

Luigi Canetti

Intorno all'"idolo delle origini". La storia dei primi frati Predicatori

[A stampa in *I frati predicatori nel Duecento*, a cura di G. G. Merlo, Verona 1996 (Quaderni di storia religiosa, III), pp. 9-51 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

1. Del religioso castigliano Domenico di Guzmàn (Caleruega, c. 1170-Bologna, 1221), canonico e sottopriore di Osma, missionario papale e legato in Linguadoca, priore della predicazione diocesana di Tolosa, "prior" e "magister ordinis Praedicatorum", e poi santo celebrato nella chiesa universale (dal 1234) come fondatore (eponimo) della società religiosa dei frati Predicatori, non ci è giunta quasi parola. Possediamo infatti di lui soltanto due documenti di natura prettamente amministrativa (di altri, analoghi, che sappiamo per certo aver rilasciato, si è conservata indiretta testimonianza) e una bella lettera che il "magister predicatorum" indirizzò, intorno al maggio 1220, alle 'sue' monache del nuovo convento di Madrid. I primi due testi sono formali lettere di riconciliazione relative agli anni del suo apostolato nel Lauragais e nel Tolosano: con il primo scritto (c. 1208) Domenico, per autorità conferitagli dall'abate di Cîteaux, legato papale in quelle terre, riammetteva in seno alla chiesa un eretico, previa l'imposizione di una serie tradizionale di pratiche espiatorie¹; con l'altro (c. 1215), in qualità di "Predicationis humilis minister", concedeva a un cittadino di Tolosa di ospitare un ex eretico riconciliato senza incorrere per questo in motivo d'infamia o di danno². Ma l'unico testo di un certo rilievo che sia rimasto è appunto rappresentato dalla lettera alla priora e alle monache di Madrid. Si tratta comunque di uno scritto piuttosto generico di esortazione a preservare e a nutrire il fervore della "sancta conversatio" nella quotidiana lotta con l'antico avversario, e nel rispetto dei più rigorosi precetti claustrali del silenzio e, cosa più significativa, del lavoro manuale, etc.³

2. Sin da subito sorgono, perentori quanto difficilmente eludibili, alcuni interrogativi, resi non meno impellenti dalla consapevolezza della necessità di evitare comunque indebite sovrapposizioni o astratti tentativi di confronto plutarchiano à *la* Sabatier, per quanto immuni ormai da qualsivoglia intento di emulazione agiografica o di trita polemica storiografica, con il caso francescano⁴. Perché di frate Domenico non possediamo, ovvero non *si* è (o non *ci* è stato)

ABBREVIAZIONI E SIGLE: *Acta Bon.* = *Acta canonizationis sancti Dominici*, ed. A. WALZ, in *Monumenta Historica S. P. N. Dominici*, II, Romae 1935 (*MOPH*, XVI), pp. 123-167 (*Acta Bononiae*); *AFP* = *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Romae 1931ss.; *HSD* = M.-H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*, Paris 1982² (trad. it. *Storia di san Domenico*, Roma 1983); *IORDANI Libellus* = *IORDANI DE SAXONIA Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* [*BHL* 2210], ed. H. C. SCHEEBEN, in *Monumenta Historica* cit. (= *MOPH*, XVI), pp. 25-88; *K* = KOUDELKA, VL. J. (ed.), *Monumenta Diplomatica Sancti Dominici*, Romae 1966 (*MOPH*, XXV); *MOPH* = *Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum Historica*, I-XXV, Lovanii-Parisiis-Romae 1897-1966; *Prêcheurs* = M.-H. VICAIRE, *Dominique et ses Prêcheurs*, Fribourg 1979².

¹ Cfr. *K* n° 8, pp. 16-18; *ibid.*, "Appendix I", pp. 177-180, per le attestazioni indirette; cfr. *HSD*, pp. 298 ss., e *Prêcheurs*, pp. 43 ss.; da ultimo L. CANETTI, *Domenico e gli eretici*, in *Storia ereticale e antieretica del medioevo: nuove ricerche*, Atti del XXXV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 4-6 settembre 1995, di prossima pubblicazione sul "Bollettino della Società di Studi Valdesi" (1996).

² *K* n° 61, pp. 52-53; *HSD*, pp. 310 ss.

³ *K* n° 125, pp. 126-27; nuova ed. a cura di S. TUGWELL in *AFPLVI* (1986), pp. 12-13 (si perfeziona qualche dettaglio sulla base della tradizione volgare ispanica); cfr. *HSD*, pp. 457-459; da ultimo L. CANETTI, *Le ultime volontà di san Domenico: per la storia dell'"Ordo Praedicatorum" dal 1221 al 1236*, "Rivista di storia della chiesa in Italia" XLVIII, 1 (1994), pp. 43-97, in part. 71-75, per una più approfondita analisi del testo nelle sue implicazioni letterarie, spirituali e istituzionali, specie in rapporto al movimento religioso femminile.

⁴ Cfr. P. SABATIER, *Vita di san Francesco d'Assisi* [1894], trad. it. Milano 1978, pp. 220 ss.; non del tutto esente dal rischio di indebiti parallelismi mi è parsa, ancora, la prospettiva del brillante articolo di K. ELM, *Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter*, "Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte" XXIII (1972), pp. 127-147. Acuti suggerimenti e un'immunizzazione, che si auspica definitiva, contro i rischi soggiacenti a (e attestati da) un intero secolo di indagini sinottiche relative alla storia del primo francescanesimo e del valdismo originario in quanto provvidenzialmente sovrapposti alle biografie 'parallele' dei rispettivi 'fondatori', sono forniti dal vivace studio di R. RUSCONI, *Valdesio e Francesco d'Assisi, 'valdesi' e 'francescani'*, in *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, a cura di G. G. MERLO, Torre Pellice 1994 = "Bollettino della Società di Studi Valdesi" n° 174 (1994), pp. 126-152.

conservato, quasi nulla di scritto direttamente da lui, ad eccezione di questi brevi e scarni documenti di natura pratico-amministrativa e, in un caso, genericamente parenetica? Perché mai il grande paradosso, o quantomeno la singolare circostanza, per cui, se dell'"idiota" Francesco possediamo quegli *Opuscula* di cui tutti ormai riconoscono la cruciale importanza per la storia della prima *fraternitas* francescana⁵, dell'erudito canonico di Osma non ci è giunta quasi parola?⁶ La domanda, semplice e quasi ingenua nella sua formulazione più schietta ed immediata, merita, io credo, non solo di essere posta o riproposta, al di fuori, ripeto, di qualsiasi istanza di aprioristico e pregiudiziale confronto e malintesa emulazione con il caso 'francescano', se non per una neutra quanto forse indispensabile valutazione dei modi e dei significati della trasmissione di peculiarissime testimonianze scritte e della loro natura, sui cui si riflette ovviamente la diversità delle rispettive vicende storiche, le cui 'tracce' scritte, documentarie e soprattutto monumentali, in quanto espressione di autocoscienza *in fieri*, sono parte organica e costituiva⁷. Ma, sollecitando una serie di considerazioni di natura squisitamente euristica ed ermeneutica (legittimità o meno di ipotesi *ex silentio*, relazione tra i 'fatti', la/e memoria/e dei 'fatti' e le testimonianze scritte su di essi e sulla/della loro memoria, etc.), quell'interrogativo apre (o riapre), come vedremo, problemi di interesse non secondario per lo storico della vita religiosa e delle istituzioni ecclesiastiche del primo Duecento.

3. E' ben probabile, come si afferma negli *Atti* del processo bolognese, che Domenico avesse indirizzato lettere e scritti di natura pratico-parenetica ai suoi primi compagni e confratelli⁸. E certo, al di là di quelli che rimangono pur sempre indizi da valutarsi con estrema cautela, vista la natura peculiare delle testimonianze riflesse e quanto mai 'orientate' degli atti del processo⁹, se consideriamo l'intensità e l'incidenza dell'attività organizzativa e pastorale di Domenico, specie negli ultimi sei anni di vita, non è affatto irragionevole pensare che egli abbia potuto intrattenere una fitta corrispondenza di natura quantomeno pratico-amministrativa con i suoi collaboratori dislocati e operanti sin dal 1217-1218 nelle più importanti province della cristianità latina¹⁰. (E

⁵ Cfr. G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, "Studi medievali" XXIV (1983), pp. 17-73, ora in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, pp. 33-97; A. BARTOLI LANGELI, *Gli scritti da Francesco. L'autografia di un "illitteratus"*, E. MENESTO, *Gli scritti di Francesco d'Assisi*, entrambi in *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale della S.I.S.F. e del C.I.S.F., Assisi, 14-16 ottobre 1993, Spoleto 1994, rispettiv. alle pp. 101-159, 161-181.

⁶ Da ultimo M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique chanoine d'Osma*, *AFPLXIII* (1993), pp. 5-41, e uno spunto in tal senso di G. FRANSEN, segnalato da S. TUGWELL in "Dominican History Newsletter" III (1993), pp. 32-33.

⁷ Cfr. RUSCONI *Valdesio e Francesco d'Assisi* cit., p. 149, sulla "divaricazione tra le vicende storiche" che "si riflette ovviamente anche sullo stato delle fonti storiche ad essi relative...". Ovvi i riferimenti a M. FOUCALUT, *L'archeologia del sapere* [1969], trad. it. Milano 1980, pp. 9-11; J. LE GOFF, "Documento/monumento", in *Enciclopedia Einaudi*, V, Torino 1978, pp. 38-48; da ultimo J. LOZANO, *Il discorso storico* [1987], trad. it. Palermo 1991, pp. 84-88. Cfr. inoltre O. CAPITANI, *Impressioni sullo stato della storia della chiesa medioevale in Italia*, in *Atti del I Convegno dell'A.M.I.* (Roma 1975), Bologna 1976, pp. 51-70; J. MIETHKE, *La teoria della monarchia papale nell'alto e basso Medioevo. Mutamenti di funzione* [1976], trad. it. in C. DOLCINI (a cura di), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna 1983, pp. 119-156; R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1989, pp. 15-17; R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990, pp. 3-8; L. CANETTI, *"Domini custos". Contributi alla storia di san Domenico nelle fonti agiografiche del XIII secolo*. Parma 1994, pp. 7-9; D. BERG, *Geschichtsschreibung und historische Bewußtsein. Zur Entwicklung der franziskanischen Historiographie im Hohen und Späten Mittelalter*, in *Frate Francesco d'Assisi* cit., pp. 221-248.

⁸ Cfr. la dichiarazione di Giovanni di Navarra in *Acta Bon.* § 29, p. 147 ("et litteras ejus vidit"); cfr. CANETTI, *Le ultime volontà* cit. pp. 71-72, n. 105; in K, Appendix I, pp. 177-180, sono ripubblicate alcune deposizioni di testimoni ex-eretici rilasciate nel 1246 ca. a due inquisitori tolosani, dove si dichiara che essi erano stati riconciliati da frate Domenico che aveva consegnato loro alcune lettere testimoniali (tipo K n° 8), poi smarrite ("quas amisit").

⁹ Per questo problema, e per una presentazione sistematica della documentazione relativa al processo di canonizzazione di frate Domenico, oltre al doveroso riferimento alla grande *thèse* di André Vauchez, mi permetto di rimandare a L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori (1221-1260)*, Spoleto 1995 (di imminente pubblicazione).

¹⁰ Cfr., in questo senso, K n° 113a = IORDANI *Libellus*, § 86, p. 66: Domenico convoca i frati a Bologna (Pentecoste 1220) per il primo capitolo generale; cfr. KOUDELKA in *MOPHXXV*, p. XIV; *ibid.*, p. X, nota 16, con altri rinvii (cfr. ad es. J. GALLEN, *Les voyages de S. Dominique au Danemark: essai de datation*, in *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, edd. R. CREYTENS, P. KÜNZLE, Roma 1978, I, pp. 73-84, per la menzione, nella *Historia*

l'ipotesi è tanto più verosimile se consideriamo che i primi compagni, o perlomeno quelli che si aggregarono alla *preadicatio* a partire dagli anni 1218-1219, erano tutti personaggi con un grado d'istruzione superiore assai elevata, in molti casi maestri universitari, e dunque ben familiarizzati con lo scritto). Del resto non bisogna dimenticare che le prime Costituzioni dell'ordine (in particolare la *II Distinctio*, frutto, nella sua prima redazione, dell'attività dei capitoli generali del 1220-1221 presieduti da Domenico¹¹), e le stesse numerosissime commendatizie uscite dalla cancelleria di papa Onorio III a beneficio e salvaguardia della pacifica espansione della costituenda nuova *religio* dei frati Predicatori, costituiscono in larga parte il frutto più rilevante dell'impegno diretto (forse anche in senso strettamente redazionale) e della strenua volontà e capacità promozionale organizzativa e diplomatica del *primus magister*¹². E' pur vero che proprio l'assiduità (ben documentata) dell'impegno pratico-organizzativo di Domenico nei suoi ultimi anni rende poco probabile l'ipotesi che egli, nonostante la sua solida formazione scolastico-canonica e la consapevole lucidità delle sue pur non pacifiche scelte e orientamenti istituzionali, avesse potuto concepire o addirittura redigere opere di più vasto impegno dottrinale, magari anche di contenuto autobiografico: se così fosse stato se ne sarebbe certamente conservata per lo meno la traccia di un ricordo o di una sia pur laconica menzione nei numerosi scritti che a partire da Giordano di Sassonia, e sino a Étienne de Salanhac e Bernard Gui, ne istituirono la memoria biografica ed agiografica.

Ma rimane, io credo, nonostante tutto - e non solo, appunto, come esito di una rischiosa e però, nella fattispecie, non in tutto gratuita ipotesi *ex silentio* -, uno scarto che ripropone l'interrogativo di fondo: perché nemmeno i suoi compagni e seguaci, probabili destinatari privilegiati di suoi eventuali scritti d'occasione, non ne conservarono né la traccia né, in linea di massima, il ricordo? E' sufficiente allora invocare il caso, le circostanze materiali oggettivamente sfavorevoli (vedi crociata albigese) alla conservazione di scritti peraltro di natura occasionale (e dunque verosimilmente redatti su supporti materiali quanto mai deperibili e archivisticamente poco recepibili) a spiegarne la eventuale scomparsa? La base stabile e la rete organizzativa già piuttosto consolidata dei conventi dei frati già prima della morte di Domenico avrebbe comunque potuto offrire le condizioni materiali-archivistiche per una conservazione di reliquie letterarie quanto mai preziose e significative.

