

Rossana Barcellona

**Percorsi di un testo “fortunato”.**  
**I Dialogi di Gregorio Magno nella Sicilia medievale (secoli XII-XIV)**

Reti Medievali Rivista, 14, 2 (2013)

<http://rivista.retimedievali.it>



Firenze University Press

## **Percorsi di un testo “fortunato”.** **I *Dialogi* di Gregorio Magno nella Sicilia medievale (secoli XII-XIV)**

di Rossana Barcellona

Alla Sicilia e ai siciliani nei *Dialogi* di Gregorio Magno ho dedicato qualche anno fa uno studio che rifletteva soprattutto sulle possibili e varie ragioni del ruolo riservato in quest’opera all’isola, ai suoi santi e ai suoi abitanti. Un ruolo che è apparso assai discreto e contenuto, soprattutto a confronto con l’interesse diffusamente mostrato da Gregorio per la regione sicula, nel panorama sia delle scelte politico-ecclesiastiche sia della produzione letteraria. Nel solco delle relazioni intrinseche e/o estrinseche fra i *Dialogi* e la Sicilia si muove anche la presente indagine, in qualche modo prosecuzione di quella<sup>1</sup>. Seguendo gli sviluppi successivi, e per così dire autonomi, di queste connessioni, la loro proiezione in un quadro di lunga durata, oltre le intenzioni esplicite e implicite dello scrittore e oltre il tempo della sua scrittura, è infatti possibile fissarne e valutarne i momenti più significativi, per delineare il tassello siciliano dell’enorme successo, in epoca medievale, dell’opera che è stata definita, seppure con cautela, il capolavoro di Gregorio<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il presente saggio costituisce la versione ampliata e aggiornata di una relazione presentata al convegno internazionale su *Gregorio Magno e le origini dell’Europa*, Firenze 13-17 maggio, 2006. Il mio precedente lavoro sui *Dialogi* di Gregorio e la Sicilia è pubblicato con il titolo *Leggende gregoriane su santi siciliani*, in *Euplo e Lucia 304-2004. Agiografia e tradizioni culturali in Sicilia*. Atti del Convegno di Studi, a cura di T. Sardella, G. Zito, Catania 2006, pp. 107-122. Più in generale, sui rapporti tra Gregorio e l’isola si vedano i recenti volumi: R. Rizzo, *Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia*, Palermo 2008 e R. Rizzo, *Prosopografia siciliana nell’epistolario di Gregorio Magno*, Roma 2009.

<sup>2</sup> È la definizione che troviamo nell’estesa e assai ricca voce dedicata a Gregorio Magno da Sofia Boesch Gajano (S. Boesch Gajano, *Gregorio I*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 546-574). Per una prospettiva sulla figura e l’opera di Gregorio Magno, sulla quale è sterminata la bibliografia, suggeriamo solo due corposi e recenti volumi miscellanei: *Gregorio Magno nel XIV centenario del-*

L'ombra lunga dei *Dialogi* incontra la Sicilia almeno due volte fra XII e XIV secolo, incrociando significativamente la storia dell'isola in altrettanti momenti nodali: la conquista normanna e il regno di Federico III d'Aragona. Mi riferisco innanzitutto alla leggenda, a sfondo siciliano, germogliata e cresciuta a Montecassino tra la fine dell'XI e i primi decenni del XII secolo, su Placido discepolo di Benedetto, menzionato nel II libro dei *Dialogi*, e in secondo luogo al volgarizzamento siciliano dell'opera, realizzato da Giovanni Campolo nella prima metà del secolo XIV.

Si cercherà di collocare queste due vicende all'interno della contestuale storia della Sicilia, privilegiato luogo di convergenza delle tensioni e dei conflitti fra i rappresentanti dei più alti poteri, religiosi e non, in gioco nel Mediterraneo. E, a partire dalle circostanze congiunturali che hanno favorito queste due operazioni culturali, si andrà delineando la fisionomia degli autori, i rapporti con la fonte, il modo e le finalità del loro lavoro. Si verificherà, infine, se è dato rintracciare una connessione fra questi due momenti diversi e distanti, per valutarne la presenza o l'assenza. Riflettere sulle forme diverse e inattese che può assumere l'uso o il ri-uso di un testo letterario significa, infatti, innanzitutto prendere in considerazione la relazione "comunicativa" instaurantesi di volta in volta tra il soggetto – inteso non come semplice lettore – e l'oggetto dell'operazione stessa e, in modo imprescindibile, esaminare la situazione storica, il contesto geopolitico e le circostanze, nelle quali quel tipo di operazione si è resa possibile con certe caratteristiche piuttosto che con altre<sup>3</sup>.

*la morte*. Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei Lincei, Roma 2004 e *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento, Firenze 2007. Sul dibattito, recentemente rinnovato, intorno all'autenticità dell'opera si veda in *primis* G. Cracco, *Francis Clark e la storiografia sui «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27 (1991), pp. 115-124; lo studioso ai *Dialogi* e a Gregorio Magno ha dedicato parecchi contributi in gran parte elencati nella prima nota di G. Cracco, *Gregorio "morale". La costruzione di un'identità*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* cit., pp. 171-198. Ancora sull'attribuzione dei *Dialogi*: P. Pellegrini, «Differences in ecclesial and religious perspective» fra le opere di Gregorio Magno? *Un contributo di storia sociale al problema dell'autenticità dei Dialogi*, in «Mediterraneo antico. Economie società culture», 6 (2003), pp. 537-568; S. Boesch Gajano, *Un testo famoso, una storia controversa*, in S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, pp. 151-159; le pagine di R. Godding, *Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* cit., pp. 89-106, in particolare pp. 99-102; e infine la lunga e densa recensione di S. Pricoco, *Le rinnovate proposte di F. Clark sull'atetesi dei Dialogi di Gregorio Magno*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), pp. 149-174. Si veda anche il volume miscelaneo: *I "Dialogi" di Gregorio Magno: tradizione del testo e antiche traduzioni*. Atti del II Incontro di studi del Comitato per le celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno, a cura di P. Chiesa, Firenze 2006. A questo «misterioso scritto *de miraculis Patrum Italico-rum*» sono dedicate molte pagine in G. Cremascoli, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, Spoleto 2012.

<sup>3</sup> Assai utile e interessante, in merito, il recente volume miscelaneo *Sul ri-uso. Pratiche del testo e teoria della letteratura*, a cura di E. Esposito, Milano 2007, con ricca bibliografia interna; si veda in particolare il primo dei saggi: L. Neri, *Il ri-uso: condizione del discorso retorico*, pp. 11-24.

Le due vicende che in questa sede vengono richiamate offrono, mi sembra, un'interessante esemplificazione dell'idea stessa di fortuna letteraria a proposito di un testo che ha goduto di importanza e prestigio assai duraturi, anche e soprattutto per la statura storica del suo autorevole autore. I due soggetti in questione, Pietro diacono e Giovanni Campolo, procedono indiscutibilmente ad altrettante forme di ri-appropriazione dell'oggetto-*Dialogi* e, benché il primo se ne serva soprattutto come serbatoio di un ricco patrimonio agiografico e il secondo come strumento didattico/parenetico, entrambi svolgono operazioni "soggettive", cioè più o meno arbitrarie e relativamente consapevoli, di attualizzazione o ri-attualizzazione – ma anche riutilizzazione e consumo – di materiali e forme concepiti e assemblati altrove in senso non solo geografico. Materiali e forme che trovano così in Sicilia nuove stagioni e nuovo terreno di semina e fruizione, diversi modi di ricezione e circolazione.

### 1. *I Dialogi fra Montecassino e la Sicilia*

Il profilo agiografico di Benedetto, che Gregorio ci consegna nel II libro dei *Dialogi*, è gremito di personaggi di diversa statura, dagli anonimi fruitori dei numerosi gesti prodigiosi a note personalità storiche come il re dei goti, Totila, o la propria sorella Scolastica, dai pii compagni di strada a quelli dai propositi meno saldi o meno santi. Fra questa varia umanità figura Placido, giovanissimo esponente della nobiltà romana, che compare nelle prime pagine e in un ruolo abbastanza marginale. Giunge a Subiaco accompagnato dal padre Tertullo, perché si avvii alla vita monastica sotto la guida del *vir Domini* Benedetto<sup>4</sup>, contemporaneamente a Mauro, figlio di Eutichio, rampollo poco più maturo del medesimo ambiente<sup>5</sup>. È poi ricordato ancora due volte nel testo. La prima come privilegiato testimone della potenza taumaturgica di Benedetto, quando questi con la tenacia delle preghiere fa sgorgare una sorgente per i monaci di tre monasteri eretti in un aspro sito rupestre<sup>6</sup>. E poi, poche pagine oltre è lo

<sup>4</sup> *Dial.* 2, 3, 14, p. 124: «coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euthicius Maurum, Tertullus uero patricius Placidum tradidit. E quibus Maurus iuuenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus uero puerilis adhuc indolis annos gerebat». Questa e le successive citazioni dei *Dialogi* sono tratte dall'edizione pubblicata dalla Fondazione Lorenzo Valla: Gregorio Magno, *Storie di santi e diavoli (Dialoghi)*, a cura di M. Simonetti (ed. e trad.), S. Pricoco (introd. e comm.), Milano 2005-2006 (Fondazione "Lorenzo Valla". Scrittori greci e latini), 2 voll (1: Libri I-II; 2: Libri II-IV).

<sup>5</sup> Su Mauro e Placido e sui loro genitori, Eutichio e Tertullo, si trovano brevi informazioni in *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, II, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, a cura di C. Pietri, L. Pietri, Roma 1999-2000: *Euthicius* 3, p. 722; *Maurus* 5, p. 1438; *Placidus* 1, p. 1806 sg.; *Tertullus* 3, p. 2160. Per quanto riguarda l'identità storica di quest'ultimo, qualcosa in più apprendiamo dallo studio di J. Chapman (*Saint Benedict and the Sixth Century*, London 1929, pp. 189-193), che lo identifica con un Tertullo di rango consolare.

<sup>6</sup> *Dial.* 2, 5, 2, p. 128: «nocte eadem cum paruo puerulo nomine Placido, cuius superius memoriam

stesso Placido oggetto di un intervento miracoloso, quando rischia di annegare nei flutti di un bacino lacustre dove si è recato per attingere l'acqua. Verrà, infatti, trascinato a riva dal compagno di "noviziato", Mauro, che obbedendo a Benedetto lo soccorre camminando sulla superficie del lago<sup>7</sup>. A Placido inoltre, in quest'ultimo episodio, è affidato il ruolo di arbitro nella gara di umiltà ingaggiata subito dopo da Benedetto e Mauro, che ascrivono ciascuno all'altro la realizzazione del prodigioso salvataggio. Il primo lo attribuisce all'obbedienza del discepolo, il secondo ne assegna il merito alla forza taumaturgica del comando ricevuto appunto da Benedetto, dichiarando di avere agito in stato di incoscienza. Placido affermerà di avere visto sopra di sé il mantello dell'abate, e di avere avuto la precisa sensazione di ricevere soccorso direttamente da lui<sup>8</sup>.

Sono queste le prime notizie scritte, e con buona probabilità anche le uniche che abbiano valore storico<sup>9</sup>, relative alla vicenda biografica del giovane santo di origine romana, una vicenda che dal VI secolo fino alla fine dell'XI appare circoscritta all'ambiente monastico peninsulare e rimane inseparabile dalle figure di Benedetto e Mauro<sup>10</sup>. Il tratto distintivo che Gregorio assegna al Pla-

feci, eiusdem montis ascendit rupem ibique diutius orauit, et oratione completa, tres petras in loco eodem pro signo posuit atque ad suum, cuctis nescientibus, monasterium rediit».

