo all'edizione Schmitt, per la quale si veda la n. 22, mentre fra parentesi quadre si riportano le varianti del manoscritto pistoiese rispetto al testo edito. «Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus hiis adhibendam fidei certitudinem, que probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione [ms.: repugnantem rationem] asseruntur, si sue naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patientur (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, c. 64, p. 75). Sepe namque multa dicimus que proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere, ut cum per enigmata loquimur. Et sepe videmus aliquid non proprie quemadmodum res ipsa est sed per aliquam similitudinem aut imaginem, ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam [ms.: una] eamdemque rem dicimus et non dicimus, uidemus et non uide-mus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nichil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura. Et ipsa tamen nichilominus ineffabilem persistere, si nequaquam [ms.: sine quaquam] illa putetur per essentie sue proprietatem expressa, set ut cumque per aliud designata (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, c. 65, p. 76). Nam haec duo nomina aptius eliguntur ad significandam pluralitatem in summa essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura et substantia principaliter dicitur de individuis que maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substantia idest subiacent accidentibus; et ideo magis proprie sub-

Di seguito al testo del *Monologion* si trovano però altri due *excerpta* tratti stavolta dal *Proslogion* e trascritti dalla stessa mano che ha copiato le pericopi del *Monologion*. Non si trova alcuna indicazione dell'inizio del nuovo testo, ma l'*excerptum* del *Proslogion* è marcato dalla semplice indicazione grafica dell'inizio di un nuovo testo<sup>24</sup>. Il primo estratto viene dal capitolo VI, che affronta il problema del rapporto fra «ciò di cui non si può predicare il maggiore» e l'essere sensibile<sup>25</sup>. Segue un lungo passo tratto dal capitolo XXV, dove Anselmo, esaurita la discussione circa la natura di Dio e l'aporia logica dell'*insipiens* che ne nega l'esistenza, si sofferma a descrivere la grandezza dei beni intellettuali, oltre che spirituali, propri di chi gode della visione di Dio.

Delle due opere di Anselmo viene dunque operata una selezione che presenta alcune caratteristiche di rilievo che emergono considerando complessivamente il testo trascritto ai ff. 135r-139r<sup>26</sup>. Lo schema che segue offre un quadro complessivo:

<i>Monologion</i>			
fol.	caput	excerpti incipit	argumentum
135r	IX	Patet itaque quoniam prius- quam fierent	Le cose fatte dal nulla non erano nulla prima di esser create

stantie nomen suscipiunt. Vnde iam supra manifestatum est summam essentiam que nullis subiacet accidentibus proprie dici non posse [ms. corr. ex: non posse dici] substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia. Potest ergo hac necessitatibus ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tre persone siue tres substantie (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, c. 79, p. 86»).

24. Per il testo del *Proslogion* si rimanda a *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* I, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946, pp. 89-122.

25. Pistoia, Archivio Capitolare C.91, f. 137v: *Nam si sola corpore sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt, quomodo es sensibilis cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est? Set si sentire non nisi cognoscere aut non nisi ad cognoscendum est, qui enim sentit cognoscet secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapores, non in convenienter dicitur aliquo modo sentire, quicquid aliquo modo cognoscit. Ergo domine quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.* Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, c. 6, pp. 104-105.

26. Cfr. TAV. III. 2.

	X	Frequenti namque usu cognoscitur	L'idea delle cose è un'espressione delle cose stesse
	XV	Itaque de realtivis quidem	Gli attributi sostanziali del sommo ente
135v	XXII	Iure namque dici videtur	La somma natura è in ogni luogo e in nessun luogo, in ogni tempo e in nessun tempo
	XXIII	Quare summa natura secundum rei	La somma natura è in tutto
	XXVII	Nempe cum omnis substantia	La somma natura non è contenuta nella comune categoria di sostanza
136r	XXVIII	Quod vero sic simpliciter et omnimoda	La somma natura è in senso assoluto
	XXIX	Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est	La parola della somma natura è ad essa consustanziale
136v	XXXII	Ergo summus ille spiritus est eternus	La parola della somma natura è ad essa coeterna
	XXXIV	Forsitan quia ipse est summa sapientia et summa ratio	L'uso della stessa parola per Dio e per la creatura
137r	XLIII	Sic sunt oppositi relationibus	Comunione fra Padre e Figlio
	LVII	Patrem itaque nullus facit sive creat	L'amore è increato e creatore
	LXIV	Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem	Il mistero della somma natura è inesplorabile e però deve essere creduto

137v	LXXIX	Nam haec duo nomina aptius eliguntur	Uso dei termini <i>substantia</i> e <i>persona</i> con riferimento a Dio
<i>Proslogion</i>			
fol.	caput	excerpti incipit	argumentum
138r	VI XXV	Nam si sola corporea sunt sensibilia  O qui bono fruetur, quid illi erit, et quid illi non erit	Come Dio sia sensibile senza essere corporeo  Quali e quanto grandi siano i beni di chi gode della visione di Dio

I passi scelti sono assai esigui rispetto alla complessità e all'articolazione dei testi anselmiani e sembrano essere il frutto di una selezione che mira ad individuare pericopi che enucleano passaggi in cui si discute dell'uso del linguaggio nel discorso teologico. Così, i primi tre passi, raccolti assieme, compongono un discorso che ha per oggetto l'uso, nel discorso su Dio, della nozione di *essentia* e delle categorie di relazione e di modo, per poi esaminare i modi diversi di dire una cosa e infine l'uso dei termini relativi. Anche i passi successivi delineano un accentuato interesse per le peculiarità del discorso teologico e uno sguardo d'insieme sembra restituire la stesura di un testo che, attraverso un'attenta selezione dei passi anselmiani, delinea un discorso continuativo su questo specifico punto. Del resto, la silloge riflette la convinzione di una stretta continuità fra il contenuto del *Monologion* e del *Proslogion*<sup>27</sup>. Come già osservato, nella scrittura degli *excerpta* non si trova alcuna indicazione del passaggio da un'opera all'altra, quasi che la seconda sia la naturale continuazione della prima. Un fatto, questo, peraltro avallato dal modo stesso in cui Anselmo aveva presentato i due testi<sup>28</sup>.