4. Il problema, io credo, va posto a questo punto su basi non più meramente testuali-materiali, e non solo perché le tracce su cui muoversi sono troppo labili e perciò rischiano fatalmente di condurci alla formulazione di grappoli di ipotesi fondate su mere illazioni psicologiche prive di rilevanza oggettiva. Se è vero che l'importanza storica e storiografica degli scritti di un Francesco d'Assisi per la ricostruzione della sua personalità non si misura certo sulla base di un'equazione automatica con la consistenza materiale delle testimonianze manoscritte superstiti di essi¹³, - e questo mi pare un dato su cui si possa serenamente convenire senza difficoltà, se non per quelle che inevitabilmente si prospettano da un punto di vista strettamente ermeneutico, - l'ampiezza e le modalità della tradizione anche indiretta, e dunque della ricezione degli *Opuscula* non sono comunque irrilevanti ai fini di una comprensione dei modi e delle forme in cui il senso e l'eredità della sua 'proposta cristiana' sono stati vissuti, recepiti, trasmessi dai suoi compagni, seguaci e continuatori più o meno ufficialmente legittimati (qui non importa) della sua scelta religiosa¹⁴. Per dire, insomma, che la storia della tradizione dei testi, intesa anche solo sul piano della stretta conservazione materiale dei testimoni e a prescindere dalle (o nonostante le) componenti fortuite

Ordinis Praedicatorum in Dania, di una lettera di Domenico all'arcivescovo di Lund). Cfr., inoltre, *Prêcheurs*, pp. 136 ss., dove il VICAIRE ha finemente illustrato come il presunto scritto di Domenico contro gli eretici sul corpo e il sangue di Cristo e i presunti 'protocolli' della disputa di Fanjeaux siano stati in realtà una singolare falsificazione (io direi, piuttosto, "inventio") della controversistica cattolica nell'età della Controriforma).

¹¹ Cfr. A. H. THOMAS, *De oudste Constituties van de Dominicanen*, Leuven 1965, pp. 253 ss. e *passim*; *HSD*, pp. 553 ss.

¹² Cfr. VL. J. KOUDELKA, *Notes sur le Cartulaire de S. Dominique*, I-III, *AFP* XXVIII (1958), pp. 92-114; *AFP* XXXIII (1963), pp. 89-120; *AFP* XXXIV (1964), pp. 5-44.

¹³ Cfr. le indicazioni fornite qui sopra a nota 5 (l'edizione critica di riferimento per gli scritti di Francesco è ovviamente quella curata da K. ESSER, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1976).

¹⁴ Cfr. MICCOLI, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 36-41, 190 ss. e *passim*.

che possono aver giocato pur sempre un ruolo non secondario nella conservazione e trasmissione degli scritti giunti fino a noi o della cui produzione e diffusione siamo comunque a conoscenza, pone anche in questo caso problemi che investono a pieno titolo il significato storico di una esperienza di vita e, nella fattispecie, di una scelta di vita religiosa, come quella di Domenico, che avrebbe comportato oggettivamente una serie di conseguenze ed esiti relevantissimi sul piano politico-istituzionale, oltre che sociale e culturale¹⁵. Significato storico che va compreso e commisurato anche o addirittura, io credo, in primo luogo, proprio attraverso la verifica di come fu recepita, vissuta, trasmessa e fissata nello scritto - e dunque, inevitabilmente, costruita ovvero ricostruita nel processo stesso di elaborazione mentale e poi letteraria e/o figurativa di quella che consapevolmente poté configurarsi o che noi ora consideriamo come una testimonianza - la memoria di quell'esperienza anche da parte di chi inevitabilmente e con diverso grado di programmaticità partecipò alla sua diretta creazione ed elaborazione, che è sempre culturale¹⁶. Insomma, la 'verità' su Domenico - e così sarebbe anche nel caso noi possedessimo una quantità più rilevante di suoi eventuali scritti - non può che passare e tradursi nelle molteplici 'verità' degli attori e/o testimoni della sua esperienza, esperienza di cui egli stesso, certo a titolo di attore protagonista e teste privilegiato, fu il primo a proporre una *sua* verità e una *sua* interpretazione¹⁷.

5. In questa prospettiva euristica, che nasce non solo da un'astratta ma non meno legittima considerazione dell'inevitabilità ermeneutica di un tale approccio ma altresì dalla presa d'atto del rilievo oggettivo di recenti acquisizioni storiografiche che in ambito francescanistico - ma non solo di esso - hanno consapevolmente posto la necessità di valorizzare i processi e gli strumenti di costruzione dell'autocoscienza e della memoria storica come momento dialettico costitutivo nella ricerca e fissazione dinamica di una identità culturale e 'costituzionale' in divenire, e pertanto come elemento indispensabile alla comprensione della storia delle istituzioni *tout court*¹⁸, in questa prospettiva, dicevo, non è più ozioso allora interrogarsi non tanto sulle ragioni più specifiche per cui Domenico possa avere o avesse effettivamente lasciato così poche tracce scritte dirette legate alla sua esperienza e alla sua attività, quanto invece sulle motivazioni implicite di una ricezione evidentemente scarsa e pertanto di uno scarso interesse per quelle poche che, comunque, dovettero pur sussistere o che ci sono di fatto rimaste¹⁹. E dunque, più in generale, sembra legittimo interrogarsi soprattutto sui perché di quanto, alla luce di una considerazione più ampia del complesso di testimonianze scritte (domenicane e non) relative alla dozzina d'anni intercorsi tra la morte di Domenico e l'avvio del processo di canonizzazione, si configura come un vero e proprio oblio della sua figura e della sua memoria, e addirittura come vaghissima se non quasi inafferrabile

¹⁵ Non esiste a tutt'oggi una storia dei frati Predicatori criticamente accettabile: l'*Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, I-VIII, Paris 1903-1920, dovuta a D. A. MORTIER, non è il Gratien de Paris domenicano; mentre *The History of the Dominican Order*, I-II, New York 1966-1973 (sino al 1500), di W. A. HINNEBUSCH, non è paragonabile a un Duncan Nimmo, ma sono entrambe, malgrado il mezzo secolo che le separa, farruginosi centoni eruditi e compilativi; lo stesso, a fortiori, vale per l'ampio manuale di A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1930, 1948²); assai utile, ma necessariamente scolastica per i suoi intenti di rapida informazione, la *Short History* (1975) dello stesso HINNEBUSCH (ma v. l'edizione francese, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, Paris 1990, con integrazioni di G. BEDOUELLE).

¹⁶ Mi sia permesso ancora il rinvio a CANETTI, *L'invenzione della memoria* cit.

¹⁷ Esempio, a questo riguardo, la classica ricerca di A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954, rist. Torino 1989, sulla cui rilevanza di implicazioni metodologiche si vedano, nell'ordine, le considerazioni di O. CAPITANI, *Dove va la storiografia medioevale italiana?* [1967], ora in ID., *Medioevo passato prossimo*, Bologna 1979, pp. 254-255, nota 50; MICCOLI, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 33-36; C. GINZBURG, *Prove e possibilità*, "Postfazione" a N. ZEMON DAVIS, *Il ritorno di Martin Guerre*, trad. it. Torino 1984, pp. 147-148; G. SERGI, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, saggio premesso alla rist. einaudiana dell'opera di Frugoni, alle pp. VII-XX, in part. XI-XIV); da ultimo cfr. le acute e opportune puntualizzazioni contro i rischi di una malintesa "storiografia del restauro", dovute a G. G. MERLO, *Il problema degli eretici nell'Italia dell'età bernardiana*, in *San Bernardo e l'Italia*, a c. di P. ZERBI, Atti del Convegno di studi, Milano, 24-26 maggio 1990, Milano 1993, pp. 165-191, in part. 166-173.

¹⁸ Vedi *supra*, nota 7.

¹⁹ Ricordo qui per inciso che il numero di mss. del *Libellus* di Giordano e della *Legenda* di Pedro Ferrandi è pure scarsissimo; del *Libellus* si attendono da tempo due nuove edizioni critiche per cura di Elio Montanari e Symon Tugwell.

coscienza, anteriormente alla sua celebrazione agiografica ufficiale, dell'esser egli stato il fondatore unico di un nuovo *ordo fratrum Praedicatorum* (non già e non ancora, si badi, 'domenicano').

6. Della pressoché totale insussistenza di una memoria agiografica di Domenico anteriormente all'avvio del processo di canonizzazione, e al contestuale perfezionamento redazionale del *Libellus* di Giordano, ho già ampiamente trattato e discusso altrove, tracciando la storia delle rappresentazioni culturali e, più in generale, la formazione dei temi salienti dell'immagine di santità di Domenico di Caleruega nel corso del processo che, a partire dalla sua morte (1221), portò, dapprima, dopo un oblio più che decennale della sua memoria, al progetto di una canonizzazione (1233-34), e poi, nel giro di poco più di un ventennio (1235-1255/60), alla definitiva ricognizione e fissazione formale, da parte dei vertici dell'ordine stesso, confortati dalle scelte ecclesiologiche e pastorali del papato post-innocenziano, delle coordinate fondamentali dell'immagine di Domenico quale santo fondatore e capostipite dell'*ordo Praedicatorum*²⁰. Tale prospettiva d'indagine si è rivelata particolarmente congeniale a una doverosa e sinora mai tentata ricostruzione complessiva dei principali momenti e problemi in cui e attraverso cui si espresse, nel corso dei primi quarant'anni della storia dell'ordine, la ricerca di una figura e dunque l'elaborazione di una peculiare autocoscienza istituzionale. L'obiettivo della ricerca si è infatti largamente identificato con la verifica della seguente ipotesi: se, e in quali forme, la progressiva costruzione dell'immagine di una santità 'fondatrice' del "primo maestro" e "istitutore" della nuova *religio*, abbia programmaticamente o anche oggettivamente contribuito al processo di ricerca e fissazione formale dei capisaldi dell'identità 'regolare' ed ecclesiale domenicana. Da qui discende l'opportunità di privilegiare le fonti agiografiche 'ufficiali', quelle cioè collegate a una vera e propria committenza ufficiale o quantomeno sancite da un'approvazione formale da parte delle istanze centrali dell'ordine (maestro e capitolo generale), e dunque espressione tendenzialmente più significativa delle istanze programmatiche (pubblicistiche, ecclesiologiche, pastorali, etc.) che, di volta in volta, variamente animarono la consapevolezza della fruibilità ideologica di quell'immagine di santità 'fondatrice' nella sua dinamica di relazione dialettica con i paradigmi istituzionali e costituzionali secondo i quali si venne configurando la nuova formazione religiosa dei frati Predicatori.

L'oscillazione tra biografia 'collettiva' dell'ordine e biografia individuale del santo fondatore - un'oscillazione che emerge dal processo di autocoscienza e dal correlativo sviluppo dell'assetto istituzionale dell'ordine quali si esprimono e si riflettono nella produzione letteraria e trattatistica che da Giordano giunge sino alle *Vitae fratrum* - si è rivelata uno dei connotati qualificanti l'intera produzione agiografica dei frati Predicatori, una fluttuazione rivelatrice delle ambiguità soggiacenti all'immagine ufficiale di san Domenico quale emerse nella fase incoativa della canonizzazione. Egli, infatti, sarebbe stato principalmente celebrato nei suoi attributi di esemplarità 'regolare', e dunque in quanto santo fondatore di una *religio* da lui dotata degli strumenti normativi più adeguati al raggiungimento autonomo delle sue peculiari finalità pastorali. La glorificazione della personalità individuale del santo fondatore si stemperò pertanto nella celebrazione dell'eccellenza di un ordine che pare esso stesso l'autentico protagonista di quella storia santa, di una agiografia come *historia salutis* ridotta alla dimensione di una *religio* la cui fertile e provvidenziale continuità genealogica e incisività di presenza ecclesiale tende ad eclissare l'astro, di per sé sin da subito non brillantissimo, del suo "primo istitutore" e "maestro".

Solamente alla luce della definizione formale delle coordinate della coscienza agiografica 'domenicana', determinata dalla canonizzazione del fondatore, è possibile leggere le ulteriori testimonianze (non solo agiografiche), relative a Domenico e alla prima storia dell'ordine: una storia di cui quella stessa coscienza si rivela una componente organica e imprescindibile. Le numerose ricognizioni ufficiali del profilo agiografico del santo fondatore che si susseguono nel breve arco di un ventennio non sono riducibili a mere istanze di riforma dell'ufficio liturgico che formalmente paiono giustificarle: la puntuale disamina delle varianti che connotano l'originalità di ciascun apporto, specie riguardo alla cruciale problematica della povertà mendicante, dimostrano

²⁰ Mi permetto di riassumere qui alcune conclusioni dei miei lavori citt. alle note precedenti.

l'importanza che agli occhi dei protagonisti di quelle vicende poteva e doveva assumere il ripensamento storico-agiografico delle proprie origini ai fini della legittimazione irrefragabile di un'identità istituzionale che si voleva appunto iscritta sin nei primordi della propria storia, nella vita e nell'immagine del santo fondatore canonizzato. Una identità che, d'altra parte, va intesa qui, anche alla luce di recenti acquisizioni storiografiche di ambito francescanistico²¹, come percorso non lineare di faticosa ricerca, e dunque come esito mai pienamente definito e scontato di una polarità dialettica articolata fra autocoscienza storico-istituzionale dell'ordine – nelle sue espressioni letterarie e speculative di 'vertice' e di apparente 'margine': dal pensiero tomista alla più dimessa taumaturgia agiografica – e più larga realtà sociale ed ecclesiale in cui la sua storia s'inserì, e che in varia misura condizionò le linee maestre di quel processo di definizione istituzionale.

E' possibile dunque una storia di san Domenico? La 'soluzione', o meglio, il nuovo punto di partenza che noi stessi abbiamo proposto per rimuovere, quantomeno in via preliminare, le aporie cui fatalmente aveva condotto l'euristica combinatoria delle ricerche biografiche del padre Vicaire, è stato quello di riformulare il problema delle 'origini domenicane' come problema del modo in cui, e delle istanze in virtù delle quali, l'*ordo Praedicatorum* ha pensato e 'costruito' una memoria delle proprie origini in quanto sovrapponibili alla biografia di un santo fondatore e capostipite. 'Origini' che, come tali, sono e restano comunque inattuabili, sia, ovviamente, nell'accezione empirica, sia in quella strettamente epistemologica, giacché, se concepite quale momento creativo individuale, rischiano di venire fatalmente proiettate sull'orizzonte ideologico/utopistico (e direi quasi sul bisogno antropologico) del mito di fondazione, un orizzonte di cui è rimasta prigioniera tutta la storiografia del Novecento, da Altaner e Scheeben, e in parte lo stesso Grundmann, sino al Vicaire²².