<sup>7</sup> *Dial.* 2, 7, 1-2, pp. 130-132: «quadam uero die, dum isdem uenerabilis Benedictus in cella consisteret, praedictus Placidus puer sancti uiri monachus ad hauriendam de lacu aquam egressus est. Qui uas, quod tenerat, in aqua incaute submittens, ipse quoque cadendo secutus est. Quem mox unda rapuit et paene in unius sagittae cursum a terra introrsus traxit. Vir autem Dei intra cella positus hoc protinus agnouit et Maurum festine uocauit, dicens: "Frater Maure, curre, quia puer ille, qui ad hauriendum aquam perrexerat, in lacu cecidit iamque eum longius unda trahit". Res mira et post Petrum apostolum inusitata: benedictione etenim postulata atque percepta, ad patris sui imperium concitus perrexit Maurus atque usque ad eum locum, quo ab unda ducebatur puer, per terra se ire exstimans, super aquas cucurrit eumque per capillos tenuit, rapido quoque cursu rediit. Qui mox ut terram tetigit, ad se reuersus posterga respexit, et quia super aquas cucurrisset agnouit, et quod praesumere non potuisset ut fieret, miratum extremuit factum».

<sup>8</sup> *Dial.* 2, 7, 3, p. 132: «Reuersus ad patrem, rem gestam retulit. Vir autem uenerabilis Benedictus hoc non suis meritis sed oboedientiae illius deputare coepit. At contra Maurus pro solo eius imperio factum dicebat seque conscius in illa uirtute non esse, quam nesciens fecisset. Sed in hac humilitatis mutuae amica contentione accessit arbiter puer qui ereptus est. Nam dicebat: "Ego cum ex aqua traherer, super caput meum abbatis melotem uidebat, atque ipsum me ex aquis educere considerabam"».

<sup>9</sup> Sulla storicità del secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno si veda A. de Vogüé, *Un cinquantenaire: l'édition des Dialogues de Saint Grégoire par Umberto Moricca*, in A. de Vogüé, *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle. Études choisies*, Begrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1981, pp. 75-108.

<sup>10</sup> L'abate cassinese Bertario (856-884) menziona Placido in un carme sulla vita di Benedetto con poche frasi riguardanti la vicenda del salvataggio dalle acque del lago (J. De Bue, *Acta sanctorum*, Octobris III, Parigi 1866, p. 70; alla leggenda di Placido il bollandista dedica un'ampia dissertazione nello stesso volume, pp. 65-107). Dal IX secolo Placido è menzionato diffusamente nei libri liturgici, e anche nel Breviario cassinese trascritto sotto Oderisio, abate dopo Desiderio fino al 1105, ancora soltanto tra i santi confessori (U. Berlier, *Le culte de S. Placide*, in «Revue bénédictine», 33 (1921), pp. 19-45 e R. Grégoire, *Prières liturgiques médiévales en l'honneur de saint Benoît, de sainte Scolastique et de saint Maur*, in «Analecta monastica», 7 (1965), pp. 1-85, in particolare pp. 47, 55, 70, 72).

cido dei *Dialogi* sembra essere la fanciullezza<sup>11</sup>, garanzia, ad un tempo, di purezza d'animo ed equità di giudizio, qualità che gli valgono la partecipazione, seppure passiva, al primo miracolo, il beneficio del secondo, nonché l'impeccabile arbitrato. Grazie ai *Dialogi*, ma soltanto fuori da essi, il *parvus puerulus* Placido cresce e matura nuove esperienze, percorrendo ancora tanta strada, giù attraverso la geografia italica fino alla Sicilia, in direzione di una fama ben più alta: quella del martirio subito nella città di Messina.

Una serie di circostanze, fortuite e non, hanno reso possibile questa evoluzione tipologica, un vero e proprio salto di qualità, che trova compimento nella produzione di Pietro diacono<sup>12</sup>. Bibliotecario del monastero di Montecassino nella prima metà del XII secolo, quest'uomo ambizioso e infaticabile fa parte della generazione successiva all'abbaziato di Desiderio, durato circa un trentennio (1057-1086) e caratterizzato da un significativo rinnovamento politico e culturale. All'epoca e all'opera di quest'ultimo, monaco riformatore, figlio di un principe longobardo, e futuro papa con il nome di Vittore III, risale, fra l'altro, un grande incremento della biblioteca cassinese, realizzato con la promozione di un intenso lavoro di trascrizione, non solo di opere a carattere religioso. La fisionomia di Pietro si forma su tale importante eredità ma risente del clima già mutato e della fase di declino che Montecassino conosce dopo quella fortunata stagione.

Nessun contemporaneo ci informa su Pietro, che ha provveduto personalmente a lasciare l'elenco delle sue opere e due brevi autobiografie in altrettanti codici autografi conservati nell'archivio cassinese. Nato verso la fine del primo decennio del secolo XII, egli narra di essere stato condotto al monastero all'età di cinque anni e di essere stato istruito per otto dall'abate del tempo. Era certamente ancora in vita nel 1140 visto che proprio allora intraprende la continuazione della *Chronica Casinensis*, lasciata incompiuta da Leone – uno degli uomini più dotti della cerchia di Desiderio –, e forse ancora alcuni anni dopo la metà del secolo<sup>13</sup>. Di più sappiamo sulla sua feconda produzione e sull'attività di archivista e bibliotecario, che denotano talento e zelo eccezionali, ma an-

<sup>11</sup> Fin dalla prima comparsa nei *Dialogi* (*Dial.* 2, 3, 14 e note *supra*) Placido viene presentato come un fanciullo. La sua giovane età risulta sottolineata anche nel confronto con Mauro, che già all'arrivo presso Benedetto è in grado di fungere da assistente del santo. Ancora, poco dopo, Placido è definito *parvus puerulus*, e poi per quattro volte in poche righe *puer* mentre viene narrato l'episodio della sua caduta nel lago e del salvataggio. Il ruolo conferitogli nelle due brevi apparizioni nel libro di Benedetto sembra un tributo all'idea, già veicolata dai *Vangeli*, che i piccoli siano i preferiti da Dio per rivelare i misteri del Regno (Mt 11, 25).

<sup>12</sup> Per una ricostruzione particolareggiata delle varie fasi di stratificazione della leggenda cassinese è ancora fondamentale la monografia di E. Caspar, *Petrus diaconus und die Montecassinenser Fälschungen*, Berlin 1909, soprattutto pp. 47-72. Mi sia consentito rinviare anche a R. Barcellona, *La storia di san Placido. Ipotesi sulla funzione della leggenda*, in «Siculorum Gymnasium», 44 (1991), pp. 53-86.

<sup>13</sup> Su Pietro diacono e il suo ambiente culturale si veda ancora Caspar, *Petrus diaconus* cit.; a questo studio si deve la prima completa messa a punto dei materiali relativi alla leggenda di Placido e al suo formarsi.

che grande libertà, nella fruizione di tutte le fonti di sapere allora disponibili presso la biblioteca. Dall'intera opera traluce l'intento principalmente celebrativo delle sue fatiche letterarie, quasi volesse compensare la crisi esterna e interna del monastero con la ricostruzione di glorie, non sempre o non del tutto fondate, dalle quali non esclude nemmeno se stesso<sup>14</sup>.

In questo quadro dobbiamo collocare l'elaborazione della leggenda di Placido, personaggio al quale Pietro si applica a varie riprese, e con un'attenzione e una dedizione crescenti, forse anche perché andava rendendosi progressivamente conto delle speciali potenzialità che la storia del giovane romano aveva in serbo. Quando l'erudito bibliotecario, con una disinvoltura non insolita per l'epoca, comincia a tessere intorno a Placido l'ordito di quello che sarebbe divenuto un vero e proprio romanzo storico, il primo decisivo passo era stato già compiuto, in modo più o meno consapevole, ma certamente non ancora programmatico. Durante la trascrizione del *Martyrologium Hieronymianum*, operazione interna al progetto culturale di Desiderio e databile certamente entro la fine del secolo XI, i copisti cassinesi incontrando al 5 ottobre il nome di Placido avevano trovato naturale aggiungere la qualifica *discipulus Benedicti* senza badare troppo alla localizzazione del martirio in Sicilia<sup>15</sup> e inserirvi, forse in nome di una antica – ma non del tutto obliata<sup>16</sup> – tradizione di possedimenti insulari del monastero, la menzione di diciotto *curtes*, che il patrizio Tertullo avrebbe offerto a Benedetto come dote nell'affidargli il figlio<sup>17</sup>. La notizia è accolta tempestivamente, anche se con una certa prudenza, nella *Chronica* di Leone, redatta entro il 1105 (anno della morte dell'abate Oderisio destinatario dell'opera), dove si parla già di una missione in Sicilia<sup>18</sup> e qualche decennio più tar-

<sup>14</sup> Per un esame critico puntuale delle opere di Pietro, sia dal punto di vista dei contenuti che da quello dei metodi di lavoro, rimandiamo ancora a Caspar, *Petrus diaconus* cit.

<sup>15</sup> Nella *Bibliotheca sanctorum*, 10, Roma 1968, coll. 942-952, ai due Placido, il martire siciliano e il pio monaco, sono assegnate voci distinte. La più estesa è quella, a firma di G. Picasso, riservata al benedettino, in cui viene discussa e integralmente rigettata la vicenda del viaggio e del martirio in Sicilia. Solo una quindicina di righe, redatte da A. Amore, ricordano invece il martire del *Geronimiano* e i suoi compagni, col. 956. Nel *Grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, a cura di C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, N-Z, pp. 1663-1664, nell'unica voce (di V. Cattana) dedicata al discepolo di Benedetto festeggiato il 15 gennaio, si ricorda la costruzione leggendaria di Pietro diacono e si menziona assai sbrigativamente la notizia riportata dal Geronimiano al 5 ottobre, relativa al martire. Si veda anche F. Scorza Barcellona, *Note sui martiri dell'invasione saracena*, in *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, a cura di R. Barcellona, S. Pricoco, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999, pp. 205-220, in particolare pp. 213-215.

<sup>16</sup> Sulla donazione, il suo ruolo nella leggenda e la possibile esistenza di un documento autentico attestante proprietà benedettine nell'isola, rimando ancora a Barcellona, *La Storia di san Placido* cit., nota 60 e contesto; si veda anche il fondamentale studio di E. Caspar, *Zür ältesten Geschichte von Monte Cassino*, in «Neues Archiv», 34 (1908), pp. 195-207.

<sup>17</sup> Ancora Berlier, *Le culte* cit., dove i passaggi che avviarono il processo di osmosi fra i due santi sono ricostruiti e tracciati con particolare precisione.

<sup>18</sup> Leo Marsicanus, *Chronica Casinensis*, MGH, *Scriptores Medii Aevi*, 7, Hannover 1846, p. 580: «beatum Placidum discipulum suum vir Domini Benedictus tunc ad Siciliam misit».

di nel *Martyrologium Casinense*, nel quale a Placido sono associati martiri di altre sedi, e che è già probabilmente tributario dell'opera di Pietro diacono<sup>19</sup>. Il bibliotecario disponeva dunque di una scarna ma definita struttura di riferimento, che si offriva, per così dire, spontaneamente agli interventi di consolidamento cui egli presterà tempo e ingegno, redigendo tre biografie del santo e una serie di altri documenti che ne puntellano i dati salienti<sup>20</sup>.

La *Vita* trasmessaci con la raccolta di biografie intitolata *Ortus et vita iustorum Casinensium* dal codice 361, il più antico manoscritto attribuito a Pietro diacono<sup>21</sup>, è la più breve e la prima in ordine cronologico, benché venga presentata come riduzione di un testo greco elaborato da un compagno di Placido di nome Gordiano subito dopo il martirio. Pietro dichiara di accingersi all'opera quasi sollecitato dallo stesso Gregorio, *praesul verendus*, a strappare dall'oblio le gesta del discepolo di Benedetto, onde evitare che le turbolenze dell'epoca finiscano col fagocitare i frutti migliori della storia cassinese. Così Gregorio, definito *Ecclesiae Dei speculum* e *doctor egregius*, da fonte preminente di tutta la costruzione di Pietro ne diventa ideale committente, mentre il bibliotecario pur mediante la rituale tapinosi sembra legarsi al biografo di Benedetto in una relazione di immediata successione e diretta investitura<sup>22</sup>. La lunga introduzione dissimula a stento la brevità dei contenuti relativi alla vicenda biografica vera e propria. Dai *Dialogi* sono tratti i due episodi già ricordati, riferiti qui in ordine inverso ma ripresi in gran parte *ad litteram*, con appena qualche termine spostato, parafrasato o sostituito con un sinonimo<sup>23</sup>. Solo un breve commento viene inserito a suggello del miracolo della sorgente, per sottolineare il rapporto speciale che lega il santo a Benedetto. All'opera gregoriana

<sup>19</sup> Sta in L.A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, VII, Milano 1725, p. 937. La datazione di questo testo va probabilmente collocata dopo la metà del XII secolo, in proposito: D.G. Morin, recensione a Caspar, *Petrus diaconus* cit., in «Revue bénédictine», 27 (1910), pp. 250-251.

