

## IL RUOLO DEL MONACHESIMO BENEDETTINO NELLA TRASMISSIONE DEI CLASSICI: MONTECASSINO

---

ORONZO PECERE

Professore ordinario di Filologia latina  
Università di Cassino

---

Per esaminare il ruolo del monachesimo benedettino nella trasmissione dei testi classici si possono seguire due strade. La prima consiste in una ricognizione del patrimonio librario delle fondazioni benedettine di Francia, Germania e Italia centro-settentrionale. L'analisi ravvicinata dei libri superstiti — o noti indirettamente attraverso i cataloghi delle biblioteche ed altre fonti — permette infatti di individuare le direttrici di un vasto movimento migratorio di manoscritti, che partono dai maggiori centri della vita politica e culturale dell'Italia tardoantica ed incontrano i monasteri medievali sparsi per l'Europa; grazie a questa grandiosa dislocazione delle testimonianze letterarie del mondo romano le sedi monastiche, dalle aree rurali periferiche in cui si erano confinate, possono dispiegare una forza di penetrazione culturale nel mondo esterno che lentamente plasma la società da cui nasce la civiltà medievale. Ponendosi da questo angolo di osservazione si possono cogliere tappe, modi e tempi della riapparizione nell'Europa medievale degli antichi *auctores*, le cui opere riconquistano una vita autonoma ed emanano un nuovo fascino che si traduce in un'intensa attività di trascrizione, lettura ed esegesi dei testi. In questa operazione di recupero e nella ripresa di interesse per l'eredità classica ebbero un ruolo di protagonisti alcune dotte figure di benedettini, i quali esercitarono una forte influenza sugli orientamenti della vita intellettuale e sulla stessa politica culturale del potere imperiale.

L'altro modo di affrontare il tema è centrato sulle vicende di Montecassino e dei territori dominati dell'abbazia mediante una fitta rete di possedimenti e fondazioni, e consiste nell'indagare le emergenze e le tipologie dei testi antichi nei codici (o negli apografi di modelli) scritti in beneventana, la caratteristica

minuscola elaborata e diffusa, in varie tipizzazioni, a Montecassino, Benevento, Capua, Napoli, Bari ed altre località dell'Italia meridionale e della Dalmazia. Questa scrittura definisce l'identità culturale di un'area che si presenta separata e talvolta ostinatamente contrapposta alla civiltà carolingia. Le differenze, investendo sia le tradizioni testuali sia le manifestazioni artistiche e i rituali liturgici, fissano i tratti connotanti di due mondi che non si possono in effetti conciliare. Perciò, nel panorama degli studi sul monachesimo benedettino come tramite di diffusione dell'antico patrimonio testuale, la peculiare fisionomia della cultura cassinese costituisce un campo d'indagine autonomo e ha prodotto un filone parallelo di ricerche che, pur evidenziando interferenze e rapporti con la problematica generale, resta nettamente distinto.

E' superfluo precisare che il mio intento non è quello di analizzare l'immenso contributo dato dal monachesimo benedettino alla tradizione e alla conservazione dei testi, né di elencare tutti i codici e le opere passate attraverso *scriptoria* e biblioteche di fondazioni benedettine, giacché questo compito è stato assolto magistralmente, in una dimensione europea, da Bernhard Bischoff e, nello specifico contesto beneventano-cassinese, da Guglielmo Cavallo. Come filologo classico, interessato più ai modi di fruizione e all'uso attivo dei testi, mi limiterò a sintetizzare in tre punti le problematiche salienti del fenomeno: a) la ricomparsa dei testi latini nelle aree di influenza del monachesimo benedettino; b) il rapporto del medioevo monastico con la tradizione letteraria profana; c) la presenza dei classici a Montecassino. Qui, tra XI e XII secolo, si assiste infatti a una rinnovata vitalità dell'antica tradizione testuale, la quale non si limita a fornire gli strumenti per il corretto apprendimento della lingua latina o i paradigmi retorici per esercizi di stile o ancora i repertori di notizie e dati meramente eruditi; i testi diventano invece le fonti di una letteratura e di un sapere che vengono riscoperti ed immessi in nuovi circuiti di senso e di pensiero, adempiendo a quella funzione di modelli della nuova cultura dell'Occidente europeo che poi si esplicherà pienamente in età umanistica.

\* \* \*

Esiste uno stretto rapporto di interdipendenza tra il declino della letteratura romana e la fioritura di una cultura cristiana autonoma. Le coordinate cronologiche che inquadrano l'opposta parabola di questi due processi delimitano un lungo periodo, compreso all'incirca tra il IV e il VI secolo, che si caratterizza come epoca di transizione, perché interessata da un moto di profondi

rivolgimenti sociali, culturali e religiosi che mutano radicalmente gli assetti politico-istituzionali dell'impero. Sullo sfondo della lenta ma inesorabile dissoluzione dell'organismo statale dell'impero, la Chiesa si afferma come autorità spirituale e struttura di potere incorporata nello stato romano; mentre parallelamente, e in conflitto col cristianesimo storico, si diffonde in Occidente l'esperienza ascetica e si fissano in rigidi regolamenti le varie forme di organizzazione del cenobio, inteso come una comunità protesa, nel suo rifiuto del mondo, verso la perfezione divina.