E' ormai giunto il momento di sgomberare il campo degli studi sulle 'origini' dei frati Predicatori, come da qualche tempo si è iniziato a fare in ambito francescanistico, dal mito storiografico (e dalla prospettiva ancora sostanzialmente agiografica) del fondatore unico²³, e dal correlativo proposito - ancor sempre apologetico-confessionale, per quanto ormai da lungo tempo paludato dei crismi dell'erudizione positiva, giacché animato in ultima istanza dal "dilemma teologico della autenticità religiosa"²⁴ - di volere ad ogni costo ritrovare nelle intenzioni, nelle intuizioni, nei gesti, nelle aspirazioni del santo capostipite quantomeno la prefigurazione, se non l'esplicita realizzazione di quanto in realtà costituisce il frutto di un ben più complesso e instabile processo di dialettica

²¹ Sul concetto di "identità", oltre alle citt. ricerche francescane di R. Lambertini e A. Tabarroni, cfr. le acute osservazioni 'introduttive' di G. G. MERLO, *Intorno a frate Francesco: uomini e identità di una nuova "fraternitas"*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale della S.I.S.F. e del C.I.S.F., Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto 1992, pp. 313-338, ora anche in ID., *Intorno a frate Francesco. Quattro studi*, Milano 1993, pp. 95-130.

²² Con ciò ho voluto istituire e proporre, fra l'altro, una possibile analogia con quanto hanno rilevato Jean Gribomont e Alba Maria Orselli riguardo allo pseudo-problema delle origini del monachesimo antico inteso come atto di fondazione istituzionale e 'monocratica', da risolversi invece nel problema della 'fondazione' e delle trasformazioni storiche di una complessa autocoscienza istituzionale e culturale delle proprie origini: cfr. J. GRIBOMONT, s.v. "Monachisme", in *Dictionnaire de Spiritualité*, X (Paris 1980), coll. 1524-1582; A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente dalle origini all'età carolingia*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, diretta da N. TRANFAGLIA e M. FIRPO, I/1 ("Il Medioevo: i quadri generali"), Torino 1988, pp. 325-343.

²³ Cfr. l'uso (e l'abuso) dell'espressione in *HSD*, specialmente alla fine della I parte, p. 340 ss.: ma tutta l'opera è segnata dallo sforzo continuo e insistito di voler mostrare un'assoluta (leggi: ispirata e provvidenziale) continuità, se non nei dati oggettivi dell'istituzione, quantomeno nelle intenzioni lineari, sempre e comunque ricostruibili (!!), del santo capostipite, di cui si celebra continuamente (e un poco stucchevolmente) la lungimirante capacità, rispetto ai contemporanei, di anticipare i tempi o, viceversa, di attendere i tempi opportuni per compiere quanto, da sempre, rispondeva alle sue vere intenzioni e ai suoi disegni provvidenzialmente ispirati e, ovviamente, del tutto coerenti con la giusta causa e il retto cammino della chiesa e dell'umanità da redimere... In questo modo le contraddizioni e gli 'imprevisti' della storia, obliterandone l'eteronomia dei fini, vengono fatalmente ricondotti a quel fittizio *pathos* provvidenziale caratteristico di ogni narrazione agiografica (cfr. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, pp. 281-282), giacché sempre e comunque gli ostacoli che si frappongono alla realizzazione inevitabile dei disegni dell'Uomo di Dio esaltano incessantemente, edificandola, la logica propria della storia della salvezza e dell'azione, ciclica e lineare allo stesso tempo, dei suoi protagonisti ispirati: ancora una volta, *oportet et haereses esse...*

²⁴ RUSCONI, *Valdesio e Francesco* cit., p. 150.

sociale culturale e istituzionale, non riducibile alla mera interazione negativa tra una presunta oggettiva pienezza del dato intuitivo originario e le successive realtà storiche e psicologiche che con quella vennero fatalmente (leggi: provvidenzialmente) a scontrarsi o comunque a interagire, al solo scopo di confermarne ovvero 'edificarne' (agiograficamente) la primigenia espressione epifanica. L'"origine", in realtà, può ben essere il frutto di un progetto eteronomo, persino della volontà sistematica di ripensamento di un percorso storico in cui si vuole provvidenzialmente rivelato e iscritto sin dai primordi ciò che si deve o si pensa comunque di poter giustificare nell'orizzonte ideologico in cui ci si trova ad operare. Ho già consacrato un'ampia ricerca a mostrare la funzionalità ideologica (ecclesiologica) del processo ventennale di costruzione agiografica, da parte dell'ordine e del Papato, a partire dagli anni Trenta del Duecento, del mito e dell'immagine di Domenico come santo fondatore, e dei numerosi suoi corollari²⁵. E' una prospettiva che ha pesantemente segnato a priori, condizionandone le scelte di campo d'indagine e, insieme, l'euristica delle fonti, l'orientamento dell'intera storiografia moderna.

Non più, dunque, le 'origini domenicane', bensì la storia dei primi frati Predicatori. E' un suggerimento, del resto, che muove pure dalla necessaria presa d'atto e dalla valorizzazione storica dell'anacronismo, a sua volta indicativo di un'ormai totalmente acquisita e secolare distorsione prospettica, insito nello stesso appellativo 'domenicani'²⁶. D'altra parte, come vedremo, sarà pur necessario sottoporre a un'attenta valutazione storico-sociale e storico-culturale a tutto campo, che non si limiti dunque alla pur necessaria analisi semantica dei documenti ufficiali dell'ordine e del Papato (Koudelka, Vicaire), le stesse designazioni primitive dei "frati Predicatori", con tutte le possibili oscillazioni, virtualmente indicative di un assetto e di una consapevolezza istituzionali in divenire.

7. Muovendo da questa rinnovata prospettiva 'in controluce' e, pertanto, dalla doverosa presa d'atto del rilievo oggettivamente relativo del ruolo effettivo del fondatore unico rispetto alla prima storia dei frati Predicatori - ma, per converso, ho appunto inteso e già potuto verificare quale importanza abbia invece avuto il mito del santo fondatore, creato e nutrito dalla memoria agiografica, nella storia successiva dell'ordine e della chiesa del Duecento e oltre²⁷ -, rimangono aperte o meglio, si riaprono in termini nuovi decisive questioni di carattere squisitamente istituzionale, quali, ad esempio, il significato e la portata della 'conferma' papale del 1215-1216; la scelta di mendicizia conventuale operata dal primo capitolo generale di Bologna (1220); l'importanza cruciale del ministero femminile presso le monache e le *mulieres religiosae* in genere, sempre al centro delle preoccupazioni pastorali e istituzionali di Domenico e Giordano di Sassonia, ma anche dei loro immediati successori; l'evoluzione del sistema di reclutamento e delle motivazioni all'adesione dei membri dell'ordine; etc.

8. Della nuova luce che una lettura (non tautologica né combinatoria) delle biografie agiografiche di san Domenico può gettare, rispettivamente, sulla problematica pauperistica (mendicizia) e sulla "Frauenfrage" domenicana, ho già avuto modo di soffermarmi ampiamente in altra sede, e non intendo qui riaprire la discussione²⁸. Mai veramente 'risolto', invece, nonostante i numerosi e autorevoli interventi dell'ultimo mezzo secolo di studi, mi pare innanzitutto il problema della cosiddetta fondazione e approvazione dell'ordine²⁹. E rimarrà tuttavia probabilmente irresolubile, qualora lo si continui ad impostare nei termini, inevitabilmente anacronistici, di una rigorosa e

²⁵ Cfr. CANETTI, *Domenico e gli eretici* cit.: la costruzione dell'immagine di Domenico quale capostipite dell'Inquisizione è forse uno degli aspetti più paradossali e, allo stesso tempo, macroscopicamente evidenti di tale meccanismo proiettivo.

²⁶ Cfr. già il saggio pionieristico di P. MANDONNET, *Note de symbolique médiéval: "Domini canes"*, "Revue de Fribourg", II^e sér., XI (1912), pp. 561-577, rist. in P. MANDONNET, M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique. L'idée, l'homme, l'oeuvre*, Paris 1938, II, pp. 69-81.

²⁷ Spero mi sia concesso di dare questo punto come acquisito.

²⁸ Sulla mendicizia cfr. CANETTI, *"Domini custos"* cit., pp. 79 ss.; sulla questione femminile cfr. ID., *Le ultime volontà di san Domenico* cit., pp. 60 ss.; i due studi sono ora rifusi in ID., *L'invenzione della memoria* cit.

²⁹ Cfr. M.-H. VICAIRE, *Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des Prêcheurs*, I-II, "Revue d'histoire ecclésiastique" XLVII (1952), pp. 123-141, 586-603, poi sostanzialmente rifiuto nei capitoli X-XII della *HSD*.

lineare cronologia istitutiva di un processo o addirittura di un atto di fondazione costituzionale, specie laddove si voglia o si pensi di supplire alle lacune documentarie dovute all'oggettiva impossibilità di una sorta di onnipresente consapevolezza progettuale nei protagonisti di quelle vicende, con il ricorso - al fine di ritrovare comunque garantita la piena realizzazione dell'originaria intuizione fondatrice del santo - a categorie interpretative non solo extrascientifiche (disegni provvidenziali, illuminazioni sovranaturali, etc.), ma anche a schematizzazioni più banalmente psicologistiche (scontri di personalità e attitudini individuali, geniali intuizioni aprioristiche, drammatici misconoscimenti, etc.). Con il rischio, oltretutto, di una sottovalutazione non solo e non tanto del più ampio contesto religioso-ecclesiastico coevo ma anche dei complessi fattori 'extraistituzionali' (di ordine sociale e culturale), che impongono di impostare il problema della 'fondazione' (o meglio, della "Frühgeschichte") domenicana anche nei termini di una grande intrapresa collettiva, con attenzione tutta particolare rivolta ad esempio ai modi, agli ambienti, ai moventi e ai rappresentanti di una vicenda complessa e comunque irriducibile, anche e proprio nella consapevolezza dei suoi protagonisti, a una serie di atti formali per quanto sanzionati dalle autorità supreme³⁰.

Aprondo il problema di un possibile "iato" istituzionale, nella storia del movimento domenicano delle origini, tra la fase incoativa preconciare (1207-1215) e quella successiva alla "conferma" papale del 1216, Heribert-Christian Scheeben, quasi settant'anni or sono³¹, accentuò indebitamente l'autonomia e l'originalità dell'azione missionaria in Linguadoca di Diego e Domenico rispetto alle direttive papali³², per poi drammatizzare ad arte il contrasto tra la proposta di approvazione dell'"Ordine" sottoposta a Innocenzo III alla vigilia del Concilio Lateranense da Domenico e Folco e il deludente compromesso opposto (imposto) dal papa, il quale, come si sa, trattandosi oltretutto di una materia soggetta di lì a poco ad eventuale approvazione sinodale³³, invitò il canonico di Osma a scegliere per sé e per i suoi pochi compagni di Tolosa una regola tra quelle già canonicamente approvate. (Rimane comunque da spiegare perché Domenico, già canonico regolare agostiniano, potesse esser stato indotto a rinviare una scelta così ovvia com'era appunto per lui quella della Regola di sant'Agostino, e si ripropone allora il problema dei termini e del significato della richiesta di conferma di un "... ord[o] qui praedicatorum diceretur et esset", come afferma Giordano di Sassonia³⁴.) Forzando polemicamente i termini, ma infondo ben cogliendo i nodi del problema istituzionale, lo Scheeben aveva parlato di "tragico misconoscimento" dell'intuizione di Domenico da parte di Innocenzo III, che avrebbe pertanto costretto il nascente Ordine nella "camicia di forza" della Regola di sant'Agostino³⁵.

In una più recente rivisitazione dell'annosa problematica³⁶, il Vicaire ha ritenuto di poter ribadire la propria convinzione che in realtà Onorio III avesse implicitamente approvato, sin dal dicembre 1216³⁷, tutto quanto Domenico aveva richiesto al suo predecessore, dimostrandosi con questo la piena veridicità storica dell'asserto giordaniano "... iuxta propositum ordinationemque conceptam confirmationem ordinis et omnium, que [Dominicus] obtinere voluisset, plene per

³⁰ Vedi *infra*, § 9.

³¹ H.-C. SCHEEBEN, *Der hl. Dominikus*, Freiburg im Breisgau 1927.

³² Cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, Darmstadt 1961² (= rist. *ivi* 1970), trad. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974, 1980², pp. 100 ss. Si noti che Grundmann, pur polemico con Scheeben, riduce sostanzialmente il problema dei primi frati Predicatori alla storia della predicazione nell'Albigese e alla fondazione di Prouille (Diego e Domenico), implicitamente aderendo, parrebbe, a quella che sarà poi la lettura del Vicaire circa la mancanza di una soluzione di continuità tra il prima e il dopo 1215.

³³ Cfr. M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 305-307: si tratta della impostazione più sintetica, ma a mio avviso più equilibrata ed esemplare per la rigorosa analisi terminologica delle fonti, del problema istituzionale della fondazione. E molto probabile, come vuole lo stesso Maccarrone, che la costituzione X del Concilio (*De praedicatoribus instituendis*), nonostante la XIII proibisse l'istituzione di nuove *religiones*, sia stata ispirata al papa proprio dalla comunità dei predicatori diocesani di Domenico da poco approvata dal Folco di Tolosa (cfr. K n° 63, pp. 56-57).

³⁴ IORDANI *Libellus*, § 40, p. 45.

³⁵ Cfr. SCHEEBEN, *Der hl. Dominikus* cit., pp. 178-80, 186-87 e spec. 377-382.

³⁶ Cfr. M.-H. VICAIRE, *L'Ordre de Saint Dominique en 1215*, AFP LIV (1984), pp. 5-38, ripreso poi in ID., *Innocent III a-t-il méconnu Dominique?*, "Mémoires dominicaines", I/1 (1992), pp. 129-143.