<sup>20</sup> La prima *Vita*, la più breve, è l'unica pervenutaci sotto il nome di Pietro e sta in *Patrologia latina*, 173, Paris 1895, coll. 1066-1070. Le altre sono edite negli *Acta sanctorum* e precisamente: Ps-Gordianus, *Acta SS. Placidi et fratrum*, e Ps-Stephanus Aniciensis, *Acta altera*, in *Acta sanctorum*, Octobris III, Parigi 1866, pp. 114-138 e pp. 139-147. Possediamo anche una breve *Epitome*, in J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, 1, Venezia 1733, pp. 74-76 e vari altri documenti in G. Di Giovanni, *Codex Siciliae diplomaticus*, Palermo 1743, *Appendix*, diplomata XI-XIX, XXII, XXIII, XXVI, XXVII.

<sup>21</sup> Caspar, *Petrus diaconus* cit., p. 44.

<sup>22</sup> *Vita Placidi*, col. 1066: «te, Gregori praesul verende, jubente, Placidi exaravi sanctissimi gesta, ut ejus nihil desit ex vita cum aliquid desit ex virtute signorum. Enimvero cum hoc opus vestra mihi injungere vellet paternitas, nostraque exiguitas propter tanti coenobii perturbationem nostrique exilii aerumnas id aggredi recusaret, vobisque hoc opus, qui in dictandi scientia splendetis, imponere vellem, vestra sagacitas tali me responsione obstruere coepit: cur inani taedio de Casinatis coenobii oppressionem afficeris? ... Tantis igitur, praesul amande, assertionibus victus, imperio succubui vestro, et ad beatissimi Vitam exarandam animum erigere coepi».

<sup>23</sup> Pietro diacono, avviando la narrazione vera e propria delle gesta di Placido, cita subito Benedetto e il suo biografo, lodato quest'ultimo per l'*ars scribendi*; in *Vita Placidi*, col. 1067: «sole splendidus claruit (Benedictus) cujus Vitam Ecclesiae dei speculum et doctor egregius Gregorius stylo deprompsit suavissimo».



si ricorre ancora, abbastanza pedissequamente, per raccontare le ragioni e le circostanze del trasferimento da Subiaco a Montecassino. Placido e Mauro nella nuova versione seguono Benedetto e partecipano alla fondazione del nuovo monastero. A questo punto è introdotta sinteticamente la menzione della donazione di Tertullo, la cui iniziativa è attribuita a Placido stesso e, subito dopo, il discorso infarcito di citazioni neotestamentarie con il quale Benedetto affida al santo l'incarico di occuparsene personalmente raggiungendo la Sicilia. Nell'isola Placido fonda una chiesa e aggrega una piccola comunità.

Pietro diacono sceglie esplicitamente di omettere il ricordo dei *signa* del santo poiché non a essi va ascritta la santità di un uomo ma alla condotta della sua vita: quasi un tributo a una certa concezione della santità che lo stesso Gregorio abbraccia e propone. Il pontefice, infatti, pur indicando già nel titolo dell'opera, *De miraculis patrum Italicorum*, i miracoli quale nucleo portante e peculiare del suo progetto di scrittura, tende a offrire un modello di santità sobria e schiva, e a presentare i miracoli come manifestazione tangibile della presenza e dell'intervento divini nel mondo, a conforto e sostegno di una umanità provata dalla difficile temperie storica, piuttosto che come imprescindibili attributi dell'uomo santo. Alla fine del primo libro, prima di dedicarsi alla biografia di Benedetto, Gregorio fa dire al suo interlocutore: «vita non signa quaerenda sunt»<sup>24</sup>, espressione che il bibliotecario di Montecassino sembra fare propria rendendola più esplicativa con una rapida parafrasi: «De signis porro ejus superfluum est quaerere: non enim signa sanctos viros faciunt, sed vita potius Deo placens et recta santificat hominem»<sup>25</sup>.

Per un racconto più dettagliato delle imprese di Placido nell'isola «devastata dalla crudeltà degli Arabi», Pietro rinvia all'opera di un preteso testimone oculare delle gesta e del martirio consumato a Messina: Gordiano<sup>26</sup>. Un cenno assai sintetico alle torture subite dal monaco, cui sono affiancati alcuni nomi di santi acquisiti dal *Hieronymianum*, e alla sua esemplare morte chiude il breve scritto. Quest'ultimo, che costituirà la piattaforma di partenza per la costruzione dell'intero *dossier*, rappresenta già nella forma in cui lo leggiamo un primo approdo, l'esito di una evoluzione interna. L'analisi condotta da Caspar sul manoscritto originale<sup>27</sup> rivela, infatti, che il testo è come cresciuto su se stesso: l'annuncio del martirio e i riferimenti a Gordiano si trovano qui su rasura, preciso indizio della progressiva maturazione del progetto, e chiara testimonianza della fase iniziale e decisiva dell'elaborazione dei materiali a disposizione di Pietro.

Molto più estesa e articolata si presenta la seconda versione della vita di Placido attribuita al suo compagno Gordiano, fortunatamente scampato alla stra-

<sup>24</sup> *Dial.* 1 12, p. 102.

<sup>25</sup> *Vita Placidi*, PL 173, col. 1070.

<sup>26</sup> *Vita Placidi*, PL 173, col. 1070: «Verum quia provinciam Siculorum Ismaelitarum est crudelitas depopulata multa quae per eum gesta sunt, Gordianus, Patris Benedicti discipulus, Constantinopoli positus, descripta dereliquit. Is enim Gordianus a beato Benedicto cum beato Placido ad Siciliam directus, ea quae vidit, descripsit».

<sup>27</sup> Caspar, *Petrus diaconus* cit., p. 54, n. 6.

ge in cui il giovane romano perde la vita insieme a due fratelli, una sorella e tanti altri. Su tale testo, che fa della storia di Placido una vicenda di proporzioni quasi epiche, si è generalmente concentrato l'interesse degli studiosi<sup>28</sup>. Per questa redazione Pietro diacono ha attinto ancora ai *Dialogi* gregoriani, ma affiancati stavolta da molte altre fonti appartenenti a vari settori del sapere – storico, geografico, medico –, per fornire sapientemente il suo scritto di una patina tardoantica quanto più verosimile e credibile, almeno per il pubblico dei suoi contemporanei, come è stato puntualmente mostrato<sup>29</sup>. Qui il giovane figlio del *patricius* Tertullo è diventato discendente della prestigiosa *gens* Anicia<sup>30</sup>, e il suo viaggio verso la Sicilia occupa una notevole digressione, letteraria e geografica, densa di incontri e interventi miracolosi<sup>31</sup>. Funzionari romani accolgono infine il santo nell'isola, dove egli continua la sua attività taumaturgica fino allo sbarco fatale dei Saraceni. Il martirio dura sei giorni, e quasi due capitoli della narrazione, fra torture, reiterate richieste di abiura e strenue resistenze opportunamente corredate da citazioni bibliche, in uno scenario che non risparmia toni drammatici e *topoi* abusati (un angelo risana le ferite dei santi, Placido parla nonostante la lingua radicalmente recisa, la sorella Flavia esposta allo stupro resta illesa perché paralisi e dolori provvidenziali immobilizzano gli attentatori)<sup>32</sup>.

Pietro dopo qualche momento di esitazione si è totalmente affrancato dal modello. Infatti, sebbene i *Dialogi* rimangano la fonte-base dei successivi, più leggendari e artatamente costruiti, sviluppi narrativi, anche quando Placido separa il suo percorso da quello di Benedetto per andare incontro a un destino diverso (vari sono i personaggi gregoriani che fanno incursione in questa seconda redazione e anche Benedetto vi è sempre nominato nei momenti salienti)<sup>33</sup>,

<sup>28</sup> Tra gli ultimi si veda per esempio H. Bloch, *Peter the Deacon's Vision of Byzantium and a Rediscovered Treatise in His Acta Placidi*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*. Atti della XXXIV Settimana di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1988, pp. 797-847; più recentemente: V. Aiello, *Lo stretto e l'agiografia. Alcune osservazioni sul viaggio di Placido verso la Sicilia*, in *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio dell'antichità classica, a cura di B. Gentili, A. Pinzone, Messina 2002, pp. 391-413; e V. Aiello, *I clienti di S. Placido. Un viaggio tra gli ammalati nell'Italia fra tardoantica e alto medioevo*, relazione pronunciata in occasione di un Convegno tenutosi a Palermo nell'ottobre del 2005, che ho potuto leggere in dattiloscritto grazie alla cortese disponibilità dell'autore, ora edita in *Ammalati poveri e poveri ammalati. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica*. Atti del Convegno di Studi, a cura di R. Marino, C. Molè, A. Pinzone, Catania 2006, pp. 167-196.

<sup>29</sup> Per il modo in cui Pietro fruisce delle fonti a sua disposizione e sulla natura di esse si veda Aiello, *Lo stretto e l'agiografia* cit., *passim*, che insiste fra l'altro proprio sul carattere «tutto libresco» dell'itinerario di Placido, in funzione della credibilità della narrazione stessa.

<sup>30</sup> Sulla discendenza attribuita a Placido nei testi dell'intero *dossier* e le possibili interpretazioni rinvio ancora a *La storia di san Placido* cit., pp. 53-86.

<sup>31</sup> Sui miracoli di Placido, la tipologia dei fruitori e delle loro patologie si sofferma Aiello nel già ricordato lavoro su *I clienti di S. Placido* cit. Lo studioso riconosce i modelli di Pietro, a questo proposito, soprattutto nella tradizione agiografica relativa a Martino di Tours, tanto nella *Vita* di Sulpicio Severo che nella pagine dedicate al grande taumaturgo occidentale da Gregorio di Tours.

<sup>32</sup> Ps-Gordianus, *Acta SS. Placidi et fratrum*, capitoli V-VI, pp. 130-135.

<sup>33</sup> Qui, di nuovo con l'ausilio dei *Dialogi*, viene ampliato l'episodio del trasferimento da Subiaco

e nonostante Pietro diacono insista nel mantenere il legame con il suo originario ispiratore evocando con il nome di Gordiano ancora Gregorio nella figura del padre<sup>34</sup>, il modello proposto dal vescovo di Roma è stato abbandonato, la santità umbratile e monastica si è trasformata in santità eroica e martiriale<sup>35</sup>. Gordiano, per confortare Placido in catene, dichiara abbastanza solennemente che non vi è nulla di più lodevole e gradito a Dio del martirio, aggiungendo che i martiri saranno remunerati con l'immortalità e la gloria eterna<sup>36</sup>.

La terza biografia, giunta come opera di un non meglio identificato Stefano Aniciense, non aggiunge nulla di nuovo, costituendo una sorta di sintesi della seconda, arricchita da numerose reminiscenze bibliche. Doveva probabilmente fungere da conferma dei precedenti racconti, sviare eventuali sospetti sul ruolo di Pietro diacono e forse richiamare ancora una volta nel nome dell'autore la nobile stirpe del protagonista.

Secondo un procedimento già rodato da una consolidata tradizione, il bibliotecario cassinese costruisce un vero e proprio romanzo storico, operando un notevole incremento del nucleo narrativo originale per dotare i benedettini del loro protomartire e promuovere un culto che, sfruttando significativamente la miniera agiografica condensata da Gregorio nei *Dialogi*, dopo un avvio incerto e lento riuscirà a radicarsi tenacemente soprattutto in Sicilia<sup>37</sup>. Ma

a Montecassino; dall'opera del pontefice sono probabilmente tratti i nomi del diacono Servando e quello del solitario Martino, come anche il dettagliato racconto della costruzione del monastero di Montecassino. Il viaggio di Placido verso la Sicilia, costellato da prodigiose guarigioni, si fregia di significativi incontri come quelli con Germano di Capua e Sabino di Canosa, anch'essi personaggi di gregoriana memoria. Germano si trova in *Dial.* 2, 35; 4, 8; Sabino in *Dial.* 2, 15; 3, 45.  
<sup>34</sup> Caspar, *Petrus diaconus* cit., p. 55.