Le condizioni di una drammatica rottura nella tradizione del patrimonio letterario latino maturano nel contesto di questi eventi, che segnano la fine del mondo antico e trasformano l'eredità spirituale e culturale dell'antichità classica. Il fenomeno insorge quando l'unità territoriale e politica dell'impero occidentale si sgretola sotto l'urto delle invasioni barbariche e perde il suo ruolo dominante l'aristocrazia tardoantica: un'*élite* che, staccata gradualmente dalle matrici ideali e culturali pagane attraverso la conversione al cristianesimo dei suoi membri più autorevoli, frantumata tra Roma, Ravenna, Costantinopoli e i suoi latifondi e decimata nelle guerre e nelle lotte politiche, lentamente scompare come cetto egemone.

I fattori che minacciano direttamente la sopravvivenza dei testi sono molteplici. C'è anzitutto la diminuzione del pubblico letterario colto, costituito da esponenti della classe aristocratica, dell'amministrazione burocratica e delle nuove professioni, che formano un'aggregazione sociale interessata a legittimare la sua posizione di potere e i suoi privilegi mantenendo vivo il legame con le tradizioni e gli ideali della *romanitas*. La contrazione progressiva di questo pubblico è dovuta alle crescenti difficoltà in cui si dibatte la scuola, riflette cioè la crisi del sistema educativo tradizionale al quale era affidata la formazione di lettori capaci di stabilire un approccio diretto e duraturo con il testo letterario; era infatti nell'ambito dell'insegnamento scolastico che si imparava a conoscere e ad usare gli strumenti (commentari, glossari, compilazioni e repertori di materiali diversi) indispensabili per colmare la distanza —non solo temporale, ma anche di lingua e di contenuti— che ormai collocava i testi antichi al di fuori della capacità di comprensione immediata dei lettori contemporanei. C'è, inoltre, la decadenza delle botteghe librerie laiche, la cui attività si reggeva sulla domanda alimentata dalle scuole di retorica e dalla committenza di dotti privati. D'altra parte, anche la situazione delle biblioteche private romane, raffigurate nelle *Storie* di Ammiano sempre chiuse come sepolcri,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Amm. 14, 6, 18 *bibliothecis sepulcrorum ritu in perpetuum clausis*.

indica che queste strutture erano in crisi; quelle pubbliche, pur ancora numerose (a Roma nel IV secolo si contavano 28 biblioteche pubbliche), avevano perduto la funzione di spazio culturale aperto e di centro di conservazione libraria che avevano svolto nei primi secoli dell'impero: l'immagine usata da Ammiano denuncia in sostanza la grave carenza di utenti qualificati di cui soffiva la letteratura di alto livello. Di conseguenza, il libro letterario, sepolto e dimenticato nelle biblioteche pubbliche e poi anche in quelle delle vecchie famiglie gentilizie in decadenza, va incontro ad un destino di abbandono e di degrado; e quando cessano anche le iniziative private di conservazione, l'eredità testuale finisce col subire molte e significative perdite.

Per invertire questa tendenza, che provocava la stasi e l'interruzione del flusso di trasmissione dei testi antichi, era necessario che si tornasse e produrre e ad utilizzare, nella pratica dell'insegnamento, gli strumenti della tradizionale formazione grammaticale e retorica, ed occorreva che si rifondassero le biblioteche. Ma ciò implicava che nei centri della cultura cristiana sorgessero nuove scuole e *scriptoria*, che i libri profani recuperassero il ruolo di veicoli di letteratura e di sapere scientifico e che, in una mutata prospettiva culturale, si riannodassero i fili con la produzione scritta dell'antichità nel suo complesso. Ora, l'ostacolo maggiore che incontra tale processo, tra tarda antichità e alto medioevo, è costituito dal monachesimo. A partire dalla fine del IV secolo, attenuandosi le polemiche tra pagani e cristiani, si era aperta una fase di dialogo e di confronto nella quale, grazie ai Padri della chiesa che reinterpretano in chiave cristiana autori e testi classici, la cultura ecclesiastica aveva potuto riscoprire, valorizzare ed imitare aspetti formali, elementi etici e di pensiero della letteratura romana. Ma a questa tendenza alla secolarizzazione della Chiesa reagisce il movimento monastico, che persiste invece in un atteggiamento di netta chiusura e di radicale contestazione della cultura profana. Una continua tensione a difendere la purezza dell'ispirazione cristiana, che costituisce l'essenza stessa della sua esistenza, spinge il monachesimo ad isolarsi dal mondo, quasi a sottolineare, con la lontananza dai contesti urbani, il rifiuto della civiltà secolare che lì si era più radicata. Il monastero diventa così il focolaio di «una 'controcultura' di stampo cristiano» (Prinz), dal cui orizzonte sono banditi contenuti, strumenti e suggestioni della cultura tradizionale e in primo luogo i libri, in quanto vettori della sua testualità. E' vero che i riferimenti nelle prime regole monastiche alla *lectio* presuppongono una produzione di libri; ma proprio il fatto che la lettura e l'uso del libro erano pratiche rigorosamente comunitarie e assoggettate al controllo gerarchico indica che l'attività di trascrizione, finalizzata all'elevazione spirituale dei monaci, era