27. Cfr. TAV. IV. 1.

28. Anselmo, in effetti, nel prologo del *Proslogion*, spiega come questo testo sia da porre in continuità col *Monologion*. Esso rappresenta infatti la prosecuzione della riflessione lì avviata. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, prol., p. 93: «Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona aliquius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse mul-

Questa unità testuale del codice C.91 si presenta dunque come fortemente compatta sul piano dei contenuti e riflette una vera e propria griglia concettuale relativa alla natura del sapere teologico. Essa si apre con la questione del rapporto fra prescienza e creazione, che fissa la distinzione di piani fra la natura creata, che è temporale, e Dio che è fuori dal tempo e conosce le cose prima che esse siano. Quella che viene messa a tema è una diversità di condizione fra Creatore e creatura, che pone al teologo il problema dell'uso del linguaggio: quando si utilizza la *locutio*, che di per sé attiene alla natura, per predicare qualcosa di Dio occorre essere consapevoli del necessario salto concettuale<sup>29</sup>. Su queste basi si definiscono le caratteristiche di Dio fino alla questione della natura della fede. In tale cornice si torna a parlare del modo in cui Dio diviene conoscibile attraverso le opere percepibili ai sensi e si conclude con la trattazione della condizione di *beatitudo* di chi giunge a contemplarlo.

## 5. VALLOMBROSA E PISTOIA: UNA RELAZIONE FRA «SCRIPTORIA»?

Accanto al commento al Vangelo di Matteo di Anselmo di Laon, il manoscritto riporta un'ampia silloge della *Expositio in Matthaeum* attribuita a Giovanni Crisostomo<sup>30</sup>. Scorrendo il testo emerge una selezione di passi che insistono su alcuni aspetti teologicamente rilevanti nel contesto di una comunità di canonici, come quella pistoiese, che aveva sposato le linee della riforma proprie della Chiesa Gregoriana. È il caso, ad esempio, dello spazio dedicato alla definizione della *prava fides* e del ruolo che essa ha nel compromettere l'esercizio del ministero di presbiteri e vescovi<sup>31</sup>. Il tema

torum concatinatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inventari unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astrunendum quia deus vere est, et quia est sumnum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret».

29. Riguardo alla riflessione attorno al linguaggio teologico che attraversa tutto il XII secolo si veda L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris 2008.

30. Cfr. TAV. IV. 2.

31. A titolo di esempio si può richiamare il modo in cui il monito gesuano di Mt 18, 9: «si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et proice abs te», viene considerato come esplicativo della nozione di *prava fides*. «Si oculus tuus scandalizat te erue eum et proice abs te; melius tibi cum uno oculo ad vitam intrare quam duos oculos habentem in ignem eternum. Ut si forte huiusmodi oculus idest episcopus per pravam fidem et turpem conversationem ecclesie scandalum [ms. scandal] fuerit, eruendum eum esse, idest abiciendum a corpore ecclesie pre-

rientra a pieno titolo nelle preoccupazioni per il rapporto fra integrità morale e *officium* che è tanto cruciale nel quadro della codificazione anche giuridica delle istanze di riforma. Alcuni dei passi estratti e inseriti nella silloge si ritrovano, per altro, fra i materiali utilizzati da Graziano nella composizione del *Tractatus de poenitentia* inserito nella redazione compiuta della *Concordia discordantium canonum*<sup>32</sup>. È la testimonianza del rilievo autoritativo assunto da un testo che circola come opera del Crisostomo e nella quale si riconosce un'efficace chiarificazione del valore normativo, sia sul piano morale che su quello del diritto, della lettera evangelica.

Sul piano testuale gli *excerpta* attribuiti a Crisostomo forniscono poi ulteriori elementi che rimandano al contesto religioso e teologico entro cui si muovono i canonici di San Zeno a Pistoia nei primissimi decenni del XII secolo. La *Expositio* risulta essere il frutto di una contaminazione fra il *Tractatus in Matthaeum* di Cromazio di Aquileia e l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, un commento al Vangelo composto attorno al V secolo e circolato con l'attribuzione al Crisostomo. Il testo di Cromazio, composto nei primissimi anni del V secolo, alla fine del proprio episcopato ad Aquileia, sviluppa l'esegesi del testo matteano nel corso di cinquantanove trattati e si presenta come un'opera che attinge anche ai testi di Giovanni Crisostomo<sup>33</sup>. In particolare, sono le *Homiliae in Matthaeum* dell'arcivescovo di Costantinopoli a fungere da punto di riferimento per l'elaborazione interpretativa di Cromazio. La prima porzione di *excerpta*, nello specifico quelli compresi fra i ff. 59r-61v, sono dunque tratti dai trattati di Cromazio. Il

cipit, ne paccati ipsius reus populus teneatur. Scriptum est enim: Quia modicum fermentum totam massam corruptit. In manu vero presbyter significatus intelligitur, qui si et ipse pravam fidem tenens aut non recte vivens scandalum Dei populo fecerit, abscidi cum dominus iubet, idest abici ne peccato ipsius ecclesie maculetur?», *Opus imperfectum* citato in CROMAZIO D'AQUILEIA, *Trattati sul Vangelo di Matteo*, ed. G. TRETTEL, Roma 2005, p. 188. Nel manoscritto C.91 il testo si trova al f. 60r-v.

32. A titolo di esempio si veda l'inserimento di una pericope delle *Homiliae in Matthaeum* nella sezione del *Decretum* dedicata ai divieti imposti al clero. Cfr. GRATIANUS, *Decretum*, pars prima, dist. 88, c. 11, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. FRIEDBERG, 2 voll., Lipsia 1879, vol. I, col. 308. Riguardo al tema della penitenza nell'opera di Graziano, si veda A. A. LARSON, *Master of Penance. Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century*, Washington D.C. 2014.

33. Cfr. *Chromatii Aquileiensis Opera*, cura et studio R. ÉTAIX - J. LEMARIÉ, Turnhout 1974 (CCSL 9A). Su Cromazio si vedano i saggi raccolti in *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, ed. P. F. BEATRICE, Turnhout 2011; J. LEMARIÉ, *La tradition textuelle de l'œuvre de Chromace d'Aquilée*, in *Aquileia e il suo patriarcato. Atti del Convegno internazionale di studio*, Udine, 21-23 ottobre 1999, Udine 2000, pp. 95-100.

prosieguo del testo viene invece dall'*Opus imperfectum*, commento di orientamento pelagiano comunemente attribuito ad Aniano<sup>34</sup>.

L'accostamento del *Tractatus in Matthaeum* di Cromazio all'*Opus imperfectum* caratterizza una parte rilevante della tradizione manoscritta delle due opere e si riscontra soprattutto in codici che datano a partire dalla fine dell'XI secolo<sup>35</sup>. In questi manoscritti il combinato dei due scritti viene per lo più posto sotto il nome di Giovanni Crisostomo. In questo senso, dunque, la struttura della silloge di *excerpta* è da accostare a questa porzione della tradizione dei due scritti.