<sup>35</sup> Rinvio di nuovo a Barcellona, *Leggende gregoriane su santi siciliani* cit., pp. 116-122.

<sup>36</sup> *Acta SS. Placidi et fratrum*, AASS, Octobris III, p. 131: «Nihil enim martyrio laudabilius, nihil excellentius, nihil honorabilius invenitur; quippe cujus adjutor Christus Dominus est, et illi, qui eum diligunt et cupiunt, immortalitate ac gloria perenni remunerantur».

<sup>37</sup> La leggenda siciliana ha certamente determinato, insieme alla promozione di Placido alla categoria dei martiri, la progressiva anche se lenta diffusione del suo culto, in modo più cospicuo di quanto non abbiano fatto i *Dialogi*; in merito si veda B. de Gaiffier, *Les Héros des Dialogues de Grégoire le Grand. Inscrits au nombre de saints*, in «Analecta bollandiana», 83 (1965), pp. 53-74, specialmente 73-74. Il culto di Placido, che stenta parecchio ad attecchire, si consolida solo a partire dal preteso rinvenimento delle reliquie datato al 4 agosto del 1588, che un intellettuale dell'epoca celebrò con un dettagliato resoconto: F. Gotho, *Breve raguaglio dell'invenzione e feste de' gloriosi martiri Placido e compagni*, per Fausto Bufalini, Messina 1591 (ed. anast. Messina 1980). Nello stesso anno Placido veniva proclamato patrono di Messina, e il successivo 13 novembre l'arcivescovo ottenne da Sisto V che alla data del 5 ottobre venisse inserito il suo nome e quello dei compagni nel *Martirologio Romano* (più tardi, nel 1616, Paolo V incluse la festa nel *Breviario monastico* riformato per tutto l'ordine benedettino). Le cosiddette reliquie erano in realtà resti di una necropoli romana (P. Orsi, *Messana: la necropoli romana di S. Placido e altre scoperte avvenute nel 1910-1915*, Roma 1916, pp. 121-218), ma ancora in tempi abbastanza recenti in certi ambienti si continua a ignorare l'evidenza degli esiti delle ricerche archeologiche e storiche, perfino con pretese scientifiche: *I compagni martiri di San Placido a Messina*, a cura di F. Terrizzi, Messina 1999. Per farsi un'idea della devozione riservata fino ai nostri giorni a Placido, si veda *San Placido a Biancavilla*. Atti del Convegno di Studi, Catania 2003, dove fra contributi di tenore esplicitamente con-

probabilmente l'obiettivo principale cui mira Pietro, attraverso l'avventura siciliana di Placido e la relativa rivendicazione di un patrimonio fondiario nell'isola, va rintracciato nell'orbita dei rapporti fra Montecassino, i Normanni e la sede romana, rapporti segnati da complesse e alterne vicende, cui fanno da sfondo, con diverse connotazioni, tanto l'Italia peninsulare che la Sicilia<sup>38</sup>. Varie ragioni avevano indotto il conte Ruggero a condurre – sebbene inizialmente e limitatamente ad alcune aree – una politica religiosa siciliana di sostegno al clero e al monachesimo greco. Dopo due secoli di dominazione araba, la conquista della Sicilia, una sorta di pre-crociata, poneva come impegno immediato e prioritario l'estromissione della presenza islamica e a questo scopo anche l'elemento greco, più radicato, si presentava come opportuno e solido alleato. Al tempo della conquista normanna «era greco quanto della Chiesa ancora restava in Sicilia» e Ruggero, benché avesse ogni interesse a mantenersi in rapporti buoni con la sede romana, con il clero e il monachesimo latini, comprendeva anche l'utilità di creare distensione e relazioni di fiducia, con la «residua popolazione greco-cristiana» per conquistarne a sua volta il favore<sup>39</sup>. Inoltre le dot-

fessionale si distingue qualche intervento di segno più precipuamente scientifico come quello di R. Grégoire, *La presenza di S. Placido nell'agiografia monastica*, pp. 37-43; il volume presenta anche un interessante corredo iconografico. Oggi il santo gode di un certo lustro in vari centri della Sicilia, di alcuni dei quali è il patrono. Il culto che gli è tributato mescola ancora la fisionomia del discepolo di Benedetto a quella del martire siciliano, come si evince chiaramente da un inno popolare composto nei primi decenni del XX secolo e ritornato in auge recentemente: si veda *San Placido a Biancavilla* cit., tav. 33 e p. 128. Sullo sviluppo del culto in Sicilia in relazione al contesto storico si veda A. Sindoni, *Il culto di S. Placido in Sicilia in età moderna. Linee interpretative*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 9 (2003), pp. 625-633, dove si sottolinea come solo in piena età moderna il patronato di Placido tocchi il suo apogeo.

<sup>38</sup> Rimando ancora a Barcellona, *La storia di san Placido* cit., *passim*. In questa direzione va pure, ci sembra, l'efficace interpretazione proposta da Aiello per spiegare l'anomalo tragitto che conduce Placido in Sicilia via terra, invece che per mare, e secondo un itinerario tutt'altro che lineare (*Lo stretto e l'agiografia* cit., pp. 405-406).

<sup>39</sup> S. Fodale, *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovanni Luca Barberi*, in *Storia della Sicilia*, 3, Napoli 1980, pp. 579-580 e S. Fodale, *Fondazioni e rifondazioni episcopali da Ruggero I a Guglielmo II*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*. Atti del I Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, a cura di G. Zito, Torino 1995, pp. 51-61. All'inizio dell'impresa siciliana, con la principale preoccupazione di riorganizzarne le strutture ecclesiastiche scardinate dalla dominazione musulmana, i Normanni andarono adattando la loro politica allo stato delle cose, confermando presenze come quella dell'arcivescovo di Palermo, il greco Nicodemo (1072), per prodigarsi più tardi a favore dell'insediamento del clero latino, a cominciare dall'elezione del vescovo di Troina, Roberto (1080). Un certo atteggiamento normanno nei confronti della presenza greca è sintomaticamente peculiare della vicenda siciliana e riscontrabile precisamente nella politica di Ruggero I, che favorì oltre l'immigrazione di italo-greci dalla Calabria, anche i monasteri greci esistenti e la fondazione di nuovi, soprattutto nel territorio del messinese, proprio l'area sulla quale insistono le rivendicazioni della leggenda di Pietro diacono. Nel periodo della Contea – cioè prima della costituzione in Regno di Sicilia del dominio normanno, avvenuta nel 1130 – furono fondate solo quattro abbazie benedettine: quella di Lipari (1085); di Catania (1091); di Patti (1094); di S. Maria della Scala a Messina (1095). Il controllo del mondo monastico, nella componente sia greca sia latina, occupò un posto privilegiato nell'ambito di tutta la politica di ricostruzione attuata in Sicilia dai Normanni.

trine canoniche di Costantinopoli garantivano al sovrano un controllo maggiore, di pieno potere, sulla Chiesa e dunque sull'organizzazione sociale di cui essa era parte integrante e assai significativa. La politica religiosa praticata dai Normanni, specialmente in Sicilia ma in tutto il meridione, trovava resistenze – se non strenue opposizioni – da parte dei pontefici più ancora che per il supporto accordato alla cristianità greca, del resto solo in prima battuta e soltanto in alcuni contesti geografici dell'isola, proprio in quanto espressione della concezione forte della sovranità, interpretata e vissuta secondo il modello bizantino soprattutto da Ruggero II<sup>40</sup>.

La promozione di un santo romano, protomartire benedettino, equivaleva negli intenti di Pietro, e probabilmente di buona parte dell'*entourage* del monastero di Montecassino per il quale dobbiamo immaginare un ruolo quantomeno di tacito consenso<sup>41</sup>, a incrementare, in nome di una antica e anzi originaria presenza insulare dell'ordine, la ri-colonizzazione benedettina/cassinese della Sicilia ormai liberata dagli Arabi, particolarmente di quelle aree come il Valdemone dove la componente greca ancora appariva forte. In altri termini, il "successo" della leggenda avrebbe potuto e dovuto contribuire a orientare il monachesimo latino in direzione «di un recupero di identità»<sup>42</sup>, con funzione antitetica sia rispetto ai retaggi musulmani, sia a quello che restava del monachesimo di osservanza greco-basiliana, che godeva o aveva goduto dell'appoggio normanno – come si è ricordato – per transitorie ragioni di politica interna<sup>43</sup>, e forse anche in concorrenza con quei benedettini provenienti d'ol-

<sup>40</sup> Si adombrano così fra le righe della leggenda di Placido anche tacite allusioni agli altalenanti e difficili rapporti tra la dinastia normanna e i vescovi romani, che dai tempi dell'accordo di Melfi (1059) tra Roberto il Guiscardo e Nicolò II, fino e oltre al Breve pontificio (1117) indirizzato da papa Pasquale II a Ruggero II, si contendono la gestione della cristianità siciliana, il controllo delle strutture ecclesiastiche come dei monasteri. La trasformazione della contea di Sicilia in Regno di Sicilia, operata da Ruggero II aveva ulteriormente complicato i rapporti con la Sede apostolica. In proposito si veda Fodale, *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovanni Luca Barberi* cit., pp. 577-600, in particolare 578-587. E ancora il volume *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna* cit.; G. Vitolo, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, a cura di A. Esch, N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 182-200; V. D'Alessandro, *Il ruolo economico e sociale della Chiesa in Sicilia dalla rinascita normanna all'età aragonese*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*. Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi, Pistoia 1999, pp. 259-286.

<sup>41</sup> La mole dei documenti elaborati, o opportunamente ri-elaborati e manipolati, da Pietro è tale che non si giustificerebbe facilmente con una semplice rivendicazione di terre e dunque con interessi prevalentemente economici, e nemmeno con la "megalomania" di un solo monaco, per quanto ardito e ambizioso. M. Amari, uno dei primi a rigettare con decisione la costruzione leggendaria (*Storia dei Musulmani in Sicilia*, Firenze 1854, 1, pp. 100-102), ritiene parecchi gli autori della «frode», non escludendo nemmeno fra essi l'abate di Montecassino a quel tempo.

<sup>42</sup> Grégoire, *La presenza di S. Placido nell'agiografia monastica* cit., p. 38.

<sup>43</sup> Dell'abbondante bibliografia in merito si vedano: M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma 1947, pp. 19-68; T. Leccisotti, *Ruggero II e il monachesimo benedettino*, in *Atti del convegno internazionale di studi rugggeriani*, Palermo 1954, pp. 63-72; Fodale, *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovanni Luca Barberi* cit., in particolare pp. 579 sgg.; L.T. Whi-

tralpe che andavano occupando episcopati e sedi di prestigio. La *latinitas* del benedettino Placido, originario di Roma e vera “icona” del cristianesimo occidentale – come è stato di recente definito<sup>44</sup> – rappresentava, inoltre, adeguatamente anche se solo in modo implicito l’adesione alla dottrina teologica niceno-costantinopolitana, e cioè all’indirizzo dottrinale romano, in contrasto con l’impostazione della Chiesa afferente al patriarca di Costantinopoli, giunto dopo lunga crisi alla rottura ufficiale con la Sede Apostolica in una data che per Pietro non era così remota: l’estate del 1054<sup>45</sup>.

