

«*Non ore orandum solo*» nelle vicende del monastero di Santa Grata «in Columnellis» a Bergamo, a cura di MARIAROSA CORTESI, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2020, pp. XIV-294, 24 tavv. f.t., precedute da un indice dei manoscritti e dei documenti d'archivio, uno dei nomi di luogo e un indice dei nomi propri di persona (mediEVI, 24).

«Collocare la storia del monastero e la spiritualità benedettina della sua comunità in un contesto che andasse oltre la mura» (p. IX): con questo scopo Mariarosa Cortesi ha raccolto dodici saggi intorno al monastero cittadino e femminile di maggior rilievo a Bergamo, muovendo da un ciclo di incontri organizzato tra l'8 dicembre 2017 e l'8 dicembre 2018, in occasione del bicentenario del “ripristino” della comunità dopo le soppressioni di età napoleonica.

Ventiquattresimo volume della collana “mediEVI” diretta da Agostino Paravicini Bagliani per la Sismel – Edizioni del Galluzzo, finito di stampare nel giugno 2020, «*Non ore orandum solo*» deve il titolo al motto inciso su un cartiglio di pietra, sopra il portone d'ingresso del monastero (p. VII). «Non si deve pregare solo con le labbra», e non ci si deve accostare a questa raccolta senza cogliere, preliminarmente, il significato dei tre saggi collocati in apertura: *Modelli di santità nello specchio del medioevo monastico. Un itinerario dal passato al futuro* di Mariano Dell'Omo (pp. 3-16), «*Ora et labora*». *Contemplazione e scrittura al femminile* di Emore Paoli (pp. 17-37) e «*Domine, labia mea aperies*». *Canto e preghiera nei monasteri benedettini* di Giacomo Baroffio (pp. 39-68). Essi svolgono la funzione del cartiglio di pietra che accoglie coloro che entrano a Santa Grata dalla porta principale: indicano ai visitatori i modelli di santità monastica, il rapporto tra contemplazione e scrittura e il nesso tra canto e preghiera, senza i quali è difficile orientarsi nell'universo monastico.

Nei contributi di Dell'Omo e Paoli, un'ulteriore guida è offerta dal grande libro che dom Jean Leclercq pubblicò nel 1957, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, che Dell'Omo cita (p. 4 e nota 3: p. 67) per ricordare che il mondo dei monaci e delle monache è fatto di «rivelator[i] di tutta una concezione della vita e della cultura». Come nel modello letterario delle *Vitae*, in un orizzonte che va dal VI-VII fino al XIV-XV secolo, ciò che conta è «unire l'azione alla contemplazione» (p. 8 e nota 12: Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 34). Grandi abati come Odilone e Ugo di Cluny e Bernardo di Chiaravalle rappresentano bene la tendenza ad agire, nel mondo, senza rinunciare alla dimensione contemplativa. I modi di agire mutarono più volte nei secoli centrali nel medioevo, fino a giungere a quella sorta di accentuazione contemplativa testimoniata dalle opere che Francesco Petrarca compose tra il 1346 e il 1347, il *De vita solitaria* e il *De otio religioso*; Dell'Omo le menziona riferendosi ancora una volta a Jean Leclercq e a un suo saggio del 1991, *Temî monastici nell'opera di Petrarca* (p. 15 e nota 29).

Ritroviamo Leclercq anche in apertura del saggio di Emore Paoli, come

testimone di un'assenza: la cultura monastica traduce una realtà «rigorosamente di sesso maschile»? (p. 18 e nota 4: la sola donna a essere menzionata in *L'amour des lettres et le désir de Dieu* è la monaca Elisabetta di Schönau). Se intendiamo l'espressione *ora et labora* anche in riferimento al rapporto tra *opus Dei* e *scriptorium*, la risposta alla domanda appena formulata dovrà essere negativa: le monache scrivevano, «almeno sin dall'ultimo quarto dell'VIII secolo» (p. 19). Che si tratti delle tredici mani femminili (undici di monache) che sottoscrissero nei codici prodotti nel monastero regio di Chelles, o dell'attività della sorella minore di Thomas Becket, Maria, nel cenobio di Barking nella seconda metà del XII secolo, o, ancora, di Ildegarda di Bingen (1098-1179) e di Gertrude di Helfta (1256-1302), è importante riflettere sulla connessione tra produzione (o commissione) scrittoria e uso. Le figure passate in rassegna da Paoli nel suo saggio non ebbero legami diretti con Santa Grata; offrono però una linea cronologica che culmina con i secoli centrali dell'età medievale, dal 1098 al 1302. Allo stesso modo, non troveremo un immediato riferimento a Santa Grata nel saggio di Giacomo Baroffio, se non alla fine del contributo, con l'edizione di una versione dell'antifona *Salve, regina* testimoniata in un corale prodotto sullo scorcio del XV secolo per Santa Grata, «oggi nella Collezione libri antichi, *Manoscritti preziosi*, I, dell'Archivio storico diocesano» (p. 65).