limitata alla Scrittura e a pochi libri di edificazione e di contenuto liturgico e patristico. In realtà, nelle primitive fondazioni monastiche d'Occidente resta operante il modello culturale del monachesimo orientale, dove un tipo di formazione fondata essenzialmente sull'insegnamento orale condizionava l'atteggiamento mentale verso il libro, assimilandolo agli altri prodotti del lavoro manuale sul quale si reggeva l'economia del cenobio. Rare sono le comunità in cui si cerca di percorrere esperienze diverse: si pensi a Vivarium, organizzato secondo il modello delle scuole cristiane tardoantiche come Alessandria e Nisibis, ovvero al monastero di San Severino, fondato nel Castello Lucullano di Napoli da Eugippio, anch'egli legato come Cassiodoro a quegli esponenti dell'aristocrazia che, nella scelta cristiana, non sanno rinunciare al loro passato di studi. Ma questi tentativi isolati di far rivivere in ambito monastico la tradizione del libro come strumento di cultura e la consuetudine dotta di curarne la trascrizione, la revisione e la conservazione sono destinati ad esaurirsi presto e a restare senza seguito.

La svolta, com'è noto, si ebbe in Irlanda. Nell'organizzazione tribale di questo territorio periferico, il monachesimo come anticultura e separatezza dal mondo non trovava infatti il referente che aveva alimentato la sua diffusione nelle aree centrali del Mediterraneo: cioè un'evoluta società laica, con solide strutture culturali cui contrapporsi. Qui dunque, a partire dal V secolo, l'insediamento monastico, lungi dal proporsi come chiuso rifugio ascetico, diventa centro spirituale aperto ed assume le funzioni sociopolitiche, economiche e culturali di un microcosmo urbano per l'intera area territoriale sulla quale estende la sua influenza e il suo controllo. All'inizio l'attività culturale, in tale contesto, si configura come riattivazione di elementari processi d'istruzione, che ovviamente comportano il recupero e l'uso di certi testi latini. L'interesse specifico del monachesimo irlandese per i testi grammaticali si spiega perciò con l'esigenza di insegnare ed apprendere il latino, la cui conoscenza era indispensabile in una regione culturalmente non latinizzata, perché mai assoggettata al dominio romano.

I due elementi fortemente innovativi che caratterizzano il monachesimo irlandese nel panorama del movimento monastico occidentale sono dunque la sua tendenza a proiettarsi verso l'esterno e la ricomposizione della rottura con la tradizione letteraria profana. Al suo interno autori e testi latini, pur rivisitati e filtrati attraverso i canoni dell'educazione monastica, tornano a porsi non solo come strumenti formativi, ma anche come oggetti di una ricerca intellettuale volta a conoscere il mondo divino e ad orientare in senso cristiano quello degli uomini. L'utilizzazione dei grammatici e di materiali eruditi ricavati da fonti diverse

stimola infatti negli insediamenti insulari un interesse scientifico per la grammatica e contribuisce a sviluppare una capacità esegetica che viene applicata alla Bibbia. Ma si comprende come ben presto da queste esperienze nasca l'esigenza di ricercare, leggere, copiare, raccogliere tutti i testi antichi accessibili: fatto importante, giacché segna un mutamento di rotta nel modo di atteggiarsi verso il libro profano e la presenza della cultura scritta in ambito monastico.

Questi tratti connotanti del monachesimo irlandese si mantennero vivi anche nelle sue espansioni anglosassoni e continentali. Quando lo spirito missionario spinse i primi monaci fuori dei confini dell'Irlanda, l'Europa infatti venne invasa da un'ondata di fondazioni monastiche che si innestarono saldamente nella mappa dei regni barbarici. Qui l'abbazia diventa una vera e propria signoria ecclesiastica e offre sostegno e legittimazione alle nuove caste nobiliari, accrescendo la sua forza economica e la sua influenza politica e culturale, in un mutuo scambio con i centri del potere temporale, ed anzitutto con la corte carolingia. Ma questo flusso migratorio portò con sé una letteratura monastica intrisa di elementi profani, perché era caduta la diffidenza verso la formazione di tipo tradizionale e, con essa, l'ostilità ossessiva nei confronti del libro antico e dei suoi contenuti, che aveva impedito nei cenobi del V-VI secolo (con le rare eccezioni che abbiamo sopra richiamato) la penetrazione di forme organizzate di produzione e di conservazione libraria.