D’altra parte anche la pretesa appartenenza del giovane benedettino alla famosa famiglia degli Anici può ritenersi un elemento funzionale alla proposta agiografica del bibliotecario di Montecassino: un valore aggiunto ad arte al personaggio e ancora un messaggio rivolto ai dominatori normanni. Nel VI secolo la *gens Anicia* era presente e impegnata a Roma come nella capitale d’Oriente a livello sia politico che culturale, con un preciso ruolo all’interno delle reciproche relazioni, ruolo certo non ignorato dall’erudito Pietro. Egli così creava, da accorto agiografo, un sottile ma saldo legame tra Placido e il mondo orientale<sup>46</sup>, e ne suggeriva la fruizione come eventuale raccordo in un quadro di rapporti complessi e frastagliati, per farne agli occhi di Ruggero II e dei Normanni un santo/ponte, in grado di alleggerire la grave ipoteca dell’incompatibilità in territorio siculo tra benedettini e bizantini, anche nella prospettiva di una auspicabile collaborazione anti-islamica<sup>47</sup>.

te, *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Catania 1984 (Cambridge 1938); fra i molti studi di Vera von Falkenhausen: V. von Falkenhausen, *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell’Italia meridionale e in Sicilia*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977, pp. 321-371; V. von Falkenhausen, *I monasteri greci dell’Italia meridionale e della Sicilia dopo l’avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell’Italia meridionale*. Atti del II Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d’Italia, Taranto 1977, pp. 197-219; V. von Falkenhausen, *Patrimonio e politica patrimoniale dei monasteri greci nella Sicilia normanno-sveva*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*, Atti del Congresso internazionale, 2, Messina 1983, pp. 777-790; V. von Falkenhausen, *Il monachesimo greco in Sicilia*, in *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee*. Atti del sesto convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d’Italia, a cura di C.D. Fonseca, Galatina 1986, pp. 135-174; V. von Falkenhausen, *L’Archimandrato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina il ritorno della memoria*. Catalogo della Mostra, Palermo 1994, pp. 41-52; V. von Falkenhausen, *The Greek Presence in Norman Sicily*, in *The Society of Norman Sicily*, a cura di G.A. Loud, A. Metcalfe, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 253-284. Recentemente, ancora sulle vicende del monachesimo e le relative politiche della Sicilia normanna: L. Catalioto, *Monachesimo greco e Chiesa latina nella Sicilia normanna: laboratorio culturale e sperimentazione politica*, in *Religion in the History of European Culture*. Proceeding of the 9<sup>th</sup> EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, a cura di G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca, Messina 2012, pp. 383-396.

<sup>44</sup> Sindoni, *Il culto di S. Placido in Sicilia in età moderna* cit., p. 625.

<sup>45</sup> Si veda Grégoire, *La presenza di S. Placido nell’agiografia monastica* cit., pp. 40-41.

<sup>46</sup> In altri documenti del dossier prodotto da Pietro diacono, Placido è persino diventato nipote dell’imperatore Giustiniano. Si veda Barcellona, *La Storia di san Placido* cit., note 98 e 99 e contesto.

<sup>47</sup> Si veda Barcellona, *La storia di san Placido* cit., nota 103 e contesto. La potente *gens Anicia*, pro-

Se la laboriosa costruzione agiografica maturata a Montecassino è chiaramente rivolta alla Sicilia normanna, tuttavia essa faticherà – si è già rilevato – a essere accolta nell'isola, come sembra dimostrare un interessante approdo gregoriano di qualche secolo dopo: la traduzione dei *Dialogi* realizzata a Messina nei primi decenni del secolo XIV. L'impegno profuso e i sofisticati mezzi messi in campo dal bibliotecario cassinese resteranno a lungo inefficaci e la vicenda così accuratamente elaborata produrrà solo parecchio più tardi frutti che il suo autore non avrebbe visto.

## 2. I *Dialogi alla corte di Federico III*

Un'altra Sicilia fa da sfondo alla vicenda del volgarizzamento dei *Dialogi* realizzato nei primi decenni del trecento dal messinese Giovanni Campolo, opera ritenuta «il monumento più cospicuo del siciliano antico» soprattutto «per la sua mole che ne fa una miniera linguistica inesauribile»<sup>48</sup>, e sulla quale, anche per questa sua peculiarità si è soprattutto impegnata la ricerca specificamente filologica. Essa costituisce una delle quattro traduzioni del testo gregoriano redatte in Italia fra l'inizio del XIV secolo e la metà del successivo. Le altre sono: la versione più nota e cioè quella toscana del Cavalca, probabilmente coeva a quella siciliana<sup>49</sup>, e altre due anonime.

Il lavoro di Giovanni Campolo si colloca storicamente durante il regno di Federico III, sovrano appartenente alla prima dinastia aragonesa di Sicilia, sog-

prio negli anni del *Regnum Gothicum* di Teoderico, aveva gestito e realizzato un delicato equilibrio con l'imperatore d'Oriente, al quale era vicina per interessi e vincoli non solo culturali. Facendo di Placido un rampollo della prestigiosa famiglia, Pietro diacono lo indicava come «tramite ideale tra Ruggero II e i bizantini, ai quali il re normanno si rivolgeva in cerca di sostegno contro l'Islam» (Aiello, *Lo stretto e l'agiografia* cit., p. 413). Sugli Anici, A. Momigliano, *Gli Anici e la storiografia latina del III secolo d.C.*, in A. Momigliano, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 231-253 e L. Cracco Ruggini, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, pp. 73-96; L. Cracco Ruggini, *Gli Anicii a Roma e in provincia*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 100 (1998), pp. 69-85; G. Zecchini, *La politica degli Anicii nel V secolo*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, pp. 123-138. Inoltre in generale sull'ambiente e il clima culturale di Pietro diacono: N. Cilento, *Intellettuali cassinesi di fronte ai Normanni*, in *Miscellanea di storia italiana e mediterranea*, Genova 1978, pp. 131-157.

<sup>48</sup> S. Santangelo, *Sul testo siciliano dei Dialoghi di S. Gregorio*, in S. Santangelo, *Scritti vari di lingua e letteratura siciliana*, Palermo 1960, pp. 95-112 = «Archivum Romanicum», 10 (1926).

<sup>49</sup> La reciproca indipendenza di questi due lavori è un dato acquisito dagli studi in merito. L'opinione che Cavalca abbia tenuto presente Campolo nella sua versione dal latino, raramente sostenuta (G. Traina, *Sui Dialoghi di S. Gregorio nelle traduzioni di J. Campulu e di D. Cavalca*, Palermo 1937), è da tempo superata. Quanto alla eventualità opposta, che cioè Campolo sia tributario di Cavalca, Santangelo la escludeva già nello studio del 1926 osservando: «toscanismi nel *Dialogo* del Campulo non ce n'è; nulla del resto ci autorizza a diffidare della dichiarazione del traduttore, né il Campulo forse avrebbe tradotto in siciliano il testo gregoriano, se avesse potuto utilizzare una traduzione toscana, la quale poteva bastare da sé; senza dire che non è provato essere anteriori le traduzioni toscane, o essere conosciute in Sicilia» (*Sul testo siciliano dei Dialoghi* cit., p. 96 nota 4).

getto a diversi e anche contrastanti giudizi storiografici, che ci restituiscono di volta in volta l'immagine di un uomo soprattutto condizionato dal fratello maggiore o quella di una personalità dalle grandi capacità diplomatiche, ma tracciano in ogni caso la complessa vicenda di un regnante alle prese con la crisi generale del Trecento siciliano. Egli si trovò fin dall'inizio a dovere affrontare l'avversione dei pontefici e delle forze intorno a essi coalizzate mettendo in campo una difficile strategia politica, che mantenesse alla Sicilia un ruolo più autonomo possibile nell'intreccio degli aspri conflitti di potere, e interpretando a suo modo la continuità della tradizione normanno-sveva<sup>50</sup>.

Non molto sappiamo sull'autore del volgarizzamento siciliano, attestante fra l'altro il notevole successo goduto dall'opera gregoriana in età medievale, e non solo come eccezionale bagaglio di materiale agiografico<sup>51</sup>. L'unica fonte – abbastanza parca in realtà – che ci ragguagli su questo personaggio è rappresentata dalle parole con le quali egli stesso introduce e chiude il lavoro. La penuria di dati su questa figura, probabilmente di non particolare spicco, che solo affidando il suo nome a questo volgarizzamento si è garantita sicura fama, ha indotto all'identificazione, presto rigettata, con il più noto Roberto Campolo, vescovo di Cefalù dal 1333 al 1342<sup>52</sup>. Un «oscuro frate messinese» viene definito dall'autore di quella che – a giudizio degli specialisti – resta un'edizione importante dell'opera, un uomo di discreta cultura e conoscitore del latino, ma non tanto da non incorrere in «sviste abbastanza gravi», che traduce con relativa libertà e originalità, inserisce dove lo ritenga opportuno «sue didascalie»,

<sup>50</sup> L'incoronazione di Federico ebbe luogo presso la cattedrale di Palermo, il 25 marzo, giorno solenne dell'Annunciazione che inoltre nel 1296 coincideva con la domenica di Pasqua. Egli ricevette lo stesso titolo di «rex Sicilie, Ducatus Apulie ac Principatus Capue», portato da Giacomo II, cioè quello di re dell'antico Regno normanno-svevo, che idealmente si considerava indiviso. Ma già il 3 maggio dello stesso anno fu scomunicato da Bonifacio VIII, insieme con i suoi sostenitori. Il papa dichiarò invalida l'incoronazione, perché contravveniva al trattato di Anagni e violava le pretese di alta sovranità della Sede apostolica. La valutazione storica e storiografica del regno e della personalità di Federico III si presenta fin dall'inizio divisa fra giudizi contrastanti. Come è stato osservato (P. Colletta, *Strategia d'informazione e gestione del consenso nel regno di Sicilia: la sepoltura di Federico III*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 4 (2005), pp. 221-234) la tradizione favorevole comincia molto presto con il cronista contemporaneo Nicolò Speciale, e conosce ancora due momenti importanti con S.V. Bozzo, *Note storiche siciliane del secolo XIV*, Palermo 1882 e con A. De Stefano, *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*, Palermo 1937 (Bologna 1954<sup>3</sup>). Ma già Dante manifestava in più luoghi una posizione polemica nei confronti del re siciliano (*Conv.* IV, VI 20; *Purg.* VII, 119-20; *Par.* XIX, 130-35 e XX, 62-63). Per gli studi moderni su Federico e il suo tempo si vedano alcune indicazioni bibliografiche *infra*, alle note 72 e 73.

<sup>51</sup> Come afferma C. Segre: «Il *Dialogo* di S. Gregorio ebbe l'immensa diffusione che il suo argomento e il suo stile giustificano: non v'era quasi monastero che non ne possedesse una copia» (*Volgarizzamenti del Due e del Trecento*, a cura di C. Segre, Torino 1953, p. 239). Per la diffusione siciliana dei *Dialogi* in latino rinviamo agli indici dell'opera di H. Bresc, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1971; vi si menziona anche un «Dealogi... in lingua vulgari» presente nella biblioteca del nobile Antonio di Crapona, che forse potrebbe identificarsi con il nostro volgarizzamento (p. 208, numero 121, 1).

<sup>52</sup> Si vedano le voci Campulo Giovanni e Campulo Roberto nel *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1974, pp. 623-624, vergate da G. Cusimano.



non subisce eccessivamente le regole della sintassi latina-gregoriana, conferendo infine all'opera una prosa senza pretese ma piana e chiara<sup>53</sup>. Si tratta di un atteggiamento riconoscibile e consueto nei volgarizzatori dell'epoca che anzi, pure in un rapporto mai vincolante con il testo, mostrano maggiore rispetto per la lingua originale ove si tratti proprio di trattazione agiografica, mirante all'edificazione e alla trasmissione di una sapienza semplice. Atteggiamento che si traduce in uno stile precipuo: «le opere di edificazione, che si diffusero immensamente e in latino e in volgare, crearono una tendenza stilistica con una chiara fisionomia, che non aspira all'effetto, ma all'attenzione riposata», per stimolare l'interesse sulle storie dei santi più che sul lavoro del traduttore<sup>54</sup>.