Dovremo tornare sulle vicende di questo codice, ma non prima di aver messo in connessione la linea cronologica emersa dal saggio di Paoli con la memoria documentaria di Santa Grata. Cronologia e documentazione occupano un posto centrale nel contributo che Agostino Paravicini Bagliani dedica a *Il monastero di Santa Grata e il papato* (pp. 69-87). Fondandosi sulle ricerche di Mariarosa Cortesi (*Il Legendario di Santa Grata tra scrittura agiografica e arte*, Bergamo, 2002 – con Giordana Mariani Canova, e la curatela de *L'Archivio antico del monastero di Santa Grata* in Columnellis, Bergamo, 2007), Paravicini Bagliani mostra innanzitutto l'importanza che i papi dei secoli XI-XIII ebbero per Santa Grata, anche nella produzione del cosiddetto “privilegio falso” di Leone IX (1048-1054), pervenuto a noi «come inserto in una sentenza del terzo quarto del XII secolo e in copia semplice della seconda metà del XIII secolo» (p. 73). Il documento era ritenuto vero in età medievale, come mostrano due privilegi di Urbano III (risalenti al 1186 e al 1187): il primo «menziona e conferma quello (falso) di Leone IX; il secondo invece non lo menziona, ma conferma la concessione della chiesa di San Michele al monastero di Santa Grata, già ordinata dal vescovo Ambrogio II» (p. 76). Con il primo privilegio, papa Urbano «garantiva la *protectio* al monastero, la libera elezione della badessa e lo tutelava da ogni ingerenza esterna anche del vescovo diocesano, pur non ponendo il cenobio al di fuori della sua giurisdizione» (p. 77); grazie al primo privilegio, siamo in grado di collegare la *protectio* a una consuetudine conforme alla «regola di san Benedetto, ed è la prima volta – siamo nel 1186 – che un documento segnala che la comunità di Santa Grata seguiva questa regola. Ciò non significa, però, che la regola di san Benedetto fosse stata introdotta soltanto allora, perché, come ha dimostrato Mariarosa Cortesi [*Spiritualità e norma a Santa Grata di Bergamo: il Liber capituli del monastero*, in *A Claudio Leonardi*, in «Studi Medievali», - 3a serie,

XLIV (2003), pp. 1393-1403], un manoscritto dell'XI secolo conservato nella Biblioteca del clero in Sant'Alessandro in Colonna, contiene un *liber capituli*, due calendari-obituari e una trascrizione della regola, appartenente anticamente al monastero di Santa Grata» (p. 78).

Il saggio di Paravicini Bagliani contiene altri spunti di rilievo (ad esempio, la presenza di Guglielma detta la Boema nella documentazione del monastero, ricostruita alle pp. 83-84, sulla scorta degli studi di Marina Benedetti), ma sono i due privilegi di Urbano III a essere al cuore del ciclo documentario ricostruito dallo studioso. Da tale ciclo discende quello che è uno dei nuclei interpretativi di tutto il volume, che vale la pena riportare per intero:

I documenti provenienti dai papi dei secoli centrali del Medioevo (XI-XIII) sono quasi esclusivamente rivolti alla concessione della *protectio* apostolica nei confronti dei beni e dei diritti del monastero. Si tratta nel complesso di una politica di sostanziale equilibrio tra la protezione dell'autonomia di gestione da parte del monastero e la salvaguardia delle prerogative giurisdizionali e sacrali del vescovo di Bergamo. Già nel Duecento, e ancor più nel Quattro e Cinquecento, i papi intervengono per confermare al monastero una sostanziale autonomia nell'ambito spirituale e liturgico, in linea con le aspirazioni di riforma spirituale ed ecclesiastica di quei secoli. Gli elementi più importanti e frequenti riguardano il diritto di scelta di un proprio confessore e la possibilità di celebrare gli uffici liturgici anche in caso di interdetto. Soprattutto nei decenni centrali del Cinquecento si assiste ad una progressiva possibilità data a badesse e a monache di uscire dal loro monastero per pellegrinaggi o per visite di altri monasteri. Questa libertà di movimento non è però più presente nei documenti dagli ultimi decenni del Cinquecento in poi, dove, con l'avvento della Controriforma, il controllo della clausura si farà sempre più preciso, sotto l'autorità del vescovo di Bergamo. Anche questa è una evoluzione in linea con il periodo post-tridentino (p. 86).

È a partire da qui che vanno considerati i saggi che compongono la seconda e terza sezione del volume: alla seconda possiamo ascrivere i contributi di Gianmarco Cossandi (*Gestione e governo della badessa Grazia d'Arzago. Appunti per la storia del monastero di Santa Grata nel Duecento*, pp. 89-112), Mariarosa Cortesi («Ritireremo adunque a memoria la gloria de la beatissima Grata» con documenti, testi e libri, pp. 113-137), Giordana Mariani Canova (*Spiritualità e immagini benedettine femminili da santa Scolastica a santa Grata di Bergamo*, pp. 139-164) e Paolo Mazzariol (*Una nuova speranza nella lacerazione della città: la chiesa esterna di Santa Grata*, pp. 165-178); alla terza sezione quelli di Mario Taccolini e Giovanni Gregorini («Il riscoprimiento di un corpo morale». *Religiosi e società nella Lombardia del lungo Ottocento*, pp. 179-191), Riccardo Semeraro (*Economia e istituzioni nelle procedure di soppressione e ripristino del monastero di Santa Grata «in Columellis» di Bergamo, 1798-1817*, pp. 193-217), Ezio Bolis (*I rapporti di papa Giovanni XXIII con il monastero di Santa Grata e la spiritualità benedettina*, pp. 219-246) e Pierantonio Patti («Come una casa di vetro». *Dalla «regola» benedettina all'umanesimo monastico di Paolo VI*, pp. 247-270).

Il saggio di Cossandi funge da cerniera tra la prima e la seconda sezione (la partizione, si badi, è del recensore, e non della curatrice del volume). Veniamo a

conoscenza di alcune delle vie attraverso cui un monastero fondato forse in età longobarda (mentre la morte di Grata risalirebbe al IV secolo) divenne, dopo i due privilegi di Urbano III del 1186 e 1187, un ente con una fisionomia e un'indipendenza economica ben riconoscibili. Le badesse Giustina (1197-1229) e Grazia d'Arzago (1229-1275ca.) esercitarono una «forte azione di governo che aprì un nuovo capitolo nella storia del cenobio» (p. 95). E nuovo, per Santa Grata, fu anche il richiamo da parte di Gregorio IX al vescovo di Bergamo Giovanni Tornielli, il 19 maggio 1237, perché agisse «forse» per introdurre «quella più rigida clausura che il pontefice cercava di diffondere in modo uniforme. Se così fosse, gli scandali a cui accenna la lettera papale sarebbero riconducibili all'antica e radicata consuetudine che consentiva, tra l'altro, alla badessa e alle monache di Santa Grata, di uscire dal chiostro, e anche dalla città, per amministrare direttamente le proprietà» (p. 109).