Ciò significa che nell'organizzazione della vita interna del monastero intervengono modificazioni che segnano il definitivo distacco del monachesimo medievale dal suo modello tardoantico. L'attenuarsi dell'ideale della segregazione dal mondo e del puro slancio spirituale, nel contesto di ampi e articolati coinvolgimenti sul terreno sociale, politico e culturale, comportano infatti l'abbandono delle rigide norme che governavano i primi cenobi. Non a caso le fondazioni irlandesi continentali adottano una regola mista tra quella di san Benedetto e quella di san Colombano; un adattamento reso necessario dal comporsi intorno al monastero di una rete di relazioni, di scambi e di apparati clientelari e di potere. Per le sue molteplici implicazioni, questo aggiornamento della regola risulta decisivo per l'affermazione dell'ordinamento benedettino in Europa e per la diffusione della cultura unitaria elaborata nelle abbazie che dai territori anglosassoni si trapiantano in ondate successive nella vasta area compresa tra la Loira e il Reno, nelle regioni a nord del Danubio e nel regno longobardo. Tutti i monasteri dislocati in questi territori sono provvisti di biblioteche e di *scriptoria* e costituiscono il punto di arrivo e di raccolta di una grandiosa trasmigrazione di libri che apre la strada ad una *translatio studiorum*

in regioni il cui legame col mondo romanizzato e con la Chiesa tardoantica era stato spezzato dalle invasioni barbariche. La cristianizzazione delle popolazioni che avevano occupato i territori europei, creando nuove strutture sociali e di dominio, si traduce quindi in una operazione di acculturazione, la quale non poteva non fondarsi sulla lingua e sul patrimonio librario latino recuperato dai monaci missionari.

\* \* \*

L'esistenza di raccolte librerie insulari è testimoniata da alcuni famosi codici della Bibbia e dei Vangeli allestiti in centri di copia anglosassoni tra VII e VIII secolo (basti ricordare il *codex Amiatinus*, il cui committente fu l'abate Ceolfrid [690-713] e l'evangelario di Echternach, prodotto nello *scriptorium* di Lindisfarne intorno al 700 d.C.) e da qualche manoscritto non di produzione locale contenente testi liturgici. Ma ai materiali superstiti ne vanno aggiunti altri di contenuto profano che hanno lasciato cospicue tracce—in forma di citazioni, reminiscenze, allusioni— nelle opere di due famosi benedettini, Aldelmo, abate di Malmesbury, e Beda, e più tardi in un poema e di Alcuino e trovi indiretta conferma nel caso di Beda, che racconta dei viaggi e degli acquisti librari, in Gallia e a Roma, di Benedict Biscop, il fondatore e importazione o che comunque postulano l'esistenza di modelli trasferiti in Inghilterra in occasione di viaggi sul continente e di pellegrinaggi a Roma. E' significativo che quest'ultima circostanza sia documentata nel caso di Aldelmo e di Alcuino e trovi indiretta conferma nel caso di Beda, che racconta dei viaggi degli acquisti librari, in Gallia e a Roma, di Benedict Biscop, il fondatore e abate del monastero di Wearmouth-Jarrow, dove egli visse. Sono dunque i vecchi fondi librari di Roma, dove per secoli si era sedimentato il patrimonio letterario latino, e le biblioteche patrizie e vescovili dei centri urbani culturalmente più importanti dell'Italia e della Gallia (Ravenna, Pavia, Milano, Verona, Lione ecc.) che alimentano la redistribuzione del lascito testuale del mondo antico, pagano e cristiano, attraverso il reticolo degli insediamenti monastici, secondo direttrici centrifughe e successivi rimbalzi sul continente.

Qui furono alcune figure di spicco della civiltà monastica che seppero promuovere un risveglio culturale e legare alla sede della corte franca e a certe stagioni della vita di alcuni monasteri una presenza concentrata di testi antichi. Il fenomeno è tanto più rilevante in quanto spesso l'elenco dei libri posseduti e/o ricopiati comprende autori ed opere che riemergono dopo secoli di silenzio, e in manoscritti che restano i testimoni più importanti per la ricostruzione

critica del testo. Rispetto alla modesta selezione di letteratura laica conosciuta da Aldelmo, Beda e Alcuino in ambito anglosassone (Terenzio e Virgilio, qualche scritto di Cicerone, Seneca ed Ovidio, Lucano e Stazio, Persio e Giovenale, Giustino, Claudiano, Vegezio, oltre a Servio e altri grammatici), notevolmente più ricco era il tesoro librario accumulatosi nella biblioteca palatina, che tra i poeti aveva anche Lucrezio, Orazio, Tibullo, carmi di Catullo, Marziale, le ecloghe di Calpurnio e Nemesiano, Optaziano Porfirio, e tra i prosatori, Sallustio, Seneca padre e figlio, Plinio il Vecchio, Vitruvio oltre ad una vasta scelta di opere grammaticali e di manuali; la biblioteca inoltre possedeva alcuni preziosi esemplari tardoantichi di Virgilio e di Livio, molti codici liturgici e qualche manoscritto greco.