Ma nonostante questa tendenza all'impersonalità, non solo stilistica, l'analisi puntuale dell'*Intendimentu* preposto alla traduzione del testo da Giovanni Campolo consente di tracciarne una fisionomia, se non precisa, meno incerta di quanto non si sia a lungo ritenuto<sup>55</sup>. Quanto si ricava con certezza da questa introduzione, originale integrazione del traduttore, è l'origine messinese e l'appartenenza di Campolo all'«ordine de' Frati Minori», ma altre indicazioni sull'identità, sul ruolo sociale da lui ricoperto, sugli intenti specifici, possono ragionevolmente desumersi da alcune indicazioni più o meno implicite. Il minorita, dopo avere indicato nella persona della regina Eleonora sposa di Federico III insieme la dedicataria e la committente del volgarizzamento, fa subito una dichiarazione di metodo annunciando che laddove Gregorio «parla de cose molto soctile» egli inserisce di proprio pugno esemplificazioni e spiegazioni opportune per una migliore comprensione della materia<sup>56</sup>. Pur nel rispetto del carattere “esemplare”

<sup>53</sup> S. Santangelo, *Introduzione all'edizione del «Dialagu»*, Palermo 1933, ora in Santangelo, *Scritti vari di lingua e letteratura siciliana* cit., pp. 113-126, specialmente 122-125. Un religioso di medio livello culturale a conoscenza dei metodi dell'insegnamento scolastico medievale lo definisce E. Mattesini, *Sicilia*, in *Storia della lingua italiana*, 3, *Le altre lingue*, Torino 1994, pp. 406-432, specialmente 410. L'edizione più recente del volgarizzamento si deve a Bruno Panvini: *Iohanni Campulu, Libru de lu Dialagu di Sanctu Gregoriu. Volgarizzamento siciliano del sec. XIV*. Edizione critica con Introduzione e Glossario a cura di B. Panvini, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1989. Nelle note che seguono si citeranno distintamente l'*Intendimentu*, cioè l'introduzione di Campolo (=Intend.), e il testo (*Libru de lu Dialagu*).

<sup>54</sup> Si veda Segre, *Volgarizzamenti del Due e del Trecento* cit., pp. 11-45, specialmente 28. Per una breve ma efficace sintesi sul tema rinvio a G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Torino 1994.

<sup>55</sup> F. Fichera, *Noterelle su l'Intendimentu del «Dialagu de Sanctu Gregoriu» di Iohanni Campulu di Messina*, in «Siculorum Gymnasium», n.s., 1-2 (2000), *Studi in onore di Bruno Panvini*, a cura di G. Lalomia, pp. 215-230.

<sup>56</sup> *Intend.* 1-5, p. 3: «Al nome di Dio amen. [Qui] incomincia il libro che si chiama il «Dyalagho» [di santo Grigoro papa]. Questa opera si è facta per mano di frate Giovanni Campoli di Messina de l'ordine de' Frati Minori ad instantia e divotione di nostra signiora madonna Alionora regina di Siciglia, sì che ognia persona che leggerà nella dicta opera preghi Iddio per lei divotamente e per lo nostro signiore lo re Friderico suo marito e anco per tucta loro herede. Lu intendimento de chesta opera [si] è [di] recountare la intencione de sancto Gregorio papa in lo libro che [ssi] clama «Dialago»; e dato che eo non dica per vulgare gli propii parole, zo che ello dice per *lectera*, tamen sforzarome de dicere complitamente, quanto eo poteraio, la intencione sua *sopra* la cosa de che illo parla. Et, imperciò che sancto Gregorio in alcune parte de chisto libro parla de cose molto soctile, serrà bisogno che *dove illo* non mecte exemplo per lo quale poza ben essere intiso lo suo dic-

dei *Dialogi*, sente l'esigenza di adattare la prosa ai suoi «audeturi»: agisce dunque in conformità a un uso consolidato per favorire la ricezione della sua *translatio*, ma anche in coerenza con l'intento edificante che aveva guidato il vescovo di Roma. Una lettera scritta da Gregorio al vescovo di Siracusa, Massimiano, nel luglio del 593 ci informa che l'opera è stata sollecitata da sacerdoti e monaci che fanno parte della sua cerchia. Tra essi possiamo annoverare l'interlocutore dei *Dialogi*, Pietro, che proprio nel *Prologo* gli chiede di tralasciare gli studi scritturistici per dedicarsi al racconto dell'operato miracoloso dei santi italici, il cui «esempio» può senz'altro stimolare all'amore per le cose celesti non meno che la dottrina, in altri termini lo invita a forgiare una sorta di «nuovo vangelo» che, attraverso l'abbondante sequenza di *exempla* offerti dagli uomini di Dio, costituissero uno strumento di fruizione più ampia e diretta possibile<sup>57</sup>.

La *translatio* si configura manifestamente come un lavoro di interpretazione-integrazione del testo, dove troviamo chiarimenti geografici, presentazioni di personaggi, notizie storiche, spiegazioni di carattere teologico, ma anche contrazioni di sezioni ritenute troppo speculative e complesse, dunque inutilmente ostiche. Campolo si presenta come «un maestro che fornisce a discenti, già in possesso di un'istruzione di base, la metodologia dello studio e dell'apprendimento»<sup>58</sup>. In linea con i metodi della didassi medievale annuncia quali informazioni sull'opera vadano preliminarmente fornite ai suoi utenti: l'autore, il titolo, il contenuto e infine l'obiettivo dello scritto<sup>59</sup>. Di Gregorio ricorda l'origine romana, i trascorsi di monaco benedettino e infine l'accesso al soglio pontificio per i meriti di «sanctitate et grande scientia»<sup>60</sup>. Il titolo impegna Campolo in un'ardita spiegazione etimologica, dove egli ricorre a un greco approssimativo per giungere a una interpretazione accettabile in cui «dialogo» sta per discorso fra due persone, e nel caso specifico fra Gregorio e il suo amico Pietro, diacono della chiesa di Roma<sup>61</sup>. In questa ricerca di etimi antichi si è let-

to, che eo mecta exemplo e declaracione per manifestare lo intendimento suo».

<sup>57</sup> *Dial.*, prol. 9, p. 10: «Vellim quaerenti mihi de eis aliqua narrares, neque hac pro re interrompere expositionis studium graue uideatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtutum. In expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit uero plerumque in audientis animo duplex adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem uenturae uitae ex praecedentium comparatione accenditur, et iam si se esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognouerit, humiliatur». Si veda l'*Introduzione* di S. Pricoco a Gregorio Magno, *Storie di santi e di demoni*, I, cit., pp. XI-LXXIX, specialmente XVIII-XIX.

<sup>58</sup> Fichera, *Noterelle* cit., p. 220.

<sup>59</sup> *Intend.* 6, pp. 3-4: «Adunca accomenzamo in nomo de Dio. Allo incomenzamento de lu libro li audeturi deueno sapere quactro cose: la prima si è chi fece lo libro; et la secunda che deueno sapere si è de uero lu libro; la terza cosa si è de sapere de cosa parla lo libro; la quarta cosa si è de sapere per che fine è facto lo libro».

<sup>60</sup> *Intend.* 9-10, p. 4: «Dico a la prima che lo factore de chisto libro si foy sancto Gregorio papa, nativo e gentile homo de Roma, lo quale si fo monaco de l'ordine de sancto Benedicto. Et, stando monaco, per sua sanctitate et sua grande scientia fo electo papa».

<sup>61</sup> *Intend.* 11-14, p. 4: «Alla secunda questione, che era de sapere lo nomo de lo libro, dico che chi-

to, probabilmente a ragione, l'intento «di familiarizzare i discepoli con la lingua greca» anche alla luce della situazione linguistica dell'isola, dove ancora al tempo di Campolo coesistevano monasteri cosiddetti basiliani e monasteri latini, e l'uso del greco resisteva anche presso alcune comunità laiche<sup>62</sup>. Rapidamente viene liquidato il contenuto del libro, la cui trattazione si dice dedicata per la maggior parte a vita, santità e miracoli di molti antichi padri italici<sup>63</sup>. Ma vi si ritorna nell'ultima parte, dove si dà conto più in dettaglio della ripartizione in quattro libri e dei rispettivi temi specifici<sup>64</sup>. Quanto al fine dell'opera, sembra risolversi nell'edificazione morale e religiosa: essa si propone di indurre a una vita santa che si orienti verso il disprezzo delle lusinghe mondane e materiali per potere attingere ai piaceri dello spirito<sup>65</sup>.

Che tipo di pubblico dobbiamo immaginare per questo volgarizzamento, lo si deduce da alcune indicazioni ancora interne all'*Intendimentu*. L'autore si rivolge variamente agli ideali fruitori della sua *translatio*: a «ogni persona che leggerà nella dicta opera», a «li audeturi» e poi ancora a «chili chi legino». Si è postulato che il testo siciliano fosse destinato soprattutto alla lettura pubblica e alla discussione<sup>66</sup>. Ma sembra convincente l'ipotesi di chi, individuando un tono più propriamente didascalico nelle parole indirizzate a «li audeturi», vi ha riconosciuto dei discepoli, anche alla luce della considerazione che non è ancora praticabile all'epoca del minorita una netta distinzione fra lettori e uditori, quando fra le accezioni del verbo *lego* troviamo leggere insieme ad apprendere e insegnare. Se il frate conosce e utilizza i metodi dell'insegnamento medievale e li propone a dei discepoli, se ne può dedurre che abbia svolto abitualmente

sto libro ave nomo "Dialago", et chisto nomo "dialago" è nomo grecischu e vole tanto dicere in latino como "parlamento de dui persune". Et è dicto "dya" in grecisco, che significa in latino "dui", e "logos" in grecisco, [che] significa "parlamento" in latino. Adunca tanto èy a dicere "dyalago" in grecisco como in latino "parlamento de dui persune". E ço è pertanto che chisto libro non è autro se non uno parlamento intra sancto Gregorio papa et uno autro suo amico, lo quale avea nomo Petro et era dyacono cardinale de la ecclesia de Roma».

<sup>62</sup> Fichera, *Noterelle* cit., pp. 226-227.

<sup>63</sup> *Intend.* 15, p. 4: «Alla tercza questione, la quale si era de savere de che cosa tracta chisto libro, dico che per la maiore parte si recunta la vita e la sanctitate e diversi miraculi de multi sancti patri antichi».

<sup>64</sup> *Intend.* 17-21, p. 5: «Procedendo adunca con ordinamento, dico che tucta chesta opera si parte in quactro parti secondo che so quactro libri. In lo primo libro si parla de la vita e sanctitate e miraculi de alcuni sancti patri che foro in Ytalia indello tempo antico. In lo secundo libro si tracta solamente de la vita e sanctitate et diversi miraculi de sancto Benedicto. In nello terczo libro [si] tracta de la vita e sanctitate e miraculi de multi sancti [padre e] episcopi et pape et previti che foro avante lo tempo de sancto Gregorio. Indello quarto libro si tracta de lo stato e condicione delle anime che trapassano de *chesta* vita, tanto de li boni quanto [etiandio de lo premio ch'elli ànno], et tanto de [li] malvasi quanto [etiandio della pena] che sostenono».

<sup>65</sup> *Intend.* 16, p. 4: «Alla quarta questione, che era de savere per che fine sia factu chisto libro, dico che lo fine si è a ciò che chilli chi legino si se sforzino de secutare co l'aiuto de la gratia de Dio la vita et la sanctitate de li patri antichi e specialmente minesprezando li delecti corporali e vani de chisto mundo per li quali se inpedicano li delecti spirituali e devoti de l'anima».

<sup>66</sup> F. Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, 4, Napoli 1980, pp. 179-280, specialmente p. 206.

attività didattica, che fosse dunque maestro di giovani non privi di nozioni di base ai quali forniva gli elementi utili per una formazione religiosa<sup>67</sup>.

Questa connotazione è inoltre in linea con l'appartenenza ai francescani, promotori e interpreti fin dall'inizio di una precisa politica culturale che ne fa un vero e proprio *ordo studens*, orientato verso la diffusione di un sapere pratico, inteso come difesa della fede e attività intellettuale esplicitantesi nell'educare e informare il popolo<sup>68</sup>.