Scendendo sul terreno filologico e della critica testuale, un esame analitico del testo tradito nel codice pistoiese consente di cogliere i legami di questo con una specifica parte della tradizione manoscritta. Più in dettaglio, emerge la stretta affinità con la lezione presente nel gruppo di manoscritti che gli editori del *Tractatus* di Cromazio, Étaix e Lemarié, indicano con le sigle *T M P* ed *F*, cioè:

- T* Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria D.III.5 (440)<sup>36</sup>
- M* Mantova, Biblioteca Teresiana (Biblioteca Comunale) 344 (C.IV.3)<sup>37</sup>
- P* Mantova, Biblioteca Teresiana (Biblioteca Comunale) 435 (D.III.9)<sup>38</sup>
- F* Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 318<sup>39</sup>

34. Sull'*Opus imperfectum* si vedano J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus imperfectum in Matthaeum*, in «Vigiliae Christianae» 24 (1970), pp. 197-209; M. SIMONETTI, *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthaeum*, in «Vetera Christianorum» 8 (1971), pp. 87-97; J. LEMAIRÉ, *Les homiliaires de Bobbio et la tradition textuelle de l'Opus imperfectum in Matthaeum*, in «Revue Bénédictine» 85/3-4 (1975), pp. 358-362; R. ÉTAIX, *Fragments inédits de l'"Opus imperfectum in Matthaeum"*, in «Revue Bénédictine» 84 (1974), pp. 274-276; F. W. SCHLATTER, *The "Opus imperfectum in Matthaeum" and the "Fragmenta in Lucam"*, in «Vigiliae Christianae» 39/4 (1985), pp. 384-392; ID., *The Pelagianism of the "Opus Imperfectum in Matthaeum"*, in «Vigiliae Christianae» 41/3 (1987), pp. 267-284; ID., *The Author of the Opus Imperfectum in Matthaeum*, in «Vigiliae Christianae» 42/4 (1988), pp. 364-375; J. VAN BANNING, *Il Padre Nostro nell'"Opus Imperfectum in Matthaeum"*, in «Gregorianum» 71/2 (1990), pp. 293-313. Per uno studio complessivo della tradizione manoscritta dell'*Opus imperfectum* si veda *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, cura et studio J. VAN BANNING, Turnhout 1988 (CCSL 87B).

35. Si veda R. ÉTAIX - J. LEMAIRÉ, *La tradition manuscrite des Tractatus in Matheum de saint Chromace d'Aquilée*, in «Sacris Erudiri» 17 (1966), pp. 302-354. Si veda poi la ricognizione della tradizione manoscritta degli stessi due studiosi che è presente nell'introduzione critica a *Chromatii Aquileiensis Opera*.

36. Cfr. *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, pp. CXXXIX-CXL. I manoscritti vengono citati aggiornando le signature dell'edizione critica a quelle attualmente in uso, utilizzando come riferimento, là dove i codici sono censiti, il modo in cui sono indicate su MIRABILE ([www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)).

37. Ivi, pp. CXXXIII-CXXXIV.

38. Ivi, pp. CXXXV-CXXXVI.

39. Ivi, pp. CXXXIV-CXXXV.

In tutti questi manoscritti il *Tractatus* è attribuito a Giovanni Crisostomo ed è seguito dall'*Opus imperfectum*. Si danno di seguito alcuni *specimen* di raffronto con C.91, indicando le varianti presenti in quest'ultimo e il loro accordo, quando si presenta, con la lezione degli altri testimoni manoscritti<sup>40</sup>:

1. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 9, 1, ll. 28-29 / ACPt C.91, f. 59r:

Samuhel Saulem **regem** et omnem populum usque ad diem mortis suae luget.  
regem] *om.* F et C.91

2. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 17, 7.3, ll. 217-8 / ACPt C.91, f. 59v:

Ante omnia diligit pacem, sine qua nullus **nostrum** Deum uidere poterit.  
nostrum] uestrum P F G et C.91

3. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 18, 2-3, ll. 10-7 / ACPt C.91, f. 59v:

Natura igitur salis per aquam, per calorem solis, per flatum uenti constat; et ex eo quod fuit, in **aliam speciem** generatur. Sic et apostoli atque omnes credentes, per aquam baptismi, per fidem Christi, qui in comparatione sol iustitiae dictus est, et per inspirationem sancti Spiritus **Deo renati**, ex terrena in caelestem nativitatem transierunt. Vnde non immerito sancti apostoli **sal terrae a Domino** nuncupantur.

aliam speciem] alia specie B M P F et C.91

Deo renati] Deo nati T M P F donati C.91

sal terrae a domino] a Domino sal terrae P F et C.91

4. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 21.1-4, ll. 28-41 / ACPt C.91, ff. 59v-60r:

Vetat namque dici fratri: *raca*, id est uacue et inanis; non enim debet dici uacuus et inanis, qui fide et sancto Spiritu plenus est. Neque enim debet frater **fatuus** ap-

40. I rimandi sono all'edizione dell'opera di Cromazio di Étaix e Lemarié. Si indica il trattato, con il capitolo e l'indicazione delle righe del testo. Quindi si dà la collocazione dello stesso passo nel manoscritto C.91. Si indicano qui le sigle degli altri manoscritti citati nel raffronto: B = Bruxelles, KBR (*olim* Bibliothèque Royale «Albert I<sup>er</sup>») 10807-11 (980); G = Grenoble, Bibliothèque Municipale 32 Rés. (CGM 101) e 33 Rés (CGM 102), si tratta di un manoscritto in due tomi]; α<sup>10</sup> = Udine, Archivio e Biblioteca Capitolare, cod. 31; β<sup>1</sup> = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. II. 101 (=2097); λ<sup>1</sup> = Modena, Biblioteca e Archivio Capitolare O.II.17.

pellari, qui credendo in Christo, diuinæ sapientiae gratiam consecutus est. Vnde et cum per Salomonem Spiritus sanctus de uiro euangelico loqueretur, ita testatus est dicens: *Beatus qui non est lapsus uerbo oris sui, et non est stimulatus tristitia delicti.* Et idcirco alio loco idem Salomon ait: *Fac ori tuo seras, et linguae tuae et uerbis tuis fac stateram.* Et iterum: *Circumcidere a te prauum os, et iniqua labia longe expelle a te.* Et iterum: *Indisciplinatus non assuescat os tuum; est enim in illa tristitia delicti.* Vnde et Dauid ait: *Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis.* Et iterum in alio psalmo: *Dixi, Domine, custodiam uias meas, ut non delinquam in lingua mea.*

fatuus] corr. ex tuus C.91

non est lapsus] lapsus non est in P F C.91

delicti] corr. ex delicta C.91

et uerbis tuis] om. T M P F et C.91

a te] abs te T M P F et C.91

assuescat] assuescas T M P F λ<sup>1</sup> et C.91

illa] illo T M P F et C.91

Domine] om. α<sup>10</sup> β<sup>1</sup> λ<sup>1</sup> et C.91

5. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 22, ll. 54-61 / ACPt C.91, f. 6or:

Verum si quis uoluntati Spiritus sancti indicto **non obaudiens** et contrarius extiterit, non dubium est huiusmodi hominem, post excessum uitiae Dei Filio, qui iudex est uiuorum ac mortuorum **est**, offerendum, a quo traditur ministro, id **est** angelo tormentorum, mittendus in carcerem gehennae; unde non dimittetur, nisi etiam nouissimum quadrantem reddat, id **est** omnem poenam **debiti** etiam usque ad nouissimum peccatum exsoluat.

non obaudiens] audiens T M P F et C.91

est] om. F et C.91

id est] hoc est M P F et C.91

debiti] corr. ex depiti C.91

nouissimum] add. qua die T F et C.91

6. Chromatii Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum*, tr. 23.1-2, ll. 73-84 / ACPt C.91, f. 6or-v:

*Si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et proice abs te; expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum eat in gebennam,* ut si forte huiusmodi oculus, id est episcopus, per prauam fidem et turpem conuersationem ecclesiae **scandalum** fuerit, eruendum eum esse, id est abiciendum a corpore ecclesiae praecipit, ne peccato ipsius reus populus teneatur. Scriptum est enim: quia *modicum fermentum totam massam corruptit.* Et iterum: *Auferte malum de uobis ipsis.* In manu uero presbyter significatus intelligitur, qui si et ipse prauam fidem tenens aut non

recete uiuens, scandalum Dei populo fecerit, abscedi eum Dominus iubet, id est abici, ne peccato ipsius ecclesiae maculetur.

expedit ... gehenna] melius est tibi cum uno oculo ad uitam intrare quam duos oculos habentem mitti in ignem aeternum *P F et C.91*

scandalum] scandalo *T M P F et C.91*

et ... ipsis] *om. T M P F et C.91*

Dei quattro codici qui considerai del *Tractatus* di Cromazio, mentre il manoscritto *T* data al XIII secolo, gli altri tre sono tutti collocati nei primi decenni del XII secolo. In particolare, i codici *M* e *P* vengono dallo *scriptorium* dell'abbazia di Polirone, uno dei maggiori centri del monachesimo benedettino che aveva ruotato attorno ai conti di Canossa e appoggiato, anche sul piano della produzione culturale e manoscritta, la politica riformatrice di Gregorio VII. *F* è invece un manoscritto vallombrosano, la cui presenza, già nella prima metà del XII secolo, è attestata presso l'abbazia fiorentina di San Salvi<sup>41</sup>. Quest'ultimo codice è da collegare alla produzione libraria dello *scriptorium* di Vallombrosa che, fra la fine dell'XI e i primi anni del secolo successivo, ruota attorno alla figura di Geremia e a cui sono ricondotti numerosi codici oggi presenti nel fondo Conventi Soppressi della Biblioteca Medicea Laurenziana<sup>42</sup>. Dall'esame testuale, la lezione seguita da *C.91* sembra essere più vicina ad *F* rispetto agli altri tre codici: il codice pistoiese tende a seguire quello fiorentino. Questo suggerisce che i copisti che realizzarono la silloge della *Explanatio in Matthaeum* avessero a disposizione un modello assai vicino ad *F*. Circostanza confermata dal fatto che nel manoscritto laurenziano il *Tractatus* di Cromazio si interrompe di colpo al paragrafo secondo del *tractatus XLVII* ed è seguito immediatamente dalla seconda parte dell'*Opus imperfectum*, iniziando dall'omelia 24<sup>43</sup>. Una concatenazione simile dei due testi si ritrova nella silloge pistoiese, dove il testo di Cromazio termina al f. 61v con un passo tratto dal *tractatus XLIII* e

41. Cfr. O. TABANI - M. F. VADALÀ, *San Salvi e la storia del movimento vallombrosano dall'XI al XVI secolo*, Firenze 1982, p. 6; L. BIELER, Rec. a: *Chromatii Aquileiensis Opera*, cura et studio R. ÉTAIX - J. LEMARIÉ, Turnhout 1974 (CCSL 9A), in «Scriptorium» 32 (1978), pp. 69-71.

42. Su questo si veda D. FRIOLI, *Lo "scriptorium" e la biblioteca di Vallombrosa. Prime riconoscizioni*, in *L'«Ordo Vallisumbrosae» tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*. Vallombrosa, 25-28 agosto 1996, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa (Firenze) 1999, pp. 505-568.

43. L'inizio dell'*Opus imperfectum* si trova al f. 65r. Cfr. *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, p. CXXXIV.

continua con l'omelia 24 dell'*Opus imperfectum*<sup>44</sup>. Il passo, nel manoscritto, si presenta come di seguito:

[*Chromati Tractatus*]<sup>45</sup> *Sed non inmerito viderant enim iam in temptatione Domini principem suum fuisse devictum. Viderant etiam diversa signa divine virtutis a Domino gesta, per quae edocti ipsum esse Dei filium, iam ignorare non poterant. Et merito proclamant dicentes. Quid nobis et tibi Ihesu filii Dei, venisti ante tempus torquere nos? Cum ante tempus torqueri se dicunt, manifeste et futurum iudicium et ipsum esse iudicem confitentur, a quo sciunt se in perpetuam /61v/ poenam gehenne esse damnados.* [*Opus imperfectum*]<sup>46</sup> *Et ut breviter dicam, unaqueque bestia unum habet et proprium malum. Homo autem omnium mala habet in se. Denique homo malus peior est quam ipse diabolus. Diabolus enim si viderit hominem iustum, non est ausus ad eum accedere. Homo autem malus, quamvis hominem sanctum viderit, non solum non illum timet, sed adhuc magis contemnit. Non enim diabolus homini prestat virtutem, sed homo diabolo. Arma ergo diaboli, homo est malus. Sicut enim homo sine armis non potest aliquid facere contra hostem, sic et diabolus sine homine non valet contra sanctos.*

Il testo della silloge non presenta soluzione di continuità fra il *Tractatus* di Cromazio e l'*Opus imperfectum*, rispecchiando in questo una vera e propria fusione dei due testi in tutto simile a quanto si trova attestato in *F*.

La vicinanza con il manoscritto fiorentino suggerisce di considerare anche il possibile sfondo “vallombrosano” di circolazione del testo come il canale attraverso cui il materiale raccolto in questa unità testuale del codice C.91 arriva allo *scriptorium* di San Zeno a Pistoia. La presenza di *F* all’abbazia di San Salvi a Firenze già nei primi anni del XII secolo indica che una versione di questo commento a Matteo attribuito a Crisostomo, simile a quella usata per realizzare la silloge del manoscritto pistoiese, era presente nell’area geografica fra Firenze e Pistoia<sup>47</sup>.