Tra i monasteri francesi vanno ricordati Saint Martin di Tours sotto l'abbaziato di Alcuino (796-804) e Flueury al tempo dell'abate Teodulfo; alla vitalità culturale delle due abbazie in tali periodi fa da contrappunto la presenza di manoscritti di Cesare, Sallustio, Livio, di opere di Cicerone e di Macrobio, di scritti tecnici di Vegezio ed Oribasio, del commento virgiliano di Tiberio Claudio Donato e delle *Mitologiae* di Fulgenzio. Notevole fu anche l'attività dello *scriptorium* di Ferrières al tempo di Lupo, che trascrisse, emendò e collazionò alcuni dei più importanti prosatori romani (Cicerone anzitutto, e poi Valerio Massimo, Quintiliano, Curzio) e trovò un continuatore in Heiric di Auxerre, abbazia da cui è passato il testo di Giulio Paride, di Pomponio Mela e di Vibio Sequestre e che possedette importanti antologie con pezzi di Catullo, Seneca e Petronio. Un'appassionata cura dedicò all'opera ciceroniana Adoardo, bibliotecario di Corbie, da dove proviene una serie assai numerosa di manoscritti contenenti i principali *auctores*, da Terenzio a Cicerone, a Cesare, a Livio e a poeti e prosatori del periodo imperiale.

In Germania molto attivo fu lo *scriptorium* di Lorsch sotto l'abate Richbod, che ingrandì la biblioteca del monastero sfruttando il suo rapporto con la corte di Carlo Magno (vi si trovavano codici ciceroniani e senecani, di Plinio il Giovane, Celio Antipatro e Calcidio). In un catalogo del monastero di Murbach figurano Lucrezio, l'*Appendix Vergiliana*, Vitruvio, scritti di Seneca, l'*Historia Augusta*. San Gallo divenne centro di tradizione classica al tempo degli abati Notker primo e terzo, Reichenau per impulso del bibliotecario Reginberto e dell'abate Valafrido Strabone, mentre a Fulda fu merito di Rabano Mauro arricchire la primitiva collezione di libri, destinata all'attività pastorale di Bonifacio, con un'ampia scelta di storiografia antica (Tacito, Curzio, Eutropio, Ammiano, *Historia Augusta*) ed esemplari di Gellio, Plinio il Giovane ed altri.

Infine, la ricchezza del patrimonio librario che si era raccolto già verso l'800 a Bobbio è frutto dell'afflusso nel monastero fondato da san Colombano di materiali che con ogni probabilità provenivano in gran parte da centri di antica cultura d'Italia; lo conferma l'origine tardoantica dei numerosi palinsesti bobbiesi e la conservazione, qui e a Nonantola, di rari poeti tardi come Commodiano, Rutilio Namaziano, Settimio Sereno, e di una lunga serie di scritti grammaticali.

Sono storie note. Ma non era inutile richiamare, pur in una selezione necessariamente limitata, luoghi e personaggi più importanti di questa azione di recupero e di diffusione dell'eredità letteraria per sottolineare, nel vasto orizzonte europeo, l'omogeneità del fenomeno sotto il profilo della quantità dei testi classici che il monachesimo benedettino ci ha trasmesso. Da questo punto di vista anche Montecassino rientra in un quadro più generale, sebbene solo lì riemergano tradizioni testuali conservatesi tra Roma e l'Italia meridionale: per esempio Apuleio, *Metamorfosi*, *De magia*, *Florida*; Varrone, *De lingua latina*; Frontino, *De aquae ductu*.

Non bisogna tuttavia scambiare per un segno di evoluzione culturale questo progressivo incremento della testualità recuperata. L'intenso ritmo dello scambio e della produzione libraria negli *scriptoria* monastici a partire dal IX secolo non inaugura infatti una rinascita intellettuale. Invece, entro un panorama dominato dall'egemonia culturale del monachesimo, resta immutata la funzione di strumentario tecnico assegnata agli antichi testi profani in area insulare, che aveva indotto a ricercare ed usare principalmente scritti grammaticali. Cioè, la lenta ricomposizione nelle biblioteche monastiche del repertorio testuale scampato al naufragio dell'impero romano d'Occidente si accompagna a forme di fruizione che in varia guisa riflettono i modi in cui l'età tardoantica aveva recepito e trasmesso la cultura classica. In sostanza, la continuità tra le due situazioni storiche, pur in presenza di fattori sociali ed ambientali diversi, consiste nella sopravvivenza di una tipologia culturale che si caratterizzava per la destinazione prevalentemente scolastica del patrimonio letterario romano. Sappiamo che nella società tardoantica il decadimento della richiesta culturale, da un lato, aveva determinato un crescente interesse per le opere grammaticali e i commenti e aveva prodotto una selezione dei testi letterari condizionata dai programmi scolastici e dall'evoluzione del canone degli *auctores*; dall'altro, aveva favorito la diffusione di compendi, epitomi, breviari, escerti che semplificavano la complessità degli originali riducendone e frammentandone il testo. Ebbene, non diversamente si presentano i meccanismi della ricezione della letteratura antica nell'Europa monastica: basti pensare al