A queste uscite dal chiostro possiamo ascrivere anche la duplice proiezione culturale che si realizzò durante il lungo governo di Grazia d'Arzago. Essa fece comporre e scrivere, come mostra il saggio di Cortesi, e fece miniare e dipingere, attività di cui dà conto il contributo di Canova. Grazie agli studi di Mariarosa Cortesi, sappiamo ormai molto sulla *Legenda sanctae Gratae* che il frate Predicatore Pinamonte da Brembate, del convento bergamasco di Santo Stefano, compose tra il 1254 e il 1274, su commissione della badessa Grazia, e di come la stessa Grazia, insieme a sette consorelle e una conversa, aderisse al Consorzio della Misericordia (MIA), i cui statuti furono redatti, a metà degli anni Sessanta del XIII secolo, proprio da Pinamonte (p. 116). Nella nascita della Misericordia ebbero larga parte i frati Predicatori, come legata ai Predicatori era la nuova agiografia, che si diffuse tra il 1240 e il 1260 e che porterà alla *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Con riscontri testuali precisi (fra gli altri, a pp. 120-121), Cortesi mostra quanto la *Vita* di Grata debba a quella di Massenzia composta dal confratello Bartolomeo da Trento. Il «vissuto ideale» (p. 124) di Grata non ne esce scalfito, dando inizio a una storia che è riflessa nella biblioteca del monastero, ricostruita attraverso due inventari settecenteschi (messi a confronto alle pp. 135-136), l'analisi della documentazione conservata nell'Archivio diocesano circa le alienazioni novecentesche e l'apertura a quello che è uno strumento indispensabile per la storia codicologica: le immagini. Il saggio di Giordana Mariani Canova si muove in questa direzione, offrendo non per caso una descrizione del codice fatto allestire da Grazia d'Arzago: esso «presenta una parte iniziale più antica, stesa tutta dalla stessa mano di fine XII-inizio XIII secolo, e comprendente le *passiones* di vari santi, tra cui quelle di sant'Alessandro patrono di Bergamo. A questo nucleo segue una parte costituita da fascicoli per lo più di secondo XIII secolo, che ha il suo nucleo primo e più importante appunto in quelli con la *Vita sanctae Gratae*, seguita da alcune altre *passiones* e da numerose letture» (p. 151). Dalla scheda discende la sottolineatura di almeno due elementi: il *terminus post quem* della *Vita* è fornito dai prelievi di Pinamonte dall'opera di Bartolomeo da Trento individuati da Mariarosa Cortesi, il *terminus ante quem* da «un affresco, staccato dalla vecchia chiesa di Santa Maria Vetere, il più antico luogo di culto in monastero, e oggi conservato nell'ambulacro superiore del chiostro, che raffigu-

ra la badessa Grazia d'Arzago in atto di offrire il *Legendario* a santa Grata» e che reca la data “1272” (p. 152); il corredo di miniature che accompagna il testo della *Vita* composta da Pinamonte da Brembate è opera di un anonimo “Maestro di Santa Grata”, artista dotato di «un disinibito naturalismo sconosciuto ai pittori lombardi contemporanei, operando analogamente a quanto facevano nel terzo quarto del Duecento i miniatori bolognesi, in strettissimo contatto con Parigi attraverso i domenicani. Ed è più che probabile che sia stato Pinamonte stesso, che verosimilmente aveva studiato a Bologna e che con tale città doveva essere ancora in contatto, a indirizzare il miniatore verso le nuove scelte stilistiche» (pp. 157-158).

Lo stile come testimone di una proiezione *oltre* le mura, o, come accadde dopo il 1561, quando la Repubblica di Venezia diede il via al gigantesco progetto del sistema difensivo murario di Bergamo, *a causa* delle mura. Dopo il volume curato nel 2019 («*Piantato è su le mura al mezzogiorno*». *Il cenobio*, Bergamo), Paolo Mazzariol riassume le fasi che portarono alla costruzione e consacrazione della nuova chiesa esterna del monastero, il 13 novembre 1600: essa fu edificata anche a seguito degli smottamenti e crolli provocati dalla costruzione della nuova cinta difensiva della città alta, che colpirono la chiesa medievale e rinascimentale del cenobio. Grazie a una significativa serie di disegni conservati nell'archivio del monastero, Mazzariol mostra l'evoluzione stilistica del progetto (notevole è il richiamo, a p. 174, al modello della chiesa milanese di San Barnaba dei chierici regolari di San Paolo), il suo completamento e le successive trasformazioni, settecentesche e primo novecentesche. Si tratta, a ben guardare, di un'analisi comparativa, che muove dal primo capoverso del contributo: «Come per la comunità religiosa il ripristino del 1817 fu una rinascita dopo vent'anni di soppressioni e vita nascosta, con il reale rischio di perdere l'antico cenobio, così la riforma cinquecentesca del monastero rappresentò, pure nel linguaggio architettonico e iconografico, una nuova espressione di speranza dopo i fatti del 1561 e la Riforma Cattolica: in questa rinascita la chiesa esterna risultò la massima manifestazione cittadina di fine secolo» (p. 165).