A integrazione di questa rapida scheda biografica, possiamo aggiungere qualcosa sulla storia e sulla composizione familiare dei Campolo, che desumiamo dalla parentela con Pino Campolo, grosso mercante messinese morto a Venezia nel 1380, a un'età compresa tra i cinquanta e i sessant'anni e, dunque, più giovane del nostro di almeno una generazione, dato – ci sembra – finora poco considerato. Sappiamo che Pino Campolo fu impegnato in importanti affari per tutto il Mediterraneo, e non estraneo alle vicende politiche della città. Dalle sparse notizie sul suo conto e dal contenuto del suo testamento si può dedurre che fosse «uomo colto e raffinato»<sup>69</sup> o quantomeno di discreta cultura: sulla nave con la quale conduceva i suoi commerci portava vari oggetti di pregio fra cui una copia della *Divina Commedia*. Particolare significativo se si considera che nella Messina dell'epoca era diffuso l'analfabetismo anche tra uomini importanti e potenti. Sembra, dunque, che i Campolo fossero una famiglia con una certa tradizione culturale, destinata ad avere un discreto peso economico e anche un ruolo sociale e politico, in un periodo abbastanza prossimo all'autore del volgarizzamento.

Di nuovo l'*Intendimentu* ci fornisce gli elementi per datare l'opera con buona approssimazione. Poiché Campolo vi menziona, insieme alla regina Eleonora, il re suo sposo, Federico III d'Aragona, e «tucta loro herede» senza altra precisazione, si possono assumere come termini estremi di riferimento le date del matrimonio e della morte del re, rispettivamente 1302 e 1337. Inoltre, dal momento che non vi è specifica allusione al figlio di Federico, Pietro II, associato al trono dal 1321, si è propensi a collocare il lavoro entro i primi due decenni del secolo<sup>70</sup>. Se poi inseriamo il *Dialagu* nell'attività del francescanesimo "spirituale", che aveva trovato ospitale accoglienza presso l'isola, e nel clima culturale-religioso promosso in Sicilia dagli «indirizzi riformatori», di segno antipapale, del catalano Arnaldo da Villanova, come è stato verosimilmente

<sup>67</sup> Fichera, *Noterelle* cit., pp. 228-230. Già alla fine del secolo precedente ciascun convento francescano aveva la sua *schola*: si veda C. Bologna, *L'ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana*, 1, *Il letterato e le istituzioni*, a cura di A. Asor Rosa, Torino 1982, pp. 729-797, particolarmente pp. 752-753.

<sup>68</sup> Si veda Bologna, *L'ordine francescano e la letteratura* cit., pp. 736-740.

<sup>69</sup> E. Pispisa, *Messina nel Trecento. Politica, economia, società*, Messina 1987<sup>2</sup>, pp. 108-120. Per l'edizione del testamento rimando allo studio di A. Lombardo, *Un testamento e altri documenti in volgare siciliano del secolo XIV a Venezia*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 10 (1969), pp. 46-83.

<sup>70</sup> Santangelo, *Introduzione all'edizione del «Dialagu»* cit., pp. 113-114.

suggerito, si riesce a indicare la data della composizione con ancora maggiore approssimazione tra il 1310 e il 1315<sup>71</sup>.

Arnaldo, medico famoso, aveva diffuso alla corte di Napoli «un fuoco di vitalità francescana»<sup>72</sup> che non aveva tardato a propagarsi nel sud d'Italia e soprattutto in Sicilia, dove invitato del re tra il 1308 e il 1309 il catalano trasferisce il polo dei suoi interessi e delle sue attività definitivamente, fino alla morte sopraggiunta nel 1311. Del temperamento di Federico III si è scritto che fosse «profondamente mistico» e particolarmente incline ad accogliere gli stimoli in senso riformistico-pauperistico, che questo singolare intellettuale aveva importato dal continente con lo spiritualismo francescano, fino a dare «un'impronta religiosa a tutta la sua attività politica»<sup>73</sup>. A costui si ascrive il merito, perfino

<sup>71</sup> Bruni, *La cultura e la prosa volgare* cit., pp. 204-209.

<sup>72</sup> Si veda Bologna, *L'ordine francescano e la letteratura* cit., pp. 749 sgg. Utile per un quadro generale *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco D'Assisi, Palermo 1987. Su Arnaldo, il francescanesimo e la corte siciliana, ricordiamo alcuni dei numerosi contributi di Francesco Santi: F. Santi, *Gli "Scripta spiritualia" di Arnau de Vilanova*, in «Studi medievali», serie III, 26 (1985), pp. 977-1014; F. Santi, *Arnau de Vilanova: l'obra espiritual*, Valencia 1987; F. Santi, *Arnaldo da Villanova. Dal potere medico al non potere profetico*, in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medievali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992, pp. 262-286; F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnau de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique*, in *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII<sup>e</sup>-début XV<sup>e</sup> siècle)*, a cura di A. Vauchez, Toulouse 1992, pp. 107-127; F. Santi, *Teologia per immagini e mistica. Le tre denunce di Marsiglia di Arnaldo da Villanova ed altri punti per una macchina metaforica*, in *Immagini del Medioevo. Saggi di cultura mediolatina*, Spoleto 1994, pp. 233-255; F. Santi, *Arnau de Villeneuve (oeuvres et expérience spirituelle)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 104-105, Paris 1995, coll. 785-797; F. Santi, *La buona morte di Federico III d'Aragona, re di Trinacria, e l'insegnamento di Arnaldo da Villanova*, in *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, a cura di L. Kolmer, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, pp. 75-88; F. Santi, *L'ecclesia spiritualis di Arnaldo da Villanova*, in *Celestino V nel settimo centenario della morte*, a cura di B. Valeri, Casamari (Frosinone) 2001, pp. 23-40. A proposito di Arnaldo e la sua epoca si vedano anche gli studi di Clifford R. Backman: C.R. Backman, *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, in «Franciscan Studies», 50 (1990), pp. 3-29; C.R. Backman, *The Reception of Arnau de Vilanova's Religious Ideas*, in *Christendom and its Discontents: Persecution, Exclusion, and Rebellion, 1000-1500*, a cura di L. Waugh, P.D. Diehl, Cambridge 1995, pp. 112-131; C.R. Backman, *The Papacy, the Sicilian Church, and King Frederick III, 1302-1321*, in «Viator», 22 (1991), pp. 229-249; C.R. Backman, *Declino e caduta della Sicilia medievale. Politica, cultura ed economia nel regno di Federico III d'Aragona, Rex Sciliae (1296-1337)*, Palermo 2007 (Cambridge 1995). Più in generale sulla corte di Federico III come referente della produzione culturale e sul ruolo del catalano si veda F. Bruni, *Un riformatore catalano alla corte di Federico III e la nascita della prosa volgare in Sicilia*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da G. Barberi Squarotti, I/2, *Dalle origini al Trecento*, Torino 1990, pp. 696-701.

<sup>73</sup> Si veda il volume, già ricordato, di De Stefano, *Federico III d'Aragona re di Sicilia* cit., in particolare il capitolo su *La concezione imperiale di Federico III*, pp. 157-163. Per giudizi più recenti si vedano i saggi contenuti in *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*. Atti del Convegno di Studi, a cura di M. Ganci, V. D'Alessandro, R. Scaglione Guccione, in «Archivio storico siciliano», serie IV, 23 (1997). Sulla concezione federiciana del potere politico in chiave cristiana si veda il carteggio con il fratello: *Acta siculo-aragonensia*, II: *corrispondenza tra Federico III di*

presso la Curia romana, della *immutatio sancta* realizzatasi nell'animo di Federico, durante il cui regno si rese possibile un periodo di tregua tra pontefici e regnanti di Sicilia, anche se solo transitorio e in mezzo a scomuniche e interdetti che fino alla fine peseranno sul nome dell'aragonese<sup>74</sup>.

Sembra interessante, e indicativa dei tempestivi esiti prodotti sul re dagli insegnamenti diffusi da Arnaldo, la notizia, che egli stesso ci fornisce in un resoconto del gennaio 1310, circa l'apertura dovuta alla regale iniziativa di scuole siciliane ispirate al Vangelo, atte fra l'altro alla formazione di predicatori che portassero la retta fede ai "pagani" (Arabi ed Ebrei) e agli "scismatici" (Greci)<sup>75</sup>. All'attivazione e al funzionamento di queste scuole potrebbe non essere estraneo il ruolo di maestro attribuito a Giovanni Campolo. Nello stesso anno Arnaldo da Villanova indirizza a Federico III uno scritto intitolato dagli editori moderni *Informació espiritual*, che contiene un chiaro invito, diretto precipuamente alla regina, perché organizzi riunioni, quasi cenacoli di formazione-informazione religiosa, nella propria casa durante le domeniche e nei giorni di festa, con le figlie e la sua cerchia, per proporre la lettura comune di libri sacri in volgare, in sostituzione dei testi profani e di ogni altra fonte di vanità. La committenza della *translatio* di Campolo, giustamente messa in relazione con questa sollecitazione rivolta alla sposa del re, contribuisce a precisarne la data negli anni immediatamente successivi al 1310, ad allargare il ventaglio dei suoi fruitori al pubblico femminile vicino alla corte e a ricavare, infine, se non l'appartenenza una probabile vicinanza ideologica dell'autore al gruppo dei francescani dissidenti.

L'operazione di Campolo si colloca così nel clima politico e religioso della Sicilia trecentesca, ispirato e alimentato dalla vivace presenza del catalano, dove il volgare fruibile su più vasta scala rispetto al latino, lingua familiare a un ambiente maggiormente selezionato, si presentava come strumento privilegiato di comunicazione tra gli indigeni ambienti colti e i regnanti, per così dire di "importazione", che esprimevano anche attraverso tali iniziative culturali lo sforzo di radicarsi nel tessuto insulare e di incidere sugli orientamenti e i gusti del-

*Sicilia e Giacomo II d'Aragona*, a cura di F. Giunta, A. Giuffrida, Palermo 1972. Una recente valutazione del regno di Federico III nel saggio di M. Leonardi, *Federico III d'Aragona (1296-1337) e il tentativo di restaurazione dell'autorità imperiale in Sicilia*, in *Studia humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati*, a cura di A. Rotondo, Roma 2011, pp. 239-257.

<sup>74</sup> Federico alleatosi infine con gli imperatori Enrico VII e Ludovico il Bavaro e con le forze ghibelline d'Italia venne infine appellato dal papa, Giovanni XXII, come eretico, spergiuro e scismatico (1321); si veda Fodale, *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovanni Luca Barberi* cit., in particolare pp. 591-592. Sui difficili e alterni rapporti intercorsi fra il sovrano e la Sede pontificia, anche il puntuale studio di C. Mirto, *La monarchia e il papato*, in *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)* cit., pp. 167-184.

<sup>75</sup> Si veda Bruni, *Un riformatore catalano* cit., p. 698. Sul ruolo dei francescani e sul loro rapporto con la corte nel quadro delle altre presenze religiose nella Sicilia del tempo si veda M. Bevilacqua Krasner, *Re, regine, francescani, domenicani ed ebrei in Sicilia nel XIV e XV secolo. Potere politico, potere religioso e comunità ebraiche in Sicilia*, in «Archivio storico siciliano», s. IV, 24 (1998), pp. 61-91.

la società locale<sup>76</sup>, mentre si scontravano a varie riprese con il papato per ottenerne la gestione autonoma. Operazione efficace sul piano del rilancio e del potenziamento del volgare siciliano, meno forse dal punto di vista politico se, come sembra, il ceto colto siciliano, cui si indirizza in modo significativo se non esclusivo questo tentativo di mediazione culturale, è costituito dalle stesse famiglie, sempre più facoltose e potenti (fra le quali possiamo verosimilmente annoverare quella dei Campolo), che qualche tempo dopo – dalla metà del XIV secolo in avanti – sempre più prepotentemente parteciperanno al gioco dei poteri e contenderanno, forse più ancora dei pontefici, ai sovrani il controllo sulle strutture ecclesiastiche e religiose<sup>77</sup>.