³⁷ K n° 77 ("Religiosam vitam"), pp. 71-76 (22 dicembre 1216); cfr. *HSD*, pp. 402 ss.

omnia impetravit"³⁸. E che lo stesso Onorio avesse confermato con tutto ciò anche quella "povertà evangelica" (mendicità itinerante) praticata nell'albigese sin dal 1206 - pur non fatta oggetto da parte di Domenico di una specifica richiesta d'approvazione nell'udienza preconciare del 1215 - in quella forma che Folco di Tolosa aveva appena formalmente riconosciuta nel documento d'istituzione della comunità diocesana dei predicatori (giugno/luglio 1215)³⁹, documento in cui peraltro non saprei francamente riconoscere, nell'espressione "in evangelica paupertate", un riferimento tanto esplicito a una condizione effettiva di mendicità individuale itinerante, dal momento che i canonici di Domenico disponevano ancora di beni e rendite fisse assai cospicui. Quand'anche i primi potessero ancora formalmente giustificarsi come pertinenze immediate degli enti ecclesiastici affiliati alla nuova congregazione religiosa, o magari attraverso l'espedito giuridico dell'attribuzione del possesso effettivo alle monache di Prouille⁴⁰, com'è possibile conciliare il godimento di rendite fisse con lo *status* di precarietà permanente richiesto a chi professa la mendicità itinerante? L'elemosina - poiché infatti lo stesso Vicaire ha sostenuto che la porzione di decime diocesane donate da Folco ai predicatori di Domenico, per la forma stessa della concessione, dovrebbero assimilarsi all'elemosina destinata ritualmente ai poveri⁴¹ - non cessa forse di essere tale quando si ha assicurata la certezza della sua periodica riscossione? Dunque, l'indizio del fatto che Onorio III avrebbe sin da subito "effectivement accordé" a Domenico anche "la mendicité dans la prédication", sembra al Vicaire costituito dal fatto che il papa stesso, nel dicembre 1219 (sic), "confirme la mendicité dans la prédication dans un série de bulles de recommandation"⁴². Ora, anche a voler prescindere dall'interrogativo, da noi appena sollevato, se nel 1216 la comunità dei canonici-predicatori di Domenico praticasse effettivamente quella di forma mendicità nonostante la formale rinuncia ai possedimenti immobili imposta a Tolosa al capitolo di Pentecoste del 1216⁴³, non è chi non veda i rischi e le virtuali pecche anacronistiche insite in una ipotesi di questo genere. Nel 1219, se è vero, com'è probabile, che il papa, con l'espressione "in abiectioe voluntarie paupertatis" poteva riferirsi effettivamente allo *status* di mendicità itinerante dei membri di quello che ormai era diventato a tutti gli effetti un nuovo *ordo fratrum Praedicatorum*⁴⁴, la condizione giuridico-patrimoniale e la vocazione dei canonici predicatori si era nel frattempo profondamente modificata. Dopo la primavera del 1217, come ha ben mostrato lo stesso Vicaire, quella che era ancora una sia pur originale congregazione di canonici-predicatori tradizionalmente legati al *titulus* ecclesiastico da cui traevano il proprio sostentamento, si trasformò, grazie alla sapiente e lungimirante cooperazione tra l'instancabile operato di Domenico e le buone disposizioni della curia di Onorio e di Ugolino, in una vera e propria nuova *religio* di frati deputati all'esercizio su scala virtualmente universale della propria peculiare vocazione di predicatori per la salvezza delle anime. E' precisamente in questa fase che si applicarono gli sforzi di Domenico per il rispetto, dapprima, della mendicità itinerante, e, in un secondo momento, non senza profonde resistenze, all'imposizione della mendicità conventuale, e dunque dell'integrale rinuncia anche alle rendite fisse, durante il primo capitolo dell'ordine (Bologna, maggio 1220). Se qualcuno esitò nell'imporre queste trasformazioni radicali non fu certo, come pretende il Vicaire, papa Onorio III (che avrebbe formalmente riconosciuto solo nel 1219 ciò che già implicitamente aveva approvato nel 1216, e che Innocenzo III, al solito giudicato più lungimirante, avrebbe promesso di confermare integralmente già all'indomani del Concilio⁴⁵), ma, semmai, lo stesso Domenico, ben sapendo quali e quante resistenze avrebbe incontrato il principio di mendicità anche solo individuale fra le nuove reclute dell'ordine (in prevalenza maestri e studenti universitari)⁴⁶.

³⁸ IORDANI *Libellus*, § 45, p. 47:

³⁹ Cfr. K n° 63, pp. 56-57.

⁴⁰ Cfr. K n° 65, p. 69.

⁴¹ Cfr. *Prêcheurs*, p. 233.

⁴² Cfr. VICAIRE, *L'Ordre de Saint Dominique* cit., pp. 20-21.

⁴³ Cfr. IORDANI *Libellus*, § 42, p. 46: sulla questione v. il nostro "*Domini custos*" cit., pp. 107-111.

⁴⁴ Cfr. K, nn° 109, 111 ss., pp. 113-14, 116 ss.

⁴⁵ Cfr. VICAIRE, *L'Ordre* cit., pp. 22-23.

⁴⁶ Per tutto questo cfr. CANETTI, "*Domini custos*" cit., pp. 102-120.

Il p. Vicair sembra invero rincorrere con troppo affanno la (impossibile) dimostrazione di un'assoluta continuità (quantomeno sul piano delle intenzioni e dei progetti originari del fondatore, ma non solo) e di una sostanziale mancanza di fratture tra la limitata esperienza degli anni dell'albigese e la fase postconciliare, passaggio che presuppone comunque, se non un vero e proprio iato istituzionale rispetto alle intenzioni del 'fondatore' alla vigilia del concilio, perlomeno un certo aggiustamento di prospettive, a sua volta poi modificatesi in funzione delle nuove realtà, suggestioni e contesti in cui Domenico negli anni seguenti doveva trovarsi ad operare - si pensi, ancor più che alle supposte ascendenze francescane dovute a un improbabile incontro romano/assisiense tra i due religiosi⁴⁷, ai ben documentabili influssi costituzionali grandmontani, evidenziati a questo riguardo dallo stesso Vicair⁴⁸ -, e che lo portarono a concepire qualcosa di assolutamente nuovo rispetto a quanto ancora rappresentava la sua comunità all'atto della richiesta di 'conferma'. Non è un caso che per ritrovare una piena coerenza e linearità di sviluppo nei fatti e nelle intenzioni dei protagonisti il p. Vicair si veda costretto ad indulgere a un utilizzo arbitrariamente combinatorio di fonti di impianto, natura e cronologia non certo omologabili, ciascuna presupponendo un grado di coinvolgimento, di consapevolezza, di progettualità assolutamente diverse. Non si possono utilizzare le bolle papali degli anni 1215-1219, peraltro opinabilmente interpretate, a conforto di quanto, quindici anni dopo e col senno istituzionale di poi, avrebbe scritto Giordano di Sassonia. Se iato ci fu, e senz'aderire alle idee fortemente provocatorie dello Scheeben, esso a nostro avviso va anche in una certa misura ricollegato al mutamento sostanziale del sistema e degli ambienti di reclutamento (in prevalenza maestri e studenti universitari) dopo la cruciale decisione, legata anche alle difficoltà materiali di permanenza in terra albigese dopo lo scacco di Simone di Montfort, di espandere universalmente la missione dei frati (Pentecoste 1217), non senza la comprensibile resistenza di questi ultimi e delle autorità locali⁴⁹. La consapevolezza di quello iato, proprio anche nei suoi termini istituzionali e specie in riferimento alla povertà, cheché ne abbia scritto il Vicair, è ancora ben evidente nella lettura sia pur pacificata e provvidenzialmente lineare di quei fatti proposta da Giordano⁵⁰, dai testimoni al processo di canonizzazione⁵¹ e ancora, trent'anni più tardi, in maniera assolutamente esplicita benché lievemente polemica, da Umberto di Romans nel suo commento alle Costituzioni⁵².

9. La grande svolta del 1217 - tale certamente anche sul piano dei contenuti e degli orizzonti di una predicazione non più prettamente rivolta contro gli eretici⁵³ - trova un riflesso e un'espressione quasi stratigrafica nella nuova base sociale del reclutamento dei frati, costituita ora prevalentemente da maestri e scolari dei principali *Studia* universitari della cristianità latina. Se, con l'idea di "inizi" della nuova *religio* dei frati Predicatori, non ci si limiti a intenderne il mero

⁴⁷ Cfr. B. ALTANER, *Die Beziehungen des hl. Dominikus zum hl. Franziskus von Assisi*, "Franziskanischen Studien" IX (1922), pp. 1-28; *Prêcheurs*, pp. 237-41.

⁴⁸ Cfr. *Prêcheurs*, pp. 241-245; v. anche HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order* cit., I, pp. 154-157.

⁴⁹ Cfr. IORDANI *Libellus*, §§ 46-48, pp. 47-48.

⁵⁰ Cfr. IORDANI *Libellus*, § 42, p. 46.

⁵¹ Cfr. ancora il nostro *"Domini custos"* cit., pp. 107 ss.

⁵² Cfr. HUMBERTI DE ROMANIS *Expositio super Constitutiones fratrum Praedicatorum*, "Prologus", § 1, ed. BERTHIER, *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, Romae 1888-89 (rist. anast. Torino 1956), II, pp. 2-3.

⁵³ Cfr. M-H. VICAIR, *L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217)*, in *Saint Dominique en Languedoc*, Toulouse 1966 (= "Cahiers de Fanjeaux", 1), pp. 133-158; CANETTI, *Domenico e gli eretici* cit.; sui presupposti e le implicazioni istituzionali della svolta del 1217 si veda comunque, sia pure con la cautela indotta dall'eccessiva esuberanza di criteri interpretativi di carattere psicologista e provvidenzialistico riecheggiati le antiche agiografie del santo, *HSD*, pp. 408-436. Ricordo qui per inciso che il 1217 fu anche "l'anno della grande dispersione" della prima fraternità francescana, che lanciò le sue prime missioni d'oltralpe (cfr. L. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII Convegno internazionale della S.I.S.F., Assisi, 16-18 ottobre 1980, Assisi 1981, pp. 129-167, part. 148 ss., per un'ottima analisi sinottica dei processi di radicamento territoriale (parrocchiale e internazionale) di quelli che sarebbero diventati i due maggiori ordini mendicanti; sulle missioni francescane in particolare v., da ultimo, F. DAL PINO, *Giordano da Giano e le prime missioni oltralpe dei frati Minori*, in *I compagni di Francesco e la prima generazioni minoritica* cit., pp. 201-257.

riconoscimento formale che ne avrebbe garantito nel giro di pochi mesi lo statuto regolare di "ordo canonicus" sia pur caratterizzato da un'originalissima attitudine apostolico-missionaria⁵⁴, ma si voglia alludere a un processo di radicamento territoriale nutrito dal consolidarsi di una peculiare vocazione atta a garantirne un canale di reclutamento relativamente stabile, è un fatto che quel processo si identifica in larga misura con l'ingresso nella nuova milizia di Domenico di maestri e studenti parigini e bolognesi. Nel chiostro di S. Romano di Tolosa, ai primi del 1217, e dunque alla vigilia dell'espansione internazionale dei frati, erano insediati solamente una quindicina di canonici⁵⁵. Ma tra le loro prime preoccupazioni vi fu quella di destinare all'acquisto dei libri una parte dei redditi assegnati nel 1215 dal vescovo Folco⁵⁶, e di far edificare un chiostro dotato di celle "ad studendum et dormiendum desuper satis aptas"⁵⁷. Alcuni frati iniziarono anche a frequentare i corsi di teologia tenuti dal maestro Alessandro di Stavensby presso il capitolo tolosano di Saint-Étienne, come sembra attestare un aneddoto di carattere visionario confluito più tardi nella *Legenda sancti Dominici* del prototipo liturgico umbertino⁵⁸, aneddoto che comunque, più che documentare "l'importanza fondamentale attribuita dal santo, fin dalle origini della comunità, agli studi teologici come fonte della predicazione"⁵⁹, dovrebbe semmai intendersi nei possibili risvolti apologetici che esso doveva assumere quando, intorno al 1255, nel pieno divampare della polemica con i maestri secolari, fu incluso dal maestro generale nella *legenda* del santo fondatore, quasi a voler legittimare la presenza universitaria dei frati, nuovi "luminari del mondo".

Fu dunque lo stesso Domenico a concepire e fornire il primo impulso in questo senso, inviando a Parigi, nella tarda estate del 1217, poco prima dell'inizio regolare dei corsi universitari, due gruppi di frati⁶⁰: Matteo di Francia e Bertrando di Garrigues "cum litteris summi pontificis ut ordinem publicarent"⁶¹; Giovanni di Navarra e Lorenzo Anglico, poi seguiti da altri, furono invece destinati

⁵⁴ Vedi *supra*, note 29-33.

⁵⁵ Cfr. IORDANI *Libellus*, § 44, p. 47 ("Erant autem tunc fratres numero *circiter* sexdecim."), dove si noti quel *circiter* (*om. mss. O, W¹, W²; cors. dell'ed.*), fatto verosimilmente aggiungere al testo della più antica redazione nota dell'opera nel quadro di una probabile revisione liturgica del *Libellus* promossa dal capitolo generale (1235?), quasi a voler ridimensionare quel dato fortemente imbarazzante agli occhi di un ordine che intorno al 1235, quando cioè si mise mano a quella revisione, aveva già conosciuto un'espansione conventuale e universitaria su scala europea; e l'imbarazzo dei vertici dell'ordine doveva essere tanto più grande in quanto, benché la cosiddetta bolla di conferma della comunità dei canonici predicatori di San Romano risalisse proprio al dicembre 1216 (v. *supra*, nota 37), l'azione apostolico-missionaria di frate Domenico nelle parti di Tolosa era iniziata ben dieci anni prima.

⁵⁶ Cfr. K n° 63, pp. 56-57; IORDANI *Libellus*, § 39, p. 45.

⁵⁷ IORDANI *Libellus*, § 44, pp. 46-47; cfr. A. DUVAL, *L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique*, in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie*, Paris 1967, pp. 221-247; J. W. KRANK, *Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden*, "Archiv für Kulturgeschichte" XLIX (1967), pp. 164-207; G. BARONE, *La legislazione sugli "Studia" dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XVII Convegno storico internazionale del "Centro studi sulla spiritualità medievale", Todi, 11-14 ottobre 1976, Todi 1978, pp. 205-247.

⁵⁸ HUMBERTI DE ROMANIS *Legenda sancti Dominici* [BHL 2219], § 40, ed. A. WALZ in *MOPH*, XVI (1935), pp. 400-401.