metodo dell'*accessus*, già noto alla tradizione retorica e filosofica antica e tardoantica, e al largo impiego di florilegi e commentari, che offrivano un'immagine disorganica e segmentata dell'eredità testuale. Una visione, per di più, spesso deformata da un'esegesi allegorica che l'accordava alle esigenze di utenti ai quali non importava (né erano in grado di comprendere) ciò che l'autore antico aveva voluto realmente esprimere con la sua opera, ma che cercavano (e dovevano trovare) nei testi del passato una risposta ai loro desideri di conoscenza, ai bisogni culturali, ma anche l'aiuto per risolvere problemi spirituali e soddisfare aspirazioni morali. Lettori, quindi, che assumevano gli *auctores* come *auctoritates*, di volta in volta piegandoli liberamente alla funzione di maestri di dottrina grammaticale, di stile retorico e poetico, di sapienza, di scienza, di saggezza morale. Non va del resto dimenticato che la stessa biblioteca di Carlo Magno, con la sua vasta collezione di autori e titoli, doveva servire all'insegnamento nella scuola palatina.

Ad incidere sui modi di lettura e sulla mentalità dei lettori medievali era d'altronde quel tipo di libro di contenuto eterogeneo, elaborato nelle comunità cristiane d'Egitto e di lì diffusosi in Occidente, che proprio il monachesimo irlandese aveva introdotto, attraverso le sue fondazioni, nella cultura europea. Il libro miscelaneo, che «ripeteva il modello scolastico della concentrazione in serie continua di testi ordinati a scopi didattici» (Petrucci), era in effetti lo strumento più idoneo per un'acculturazione articolata dei sostrati allotri, culturalmente diversi e disomogenei, che formavano la società altomedievale: Ma la sua larga adozione finì col modellare il tipo di approccio alla testualità classica sulla concezione del testo tipica della cultura cristiana: una concezione gerarchica ed insieme totalizzante che trovava piena corrispondenza nel libro miscelaneo, nell'ambito del quale ogni singolo testo, o segmento di brano, perdeva la sua autonomia e la sua specifica identità di prodotto letterario.

Alla luce di questi fatti, che innovano profondamente il rapporto tra il lettore e il testo, e che subordinano la natura e il livello di quel rapporto a precise finalità, si possono capire alcuni aspetti problematici della cultura monastica, riconducibili ad una presunta antinomia ripetutamente rilevata e discussa negli studi sulla civiltà medievale tra i secoli VII e XI. In effetti sembra esserci contraddizione tra la ricchezza del repertorio classico raccolto nelle biblioteche monastiche e la sua utilizzazione piuttosto scarsa, oltre che rigorosamente controllata e finalizzata ad esigenze tecnico-pratiche e di edificazione. Ma in realtà questo contatto limitato e utilitaristico col testo antico, senza alcuno sforzo di assumerlo nella sua dimensione storica per coglierne i significati e i valori originari, nasce da una volontà, talvolta irriflessa, di

rimuovere ed ignorare tutto ciò che della cultura classica non era possibile inglobare nell'universo cristiano; l'atteggiamento di rifiuto del monachesimo primitivo col tempo si è cristallizzato, si è tradotto in un fatto di mentalità, è diventato una prassi che rende incormabile la cesura, irreversibile il distacco da quel mondo.

D'altra parte nemmeno deve sorprendere il diverso, opposto atteggiamento che nel medioevo monastico pure si manifesta verso la tradizione letteraria profana come complesso di testi da salvare e trasmettere nella loro integrità formale, che spinse alcune grandi personalità della cultura monastica ad impegnarsi in una preziosa attività di scritturazione diretta, di revisione e di sistemazione editoriale in nuovi supporti librari dei testi. Anche questa sensibilità 'filologica' è infatti un retaggio della scuola e degli interessi grammaticali ed eruditi della cultura tardoantica, di cui restano significative tracce (in forma di varianti testuali, note di lettura, *subscriptions*) nei manoscritti contemporanei superstiti e in alcune loro copie medievali. Ma nell'ordinamento monastico, tale attività intellettuale rappresenta il corollario dell'umile, faticoso lavoro del monaco che passa parte della sua giornata a scrivere libri: un'attività manuale disprezzata nel mondo antico come *opus servile*, che l'etica cristiana del lavoro aveva invece giustificato e valorizzato come mezzo di elevazione morale e spirituale. Ciò comportava che anche i prodotti dello scrivere, i manoscritti, assimilati ai beni patrimoniali più costosi del monastero, dovessero essere trattati con amorevole cura e custoditi con attenzione nella biblioteca.