Paolo Mazzariol pone a ragione l'accento sulla comunità religiosa. La sua definitiva “ripristinazione”, avvenuta l'8 dicembre 1817, dopo la prima soppressione del 6 novembre 1798, ebbe conseguenze economiche evidenti, introdotte nel volume curato da Mariarosa Cortesi dal saggio di Mario Taccolini e Giovanni Gregorini e studiate sulla documentazione conservata nell'archivio del monastero da Riccardo Semeraro. Ma c'è di più. Tutta la terza sezione di «*Non ore orandum solo*» nelle vicende del monastero di Santa Grata «*in Columnellis*» a Bergamo può essere attraversata facendo attenzione a quella peculiare forma di vita di una comunità religiosa femminile che è la clausura. Dopo il 1817, si trattò di adottare le norme di questa forma di vita «alle esigenze di un insegnamento pubblico», impartito da scuole interne ed esterne del monastero (così, dallo studio di G. Zanchi, *La luce di Dio nell'oscurità. Teresa Verzeri: vita e opere*, Roma, 2014, p. 19, a p. 181 e nota 9). La vita attiva, dedita alla pastorale sociale, dovette allora contemporarsi con la clausura. Fino a che punto essa coincideva con la «reintroduzione piena della regola benedettina che negli anni della soppressione era stata

forzatamente accantonata (p. 212)»? La «regolare pratica della clausura» (p. 214) fu un punto di arrivo che si raggiunse relativamente tardi, poiché – ha notato Semeraro – «l'attività educativa, e, in particolare, l'educando interno non solo ponevano alle monache dei seri problemi di gestione sotto il profilo economico e lavorativo, ma costituivano un vero e proprio ostacolo a riabbracciare la vita monastica»: solo il 5 agosto 1835 «si introdusse un periodo prolungato di silenzio rigoroso e venne reintrodotta la recita del mattutino, ristabilendo in questo modo l'intero ufficio divino» (p. 215).

Che cosa significhi questo intreccio tra regola e clausura è mostrato da una lettera di Angelo Giuseppe Roncalli che Ezio Bolis pubblica nel suo saggio. Il nunzio apostolico che nel 1945 recuperò uno dei corali di Santa Grata (la vicenda è raccontata alle pp. 226-228, da accostare alle pp. 129-131 del contributo di Mariarosa Cortesi e al *Salve, regina* edito ed eseguito da Giacomo Baroffio), scrisse nel 1935, mentre era visitatore a Istanbul, a madre Gertrude di Santa Grata. Tra i vari passaggi notevoli della missiva, andrà sottolineato il riferimento alla clausura, ma non a quella del monastero bergamasco, bensì del Carmelo di Istanbul, le cui suore «furono le più rispettate dalla legge per il fatto che restano in clausura» (p. 225; l'edizione della lettera alle pp. 224-226). L'allusione di Roncalli alle riforme attuate in Turchia nel 1934 è trasparente, come lo è la capacità di adattamento del binomio regola-clausura al variare dei tempi.

Non è necessario essere l'autore *L'amour des lettres et le désir de Dieu* per cogliere la ricchezza della storia di Santa Grata. Piuttosto, come fa Pierantonio Patti nell'ultimo saggio di «*Non ore orandum solo*», dom Leclercq va nuovamente evocato per comprendere come l'identità monastica sia una «dimensione aperta della vita contemplativa cristiana» (p. 258 e nota 56, da J. Leclercq, *Di grazia in grazia. Memorie*, Milano, 1993, p. 80), che muta nel tempo, viene traslata (come, ripetutamente, dall'XI secolo, il corpo di Grata), a volte soppressa e, spesso, ripristinata.

FRANCESCO MORES

JEROLD C. FRAKES, *A Guide to Old Literary Yiddish*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. xx-376 (Oxford Linguistics).

La Oxford University Press ha rilasciato nel 2017 il primo manuale per l'apprendimento dello Yiddish Letterario Antico, *A Guide to Old Literary Yiddish*, del linguista Jerold C. Frakes.

Questa pubblicazione si inserisce nel rinnovato interesse per la letteratura in lingua Yiddish Occidentale degli esordi, stimolato anche dalla scoperta, alla fine del secolo scorso, di nuovi testi, oltre al canonico Codice di Cambridge rinvenuto da Solomon Schechter nel 1896, nella fattispecie si tratta di testi ritrovati