⁵⁹ *HSD*, p. 333; vedi inoltre W. A. HINNEBUSCH, *The Early English Friars Preachers*, Romae ad S. Sabiniae 1951, pp. 443-445; M.-H. VICAIRE, *L'école du chapitre de la cathédral et le projet d'extension de la théologie parisienne a Toulouse (1072-1217)*, in *Les universités du Languedoc au XIII^e siècle*, Toulouse 1970 (= "Cahiers de Fanjeaux", 5), pp. 43-57, e ora in *Prêcheurs*, pp. 58-74, in part. 60-64; H. T. BRET, *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century Society*, Toronto 1984, pp. 94-95, non trae da questo racconto miracoloso (poco prima definito "one important incident") se non l'ovvia conclusione che la leggenda di Umberto, accogliendo simili episodi, dimostrerebbe comunque che l'autore era figlio del suo tempo! ("Thus, this tale, as well as his acceptance of the epic-like legends founds in the biographies of Peter Ferrand and Constantine of Orvieto, make it quite apparent that the fifth master general was a product of his age in his uncritical acceptance and dependance on hagiographical marvels."). Con buona pace dello studioso canadese, e per nostra fortuna, sembra ormai tramontato il tempo in cui il valore documentario degli scritti agiografici veniva commisurato (e ritenuto inversamente proporzionale) al tasso di frequenza del meraviglioso taumaturgico.

⁶⁰ Sin dal gennaio del 1217, incontrando a Roma Guglielmo di Monferrato, futuro predicatore e poi testimone al processo di canonizzazione, Domenico, illustrandogli i suoi progetti di evangelizzazione missionaria dei pagani dell'Europa Nord-orientale, gli avrebbe posto come condizione per poterlo seguire di recarsi prima a Parigi e studiarvi teologia per due anni (cfr. *Acta Bon.* § 12, pp. 133-134).

⁶¹ Cfr. *HSD*, p. 399 n. 6, p. 430 n. 127; su Bertrando v. ora anche A. VAUCHEZ, *Heurs et malheurs d'un saint dominicain: les vicissitudes du culte du Bienheureux Bertrand de Garrigue (+ 1230)*, in *Maison de Dieu et homme d'église. Florilège en l'honneur de Pierre-Roger Gaussin*, Saint-Étienne 1992, pp. 107-114.

"ad studium"⁶². La lettera cui allude Giordano di Sassonia, testimone, protagonista e più tardi raffinato evocatore dei "primordia" parigini di Saint-Jacques, è molto probabilmente tutt'uno con la bolla, che sappiamo per certo impetrata dallo stesso Domenico⁶³, con la quale Onorio III, il 19 gennaio 1217, aveva esortato i membri dell'"Universitas magistrorum et scholarium" parigina a una feconda "transplantatio" del frumento della propria dottrina "in partibus Tolosanis", dove avrebbero potuto affiancarsi ai nuovi coloni di quei coltivi devastati dai "venenata reptilia" (dell'eresia) dedicandosi con assiduità all'opera di insegnamento, predicazione ed esortazione⁶⁴. Di lì a poco, come si sa, il radicamento parigino dei frati avrebbe fatto percorrere una strada diversa, ma pur sempre segnata da una progressiva e sempre più stretta compenetrazione, sia sul piano del reclutamento regolare sia su quello delle rispettive istituzioni scolastiche, tra Predicatori e Università⁶⁵.

E' la situazione suggestivamente rievocata da Giordano di Sassonia nel suo *Libellus* e in numerose lettere indirizzate a Diana e alle monache di Sant'Agnesa di Bologna negli anni del suo generalato (1222-1236)⁶⁶. La pluralità di sollecitazioni redazionali del *Libellus*, comunque perfezionato fra 1233 e 1234 in vista della canonizzazione di frate Domenico, e dunque in larga parte piegato alle istanze retorico-celebrative del discorso squisitamente agiografico, esprime programmaticamente i diversi livelli di coscienza e di memoria storica sulle origini dell'ordine di cui Giordano stesso e i "primitivi fratres" sono stati protagonisti e testimoni⁶⁷. Ma dal punto di osservazione privilegiato del successore di Domenico sembra ineccepibile il fatto che quei "principia" di cui si accinge a dar conto siano stati e debbano intendersi tutt'uno non solo (e forse non tanto) con la vita e miracoli di un santo che si doveva comunque presentare nelle vesti di "primum religionis huius institutor", ma soprattutto, si direbbe, con la storia delle vocazioni dei primi compagni di Domenico se non, soprattutto, dello stesso Giordano. Se già l'esordio agiografico dell'opuscolo è inopinatamente consacrato a celebrare le gesta di Diego d'Osma - una presenza e una sorta di paternità spirituale talmente imbarazzanti agli occhi dei successori di Giordano che i padri capitolari di Valenciennes (1259), sulla scorta di un'obliterazione sostanziale già operata dagli antichi agiografi, si risolsero a decretare che nella *legenda* corrente il nome di Diego venisse sostituito ogni volta con quello di Domenico⁶⁸ -, la coscienza e la volontà di fissare comunque nella memoria il rilievo di una collegialità costitutiva della grande impresa di espansione dell'ordine specie sul terreno universitario, affiora in maniera clamorosa, direi quasi persino oltrepassando gli intenti del narratore - egli stesso protagonista di quella vicenda - nelle lunghe sezioni in cui Giordano tratteggia con commossa partecipazione emotiva le grandi figure morali e intellettuali di Reginaldo

⁶² IORDANI *Libellus*, § 51, p. 49-50; cfr. *HSD*, pp. 430 ss.

⁶³ Cfr. K, p. 76, nota 8, e KOUDELKA, *Notes sur le Cartulaire* cit., II, pp. 98-105.

⁶⁴ K n° 78, pp. 76-77; cfr. *HSD*, pp. 408-409.

⁶⁵ Sulla complessa casistica di relazioni (dal parallelismo all'identificazione) tra gli *Studia* universitari (facoltà teologiche) e istituzioni scolastiche conventuali degli Ordini mendicanti e in particolare dei Predicatori, si v. il bel saggio di G. VERGER, *"Studia" et Universités*, in *Le scuole degli ordini mendicanti* cit., pp. 173-203. Non tratteremo qui del problema, anch'esso meritevole ormai di una riconsiderazione unitaria di carattere generale, delle forme e delle modalità degli insediamenti cittadini dei frati Predicatori (ma v. comunque *infra*, il § 12 *ex.*), problema che, salvo singoli, eccellenti studi di casi (Vicaire, Guidoni, Merlo, Benvenuti Papi, etc.), non ha ricevuto quell'attenzione riservata alla tipologia insediativa dei frati Minori (penso soprattutto ai lavori di Luigi Pellegrini); utili suggerimenti e indicazioni in proposito ha però fornito G. BARONE, *L'ordine dei Predicatori e le città*, in *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220 - v. 1350)*, Acte de la Table Ronde, Rome, 27-28 avril 1977, Rome 1977 (= "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps modernes", LXXXIX/2), pp. 609-618; v. ora anche L. CANETTI, *Da san Domenico alle "Vitae fratrum". Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell'"ordo Praedicatorum" alla metà del XIII secolo*, in corso di pubblicazione nei "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", CVII/2 (1995), in part. nota 100 e testo corrispondente.

⁶⁶ Bibliografia completa su Giordano in *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, cur. TH. KAEPPEL, Romae 1980, pp. 53 ss.; IV, cur. E. PANELLA, *ivi* 1993, pp. 178-179; E. MONTANARI (ed.), *B. Iordanis de Saxonía Litterae Encyclicae annis 1233 et 1234 datae*, Spoleto 1993, pp. 265-269; CANETTI, *"Domini custos"* cit., p. 3 nota 2 e *passim*; un ottimo strumento di aggiornamento è ora costituito dalla voce corrispondente nella rubrica 'Auctores' del "Dominican History Newsletter", a cura di S. TUGWELL (Roma, Istituto Storico Domenicano, 1992 ss.)

⁶⁷ Cfr. IORDANI *Libellus*, §§ 2-3, pp. 25-26.

⁶⁸ Cfr. *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, I (1220-1303)*, rec. B. M. REICHERT, Romae-Stuttgardiae 1898 (*MOPH*, III), p. 98, rr. 23-27; cfr. CANETTI, *"Domini custos"* cit., p. 19 nota 61.

d'Orléans e di Enrico di Colonia⁶⁹. Come non rimanere colpiti dal fatto che lo stesso Domenico, come ricorda Giordano in qualità di teste oculare, nel giugno del 1219, tenendo a Parigi una pubblica *collatio*, raccontò la miracolosa guarigione e la connessa vocazione di Reginaldo, già decano della prestigiosa collegiata di Saint-Aignan d'Orléans, e illustre docente di diritto canonico nella stessa Parigi? Vero animatore, tra la fine del 1219 e quasi tutto il 1220, della nuova comunità bolognese di San Niccolò, i cui membri si accrebbero rapidamente grazie all'infiammata eloquenza profetica dei suoi sermoni ("novus insurrexisse videbatur Elias")⁷⁰; strenuo edificatore, negli ultimi mesi di vita, delle nuove leve parigine - tra di esse lo stesso Giordano ed Enrico, che professarono nelle sue mani⁷¹ -, egli fu, secondo Giordano e secondo i frati del suo tempo, la vera navicella e il vero "baiulus" del nascente ordine⁷². A lui la Vergine, visitandolo nel celebre sogno terapeutico che precedette il suo ingresso nell'ordine, mostrò per la prima volta il nuovo abito che avrebbe dovuto rivestire⁷³. Fu lui, come venne rivelato da un'altra visione, la vera "sorgente" da cui scaturirono gli zampilli di Giordano e di Enrico di Colonia, vincolati dal calore di una tenerissima amicizia nata tra i libri di teologia e banchi di studio e consolidatasi nella comune, sofferta e a un certo punto entusiastica e trascinate vocazione all'Ordine. Dello strettissimo sodalizio fra il baccelliere Giordano, che nel giro di due anni avrebbe fulminato le tappe di una vertiginosa ascesa che lo portò, nel 1221, al priorato di Lombardia e l'anno successivo alla successione di Domenico alla guida dell'ordine, e il nobile canonico di Maastricht, celebrato per le sue doti intellettuali e una lingua "facundissima" che gli avrebbe consentito, priore a Colonia, di guadagnare molte anime a Cristo, recano una commossa testimonianza alcune lettere indirizzate a Diana d'Andalò dallo stesso Giordano, in occasione della morte del compagno diletto⁷⁴.

Sono proprio le lettere di Giordano ad attestare in maniera esplicita, più di ogni altro documento direi, almeno fra quelli interni all'ordine, la volontà e l'inflessa attività del maestro generale per reclutare le nuove leve nel terreno di caccia privilegiato, quello degli ambienti universitari. E' con toni di compiaciuto entusiasmo, o, per contro, di profondo rammarico, in caso di mancata o scarsa mietitura, che egli rievoca in presa diretta, le sue incursioni missionarie tra maestri e studenti dei principali *Studia* europei (Parigi, naturalmente, ma anche Oxford, Padova, Vercelli, Montpellier; Bologna, "inter omnes civitates [...] quodam singulare et dulcissimum peculium cordis mei"⁷⁵, non viene però menzionata a questo riguardo, ma probabilmente solo perché il processo di simbiosi con l'Università era in effetti talmente intenso da non meritare le dirette preoccupazioni proselitistiche di Giordano), precisando talvolta il numero, il nome e le eccellenti qualità intellettuali e perfino il prestigio sociale delle sue nobili prede, "tutte assai preparate e idonee alla nostra vita"⁷⁶.

La coscienza e direi quasi la programmatica rivendicazione polemica, in pieno *Bettelordenstreit*, del primigenio radicamento universitario dell'originaria vocazione dei primi frati Predicatori, trova un singolare manifesto, dopo la sua sostanziale e ovvia obliterazione da parte delle biografie agiografiche di Pedro Ferrandi e Costantino d'Orvieto, in quella singolare biografia collettiva dell'ordine compilata verso il 1260, dietro incarico del maestro (Umberto di Romans) e del capitolo generale, dal priore provenzale Gerardo di Frachet. I materiali che compongono quell'apparente centone agiografico rappresentato dalle *Vitae fratrum* sono in realtà attentamente selezionati e articolati secondo un vigile e sapiente progetto ecclesiologico e una sottile ma insistita finalità apologetica, dei quali altrove ho cercato di mostrare la complessa strutturazione in una compiuta

⁶⁹ IORDANI *Libellus*, §§ 56-66, pp. 51-56 (Reginaldo); §§ 67-85, pp. 56-66 (Enrico).

⁷⁰ *Ibid.*, § 58, pp. 52-53.

⁷¹ *Ibid.*, §§ 61-65, pp. 54-56; § 83, pp. 64-65.

⁷² *Ibid.*, § 65.

⁷³ *Ibid.*, § 57.

⁷⁴ Cfr. B. IORDANI DE SAXONIA *Epistulae*, ed. A. WALZ, Romae 1951 (*MOPH*, XXIII): n° XLIV, pp. 49-51; n° LII-LIII, pp. 61-64.

⁷⁵ *Ibid.*, n° V, p. 8, rr. 27-29.