A questo è da aggiungere che la provenienza vallombrosana di *F* può essere accostata ai legami, di cui si è detto, fra la comunità dei canonici di San Zeno e la congregazione di Vallombrosa, soprattutto dal punto di vista

44. Cfr. TAVV. V. 1-2.

45. Cfr. *Chromatiis Aquileiensis Opera. Tractatus in Matheum*, tr. 43, ll. 20-29.

46. Cfr. *Opus imperfectum in Matth.*, hom. 24, ad Mt 10, 18, PG 56, col. 758, ll. 33 sgg.

47. Riguardo alla produzione e circolazione di manoscritti vallombrosani si veda R. MARUZO, *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*, pp. 93-108. Sulla mobilità dei monaci stessi, che è uno dei canali della circolazione testuale, si veda F. SALVESTRINI, *La mobilità dei monaci nell'ordine di Vallombrosa. Italia centrale e settentrionale, XI-XIV secolo*, in *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de O. DELOUIS - M. MASSAKOVSKA-GAUBERT - A. PETERS-CUSTOT, Rome 2019, pp. 59-75.

dell'adesione alle linee della riforma della Chiesa<sup>48</sup>. E del resto, valutando più ampiamente la collezione di *excerpta* presente nei fascicoli di C.91, si coglie un elenco di titoli che in una parte significativa coincidono con quelli che emergono dallo *scriptorium* dell'abbazia fondata da Giovanni Gualberto. Se si considerano i testi attribuiti al lavoro di Geremia e del gruppo di confratelli da lui coordinato, emergono le opere di Ambrogio, Origene e Agostino di cui si trovano estratti nel manoscritto pistoiese. Se poi si guarda ai titoli presenti nel catalogo antico della biblioteca di San Zeno, che data a prima del 1122, si trovano, oltre ad Agostino, autori come Gregorio Magno (Frammenti 40), Beda il Venerabile (C.127) Remigio d'Auxerre (C.158), Burcardo di Worms (C.125 e C.140)<sup>49</sup>. Si tratta di una letteratura teologica che rappresenta il sostrato culturale su cui poggiavano le istanze riformatrici portate avanti da soggetti come la congregazione di Vallombrosa e che fungono da modello anche per i canonici di San Zeno a Pistoia.

## 6. DAL DOCUMENTO AL PASSATO

In un capitolo del suo *De la connaissance historique*, Henri Irenée Marrou rammentava come il lavoro dello storico dovesse non solo fondarsi sui documenti ma su uno specifico approccio che rendeva quelle testimonianze fonti attendibili di un'opera di comprensione del passato<sup>50</sup>. Ogni documento storico può essere qualificato come “segno”, cioè come una realtà che rimanda ad altro, a qualcosa che non è più presente, ossia il contesto che lo ha prodotto e in cui è stato utilizzato. Il codice C.91 della biblioteca capitolare di S. Zeno appartiene, in un certo senso, a questa tipologia di

48. Cfr. A. FABBRI, *Chiesa e vita religiosa nel territorio pistoiese tra l'XI e l'inizio del XII secolo, in Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia*, pp. 77-101.

49. Si rimanda, di seguito, alle schede che per ciascun manoscritto sono presenti su MIRABILE. Per Frammenti 40 si veda ZAMPONI, *Scriptorium*, p. 25. Per il codice C.127 si veda [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-127-manuscript/225088](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-127-manuscript/225088). Per il codice C.158 si veda [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-158-manuscript/201552](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-158-manuscript/201552). Per il codice C.125 si vedano l'indicazione a n. 6. Per il codice C.140 si veda [www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-140-manuscript/225094](http://www.mirabileweb.it/manuscript/pistoia-archivio-capitolare-c-140-manuscript/225094).

50. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, p. 117: «Nous n'étudions pas un document pour lui-même mais en vue d'atteindre, par lui, le passé: le moment est venu d'analyser ce passage du signe à la chose signifiée, du document au passé, démarche décisive par laquelle s'accomplit l'essentiel de l'élaboration de la connaissance historique».

oggetti: agli occhi dello storico, anche dello storico del pensiero filosofico e teologico, è infatti una testimonianza di uno specifico contesto e di dinamiche intellettuali e culturali che hanno lasciato traccia nei suoi *folia*. L'origine pistoiese del manoscritto e delle unità codicologiche che lo compongono riporta alla canonica della cattedrale e al collegio che la guida e in essa da vita ad una *schola*. Le citate caratteristiche testuali e paleografiche rinviano alle specificità dello *scriptorium* collegato ai canonici e che vedeva al lavoro figure provenienti dalle fila dei notai della città, a testimonianza dello strettissimo rapporto che si era ormai istaurato fra la canonica della cattedrale e l'emergente élite urbana di Pistoia. Questo sodalizio emerge non solo come frutto di una convergenza sul terreno politico e religioso. Chiamare in causa i notai e la cerchia di copisti che con essi lavora significa infatti fare appello a chi detiene gli strumenti linguistici e stilistici, oltre che grafici, per lavorare con cura e acribia alla produzione di materiale scrittoriale funzionale all'impegno dei canonici nello studio, nell'insegnamento e nella cura pastorale. Il codice, assieme ad altri esempi coevi che vengono dal contesto della canonica pistoiese, riflette la forte consapevolezza di sé dei canonici, come realtà ecclesiale e cittadina, che si manifesta anche sul terreno della cultura, intesa come carattere distintivo. In tal senso, il rapporto di così stretta collaborazione con i notai appare come inquadrato dentro una relazione con chi è considerato partecipe di un medesimo livello culturale.

Rispetto a questa cornice il codice C.91 mostra non solo il lavoro in sincrono di diverse mani esperte, attente alla correttezza del lavoro di copiatura, come dimostrano le correzioni operate sui testi dai copisti stessi. L'elevata qualità testuale che viene raggiunta è messa al servizio di un attento lavoro di selezione di *excerpta* che rimanda al lavoro di un *magister*. Il quadro è dunque quello di una stretta collaborazione fra i canonici e i *notarii* a cui si affida la copiatura di interi codici come anche di più modesti fascicoli.

È poi da notare come il materiale contenuto in C.91 sia lo specchio di un sovrapporsi ed intrecciarsi di diversi canali di trasmissione testuale. Come si è visto, l'abbondante presenza di brani tratti da Padri della Chiesa come Ambrogio, Agostino e Cipriano, rimanda a quella sorta di *resource-ment* patristico che accompagna, sul terreno culturale, il definirsi delle politiche di riforma all'interno della Chiesa<sup>51</sup>. La presenza di quei testi in

51. Su questo si vedano le considerazioni in G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma nel secolo XI*, Roma 1999. Si aggiunga, rispetto all'attingere alle fonti patristiche, quanto osservato in Y. CONGAR, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

questo manoscritto, come in altri coevi presenti nella biblioteca pistoiese, appare del tutto coerente con la piena adesione alla riforma che è all'origine stessa della costituzione del collegio dei canonici sul finire dell'XI secolo. A questo si può aggiungere lo stretto legame che vi è fra questo connotato religioso della comunità di San Zeno e l'influenza di Vallombrosa, che incide in profondità sulla realtà pistoiese. Una presenza, quella del monachesimo ispirato a Giovanni Gualberto, che arriverà a farsi quasi iconica con l'elezione di Atto alla cattedra episcopale della città.