Insomma, si ha l'impressione che l'antichità profana non sia stata mai veramente conosciuta dal medioevo. Infatti il suo lascito letterario, già percepito attraverso il filtro deviante di un'epoca di transizione (i secoli IV-VI) in cui si era realizzato un difficile compromesso culturale tra tradizione pagana e cristianesimo, era poi passato al vaglio del monachesimo trionfante, che lo aveva sistematicamente 'convertito', cioè adattato e assoggettato alle Sacre Scritture. Più che le distanze temporali, era dunque un totale rovesciamento di prospettiva culturale che impediva la comprensione di quell'eredità. Poteva succedere talvolta che la lunga consuetudine con i libri antichi inducesse qualche monaco a spostare il piano di lettura dei testi per assumerli come strumenti di conoscenza di una civiltà diversa, fonti di un sapere alternativo alla scienza divina; ma in tal caso subito interviene la censura, che condanna l'atteggiamento deviante come tentazione del maligno. Di solito è l'intellettuale stesso che si corregge; riprendendo una tradizione risalente a san Girolamo, egli proietta in una dimensione onirica l'errore ed esorcizza il fascino della lettura profana rappresentandolo come un incubo terrificante che svanisce con

il ritorno alla realtà. Ma quando non scatta l'autocensura è la comunità che emargina ed espelle chi non ha saputo vincere l'orgoglio della conoscenza, bollandolo con il marchio indelebile della follia: si pensi alla tragica vicenda umana di Otlone di Sant'Emmeram. Riscoprire e far rivivere i valori della cultura laica implicava del resto il superamento del medioevo, epoca che il dominio assoluto del monachesimo aveva caratterizzato, sotto il profilo culturale, come «il prolungamento della cultura patristica in un'altra epoca, in un'altra civiltà» (Leclercq).

\* \* \*

La biblioteca monastica, con il potenziale di esperienze letterarie e scientifiche di epoche remote e vicine che racchiudeva in sé, era destinata a diventare la struttura portante della storia intellettuale europea. Ciò avviene quando il contatto con i testi profani comincia a suscitare curiosità per la cultura e la scienza del mondo antico, quando cioè l'uso di quel patrimonio assurge a fatto di conoscenza, stimolando l'osservazione della natura e suscitando ricerche incentrate sull'uomo come essere razionale. Ma la nascita delle nuove dottrine fisiche, l'attività di ricerca che germoglia dai tradizionali interessi, d'indole pratica, per l'astronomia e la medicina, lo studio della meccanica e dell'economia e la stessa ridefinizione dell'uomo come microcosmo in cui si riflette la razionalità dell'universo si inquadrano in una cornice storica e in un clima culturale estranei al mondo monastico. Rispetto alla tradizione patristica e medievale, e al suo ideale di sapere unitario e globale, le nuove forme di conoscenza, e i campi disciplinari che esse dischiudono, segnano infatti una rottura, i cui effetti si riverberano non solo in un diverso uso, ma —e soprattutto— in un ampliamento considerevole del repertorio testuale della biblioteca monastica. E' noto che per l'edificazione della scienza dell'universo e del razionalismo umanistico fu decisiva l'influenza che esercitò su una nuova classe di intellettuali e chierici la scienza araba e la filosofia antica. Un impatto che sarebbe stato inconcepibile senza le traduzioni che favorirono l'afflusso di nuovi testi scientifici e filosofici (e, sull'onda di tali acquisizioni, la rilettura di quelli che giacevano dimenticati nelle biblioteche) e senza l'attività di uomini di cultura straordinariamente moderni che agli albori del secolo XII seppero rinnovare i metodi dell'apprendimento e le prospettive dell'educazione.

Ma è da chiedersi se questi cambiamenti, che postulano un orizzonte di formazione e di cultura fondate sulla *ratio* e non sull'*auctoritas* della scienza divina, non siano stati preparati e in qualche modo anticipati nelle fondazioni

monastiche, e in che misura il diverso atteggiamento verso l'eredità classica non sia l'effetto delle pratiche di lavoro sperimentate da monaci intellettuali che avevano allargato lo spazio della loro attività di studio e di scrittura, cambiato e affinato le tecniche di composizione e creato un nuovo modello di testualità e di libro sulla base di un mutato rapporto con la cultura scritta del passato.

Ora questi interrogativi, e le ipotesi di lavoro che sottendono, possono trovare qualche conferma nelle vicende storico-culturali di Montecassino nel corso del secolo XI e dei primi decenni del secolo XII, quando l'abbazia divenne un fecondo laboratorio di esperienze intellettuali.