⁷⁶ *Ibid.*, n° L (Padova, 1230), p. 58, rr. 7-8; v. inoltre *ibid.* le *Epist.* n° XIX (Padova, 1223), XXXIX (Parigi, 1225), XXXII (Parigi 1226), XXII (Magdeburgo, 1226), XXXV (Venezia, 1227), XXIX (Padova, 1227), XL (Parigi, 1228), XIV (Vercelli, 1229), XLIX (Genova, 1229), XVI (Oxford, 1230), XXI (Padova, 1231); cfr. G. ARNALDI, "Discorso introduttivo" in *Le scuole degli ordini mendicanti* cit., p. 25; VERGER, "*Studia*" et *Universités* cit., p. 184; assai modesta la rassegna prosopografica dovuta al p. A. D'AMATO, *I domenicani e l'Università di Bologna nel secolo XIII*, in *Ateneo e Chiesa di Bologna*, Atti del Convegno di studi (Bologna, 13-15 aprile 1989), Bologna 1992, pp. 105-117.

architettura storiografica ed agiografica⁷⁷. Una ventina dei numerosi racconti di conversione all'ordine riportati da Gerardo riguardano proprio maestri studenti universitari, specialmente di ambiente bolognese⁷⁸. Tra di essi molti si riferiscono a personalità di grande prestigio intellettuale (Rolando e Moneta di Cremona, Reginaldo d'Orléans, Enrico di Colonia, Chiaro di Bologna, Giordano di Sassonia, Gualtiero di Vercelli, Raimondo di Peñafort, Ugo di San Caro, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Umberto di Romans, etc.). Di grande interesse, fra tutti, per la capacità di far emergere motivazioni e resistenze profonde all'ingresso nella nuova milizia dei frati Predicatori, mi paiono i racconti relativi a maestro Moneta e a Umberto di Romans. Nel primo caso viene illustrato con dovizia di dettagli molto concreti, e incisivi al di là dell'ovvia finalità edificante che induce un certo meccanicismo di trapassi psicologici, peraltro tipici della narrativa agiografica, tutto il processo che portò il celebre maestro della facoltà delle Arti di Bologna, noto in seguito per la sua *Summa* antiereticale, nei mesi della predicazione di Reginaldo, a osteggiare dapprima l'azione di questi dissuadendo i suoi studenti *verbo et exemplo* dall'udirne i sermoni, e infine, "vinto dalla parola di Dio", a professare nelle mani dello stesso canonico d'Orléans e a farsi addirittura apostolo fra colleghi e studenti della nuova *religio* dei frati⁷⁹. Umberto, studente a Parigi, dialogando con un modesto sacerdote della sua parrocchia alla cui messa stava assistendo, durante le letture si vide rivolgere una curiosa allocuzione personale sul tema della rinuncia a Satana e alle pompe del mondo: molti studenti si angustiano a Parigi negli studî solo perché allettati dalla prospettiva diabolica di una prestigiosa carriera che, una volta conseguita la licenza, potranno svolgere nei loro paesi d'origine, ricevendo onori, prebende, uffici e quant'altro. Anziché indirizzare il proprio studio a tali scopi Umberto avrebbe dovuto considerare come tanti grandi maestri ed eminenti prelati, ben consapevoli che quegli obiettivi non sono che inganni del demonio, lasciano il mondo per entrare in Saint-Jacques, unico porto di rifugio sicuro⁸⁰. E' di grande interesse constatare a questo punto come, nei primi anni Quaranta del Duecento, il monaco Alberico delle Tre Fontane⁸¹, inserendo nel suo *Chronicon* una sorta di breve *précis* sulle origini dei frati Predicatori, con curioso ma tanto più significativo anacronismo, le facesse risalire a quando, nel 1206-1207,

Occasione autem predicationis, quam fecerunt abbates Cisterciensis ordinis in Albigenses vel contra sectam Albigensium, cepit novus Ordo fratrum Predicatorum per duos honestos viros, fratrem Dominicum Hispanum et fratrem Renaldum Aurelianensem, Sancti Aniani cantorem, qui primo apud Tholosam domum habuerunt, sed de illa pulsi apud civitatem Bononiam in Italia coadunari ceperunt, et in quadam nova ecclesia sancti Nicholai, que data est eis congregationem fecerunt. Similiter Parisius datum est eis quoddam hospitium sancti Iacobi, a quo denominantur Iacobite, ubi fecerunt ecclesiam et claustrum...⁸²

Che qui il monaco cronista abbia potuto confondere i suoi ricordi o, com'è più probabile, travisare le sue fonti d'informazione, poco importa dal nostro punto di vista. Ciò che invece mi preme rilevare è che nella sua testimonianza, ovvero nella testimonianza del suo ricordo, fosse stata proprio una figura come quella di Reginaldo d'Orléans - del tutto estranea ai primordi tolosani

⁷⁷ Cfr. CANETTI, *Da san Domenico alle "Vitae fratrum"* cit.

⁷⁸ Cfr. GERARDI DE FRACHETO *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. REICHERT, Lovanii-Romae-Stuttgartiae 1897 (*MOPH*, I), pars I, cap. v, pp. 25 ss.; pars III, pp. 99 ss.; pars IV, capp. VIII-XII, pp. 168 ss.; cfr. WÜRGER, *"Studia" et Universités* cit., pp. 184 ss.

⁷⁹ *Ibid.*, p. IV, c. X, § 1, pp. 169-170.

⁸⁰ *Ibid.*, p. IV, c. X, § 2, pp. 170-173. Un buon argomento per una tesi di laurea/dottorato potrebbe essere un lavoro sistematico di censimento/schedatura biografica dei compagni di Domenico a partire dagli anni dell'albigese-tolosano (sino al 1216), e poi di quelli entrati dopo la grande dispersione del 1217: ciò consentirebbe di evidenziare meglio il sostanziale mutamento nella cerchia e nei sistemi di reclutamento dei primi frati Predicatori.

⁸¹ Cfr. *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, I, p. 167.

⁸² ALBERICUS MONACHUS TRIUM FONTIUM, *Chronicon usque ad ann. 1241*, ed. P. SCHEFFER-BOICHORST, in *MGH SS*, XXIII (1874), pp. 674-950: p. 887, rr. 41-50; il testo poi prosegue: "Exinde autem Romam abierunt et ita per regnum et imperium dispersi sunt. Isti legunt regulam beati Augustini et habent superiorem, qui vocatur prior generalis. Vixit abhinc frater Dominicus annis 14".

dell'"ordine" e, come si è visto, 'fondatore', semmai, della seconda generazione dei frati, quella radicata nel mondo universitario - ad imporsi addirittura a fianco e nello stesso ruolo di capostipite assegnata a frate Domenico, di cui pure, più avanti, verranno ricordate la morte ("Mortuus est frater Dominicus, vir sanctus, primus magister fratrum Predicatorum") e la canonizzazione⁸³.

Meno interessante, da questo punto di vista, la celebre e più volte ricordata curiosa genealogia istituzionale che, intorno al 1225, Burcardo, prevosto di Ursperg, assegnava specularmente a Minori e Predicatori, "aquile per rinnovare la gioventù della chiesa", laddove, come i primi sarebbero stati approvati dal papato in luogo del gruppo lombardo di Bernardo Primo, così i secondi sarebbero nati per "corrigere", forti dell'approvazione e del mandato papale, le arbitrarie licenze pastorali degli Umiliati⁸⁴.

10. Più di ottant'anni fa il p. Pierre Mandonnet O.P. pubblicò un celebre articolo a tesi sulla "crise scolaire" dei primi del Duecento e la fondazione dell'ordine dei frati Predicatori⁸⁵. Egli sostenne che la struttura scolastica domenicana venne a rimpiazzare in via programmatica quella carenza di istituzioni per la formazione superiore del clero diocesano denunciata dal III e IV Concilio Lateranense, realizzando così quella "décentralisation scolaire" che rientrava negli auspici del papato. Sessant'anni dopo, il XVII Convegno (1976) del Centro Tudertino di studi, dedicato a *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, che aveva tra i suoi obiettivi "più ambiziosi" e dichiarati quello della verifica della tesi di padre Mandonnet⁸⁶, ha potuto in sostanza mostrarne senza troppa difficoltà le forzature e gli schematismi interpretativi: che gli ordini mendicanti, e i Predicatori in specie, abbiano avuto una vocazione propriamente scolastica, nel senso che siano approdati all'Università più per insegnare che per imparare, giacché insegnamento e predicazione sarebbero stati ancora a quel tempo i due aspetti complementari di una medesima vocazione (*ordo doctorum* = *ordo Praedicatorum*, nella vecchia accezione gregoriana della scontata equazione ecclesiologica), può esser facilmente revocato in dubbio già dalla semplice constatazione che essi si preoccuparono innanzitutto di formare i loro futuri predicatori, secondo le proprie specifiche finalità pastorali, e non docenti universitari, né tanto meno di rimpiazzare i carenti maestri delle scuole diocesane di teologia, del cui funzionamento autonomo vescovi e papi continuarono in realtà a curarsi, senz'alcuna intenzione esplicita di volersi servire dei nuovi ordini a questo scopo. Insomma, la rete di *Studia* dei frati Predicatori, nella sua intima simbiosi con le scuole universitarie di teologia, fu e rimase essenzialmente una struttura interna allo stesso Ordine, "l'élément de bas de la formation des frères"⁸⁷.

Abbiamo visto che fu Domenico a inviare i suoi frati a Parigi e poi a Bologna proprio in quanto città universitarie (è in quelle città che, alternativamente, sino alla metà del Duecento, si svolsero i capitoli generali dell'ordine⁸⁸), per la formazione teologica dei suoi primi compagni e per reclutare nuovi aderenti, una strada proficua, che sarebbe stata perseguita ancor più sistematicamente dal successore Giordano. Si deve dunque pensare che "... l'orientamento universitario dell'ordine [...] è perciò il risultato delle decisioni e degli sforzi coscientemente compiuti dal Fondatore e dai suoi primi frati soprattutto nel 1220"⁸⁹. Il processo, si è visto, fu avviato comunque sin dal 1217, e il sistema di penetrazione e simbiosi universitaria iniziò a radicarsi perlomeno dal 1218-1219, con l'avvento di figure come Reginaldo, Enrico e soprattutto Giordano. Sul piano della consapevolezza

⁸³ *Ibid.*, p. 912, r. 41 (ad ann. 1222). "Frater Dominicus levatur, et in sequenti anni pentecoste canonizatus est." (*ibid.*, p. 933, r. 23, ad ann. 1233).

⁸⁴ Cfr. BURCHARDI PRAEPOSITI URSPERGENSIS *Chronicon*, ed. B. VON SIMSON, *MGH SS rer. germ. in us. schol.* 16, Hannoverae et Lipsiae 1916, pp. 107-108; cfr. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi* cit., p. 114 e *passim*; G. G. MERLO, *Tensioni religiose agli inizi del Duecento*, Torre Pellice 1984, ora rist. in ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991, pp. 31-92, in part. 46-48.

⁸⁵ P. MANDONNET, *La crise scolaire au début du XIII^e siècle et la fondation de l'Ordre des frères Prêcheurs*, "Révue d'histoire ecclésiastique" XV (1914), pp. 34-49, poi ripreso in MANDONNET-VICAIRE, *Saint Dominique* cit., II, pp. 83-100.

⁸⁶ Cfr. ARNALDI, "Discorso introduttivo" cit., p. 22 ss.

⁸⁷ Cfr. VERGER, *"Studia" et Universités* cit., pp. 185-189 (la citaz. è tratta da p. 189); cfr. anche *HSD*, pp. 559-560.

⁸⁸ Cfr. BARONE, *La legislazione* cit., p. 212 ss.

⁸⁹ *HSD*, p. 560.

progettuale, la vocazione 'discente' e universitaria dell'ordine fu dunque assai precoce, e per quanto decisivo sia stato in questo senso l'apporto e l'azione di proselitismo dei maestri e scolari parigini e bolognesi e del loro specifico *milieu* etico-intellettuale, è difficile non riconoscere in questo caso a Domenico, a sua volta uomo di studio formatosi nelle scuole di Palencia⁹⁰, un ruolo fondamentale di impulso (a fianco del papato di Onorio III) al radicamento universitario della nuova *religio* dei frati Predicatori. La dispensa per motivi di studio, un'attività strettamente funzionale agli obiettivi pastorali peculiarmente identificati nella salvezza delle anime attraverso la predicazione esemplare di uomini solidamente formati nella conoscenza dei testi sacri e della teologia⁹¹, venne introdotta sin dalle consuetudini del 1216⁹². Ma vedere comunque nel processo di 'fondazione', inteso nei termini larghi e storicamente appropriati di cui si è detto più sopra, l'audace intrapresa collettiva di un ceto di chierici universitari (Domenico, in questo senso, fu semplicemente un *primus inter pares*) votatisi all'ideale evangelico della predicazione esemplare nella povertà, ci sembra l'unico modo per intendere in maniera adeguata le stesse ragioni profonde dell'adesione all'ordine del gruppo sociale che più di tutti ne assicurò sin da subito una solida base di reclutamento e profonda coerenza vocazionale. Non risiede però, come vuole il Vicaire, nella "povertà apostolica" il vero motivo del fascino esercitato dalla nuova forma di vita dei frati sugli ambienti universitari⁹³. Possediamo anzi numerosi indizi per ritenere che la povertà fosse addirittura una ragione di resistenza profonda a quell'adesione: è clamoroso, a questo riguardo, il racconto giordaniano della visione di Enrico di Colonia. La sofferta vocazione di quest'ultimo trovò non a caso il suo apice drammatico e il suo momento risolutivo quando il canonico di Maastricht, la cui "ragione" da tempo lottava contro una "voluntatis segnitie" renitente all'abbandono del mondo a favore di una scelta di perfezione e di povertà volontaria, vide se stesso comparire dinnanzi a un tribunale presieduto da Cristo in persona, che gli chiese che cosa avesse saputo abbandonare per il suo Signore. Non sapendo cosa rispondere alla terribile richiesta egli iniziò così quel processo di compunzione che lo portò a formulare i suoi voti nelle mani di Reginaldo e ad abbracciare finalmente "evangelice paupertatis fastigium"⁹⁴. Altrove ho potuto documentare quale sia stata la singolare attrattiva esercitata dalla forma di vita religiosa istituita da Domenico e perfezionata da Giordano sui facoltosi maestri e studenti universitari, dei quali i due primi "magistri Praedicatorum" conoscevano però altrettanto bene le profonde resistenze a rinunciare poi concretamente a inveterate abitudini di sfarzo, agî e prestigio sociale. Contro quelle difficoltà lo stesso Domenico si dovette scontrare, quando, ancor prima d'imporre al capitolo generale del 1220 il principio costituzionale della mendicizia conventuale, sempre duramente osteggiato e di fatto mai rispettato nella sua integralità (come tradisce già il fatto stesso che il capitolo del 1228 dovette imporlo come norma non emendabile da successivi decreti capitolari), faticò a far rispettare quella semplice mendicizia itinerante che, praticata senz'apparenti difficoltà negli anni della missione di Linguadoca, non trovava ora scontata accoglienza da parte dei nuovi membri dell'ordine⁹⁵. Gli stessi atti del processo di canonizzazione attestano, anche al di là della consapevolezza dei testimoni rispetto alle implicazioni di quanto andavano rievocando, singolari episodi di scontro, proprio su questo punto, tra Domenico e i primi frati bolognesi⁹⁶. E gli *avatars* cui andò soggetto il racconto ferrandiano del testamento e della connessa maledizione del santo a coloro che avessero

⁹⁰ Vedi *supra*, nota 6.