Si deve poi considerare l'emergere di un ulteriore canale di circolazione di testi, che rimanda all'area franco-normanna e alle sue scuole. La presenza, fra gli scritti del codice, di ampi estratti da autori come Anselmo di Laon e Anselmo d'Aosta, mostra un'attenzione per una tipologia di cultura teologica che valorizza nuovi metodi di studio ed elaborazione intellettuale, fondati sul ricorso alla *dialectica* e all'adozione di criteri ermeneutici del testo biblico funzionali a distinguerne i diversi sensi e al tempo stesso a metterne in luce la coerenza dottrinale<sup>52</sup>. Ed è del resto da notare come questo genere di letteratura contribuisca ad ampliare la disponibilità di testi teologici che nel corso del XII secolo e nei primi decenni del successivo vengono a sedimentarsi nella collezione della canonica di San Zeno. Gli scritti di Ugo di San Vittore, Pietro Abelardo, Pietro Lombardo, Pietro Comestor, Stefano Langton, ma anche il *corpus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita, entrano a far parte della serie di opere presenti negli *armarii* pistoiesi<sup>53</sup>. E con essi si ritrovano opere che dimostrano una forte attenzione a quel retroterra filosofico che diviene sempre più essenziale per la pratica della *sacra pagina* alla maniera dei maestri attivi a San Vittore, a Parigi o a Chartres.

Quello che il manoscritto C.91 offre è così uno spaccato di una cultura teologica di alto profilo, costruita in coerente adesione alle istanze di riforma e al tempo stesso capace di fondere la *traditio* esegetica e dottrinale dei Padri con le innovazioni metodologiche e argomentative che si affermano sul terreno dell'ermeneutica del testo sacro e della discussione dei suoi contenuti teologici. Questa collezione di scritti è lo specchio un peculiare

52. Sulla pluralità di approcci al discorso teologico nel XII secolo che si manifesta nelle *scholae* restano preziose le osservazioni di M.-D. CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1956.

53. Per un quadro complessivo si veda ZAMPONI, *Cattedrale di Pistoia*. Per i codici contenenti queste opere una loro puntuale e analitica descrizione è accessibile in MIRABILE.

punto di vista. Essa da conto di come, dal punto di vista di un'importante istituzione religiosa e culturale come la canonica di San Zeno, con i suoi *magistri* e il suo peculiare *scriptorium*, il panorama culturale dell'Europa latina del tempo non possa essere ridotto alla dicotomia fra forma monastica e forma scolastica. Piuttosto, sono le istanze religiose, sociali, istituzionali e politiche e l'adesione a determinati orientamenti, come quello che mira al ritorno ad una *ecclesia privimitivae formae*, a determinare l'evolversi del modo di legge e comprendere la Scrittura e di elaborarne i contenuti.

Attorno al codice C.91 trovano così una collocazione storica i canonici di San Zeno e l'alta qualità intellettuale della loro presenza a Pistoia e con loro quel gruppo di *notarii* a cui si deve la confezione di manufatti come il codice stesso. E ampliando lo sguardo, emergono anche i tratti di una visione della vita religiosa, del modo di approcciare il testo sacro e delle forme del discorso teologico che caratterizzano quel primo XII secolo da cui vengono i *folia* del manoscritto e le parole in essi trascritte.

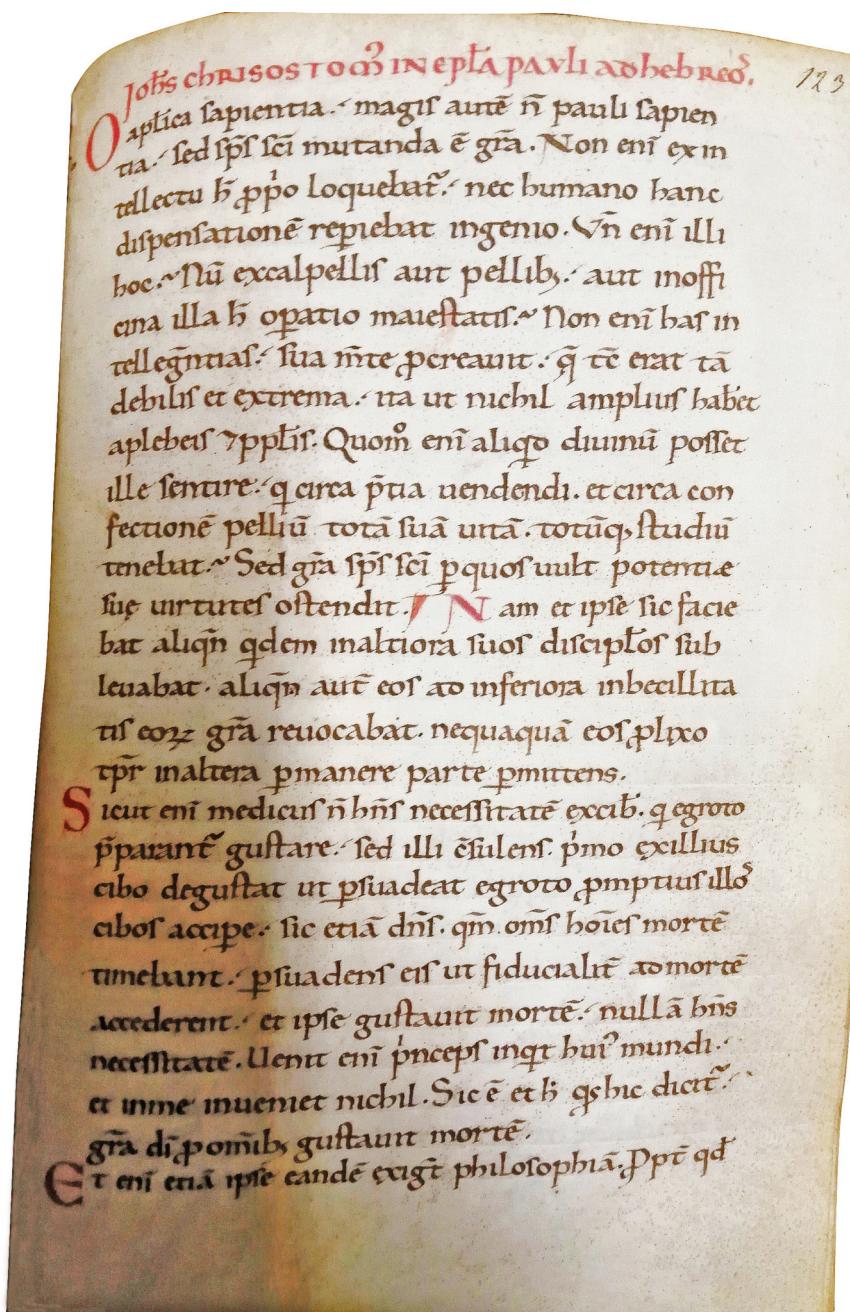
## ABSTRACT

*Building a Collection of excerpta: The scientia sacrae paginae in Ms. Pistoia, Archivio Capitolare C. 91*

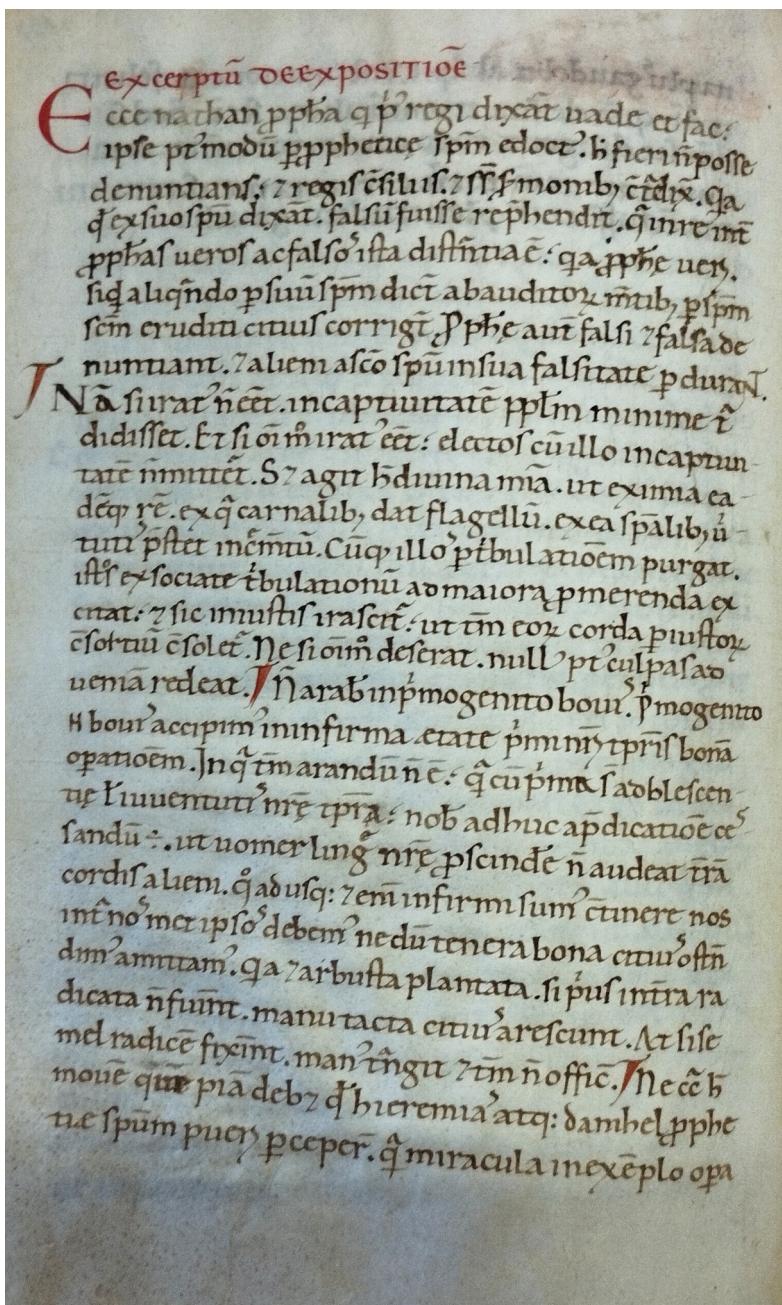
Medieval written production related to the teaching and practice of theological knowledge is not limited to major works. Libraries preserve manuscripts containing excerpts and collections of annotations that bear witness to the wide circulation of texts and ideas. In some cases, these compilations reflect deliberate selections made to serve specific purposes. Such is the case of Codex C.91, held in the Capitular Archive of Pistoia, which was produced in the early decades of the 12<sup>th</sup> century within the context of the school of the canons of the city's cathedral. This study examines the manuscript's features and structure, situating it within the complex network of cultural and religious relationships maintained by the Pistoia canons between the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries.

Riccardo Saccenti  
Università degli Studi di Bergamo  
[riccardo.sacenti@unibg.it](mailto:riccardo.sacenti@unibg.it)

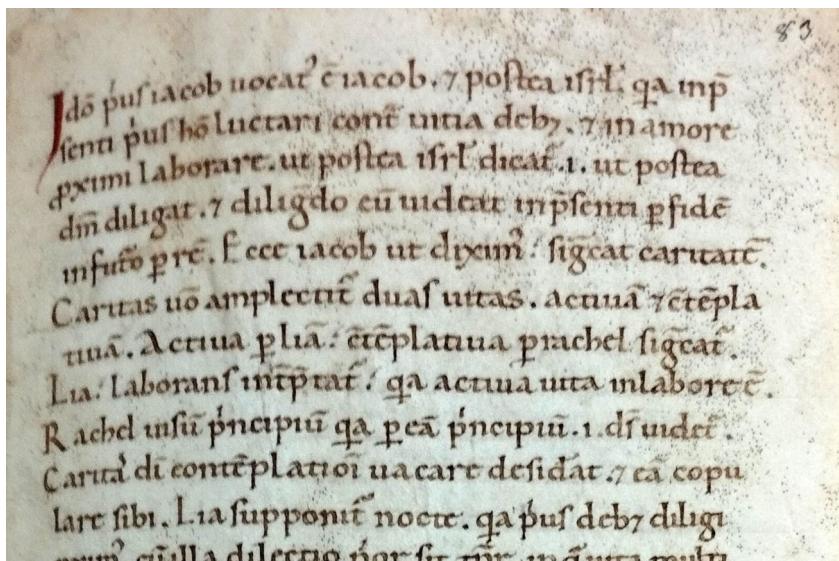
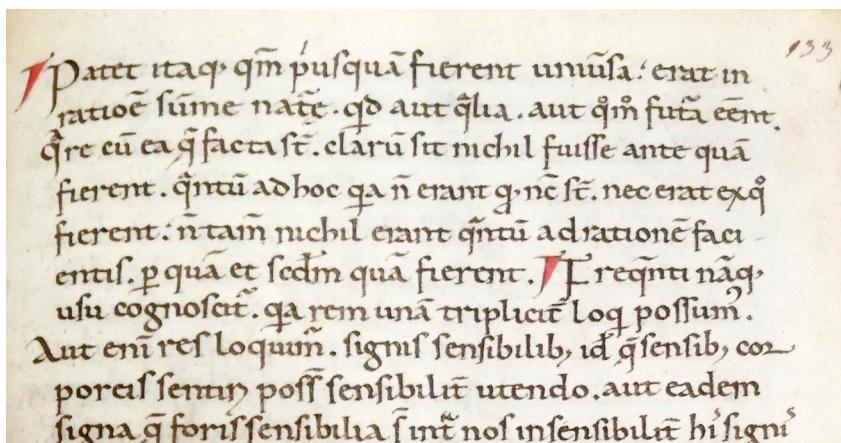
\* Le immagini del manoscritto analizzato nell'articolo sono qui riprodotte su concessione dell'Archivio Capitolare di Pistoia. Ne è vietata ogni ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo.