### 3. *Riflessioni conclusive*

Il viaggio letterario di Placido dai *Dialogi* alla Sicilia e il volgarizzamento di Campolo rappresentano due efficaci esempi di come possa declinarsi la circolazione e la fruizione di un testo con carattere di esemplarità e autorevolezza. L'uno e l'altro evidenziano, con i quadri di riferimento che sono andati delineandosi – pur nella differenza dei contesti ma forse con più evidenza grazie a questa –, l'intricato intreccio costituito da religione, cultura e politica nei vari

<sup>76</sup> Durante il regno dell'aragonese vengono composte tre opere in volgare, tutte traduzioni, legate all'ambiente di corte e attestanti la «coscienza di una precisa identità culturale e linguistica» (Bruni, *La cultura e la prosa Volgare* cit., pp. 203-204 e 208). Quella di Campolo sembrerebbe essere la prima. Le altre sono l'*Istoria di Eneas*, di Angilu di Capua (eseguita a partire da una riduzione toscana dell'*Eneide*) e il volgarizzamento dei *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* di Valerio Massimo, operato da Accursu di Cremona. Nella seconda metà del secolo si realizzeranno altre operazioni simili, ancora di testi a carattere religioso, ma anche storico e storiografico, che esprimeranno altri obiettivi come una più generale tensione verso una cultura in lingua “nazionale”. Penso al volgarizzamento del *Liber de gestis Siculorum sub Friderico rege et suis* di Nicolò Speciale, edito per la prima volta da C. Licari: *Il volgarizzamento siciliano del Liber de gestis Siculorum sub Friderico rege et suis di Nicolò Speciale*. Introduzione, testo apparato critico, note e glossario, Tesi di dottorato in Scienze letterarie e linguistiche, Università degli Studi di Catania, 1996. Licari osserva che questo volgarizzamento «può essere annoverato sia cronologicamente che ideologicamente tra i numerosi testi volgari che videro la loro fioritura a partire dalla seconda metà del XIV secolo» (p. XLVI). Per le connessioni tra lingua, politica e religione nel contesto siciliano di questi secoli si veda H. Bresc, *La formazione del popolo siciliano*, in *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia*. Atti del Convegno della società italiana di Glottologia, Pisa 1985, pp. 243-265, ora in H. Bresc, *Politique et société en Sicile, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, London 1991. Sulle trasformazioni, non solo religiose, in corso durante il regno di Federico III, si veda il denso articolo di G. Todeschini, *Gli Spirituali e il regno di Sicilia agli inizi del Trecento*, in *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)* cit., pp. 185-203, teso a superare una interpretazione prettamente “politologica” delle connessioni tra gli orientamenti degli Spirituali e le istanze pontificie, per giungere a «comprendere se e quanto le discussioni sulla povertà e le collegate polemiche fra laici e pontefice o tra Francescani Spirituali e non-Spirituali, compongano un vocabolario complessivo del potere in fase di mutazione».

<sup>77</sup> Si veda Fodale, *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovanni Luca Barberi* cit., pp. 593 sgg.

sistemi di potere e nei diversi scenari storici che i secoli medievali sperimentano. Alle diverse prospettive geografiche corrisponde manifestamente un diverso orientamento delle rispettive operazioni culturali: la leggenda cassinese, di produzione continentale, difende interessi esterni sulla Sicilia, rivendicando persino un diritto di antica filiazione, il volgarizzamento di Campolo, realizzato in Sicilia, adombra più o meno consapevolmente istanze autonomistiche e ghibelline. La distanza temporale e la coincidenza dell'approdo siculo sollecitano, inoltre, alcune considerazioni sull'eventuale presenza di una connessione interna fra le due vicende letterarie, che vada oltre il dato esterno del comune testo di partenza. Sembra, cioè, inevitabile chiedersi se sia possibile riscontrare nell'opera del messinese traccia del culto che Pietro diacono, circa duecento anni prima, aveva cercato di promuovere per il discepolo di Benedetto con la notizia del suo presunto martirio, subito proprio nella città di Messina.

Come è stato osservato riguardo le modalità dei volgarizzamenti, e di questa *translatio* in particolare, la libertà che i traduttori si concedevano all'epoca ha consentito al minorita di modellare il testo gregoriano in funzione del suo pubblico, semplificando o arricchendo laddove la pagina lo richiedesse o ne sentisse egli stesso l'esigenza e, dunque, gli avrebbe anche concesso ampio spazio di intervento per celebrare un santo conterraneo. Per tali ragioni non ci avrebbe sorpreso trovare accanto al nome di Placido un commento seppure breve, anche solo un aggettivo come "nostro", che testimoniassero a distanza di quasi due secoli l'avvenuta ricezione della leggenda cassinese ambientata in Sicilia. Invece Campolo, che offre generosamente ai suoi destinatari notizie esplicative su personaggi e luoghi, non interviene in nessun modo negli episodi che Gregorio dedica al santo, tanto da indurci a pensare che ancora dopo tanto tempo la storia faticosamente elaborata da Pietro diacono stentava a impiantarsi e, per così dire, a fruttare. In altri termini il volgarizzamento siciliano dei *Dialogi* offre semmai un argomento *ex silentio* a testimonianza del mancato successo toccato all'impresa del bibliotecario cassinese.

Posso soltanto rilevare un singolare errore, non ascrivibile al codice di riferimento<sup>78</sup>, nel quale Campolo incorre traducendo il capitolo, per la verità molto lineare dal punto di vista linguistico e sintattico, dove Gregorio racconta l'arrivo a Subiaco, presso Benedetto, di Mauro e Placido, accompagnati dai rispettivi padri. Egli trasforma l'affidamento al «vir Domini» dei due giovani nobili romani in un episodio di gruppo, in cui i neoarrivati sono cinque poiché travisa grossolanamente il testo attribuendo i nomi dei due padri, «Euthicius» e «Tertullus», ad altrettanti novizi e traduce come nome proprio il termine «patricius» che qualifica invece il padre di Placido<sup>79</sup>. Forse l'omonimia fra il genitore di Mau-

<sup>78</sup> Traina, *Sui Dialoghi di S. Gregorio nelle traduzioni cit.*, pp. 38 sgg.

<sup>79</sup> *Libru de lu Dialagu cit.*, 2, 38-39, p. 81: «Da tandu accomenzaru per la fama de la sanctitate sua multi nobili de Ruma et religiosi a veniri ad *ipsu* et visitarilu; et mandavanu kylli gentili homini loro figlioli a sanctu Benedictu, a zo chi [si] nutricasseru cum sicu in buntati et sanctitati. Tandu li foru assignati: unu chi ssi clamava Euticiu e l'altu ssi clamava Mauru, lu terzu si clamava Cerrulliu, lu quartu si clamava Patreciu, lu quinto si clamava Placidu; et chisti quinqi accomenzaru a



ro e il martire siculo Eutichio, tramandato dal *Geronimiano* accanto a quello di Placido e assunto nella leggenda fra i compagni di sorte del santo<sup>80</sup>, potrebbe fare immaginare una circolazione ancora timida della storia cassinese, recepita in modo vago e inconsapevolmente automatico dal traduttore, ma è un dato troppo incerto, emergente da una traduzione stravagante e confusa, per farci pensare a una qualsiasi forma di radicamento del culto, che per il tempo trascorso avrebbe potuto già essere avvenuto.

Circa quarant'anni dopo il lavoro di Campolo, Clemente V nel dicembre del 1349, significativamente ancora su richiesta dei monaci cassinesi, avrebbe accordato un'indulgenza di tre anni per la celebrazione delle feste di Mauro e Placido. Sarebbero trascorsi quasi altri tre lustri perché il culto del santo martire siciliano /discepolo di Benedetto venisse finalmente introdotto in modo ufficiale a Messina con la fondazione del monastero di S. Placido di Calonerò<sup>81</sup>. A questo monastero Pino Campolo, il ricco mercante parente di Giovanni, destinerà

ffari prova et mostra de sanctitate, in tantu chi lu pridictu Mauru, standu iuveni, pir li soy boni costumi fu factu aiutaturi de sanctu Benedictu a rigiri li monasterii, et lu pridictu Pracidu era multu garzuni et fachia mostra de grandi sanctitati». Il passo corrispondente dei *Dialogi* gregoriani è riportato alla nota 4.

<sup>80</sup> Sul *Martirologio* e la presenza di santi siciliani si veda il recente e lungo saggio di A. Campione, *La Sicilia nel Martirologio Geronimiano*, in *Euplo e Lucia* cit., pp. 179-245, dove l'autrice riprende la questione relativa all'antichità del nome di Placido e alla sua sicilianità e non manca di attribuire una qualche importanza a questa omonimia nella valutazione storiografica della testimonianza offerta dal Geronimiano, specialmente pp. 191-200. Vale forse la pena di notare che il nome di Eutichio (*Euthicius*) per il padre di Mauro è attestato nella pagina dei *Dialogi* già ricordata, mentre è mutato in Equizio a partire dalla prima breve biografia di Placido redatta da Pietro diacono (*Aequitius*) e poi nell'ampio scritto dello pseudo-Gordiano (*Equitius*), dove è menzionato fra i compagni di martirio un *Eutyichius* come negli *Atti* dello pseudo-Stefano. Campolo nel riferire il nome è fedele al testo gregoriano, salvo poi travisarlo e fare di Eutichio un novizio fra gli altri.

<sup>81</sup> Ancora Berlier, *Le culte* cit., p. 28. La storia di questa fondazione è stata ripercorsa dal lavoro breve (una ventina di pagine) ma scientificamente documentato di uno studioso locale: A. Celi, *Breve storia di S. Placido di Calonerò*, Messina 1969. La più antica immagine di Placido ancora conservata a Messina è una tempera su tavola proveniente da questo monastero, oggi al Museo regionale (Sindoni, *Il culto di S. Placido in Sicilia in età moderna* cit., p. 630, nota 24). All'ex monastero (attualmente sede dell'Istituto tecnico agrario "P. Cuppari") e al suo complesso architettonico, valutato soprattutto da prospettive stilistico-strutturali, è dedicato un recente volume realizzato su iniziativa del Dipartimento di Rappresentazione e Progetto dell'Università di Messina: *S. Placido di Calonerò. Un'esperienza didattica di rilievo e restauro*, a cura di P. La Spina, M. Lo Curzio, M. Manganaro, Messina 2004. In realtà il sito originario della prima fondazione intestata al santo nel 1363, come si ricorda in alcuni studi ivi pubblicati (M. Manganaro, *Intorno a San Placido. Appunti per una conoscenza percettiva*, pp. 21-30 e A. Abate, *Il Monastero e le preesistenze medievali*, pp. 43-44), non coincide con quello di questa poderosa costruzione, che fu edificata più tardi – nel 1376 – in prossimità del primo monastero, ma circa due miglia più vicino alla città. Il più antico e piccolo complesso (ne sono ancora visibili i resti), detto, in seguito al trasferimento della comunità monastica nella nuova e più ampia sede, "San Placido il Vecchio" o "San Placido in silvis", era sorto presso una preesistente chiesetta, dedicata a S. Luigi, in un contesto orografico roccioso, caratterizzato dalla presenza di grotte e anfratti, scenario geograficamente consono ai canoni della vita anacoretica. Esso si deve alla volontà di quattro aspiranti monaci, che avevano ottenuto la licenza di erigere un cenobio sotto la regola benedettina.

consistenti lasciti, nominando espressamente fra i quattro esecutori del testamento l'abate in carica<sup>82</sup>.

Artefici e/o strumenti di due importanti momenti della ricezione siciliana dei *Dialogi*, il bibliotecario cassinese e il minorita francescano con la loro produzione letteraria a tema religioso in qualche modo partecipano alle travagliate vicende storiche della Sicilia, contesa nei secoli fra gli appetiti dei regnanti e delle dinastie di turno da un lato e i pontefici romani dall'altro, in costante conflitto per la gestione politica della cristianità e, in ultima analisi, del territorio dell'isola. E ci offrono, anche a partire dall'esame parallelo e combinato del loro operato, utili elementi di approfondimento, diversi squarci di visuale e nuove sfumature interpretative.

Rossana Barcellona  
rbarcel@unict.it  
Università degli Studi di Catania

<sup>82</sup> Pispisa, *Messina nel Trecento* cit., pp. 113 sgg.; e anche Lombardo, *Un testamento e altri documenti in volgare siciliano* cit., *passim*.