⁹¹ Cfr. *Constitutiones antiquae ordinis fratrum Praedicatorum*, ed. THOMAS, *De oudste Constituties* cit., "Prologus", p. 311, rr. 15-20: "... cum ordo oster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere, ut proximorum salutem possimus utiles esse."; cfr. HUMBERTI DE ROMANIS *Expositio in Constitutiones fratrum Praedicatorum*, § XII, ed. J. J. BERTHIER, *B. Humberti de Romanis opera de vita regulari*, Romae 1888-1889, II, pp. 38-41.

⁹² Cfr. *Constitutiones antiquae* cit., *dist.* I, §§ 1, 4, 6, 7, 11, pp. 314, 316-18, 321; *dist.* II, § 29, p. 362; cfr. MANDONNET-VICAIRE, *Saint Dominique* cit., II, pp. 225-226; *HSD*, pp. 385-386.

⁹³ Cfr. *HSD*, pp. 475 ss.

⁹⁴ IORDANI *Libellus*, 73-74, pp. 59-60.

⁹⁵ Cfr. CANETTI, *"Domini custos"* cit., pp. 100 ss., 107 ss.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 112-113.

trasgredito il voto di mendicizia⁹⁷, mi sembrano la prova più incontestabile della non ovvietà di una scelta pauperistica che, pur attraendo per la sua radicalità evangelica, ripugnava a troppo consolidate inerzie di tranquillità e sicurezza sacerdotale e canonica⁹⁸. Dunque, sulla base delle fonti qui ricordate è più verosimile ritenere che l'adesione all'ordine dovesse venir avvertita come un'autentica forma di conversione religiosa da parte di un ceto di chierici universitari che, specialmente attraverso il ministero della predicazione e l'insegnamento ad esso finalizzato - in vista dell'obiettivo ultimo di una "salus animarum", di un'ansia di conversione e di redenzione sentita evidentemente come rispondente alle più intime aspirazioni religiose della propria coscienza e del proprio tempo⁹⁹ -, potevano facilmente trovare uno sbocco evangelico profondamente coerente anche alle proprie legittime attitudini intellettuali¹⁰⁰.

Non è un caso, probabilmente, se l'unico terreno propizio al fiorire di un culto tributato a san Domenico che, a differenza di quanto è dato capire per gli strati profondi della *devotio* cittadina bolognese¹⁰¹, si fosse sinceramente radicato nelle coscienze dei suoi praticanti, sia stato proprio quello delle corporazioni universitarie¹⁰². Maestri e scolari di Bologna, sepolti a decine nel chiostro dei frati di San Niccolò (poi San Domenico)¹⁰³, erano stati, fra l'altro, tra i primi postulanti, nel 1233, a fianco del vescovo e delle autorità cittadine, dell'apertura di un'inchiesta ufficiale sulla vita e i miracoli di frate Domenico¹⁰⁴.

11. Il primo e più acuto testimone, forse diretto ma estraneo all'ordine, della singolare vocazione intellettuale dei "canonici bononienses", fu, verosimilmente in occasione del (secondo) viaggio in Italia, nel 1222-23, l'allora vescovo di S. Giovanni d'Acqui, Jacques de Vitry¹⁰⁵. Dopo averne ricordato la fervorosa militanza "in castris eterni regis" e il rigore di una "sequela Christi" tanto più agile in quanto fondata sul rigetto integrale dei beni temporali e una sussistenza quotidiana garantita dall'elemosina dei fedeli¹⁰⁶, l'autore precisa ancora che i membri di quella "gratiosa congregatio"

⁹⁷ Cfr. PETRI FERRANDI *Legenda sancti Dominici* [BHL 2216 = BHL Suppl. 2235], ed. FR. VAN ORTROY (*recensio altera*), "Analecta Bollandiana" XXX (1911), pp. 77-78 (§ 49) = ed. M. H. LAURENT (*recensio pristina*), in *MOPH*, XVI, Romae 1935, pp. 247-48 (§ 50).

⁹⁸ Cfr. CANETTI, "Domini custos" cit., pp. 79 ss.

⁹⁹ Cfr. A. VAUCHEZ, "Présentation" in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de réception des messages religieux du XII^e e au XV^e siècle*, Actes de la Table ronde (Rome, juin 1979), Rome 1981, pp. 7-16, part. 10-11; ID., "La svolta pastorale del secolo XIII: importanza e limiti", in ID., *I laici nel medioevo. Pratiche ed esperienze religiose* [1987], trad. it. Milano 1989, pp. 150-161.

¹⁰⁰ Si attende su questo affascinante problema, sinora sostanzialmente trascurato dalla storiografia specialistica, la pubblicazione della relazione di G. G. MERLO, "I maestri teologi nell'ordine dei frati Predicatori", tenuta nell'ambito del Convegno *I chierici negli ordini mendicanti del Duecento*, Verona, Studio teologico San Bernardino, 14-15 maggio 1993 (cfr. la rassegna cronachistica di G. B. BONETTO in "Rivista di storia della chiesa in Italia" XLVIII, 1 [1994], pp. 237-239).

¹⁰¹ Cfr. L. CANETTI, *Agiografia e santità nell'"Ordo Praedicatorum": il culto e l'immagine di san Domenico nella formazione dell'identità domenicana (1221-1260)*, tesi di dottorato di ricerca in storia medievale, Milano 1994, pp. 58-60 e *passim*.

¹⁰² Cfr. ad es. *Statuta Universitatis Scholarium Iuristarum Bononiensium* [1317], § XLIII ("De inchoatione studij et de festivitibus per doctores faciendis"), in *Statuti delle Università e dei Collegi dello Studio Bolognese*, pubblicati da CARLO MALAGOLA, Bologna 1888, pp. 40-41; *Statuta etc.* [1432], § LXXXXIV, ed. *ibid.*, etc.

¹⁰³ Cit. S. GELICHI, R. RINALDI, *Il Sepolcuario del 1291*, in *Archeologia medievale a Bologna. Gli scavi del convento di San Domenico*, a cura di S. GELICHI e R. MERLO, Bologna 1987, pp. 99-107; A. D'AMATO, *I domenicani a Bologna, I (1218-1600)*, Bologna 1988, pp. 183-190.

¹⁰⁴ Cfr. *Auftrag der Kommissare von Bologna an die Delegierten zu Toulouse* ("Nuper venerabilis"), ed. A. WALZ in *MOPH*, XVI (1935), p. 169; cfr. CANETTI, *Agiografia e santità* cit., p. 85 ss.; vedi anche ARNALDI, "Discorso introduttivo" cit., p. 25, per il caso di Antonio di Padova (su cui si attende ora la pubblicazione della bella relazione di R. PACIOCCO, "La canonizzazione di sant'Antonio", presentata al Convegno "Vite" e vita di Antonio di Padova, Padova, 29 maggio-1 giugno 1995).

¹⁰⁵ Cfr. IACOBI A VITRIACO *Historia Occidentalis*, cap. XXVII ("De nova religione et predicatione bononiensium canonicorum"), ed. J. F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Fribourg 1972, pp. 142-144.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 143: si badi che la precisazione secondo cui tre volte alla settimana essi mangerebbero la carne è in contrasto con *Constitutiones antiquae* cit., I, 8 (ed. THOMAS, p. 319), dove sin dal 1216 si impone il divieto assoluto di cibi carnei, con l'unica eccezione per il caso di frati ospitati da estranei ("ne sint honerosi"): potrebbe essere questo,

... ex numero scolarium Bononie causa studii commorantium, domino inspirante, congregati, diuinarum scripturarum lectiones, uno eorum docente, singulis diebus audiunt. Que autem diligenter audierint, summi pontificis auctoritate et sancte romane ecclesie institutione, Christi fidelibus diebus festis in predicatione refundunt, canonicam regulam et salutes regularium obseruantias predicationis et doctrine gratia decorantes et predicatorum ordinem canonicorum ordinem coniungentes. Hec igitur dulcis mixtura bonorum multos ad imitandum allicit, prouocat et accendit, et diebus sigulis sancta et honesta Christi scolarium congregatio et numero ampliatur et caritate dilatatur...¹⁰⁷

Non entro nel merito dello spinoso problema della cronologia della composizione della *Historia Occidentalis*, il cui capitolo XXVII, quello dedicato appunto ai "canonici bononienses", sembra però decisivo ai fini della datazione dell'opera, accogliendo pertanto, contro Funk e Denifle, la proposta di Mandonnet e, almeno in parte, le conseguenti precisazioni di Hinnebusch circa una composizione verosimilmente scaglionata in più anni, o comunque la possibilità di un'integrazione successiva (1223-1225) alla primitiva stesura del 1219-1221¹⁰⁸. La descrizione dei "canonici bononienses", di cui mi pare ben difficile, soprattutto per ragioni di contenuto, non riconoscere l'identità con i frati Predicatori, non è detto comunque sia il frutto di una testimonianza autoptica, come voleva il Mandonnet, ma potrebbe costituire l'esito di notizie ricevute immediatamente da un testimone diretto. Ciò, fra l'altro, potrebbe anche spiegare come mai non si faccia alcuna menzione di frate Domenico (anche se l'argomento potrebbe utilizzarsi a sostegno dell'ipotesi di Denifle secondo cui i "canonici bononienses" altri non fossero che i canonici di San Salvatore di Reno: ma è pur vero che Jacques de Vitry, nel suo primo viaggio in Italia, prima del 1216, poteva comunque difficilmente aver avuto notizie del canonico d'Osma, se non tramite il vescovo Folco, patrono tolosano di Domenico e ispiratore a Jacques de Vitry della biografia della b. Maria d'Oignies¹⁰⁹), a meno che non si debba o non si voglia intendere quel silenzio come un possibile indizio indiretto della scarsa notorietà, quantomeno dopo la sua morte, del "primus magister" dei frati Predicatori. Hinnebusch sostiene, sulla scorta di Mandonnet, che la mancata designazione dei frati con il loro nome già da tempo attestato dai documenti ufficiali, dipende dal fatto che Jacques de Vitry scrisse l'opera prima del suo ritorno definitivo in Europa nel 1225: se avesse scritto dopo quella data egli avrebbe dato senz'altro informazioni più precise "about Saint Dominic and the Dominicans", e non avrebbe certo ristretto le sue notizie alla sola comunità di Bologna, per quanto importante fosse stata quella sede nella prima storia dell'ordine¹¹⁰. Quest'ultima considerazione suscita però qualche perplessità. Non è detto infatti - anzi, è più ragionevole pensare il contrario - che se Giacomo avesse scritto più tardi di quella data avrebbe potuto fornire quelle notizie su Domenico che in realtà potremmo aspettarci solo da un'opera che fosse stata composta dopo la canonizzazione (e non è certo il caso della *Historia Occidentalis*), quella canonizzazione (1234) che, essa sola, ne sancì il ruolo e gli attributi di fondatore unico dell'ordine. Allora, proprio il fatto che non si parli di Domenico, e sempre ammessa l'identità dei "canonici bononienses" con i frati Predicatori, è forse un valido indizio del fatto che l'opera, o quantomeno il capitolo XXVII di essa, sia stato scritto all'indomani della sua morte (1221), dopo la quale, come si è visto, sono sin troppo esplicite le prove, teste Giordano e gli atti del processo, di un sostanziale oblio della memoria terrena del futuro santo fondatore.

salvo la possibilità di un'errata informazione o di una confusione di notizie, l'unico valido argomento contro la identificazione "canonici bononienses"/domenicani (v. *infra*).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 143, rr. 14-24. Il testo prosegue poi ricordando che il "sacrificium" peculiare di quegli "athlete Ihesu Christi" consiste nello "zelus et salus animarum [...] ut animam peccatorum de faucibus leviathan extrahentes, postquam ad scientiam erudierint multos, fulgeant tamquam stelle in perpetuas eternitates." (pp. 143-144).

¹⁰⁸ Cfr. P. MANDONNET, *Les chanoines prêcheurs de Bologne d'après Jacques de Vitry* [1903], rist. in MANDONNET-VICAIRE *Saint Dominique* cit., I, pp. 231-247; HINNEBUSCH, "Introduction" in *The Historia Occidentalis* cit., pp. 16-20.

¹⁰⁹ Cfr. HINNEBUSCH, "Introduction" cit., p. 17, nota 4; v. anche J. LONGERE, *Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIII^e siècle: Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans*, in *Le monde des chanoines (XI^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1989 (= "Cahiers de Fanjeaux", 24), pp. 257-293, in part. 263-64.

¹¹⁰ Cfr. HINNEBUSCH, "Introduction" cit., pp. 18-19.

Questo, nella nostra prospettiva, mi pare, ancora una volta, il dato più significativo, unitamente alla considerazione che, sempre ammessa quell'identità, il capitolo XXVII della *Historia Occidentalis* offre uno spunto di un certo rilievo per un auspicabile studio, che nessuno sinora ha condotto con quella necessaria sistematicità di verifiche che esso dovrebbe richiedere, sulle oscillazioni terminologiche nella designazione della nuova *religio* dei Predicatori nei suoi primi decenni di vita. Oscillazioni che, rapidamente obliate e uniformate nella documentazione pontificia¹¹¹, se attestate, come in effetti paiono esserlo, in fonti e documenti interni ed esterni all'ordine, e comunque da testimoni meno avvertiti di quella sul piano della consapevolezza ecclesiologica e pastorale del ruolo assegnato dal papato alla nuova *institutio regularis* di Domenico e compagni¹¹², potrebbero fornire interessanti spie di un vissuto di coscienza istituzionale in fase di progressiva e non scontata stabilizzazione nel ruolo 'definitivo' di società religiosa di frati mendicanti¹¹³.

12. Lo studio delle formule primitive di professione religiosa non mi pare offrire a questo riguardo elementi di grande interesse, se non su un piano molto generale, e inevitabilmente generico: il Tugwell, in polemica con le prime ricerche del Thomas, ha potuto mostrare che il *background* monastico-canonico nel formulario della *professio* domenicana avrebbe avuto, sin dalle origini documentabili (1220), un rilievo assai più sfumato di quanto non avesse supposto l'editore delle antiche Costituzioni¹¹⁴.

Di maggior interesse mi sembra una pista indirettamente aperta da Raymond Creytens, più di trent'anni or sono, nelle sue indagini sugli esegeti domenicani alla *Regola di sant'Agostino*¹¹⁵. Il commentario di Umberto di Romans alla *Regola* (1248-54)¹¹⁶ nacque non tanto da istanze esegetiche di natura scolastica o edificante, quanto invece per ragioni schiettamente apologetiche: molti frati, ormai ben consapevoli di costituire un ordine originale e nuovo e dunque di non essere monaci o semplici canonici regolari, ne disprezzavano sempre più l'autorità normativa. La presa di coscienza del fatto che le proprie osservanze regolari avevano ormai in sostanza ben poco a che fare con quelle monastiche o canoniche si registrò e maturò proprio attraverso la riflessione e la discussione sull'uso di certi vocaboli, a questo riguardo molto significativi, nelle proprie "Costituzioni". "Canonicus", in particolare, denunciando più di tutti l'ascendenza premostratense delle antiche "Consuetudini" del 1216, risultava particolarmente ingombrante, tant'è che lo stesso Raimondo di Peñafort, nelle "Costituzioni" da lui riviste nel 1241, nel capitolo sui frati conversi, rimpiazzò quel termine con quello di "clericus" ovvero di "frater"¹¹⁷; e molti capitoli generali degli anni immediatamente seguenti procedettero in quest'opera di emendazione¹¹⁸. In tutto questo ebbe comunque una parte non secondaria la contestuale polemica relativa alla mendicizia sancita nel 1220 dal primo capitolo generale: i frati dell'ala rigorista avvertivano con più acuta sensibilità

¹¹¹ Rinvio per questo agli studi di Koudelka e Vicairegà più volte citati.

¹¹² Cfr. il classico Y. M. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" XXXVI (1961), pp. 35-151; e inoltre P.-M. GY, *Le statut ecclésiologique des Prêcheurs et des Mineurs avant la querelle des Mendicants*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" LIX (1975), pp. 79-88.

¹¹³ Vedi in questo senso le ricerche già avviate per i frati Minori: cfr., ad es., i numerosi spunti offerti dagli atti dei recenti convegni assisiati *I compagni di Francesco* cit. e *Frate Francesco d'Assisi* cit.; v. inoltre *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, Atti del XVII Convegno internazionale della S.I.S.F. (Assisi, 12-14 ottobre 1989), Assisi 1991; *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale della S.I.S.F. e del C.I.S.F. (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto 1992.

¹¹⁴ Cfr. A. H. THOMAS, *La profession religieuse des dominicains. Formule, cérémonies, histoire*, AFPXXXIX (1969), pp. 5-52; S. TUGWELL, *Dominican Profession in the Thirteenth Century*, AFPLIII (1983), pp. 5-52.

¹¹⁵ R. CREYTENS, *Les commentateurs dominicains de la Règle de Saint Augustin du XIII^e au XVI^e siècle*, AFPXXXIII (1963), pp. 121-157.

¹¹⁶ Cfr. HUBERTI DE ROMANIS *Expositio Regule Beati Augustini*, ed. BERTHIER, *Humberti de Romanis opera de vita regulari* cit., I, pp. 43-633; accolgo però la cronologia proposta dal CREYTENS, *Les commentateurs* cit., pp. 150-54, *contra* il più recente BRETT, *Humbert of Romans* cit., pp. 120-121, che propende per una datazione tardiva al 1263-1270.

¹¹⁷ Cfr. R. CREYTENS, *Les Constitutions des frères prêcheurs dans la rédaction de saint Raymond de Peñafort*, AFP XVIII (1948), pp. 5-68, in part. 22-23.

¹¹⁸ Cfr. CREYTENS, *Les commentateurs* cit., pp. 136-137.

l'impossibilità di essere canonici e, allo stesso tempo, frati mendicanti¹¹⁹. Ma se a molti doveva bastare l'eliminazione dai testi legislativi ufficiali del termine "canonicus" per avvalorare la propria originalità di fondazione e identità religiosa, altri ritennero ormai doveroso escludere del tutto la *Regola* agostiniana dalle fonti normative dell'*ordo Praedicatorum*. Delle istanze polemiche di costoro si fece portavoce il cardinale domenicano Ugo di San Caro: Alessandro IV, in un primo tempo, le accolse favorevolmente, ma la maggioranza dei vertici dell'ordine, con l'elezione contestuale di Umberto di Romans al generalato (1254), respinse definitivamente quel progetto di revisione costituzionale. Umberto, appunto, aveva redatto il suo commentario pensandolo soprattutto come apologia della *Regola* in quanto "principe directeur de la vie dominicaine"¹²⁰. E' d'altra parte degno di nota il fatto che in esso, tra le autorità e le fonti cui Umberto dovette ispirarsi, non figurò praticamente alcuno dei maestri della spiritualità canonica, mentre numerosi sono i richiami alla tradizione letteraria dei padri del monachesimo antico e altomedievale¹²¹.

Sarebbe a questo punto di grande interesse un'analisi lessicologica dell'intera opera *de vita regulari* dello stesso Umberto - previa un'imprescindibile lavoro di indicizzazione sistematica che, data l'importanza dei suoi scritti quale documento più alto dell'autocoscienza istituzionale dell'ordine nella fase cruciale della sua stabilizzazione ecclesiologica e pastorale, avrebbe un'utilità grandissima anche per altri tipi di ricerca -, per cogliere ulteriori indizi di un'inquietudine, di una polemica, di un'instabilità, insomma di oscillazioni molto più accentuate di quanto una certa immagine falsamente statica dell'ordine dei frati Predicatori non abbia sempre lasciato anche solo implicitamente intendere¹²². Penso, ad esempio, alle implicazioni ecclesiologiche e pastorali, denunciate dallo stesso Umberto nella sua *Expositio* alle "Costituzioni", della polemica contro coloro che si ostinavano a designare i frati con il nome dei santi patroni dei conventi o delle chiese del primo insediamento delle comunità, così che "in diversis locis diversorum ordinum reputantur esse fratres diversi propter diversa nomina", e allo stesso modo poteva ancora accadere che "in multis nationibus nondum scitur esse aliquis ordo fratrum Praedicatorum"¹²³. La cosa doveva risultare particolarmente intollerabile a chi, come lui, rivendicava con orgoglio il fatto che i frati Predicatori, a differenza di tutti i membri degli altri ordini religiosi del passato e del presente, traevano il proprio nome dal fine precipuo della loro missione, e non da cause accidentali o materiali (nome della località d'origine, del fondatore, dalla condizione personale dei propri membri)¹²⁴. La stessa consapevolezza di una concorrenzialità di fatto sul piano pastorale-parrocchiale, che spinge i religiosi secolari a osteggiare per tanto tempo l'insediamento dei mendicanti¹²⁵, può anche essere stato il sintomo, oltretutto l'ovvia espressione polemica di parte, di un'oggettiva difficoltà a recepire la specificità ecclesiologica, peraltro in via di faticosa elaborazione dottrinale sino almeno al 1260, nonostante i ripetuti e precoci interventi papali a loro favore, dei nuovi ordini mendicanti¹²⁶.

E solo con molta cautela e comunque sulla base di edizioni più affidabili dei testi, più attente a valorizzare le loro insopprimibili varianti redazionali, che sarà possibile analizzare, in questa prospettiva lessicologica, fonti preziose come gli scritti di Giordano, gli atti del processo di canonizzazione di Domenico, e più in generale quelle fonti agiografiche e trattatistiche (fra tutte spiccano le *Vitae fratrum* e il *De quatuor in quibus* di Stefano Salanhac e Bernard Gui) che si proposero variamente di edificare, consolidare e sanzionare l'immagine che i vertici dell'ordine si

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 148-149; cfr. inoltre CANETTI, *Da san Domenico alle "Vitae fratrum"* cit., § 2.

¹²² Cfr. per questo gli spunti offerti nel nostro *L'invenzione della memoria* cit.

¹²³ HUBERTI DE ROMANIS *Expositio in Constitutiones* cit., § XII, ed. cit., II, p. 39.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cfr. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci* cit.; ID., *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di storia della chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984, I, pp. 279-305; ID., *Vescovi e ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII Convegno di storia della chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, A. RIGON, F. TROLESE, G. M. VARANINI, Roma 1990, I, pp. 183-258.

¹²⁶ Cfr. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques* cit.; LAMBERTINI, *Apologia e crescita* cit.; GY, *Le statut ecclésiologique* cit.

erano progressivamente costruiti e volevano offrire di se¹²⁷. Un'indagine che dunque richiederà un'attenzione sensibilmente rivolta a comprenderne la specificità dei livelli di autocoscienza e progettualità che esse riflettono: quello dei frati (di quali? quando?) non è lo stesso del papato: nella bolla di Onorio III del 7 febbraio 1217 si riconoscono a Domenico nuovi poteri che, secondo il Vicaire, segnano il passaggio da una comunità canonica radicata in una specifica chiesa a un Ordine virtualmente universale i cui membri professano nelle mani del priore generale e a lui sono vincolati¹²⁸. Ma tale consapevolezza e progettualità, propria del papato e anche, ma non saprei se e quanto nella stessa misura, dello stesso Domenico, non è meccanicamente estendibile a tutti i frati né tanto meno a tutti i contemporanei. La testimonianza di un osservatore culturalmente avvertito come Jacques de Vitry, come si è visto, è la miglior riprova dell'opportunità di evitare indebite estensioni automatiche di una consapevolezza istituzionale e di una specificità 'regolare' che solo lentamente dovette farsi strada.

L'unica possibilità di risolvere e, almeno in parte, superare l'aporia costitutiva che, sul piano epistemologico, fatalmente si ripresenta ogni qual volta si limiti la propria indagine alle fonti letterarie - in primo luogo, il rischio di ridurre la storia delle istituzioni e la ricerca biografica alla storia della riflessione storiografica e letteraria su di esse - sta nell'ampliare lo spettro di ricerca alle fonti documentarie, specialmente di carattere 'locale'. Non che questo, si badi, rappresenti un'impossibile salvaguardia automatica dal fatale circolo ermeneutico, che è forse la più singolare, paradossale ma altrettanto inevitabile garanzia che l'orizzonte conoscitivo del nostro tempo offra, e a cui condanni, allo stesso tempo, lo storico. Ma il contributo che tale ampliamento di prospettiva può offrire sta forse in primo luogo nella possibilità di concentrare lo sguardo su aree territoriali limitate, e osservate, per così dire, 'dal basso', cioè a dire anche dal punto di vista di chi si è trovato nelle condizioni di potere o dover recepire o subire, senza particolari strumenti di riflessione e mediazione intellettuale, gli effetti del radicamento locale di un movimento o di un'istituzione religiosa; e può offrire altresì la possibilità di osservare le modifiche nel tempo di quel processo di inserimento locale, che andrà verificato però nella sua complessa, fatale interazione con analoghi e coevi processi di territorializzazione di altri movimenti e altre istituzioni, per evitare, come spesso si è fatto, di isolare astrattamente i vari fenomeni anticipandone indebitamente (e obliterandone così la complessa dialettica socio-istituzionale) la fissazione di una identità 'religiosa' (nel senso di *religio*) che per molto tempo non fu probabilmente vissuta né recepita come tale¹²⁹. Oltretutto, questo tipo di indagine offrirebbe l'occasione di una verifica - che nel caso del francescanesimo medievale si è già iniziato a fare¹³⁰ - di eventuali caratteristiche 'regionali', di peculiari forme di traduzione 'locale' della singolare forma di vita religiosa inaugurata da Domenico e dai suoi compagni e successori. Si profilerebbe in questo modo la possibilità di rispondere, o comunque di formulare in maniera più direttamente ancorata alle realtà locali, ad interrogativi che sorgono

¹²⁷ Si osservi ad es. che in *Libellus*, § 21, p. 37, Giordano afferma, forse con voluto anacronismo (siamo nel 1206!), che Domenico cominciò ad esser chiamato non più sottopriore ma frate (cfr. *HSD*, p. 285 ss. e p. 182 n. 78); da un altro punto di vista, frate Rodolfo di Faenza, testimone al processo bolognese (*Acta Bon.* § 30, p. 148), si riferirà a Domenico come all'"inventor ordinis": ma siamo, appunto, nell'ambito del processo del 1233...; lo stesso dicasi per frate Guglielmo di Monferrato (*ibid.*, § 12, p. 133). Nelle lettere papali Domenico è detto "prior ordinis predicatorum" (nel senso non più di priore canonico, ma di capo di un nuovo ordine universale) solo a partire dal 17 febbraio 1220 (K n° 114, pp. 118-119): cfr. per questo la importante analisi di VICAIRE, *HSD*, pp. 519 ss.: ma essa, ancora una volta, si limita ai documenti papali e legislativi, ed è chiaro che le fonti 'di vertice' sono le prime e le più sensibili nel registrare o nel denunciare i mutamenti di consapevolezza istituzionale.

¹²⁸ Cfr. K n° 81, pp. 80-81 (e vedi *HSD*, pp. 422-423).

¹²⁹ Esempio, da questo di vista, ma pressoché isolata, per quanto ci è dato sapere, nel panorama di studi degli ultimi anni, la ricerca di G. G. MERLO, *Minori e Predicatori nel Piemonte del Duecento: gli inizi di una presenza* [1985], ora in ID., *Tra eremo e città* cit., pp. 151-172; v. anche ID., *Tensioni religiose* cit., per l'attenzione sinottica ai vari movimenti religiosi. Utili, come punto di partenza per indagini come quelle che qui si propongono, ricerche del tipo di quelle avviate da M. G. DEL FUOCO, *Itinerari di testi domenicani pugliesi. Dai fondi documentari locali all'archivio romano di Santa Sabina*, Altavilla Silentina (SA), s.d. (ma 1992).

¹³⁰ Cfr. ad es. MERLO, *Tra eremo e città* cit., pp. 84 ss., 113 ss., 131 ss., 205 ss.; da un diverso punto d'approccio (regionalizzazione della coscienza agiografica minoritica) cfr. lo studio di R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secc. XIII-XIV)*, Assisi 1990, in part. pp. 91 ss.

spontaneamente dalla lettura di opere, come quelle di Umberto o di Tommaso, che pongono su di un piano inevitabilmente ideologizzato e dunque riflesso questioni relative all'identità costituzionale ed ecclesiale dell'*ordo Praedicatorum*¹³¹. Sono interrogativi che riguardano, ad esempio, l'esistenza di una variante peculiarmente missionaria, piuttosto che accademica o curiale, o magari eremitica piuttosto che cittadina (e quale tipo di città?), del movimento religioso dei frati Predicatori, un movimento di cui è bene forse cominciare a prender atto della complessità di genesi e articolazione che si celano dietro la compattezza ecclesiologica dell'immagine che esso, già molto precocemente, volle e seppe offrire di sé.

¹³¹ Cfr. BARONE, *L'ordine dei Predicatori e la città* cit.; CANETTI, *Da san Domenico alle "Vitae fratrum"* cit.; ma vedi *supra*, nota 65.