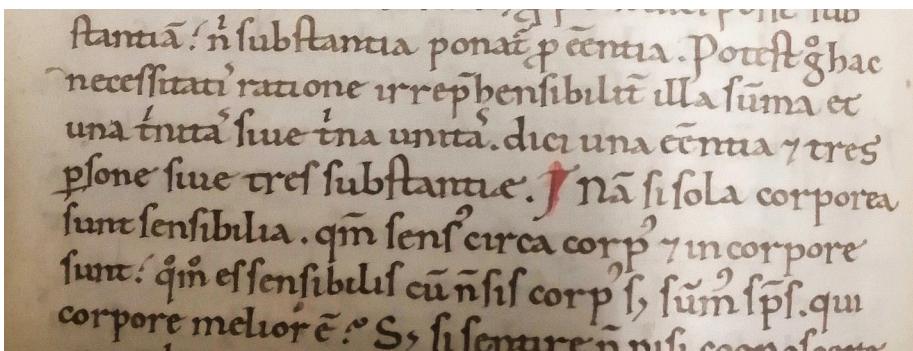


TAV. I. ACPt C.91, f. 125r

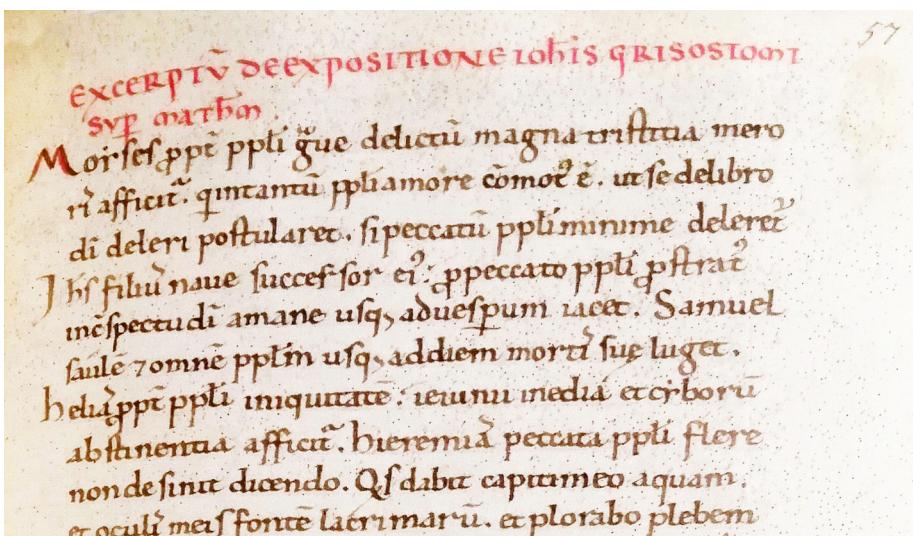


TAV. II. ACPt C.91, f. 139v

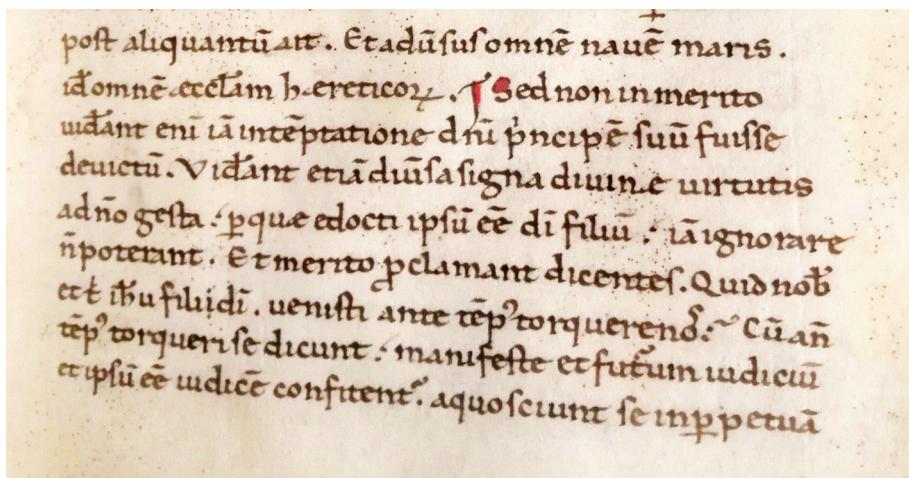
TAV. III. 1. ACPt C.91, f. 85r, Anselmus Laudunensis, *Commentarium in Matthaeum*TAV. III. 2. ACPt C.91, f. 135r, Anselmus Cantuariensis, *Monologion*



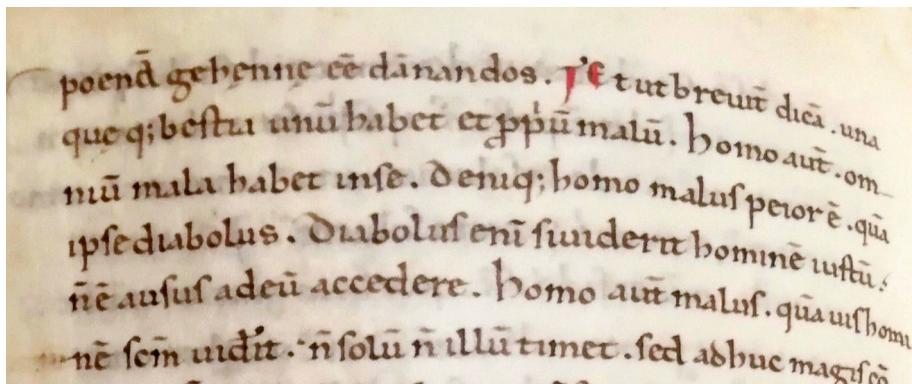
TAV. IV. 1. ACPt C.91, f. 137v, Anselmus Cantuariensis, *explicit* degli estratti del *Monologion* e *incipit* degli estratti del *Proslogion*



TAV. IV. 2. ACPt C.91, f. 59r, inizio degli *excerpta* dalla *Expositio Iohannis Grisostomi super Mattheum*



TAV. V. 1. ACPt C.91, f. 61r

TAV. V. 2. ACPt C.91, f. 61v, fine del *Tractatus super Matthaeum*  
di Cromazio di Aquileia e inizio degli estratti dalla *Expositio in Matthaeum*