Il retroterra di questi fenomeni va ricercato nella storia cassinese posteriore alla prima ricostruzione dell'abbazia nel 718 ad opera dell'abate Petronace, quando Montecassino conobbe un primo periodo di rigoglio culturale dominato dalla figura di Paolo Diacono. Il monastero possedeva già allora una biblioteca abbastanza fornita, giacché in essa Anselmo, il primo abate di Nonantola, aveva trovato e acquisito parecchi libri durante il suo esilio cassinese (756-774). Ma con l'arrivo di Paolo Diacono Montecassino divenne anche un centro di studi. Educato a Pavia presso i re longobardi, Paolo Diacono aveva soggiornato alla corte di Carlo Magno tra il 782 e il 787, prima di dedicarsi all'insegnamento nel cenobio cassinese. La sua presenza a Montecassino dovette quindi contribuire ad immettere l'abbazia in un più vasto e qualificato circuito di relazioni e di scambi culturali. Legati all'attività d'insegnamento di Paolo Diacono sono, anzitutto, l'*Ars Donati* e gli escerti di Pompeo Festo che egli dedicò a Carlo Magno, ma, di riflesso, anche i glossari contenenti tracce di Festo tramandati in un codice di origine meridionale come il Vat. lat. 3321 e in due manoscritti in beneventana dei secoli X e XI (Casin. 490 e 90). Ma testimone importantissimo degli avanzati studi di retorica impartiti nell'abbazia è la raccolta di testi grammaticali del cod. Paris. lat. 7530, scritto a Montecassino sullo scorcio del secolo VIII: un esemplare in cui sono confluiti, accanto a frammenti di Carisio, Diomede, Pompeo, Prisciano, Fortunaziano, Isidoro e Beda, anche trattati molto rari come il *De centum metris* e il *De metris Horatii* di Servio. Questa ricca collezione di testi, alcuni dei quali di esclusiva tradizione cassinese, era chiaramente destinata al tirocinio nelle arti del trivio di studenti progrediti negli studi grammaticali, per i quali Ilderico, discepolo e continuatore di Paolo Diacono, compose la sua *Ars grammatica*. L'opera di Ilderico, conservatasi solo in un manoscritto contemporaneo all'autore, il Casin. 299 (prima metà del sec. IX), con il suo ampio ventaglio di citazioni classiche indica che nella biblioteca dell'abbazia erano disponibili i testi di Virgilio,

Cicerone, Sallustio, Giovenale, Ovidio, Plauto, Lucano e Stazio. Ma i manoscritti cassinesi 69 e 3, allestiti sotto l'abate Bertario e contenenti scritti di medicina e astronomia, provano che prima della seconda distruzione ad opera dei Saraceni, Montecassino possedeva tutti gli strumenti per un'educazione completa nelle sette arti liberali.

La catastrofe dell'883 non segnò un'interruzione traumatica della vita culturale della comunità cassinese, che invece continuò nell'esilio di Teano e di Capua, assicurando la sopravvivenza sia degli interessi intellettuali sia del patrimonio librario che la sostenevano. Se è vero infatti che pochissimi codici del periodo precedente si sono conservati, è anche vero che, col ritorno dei monaci a Montecassino nel 950, riprese un'attività di trascrizione di testi che implica spesso il recupero di vecchi modelli appartenenti alla biblioteca del monastero. A partire dalla fine del secolo X tutti gli abati hanno legato il proprio nome alla produzione di manoscritti, sicché già nella prima metà del secolo XI l'abbazia aveva ricostruito una biblioteca notevole per quantità e qualità dei testi posseduti. Ne fa fede ancora una volta, più che il materiale superstite, l'elenco delle fonti classiche utilizzate nel florilegio di Lorenzo di Amalfi, conservato nel cod. Ven. Marc. S. L. 497 (copia in minuscola romanescata tratta verso la fine del secolo XI da un modello in beneventana). Esso comprende, tra i poeti, Giovenale, Lucano, Lucrezio, Orazio, Ovidio *Met.*, Persio, Stazio, Terenzio, Tibullo; e, tra i prosatori, Boezio, Giuseppe Flavio, Macrobio, Marziano Capella, Orosio, Prisciano e Solino. Il florilegio fu composto in funzione dell'insegnamento che l'autore tenne a Montecassino prima di diventare vescovo di Amalfi nel 1030. Non sappiamo quanto la formazione di Lorenzo abbia risentito del clima culturale che si respirava nella sua città natale, che nel secolo XI fu un rinomato centro di studi di medicina in rapporto con gli ambienti più vivaci della cultura laica d'Oltralpe. Ma indubbiamente in certi atteggiamenti egli precorre le figure di monaci intellettuali della seconda metà del secolo, quando si dispiega in tutto il suo splendore il ruolo culturale dell'abbazia. I tratti non convenzionali della personalità di Lorenzo non vanno ricercati tanto nella sua produzione letteraria, che resta legata a determinati interessi tradizionali della cultura monastica, quanto in una consuetudine di rapporti diretti con il libro finalizzata non solo all'attività di insegnante e di scrittore, ma anche di semplice revisore del testo. Nel codice Casin. 28, contenente parti del *De civitate dei* ed altri scritti di Agostino, che — come si apprende da una sottoscrizione finale — l'abate Teobaldo *scribere praecepit* nel 1023, ci sono due annotazioni autografe di Lorenzo. Una si trova sul margine superiore di p. 3: