

Études lausannoises d'histoire de l'art, 16
collection dirigée par Serena Romano

L'évêque, l'image et la mort

Identité et mémoire au Moyen Âge

sous la direction de
Nicolas Bock, Ivan Foletti et Michele Tomasi

viella

Copyright © 2014 – Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione : agosto 2014
ISBN 978-88-6728-079-7

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du Fonds des publications
de l'Université de Lausanne et de la Conférence universitaire de Suisse occidentale.



viella
libreria editrice
via delle Alpi 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 75 8
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Table des matières

<i>Avant-propos: l'évêque défunt au Moyen Âge</i>	9
<i>Abréviations</i>	15
<i>La mémoire de l'évêque: quelques études sur la longue durée</i>	
Gisella Cantino Wataghin	
<i>La sepoltura episcopale nell'Occidente tardoantico, luogo di memoria, luogo di identità: una nota nella prospettiva archeologica</i>	19
Jutta Dresken-Weiland	
<i>Sarcophages épiscopaux dans l'antiquité tardive et le haut Moyen Âge</i>	37
Nathanaël Nimmegeers	
<i>Les sépultures épiscopales dans la province ecclésiastique de Vienne au haut Moyen Âge (VI^e-XI^e siècles)</i>	53
Ivan Foletti	
<i>Le tombeau d'Ambroise: cinq siècles de construction identitaire</i>	73
Jean-Pierre Caillet	
<i>Lieux et mises en scène de la sépulture épiscopale dans le royaume de France (XIII^e-XV^e siècles)</i>	103
Clario Di Fabio	
<i>Le sepolture episcopali a Genova dalle origini al primo Trecento. Dati, problemi, monumenti</i>	123

Anísio Miguel de Sousa Saraiva, Carla Varela Fernandes, Maria do Rosário Barbosa Morujão <i>Mémoire au-delà de la mort. Les évêques portugais et leurs monuments funéraires au Moyen Âge</i>	141
<i>Monuments funéraires</i>	
Catherine Walden <i>The Bishop, the Image, and Salvation. English Episcopal Effigies in the Twelfth and Thirteenth Centuries</i>	193
Caroline de Barrau-Agudo <i>Reposer en la cathédrale. Les sépultures et les tombeaux des évêques de Rodez (XIII^e-XVI^e siècles): tradition et innovation au service de la mémoire épiscopale</i>	217
Gianluca Ameri <i>Tombe vescovili nell'antica Savoia. Problemi di stile e iconografia su alcuni casi esemplari (secoli XIII-XV)</i>	255
Walter Angelelli <i>Le immagini della morte. I sepolcri dei vescovi in Abruzzo alla fine del Medioevo</i>	277
Joan Domenge i Mesquida <i>Traces épiscopales dans la cathédrale gothique de Majorque: espaces, sépultures, mobilier liturgique</i>	299
<i>Écrire et représenter l'évêque défunt: hagiographie, épigraphie, héraldique</i>	
Damian Jasiński <i>Nec timeo mori. The image of a dying bishop in late antique Latin hagiography</i>	323
David Vopřada <i>La morte del vescovo tra IV e V secolo: il racconto e la teologia</i>	333
Christian Stein <i>Épigraphie funéraire et culture classique: les évêques de Gaule méridionale entre deux mondes (IV^e-VI^e siècles)</i>	347

Mariaclara Rossi <i>La morte vissuta, la morte pensata. Materiali e fonti per una ricerca sui vescovi e la morte (secoli XIII-XVI)</i>	363
Jean-Vincent Jourd'heuil <i>Une mémoire diocésaine: les armoiries diocésaines sur les tombeaux épiscopaux entre Loire et Meuse, du XIII^e siècle à la Renaissance</i>	387
<i>Figures tutélaires en Occident et en Orient</i>	
Chiara Croci <i>Priscus martyr et premier évêque de Capoue? Notes autour de la mosaïque absidiale de l'ancienne église de San Prisco</i>	415
Alzbeta Filipova <i>Santo, vescovo e confessore. L'immagine di Apollinare nei mosaici di Classe</i>	431
Carola Jäggi <i>Sant'Apollinare in Classe. Ein ravenmatisches Gegenstück zu Alt-Sankt Peter in Rom?</i>	445
Marina Falla Castelfranchi <i>San Sabino vescovo di Canosa (514-66) e le traslazioni del suo corpo. Con particolare attenzione alle nuove scoperte nella cattedrale</i>	467
Sabine Utz <i>Évêque ou saint: Cuthbert au service du pragmatisme. Étude de cas</i>	481
David Morel <i>Un évêque défunt au panthéon des saints. La figure d'Austremonne dans l'Auvergne du haut Moyen Âge</i>	495
Denise Zaru <i>Épiscopat et réforme religieuse: l'image du saint évêque Lorenzo Giustiniani (1381-1456)</i>	515
Chiara Bordino <i>Le scene della morte di san Basilio e l'esaltazione della chiesa delle origini nelle pitture del X secolo in Cappadocia</i>	533
Manuela Studer-Karlen <i>La représentation de saint Eleuthère dans les églises crétoises</i>	551

L'évêque contesté

Maria Raffaella Menna

*I vescovi nelle fiamme dell'Inferno
nel Giudizio Finale di Mar Musa-al Habashi (Nebek, Siria)* 565

Anne Lafran

*La mort du mauvais prélat, XII^e-XIII^e siècles.
Réalités et représentations* 585

Andrea Tilatti

*Tra santità e oblio: storie di vescovi uccisi
in Italia nordorientale (secoli XIII-XIV)* 603

Crédits photographiques

621

Avant-propos: l'évêque défunt au Moyen Âge

L'idée de ce livre est née du constat que la figure de l'évêque reste aujourd'hui encore dans une relative pénombre bibliographique. Malgré sa position centrale dans l'organisation ecclésiastique et son importance générale dans la vie politique, spirituelle, culturelle et sociale ainsi que dans l'imaginaire de la chrétienté médiévale,¹ les historiens de l'art notamment ne lui ont pas accordé toute l'attention qu'elle mérite.² L'évêque défunt nous a semblé un bon point de départ pour aborder les questions que soulève cette figure primordiale de tout travail portant sur le Moyen Âge. Cette perspective paraît d'autant plus pertinente que les études sur les prélats défunts se sont souvent concentrées sur des périodes historiques limitées en ne privilégiant, lorsqu'elles émanaient d'historiens de l'art, qu'une seule technique artistique.³ Aucun ouvrage d'envergure ne s'imposait comme référence sur ce thème. Et si l'art funéraire a reçu beaucoup d'attention ces derniè-

1. Il suffira ici de renvoyer à Kenneth Pennington *et alii*, "Bischof, -samt", in *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürich 1983, vol. II, col. 228-238. Pour l'Allemagne du haut Moyen Âge, un état de la recherche fort utile est proposé par Steffen Patzold, "L'épiscopat du haut Moyen Âge du point de vue de la médiévistique allemande", *Cahiers de civilisation médiévale*, XLVIII (2005), pp. 341-358. Pour l'Italie, il faut citer avant tout les actes d'un colloque qui a marqué un tournant dans les études: *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), Giuseppina De Sandre Gasparini, Antonio Rigon, Francesco G.B. Trolese, Gian Maria Varanini éd., vol. 2, Roma 1990. Lors de la présentation de ces actes, une table ronde eut lieu à laquelle intervinrent Ovidio Capitani, Arnold Esch et Antonio Rigon et dont le contenu fut publié dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XLVI (1992), pp. 167-190. Plus récemment voir *Il difficile mestiere di vescovo*, Mariacarla Rossi éd., Caselle di Sommacampagna (VR) 2000 (Quaderni di storia religiosa, VII). *Saintly Bishops and Bishop's Saints*, John S. Ott, Trpimir Vedris éd., Zagreb 2012 (Bibliotheca Hagiotheca II).

2. Il en va tout autrement, bien évidemment, pour les recherches portant sur les évêques en tant que commanditaires – que l'on songe aux nombreux travaux relatifs aux prélats ottoniens (dernièrement, par exemple, *Für Königtum und Himmelreich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn*, catalogue de l'exposition [Regensburg 2009], Christoph Stiegemann *et alii* éd.), ou à l'ouvrage dirigé par Fabienne Joubert, *L'artiste et le clerc. La commande artistique des grands ecclésiastiques à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XVI^e siècle)*, Paris 2006 (Cultures et civilisations médiévales, 36). On signalera aussi Marie-Luise Laudage, *Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe*, Köln-Weimar-Wien 1993 (Münstersche historische Forschungen, 3).

3. La principale exception étant bien sûr l'ouvrage magistral de Jean-Charles Picard, *Le souvenir des évêques: sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Roma 1988 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 268).

Quelques générations plus tard...

L'épilogue de notre affaire est assez simple. L'hétérogénéité que nous avons signalée dans nos épitaphes des V^e-VI^e siècles n'apparaissait que dans la mesure où existaient des individus susceptibles de la relever, or cette époque correspond aussi à celle de la disparition de l'école romaine. Sans compter que la christianisation s'est aussi accentuée avec le temps: le fait que l'évêque Pantagathus soit dit *orator* et *vates* sur son épitaphe, environ une génération après Avit, en est sans doute la marque.⁵⁷ Si le commanditaire de l'inscription a toujours voulu conserver la figure de l'*orator*, comme dans l'inscription d'Avit, il paraît clair que *vates* remplace désormais ici *poeta*. Or, si le sens des deux mots a toujours été proche chez les auteurs anciens, le premier était nettement plus religieusement correct que le second: Avit l'utilise d'ailleurs lui-même pour désigner Moïse.⁵⁸ Dans l'épigraphie chrétienne, par ailleurs, *vates* qualifie à plusieurs reprises des évêques, comme dans cette inscription métrique italienne de Lodi Vecchio, datée de 476, qui mentionne un *Ticianus vates*, ou dans l'épitaphe d'Ennode de Pavie dont il a déjà été question.⁵⁹ La figure de Pantagathus était donc toujours dans la tradition d'Avit (qui elle-même remontait sans doute plus haut⁶⁰), mais avec une inflexion nettement plus chrétienne. Quelques générations après que les épitaphes dont il a été ici question aient été gravées, leurs aspérités, leurs divergences n'étaient sans doute plus guère intelligibles. Plus personne n'était désormais capable de mesurer le sens initial de mots comme *orator* ou *poeta*.

De toute manière la pratique épigraphique connut elle aussi à partir du VII^e siècle une très sévère éclipse et les grandes épitaphes métriques disparurent pour un temps.⁶¹ On conjecturera alors que les générations ultérieures durent se mettre à regarder ces inscriptions désormais anciennes comme nous-mêmes voyons souvent dans nos villes ces éloges épigraphiques de notables et autres grands hommes locaux du XIX^e ou du début du XX^e siècle: un patrimoine certes à préserver, mais dont le contexte, les fins et les sous-entendus nous échappent largement. L'épitaphe d'Avit et de quelques autres de ses collègues revenaient alors ainsi dans la norme et ne risquaient plus de déranger les bonnes consciences.

57. *RICG* XV, 95.

58. Avit (n. 6), *Carm.*, V, 719 ("pius vates").

59. *CIL* V, 6404; *ILCV*, 1041: "Ticianus vates (Christi) doctrine peritus". *CIL* V, 6464; *ILS*, 2952; *ILCV*, 1046 ("Ennodius vatis"): Stéphane Gioanni précise d'ailleurs que le terme *vates* qualifie "presque toujours" un évêque chez Ennode. Gioanni, *Lettres* (n. 23), p. CLXXXII.

60. Voir l'épitaphe (littéraire?) faite par Sidoine Apollinaire (n. 31), IV, 11 en l'honneur de Claudien Mamert, prêtre théologien et frère de Mamert, évêque de Vienne entre 452 et 475.

61. Cette quasi disparition de la pratique épigraphique apparaît bien quand on fait le compte des inscriptions conservées. Le *RICG* XV comporte 175 inscriptions pour la Viennoise du nord sur une période allant du IV^e au VIII^e s. Pour la période allant du milieu du VIII^e à la fin du XIII^e siècle dans la ville de Vienne proprement dite le *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, vol. XV, *La ville de Vienne en Dauphiné*, Paris 1990, n'en fournit en tout que 149, dont seules 7 pour la période allant du milieu du VIII^e à la fin du X^e siècle, et encore la datation du groupe penche surtout pour le X^e siècle (pp. 6, 189). Tout cela alors que Vienne est de manière continue la ville/cité qui a conservé sur l'ensemble de la période du IV^e au XIII^e siècle le plus grand nombre d'inscriptions: les variations ne peuvent donc sans doute pas s'expliquer uniquement par les aléas de la conservation.

Mariaclara Rossi

La morte vissuta, la morte pensata. Materiali e fonti per una ricerca sui vescovi e la morte (secoli XIII-XVI)

Item supradicto millesimo [1283], obiit dominus Guilielmus de Foliano Reginus episcopus, et male ordinavit facta anime sue. Avarus enim homo fuit, illitteratus et quasi laycus. Pastor fuit et ydolum, sicut dicit Zacharias XI. Splendide volebat vivere sive comedere qualibet die quantum ad corpus suum. Magna convivia faciebat frequenter divitibus et propinquis, pauperibus vero clausit viscera pietatis. Et ideo potest timere quod dicit Sapiens in Proverbiis XXI: *Qui obturat aures suas ad clamorem pauperis, et ipse clamabit et non exaudietur*. Item orphanos et pupillos et viduas denudavit, ita quod de eo non potes dici: *Tibi derelictus est pauper, orphano tu eris adiutor*; nec ipse etiam dicere potuit ilud Iob XXIX: *Cor vidue consolatus sum*. Puellas non maritavit, sed econtra bonis paternis atque maternis expoliavit. Grossus homo, id est hebes et rudis fuit; paucos habuit qui bene loquerentur de eo. Undecumque potuit rapere rapuit. Magnum thesaurum congregavit, quem circa mortem dispersit et nepotibus dedit. Melius fuisset ei, si fuisset porcarius vel leprosus, quam quia fuit episcopus. Nichil dimisit religiosus nec fratribus Minoribus nec Predicatoribus nec aliis pauperibus, cum dicat Scriptura, Eccl. III: *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Nec etiam habuerunt religiosi pauperes, qui exequiis eius interfuerunt, quid de bonis suis vel potius episcopi illa die comederent. Funeri eius interfui et sepulture, et scio quod canis cacavit super eum, postquam sepultus fuit. In maiori ecclesia fuit sepultus inferius, ubi populares morantur. Revera dignus erat in sterquilinum sepeliri. Maledictus homo fuit et durus et avarus, et multos turbavit pacem habentes; XL annis episcopatum Reginum tenuit occupatum minus uno mense.¹

Duro e sprezzante come nessun altro cronista dell'età di mezzo, Salimbene de Adam nella sua notissima *Cronica* mise in scena una breve *pièce* che potremmo intitolare "vita e morte di un vescovo medievale": un testo declinato "al negativo" che ci racconta in sintesi come un pastore di anime "non" doveva vivere e tanto meno morire.

La descrizione del vescovo di Reggio, Guglielmo da Fogliano, prende avvio dall'atto finale della sua vita, il testamento, con il quale il presule malamente ordinò le faccende della sua anima (*male ordinavit facta anime sue*); e poiché le faccende dell'anima per gli uomini medievali non erano disgiunte da

Desidero ringraziare Maria Teresa Dolso, Michele Pellegrini, Roberto Alloro, Paolo Golinelli e Giuseppina De Sandre per alcuni suggerimenti bibliografici e per l'attenta lettura.

1. Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di Giuseppe Scalia, Bari 1966, vol. II, pp. 758 s.

quelle materiali, redigere un testamento che si occupasse delle une e delle altre in vista dell'ingresso nell'Aldilà poteva redimere una vita intera. Guglielmo da Fogliano invece, stando alle parole di Salimbene, non cercò un riscatto neppure in tale circostanza, omettendo di effettuare lasciti ai religiosi e ai *pauperes* per eccellenza – gli ordini Mendicanti – e distribuendo ai membri della sua famiglia d'origine tutte le ricchezze accumulate nel corso di un'esistenza condotta fra ruberie e cattiverie. Il mancato aiuto alle categorie tradizionalmente deboli della società – le vedove, i poveri, gli orfani – e le rapine perpetuate ai danni delle fanciulle da maritare e dei loro patrimoni, avevano accresciuto la sua fama di uomo avaro, “maledetto” e dal cuore duro, rozzo, ignorante e abile nel portare turbamento fra coloro che avevano la pace. Anche in occasione della sua morte, nell'allestimento delle consuete *caritates* – ovvero le distribuzioni di cibo elargite durante le esequie a vantaggio dei presenti e soprattutto dei poveri – il vescovo si era distinto per la scarsa generosità, lasciando a pancia vuota durante i suoi funerali tutti coloro che vi avevano presenziato, compreso lo stesso Salimbene.

Una vita siffatta, non diversa da quella di un laico – *quasi laycus* lo definisce l'autore della *Cronica* – non solo comportò il giudizio negativo di quelli che gli stavano intorno, ma ebbe come conseguenza il disprezzo radicale della sua stessa morte: un disprezzo platealmente esibito dal gesto del cane che defecò sulla sua sepoltura. Persino la tomba, ultima dimora del vescovo, fu privata di un luogo adeguatamente in risalto e fu collocata, insieme a quelle di coloro che venivano definiti *populares*, nella parte inferiore della *ecclesia maior*, sebbene agli occhi dei fedeli anche tale posizione apparisse comunque sovradimensionata rispetto alla meschinità della sua vita, poiché “in realtà – sono parole durissime – sarebbe stato meglio che fosse seppellito in un letamaio”.

La morte di Guglielmo, avvenuta nel disonore e senza la partecipazione emotiva di alcuno, viene dunque presentata nella *Cronica* quale esito naturale di una vita non consona al ruolo di pastore di anime (“Fu sì un pastore, ma stolto!”) e in questo come in altri racconti dell'articolata opera salimbeniana il momento del trapasso verso l'Aldilà dei singoli personaggi – specialmente se uomini di Chiesa – non appare disgiunto dalla loro condotta nell'Aldiqua.

Ciò risulta con grande evidenza dalle vicende del frate Minore Rainaldo d'Arezzo,² vescovo “rinunciario” di Rieti, in forte odore di santità quand'era an-

2. Salimbene de Adam, *Cronica* (n. 1), pp. 478 s. Del frate-vescovo Rainaldo d'Arezzo ha parlato soprattutto Robert Brentano, *Due Chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna 1972, pp. 196-200; Id., *A New World in a Small Place. Church and Religion in the Diocese of Rieti (1188-1378)*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, pp. 45-52, 150 s. L'episodio della morte narrato da Salimbene è stato commentato anche da Michele Pellegrini, *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Roma 2004, pp. 152-154, il quale ha riletto la vicenda alla luce delle interferenze e dei legami fra il capitolo della cattedrale e i frati del convento minoritico della città di Siena. Si veda anche Antonio Rigon, “Vescovi frati o frati vescovi?”, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Atti del XXVII convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1999), Spoleto 2000, pp. 3-26, pp. 12 s., 19.

cora in vita,³ la cui morte, verificatasi nel 1251 presso il convento dei frati Minori di Siena avvenne contestualmente al miracolo della guarigione di un importante ecclesiastico della medesima città, il canonico Bono, suo devoto ammiratore. Nella stessa notte in cui il vescovo era spirato il prelado senese aveva infatti udito una voce misteriosa che gli riferiva che “frater Rainaldus transivit ex hoc mundo ad Patrem” e che per i suoi innumerevoli meriti Dio gli concedeva *plenam sanitatem*.

Nel medesimo filone della morte come compimento della vita si situa anche il ricordo del decesso di altri due presuli duecenteschi rievocati da Salimbene: il patriarca di Antiochia, già vescovo di Brescia, deceduto dopo una vita non priva di macchie quanto al rispetto della castità, ma riscattata da una grande quantità di opere buone e da una particolare attenzione alla cura delle anime dei defunti⁴ e “un tal vescovo di Faenza”, vecchio sporcaccione, che finì i suoi giorni soffocato nel letto e che non fu ritenuto neppure degno di essere ricordato per nome.⁵ Il canovaccio non sembra diverso: è la vita a interessare Salimbene assai più che la morte;⁶ il momento del passaggio dalla vita terrena a quella ultraterrena riflette modalità e valori dell'esistenza e la “buona morte”, nel pensiero del frate parmense, giunge a sorridere solamente a coloro che avessero condotto una “vita buona” – tanto più se appartenenti al sommo grado dell'*ordo clericalis*⁷ – e che al momento della dipartita avessero sbrigato con solerzia le “faccende dell'anima”. Così aveva fatto all'approssimarsi dell'ultima ora anche l'arcivescovo di Ravenna, Filippo da Pistoia,⁸ il celebre legato papale, amico e benefattore dello stesso

3. Salimbene lo descrive con parole piene di ammirazione: “Hic fuit frater Rainaldus de Arethio ex Ordine fratrum Minorum, episcopus Reatinus, qui in vita sua fecit monstra et in morte mirabilia operatus est, quia elegit potius humiliari cum mitibus, quam dividere spolia cum superbis. Litteratissimus homo fuit, magnus lector in theologia, sollempnis et graciosus tam clero quam populo predicator, habens disertissimam linguam et numquam cespitantem; magnifici cordis fuit.” Salimbene de Adam, *Cronica* (n. 1), p. 478.

4. *Ibidem*, pp. 258 s.

5. *Ibidem*, pp. 617 s.

6. Cf. Giulia Barone, “I mendicanti e la morte”, in *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, a cura di Francesco Salvestrini, Gian Maria Varanini, Anna Zangarini, Firenze 2007, pp. 49-64. La studiosa sostiene che “a Francescani e Domenicani non interessa molto parlare della morte: questa si impone da sé, è una realtà che tutti conoscono e temono. Per i Mendicanti è importante indurre i propri fedeli a vivere rispettando l'insegnamento della Chiesa, in modo tale che ‘la morte seconda’ non faccia loro male... Il *leitmotiv* è uno solo: bisogna vivere bene per vivere in eterno” (pp. 58-59).

7. Ciò vale, come si è detto, per tutti gli uomini di Chiesa. Esemplificative del pensiero salimbeniano appaiono le vicende occorse al canonico della chiesa di Ferrara, Giovanni di Bondeno, la cui sfrenata condotta sessuale provocò un intervento diretto del diavolo al momento della morte. Privo di confessione e viatico, il canonico fu sepolto in un letamaio, vicino ai porci: Salimbene de Adam, *Cronica* (n. 1), p. 618 s.

8. Marcello Morgante, *Filippo da Pistoia, arcivescovo di Ravenna (1190...?-1270)*, Ascoli Piceno 1959; Augusto Vasina, “Un arcivescovo ravennate del Duecento: Filippo da Pistoia (1250-1270)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XV (1961), pp. 83-100. Gabriele Zanella, “Filippo da Pistoia (Filippo Fontana)”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 47, Roma 1997. In relazione all'opera salimbeniana ne parla anche Mariano D'Alatri, *La cronaca di Salimbene. Personaggi e tematiche*, Roma 1988, nel capitolo dedicato a *I vescovi*, pp. 82 s.

Salimbene, ma certamente non irreprendibile quanto al comportamento in taluni casi efferato, furioso e crudele. Dopo molte guerre e molte vittorie – giacché “plus curabat de guerris quam de sanctorum reliquiis”⁹ – invecchiato e carico di giorni, si era gravemente ammalato e desiderando morire nella sua città natale vi si era fatto condurre adagiato su un letto di legno trasportato da venti uomini; aveva sostato per un giorno a Imola – ove dimorava anche Salimbene – ed era giunto per l'estremo saluto a Pistoia presso l'amico di lunga data, il frate Minore Tommaso da Pavia, che lo aveva finalmente confessato. Con lui l'arcivescovo aveva messo buon ordine nelle faccende riguardanti la salvezza dell'anima – “ordinavit bene de salute anime sue” – e di conseguenza aveva potuto riposare in pace, sepolto nella chiesa dei frati Minori di Pistoia.¹⁰ Seppur in presenza di una così rassicurante conclusione, sembra che qualche dubbio residuo sia rimasto a Salimbene sul giudizio da attribuire alla condotta dell'arcivescovo, narrata senza reticenze nei suoi eccessi caratteriali e negli atteggiamenti guerreschi; pare insomma che alberghi nella sua mente il tarlo della possibile inconciliabilità fra una vita palesemente contraria all'abito e alle cariche rivestite e una morte che invece ne costituiva il riscatto. La coerenza fra la qualità della vita e la qualità della morte, che nei racconti di Salimbene abbiamo individuato come una costante, nel caso di Filippo da Pistoia non viene rispettata. Per risolvere tale evidente contraddizione il cronista parmense completa la sua narrazione con le parole di un altro suo conterraneo, Martino vescovo di Mantova e nuovo legato papale, che pronuncia un elogio di Filippo da Pistoia per la liberalità dimostrata in vita verso l'ordine dei Minori e poi rivolge a Salimbene un'accorata richiesta di preghiere in favore dei vescovi: “Credete voi, frate Salimbene, che per noi vescovi sia possibile la salvezza, noi che siamo coinvolti in tante “brighe” e affanni e ansietà per i fedeli e per il gregge che ci è stato affidato, se voi religiosi, che siete familiarmente uniti a Dio, non ci aiutate con le vostre cappe e con i vostri cappucci”¹¹? Questa domanda non priva di angoscia induce l'autore della *Cronica* a consolare il suo interlocutore e probabilmente riesce anche a placare i dubbi che gli erano sorti sul destino ultimo dell'anima di colui che oltre ad essere stato “amico” dei frati Minori era stato un bellicoso arcivescovo e a tratti un “feroce” legato del papa.

“Ordinare facta anime”. Adempimenti in vista della “propria” morte: il testamento, la tomba, l'organizzazione delle esequie.

1. Come Salimbene ci ha indicato, “mettere ordine nelle faccende dell'anima” era considerato ineludibile per prepararsi alla *mors corporalis*. Pertanto, in modo non differente da un qualsiasi altro fedele bassomedievale, un vescovo che

9. Salimbene de Adam, *Cronica* (n. 1), p. 577.

10. “Qui cum multas pugnas fecisset et multas victorias habuisset, factus iam senex et antiquus dierum, infirmatus est infirmitate de qua mortuus est”. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, pp. 629 s.

fosse giunto al termine del suo viaggio terreno, oltre che con il sacramento della confessione e con il viatico concessi *in articulo mortis*¹², poteva accingersi alla sua “dipartita” mettendo per iscritto le ultime volontà.

Benché i presuli, come tutti gli altri fedeli, uomini e donne, fossero tenuti a confessare i peccati al proprio arcivescovo almeno una volta all'anno, la traccia di confessione elaborata intorno alla metà del XIII secolo dal noto canonista e cardinale Enrico da Susa e contenuta all'interno della sua opera di maggior prestigio – la *Summa aurea* –, prevedeva per i pastori di anime un diverso e peculiare esame di coscienza, teso a valutare nella sua globalità l'esercizio del ministero episcopale.¹³ I quesiti posti dall'Ostiense all'attenzione dei vescovi in procinto di confessarsi avevano l'obiettivo di guidare la riflessione sulle relazioni con il popolo dei fedeli e soprattutto con il clero soggetto all'autorità dell'ordinario diocesano. È in quest'ambito infatti che l'azione dei vescovi evidenziava nel basso medioevo le sue carenze più evidenti, facendo emergere forme gravi di prevaricazione verso il clero secolare e regolare e scarsa efficienza nella gestione della diocesi. Non manca inoltre nell'elenco dei peccati messo a punto dal cardinale Ostiense la stigmatizzazione dei comportamenti che già abbiamo visto condannati dall'autore della *Cronica*: il disinteresse verso i poveri, gli orfani e le vedove, la cura prevalente degli affari temporali rispetto a quelli spirituali, l'attaccamento al denaro, l'inadeguatezza dei comportamenti esteriori, caratterizzati dal lusso nell'abbigliamento e da una condotta di vita più simile a quella dei laici (“si magis curant de conviviis quam de divinis officiis”). Neppure uno dei 48 punti enucleati dal celebre autore e studioso di diritto canonico accenna al tema della morte o delle pratiche ad essa connesse, in linea del resto con la grande quantità di *canones* medievali, prodotti fra il 1140 circa e il 1311, per i quali – come è stato recentemente sostenuto – sembra quasi che la morte non esistesse¹⁴ e che

12. Gli esempi si possono moltiplicare anche attraverso le fonti agiografiche, come dimostrano quelli addotti da André Vauchez nella sua opera *La santità nel medioevo*, Roma 1981, Bologna 1989², fra i quali si veda almeno il caso di Tommaso di Cantalupo vescovo di Hereford, morto nel 1282, che dopo aver trascorso una *bona vita, perceptis ecclesiasticis sacramentis* finalmente ad *Dominum feliciter transmigravit: ibidem*, p. 564.

13. Henrici cardinalis Hostiensis, *Summa aurea*, Venetiis 1570, fol. 462v-463v. Il testo dell'Ostiense è stato commentato da Michele Maccarrone, “‘Cura animarum’ e ‘parochialis sacerdos’ nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel secolo XIII”, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XVI)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984, pp. 81-195, pp. 104 s., e da Maria Clara Rossi, *Governare una Chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Verona 2003, pp. 9-12.

14. Ludwig Schmutge, “Aspetti della morte nel diritto canonico”, in *La morte e i suoi riti in Italia* (n. 6), pp. 33-47, pp. 33 s. Osservazioni analoghe a quelle fatte per il diritto canonico valgono, secondo Giulia Barone, anche per l'omiletica, in particolare quella dei Mendicanti: Giulia Barone, “I Mendicanti e la morte” (n. 6), p. 58. Si vedano anche i contributi presentati alla XXXIV Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia (Assisi, 27 agosto-1 settembre) e pubblicati nel volume di Atti *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie*, a cura di Eugenio Saporì, Roma 2007. Assai poco spazio viene dedicato all'epoca medievale anche nei contributi impostati sul “lungo periodo”, come quelli di Pietro Sorci, “La morte al plurale: per una eucologia che

non potesse neppure essere definita, dal momento che essa era “presente in ogni momento e in ogni luogo, per minacciare senza tregua gli strati sociali”¹⁵.

Per incontrare un po' più da vicino il “sentimento della morte corporale” bisogna pertanto ricorrere agli atti di ultima volontà, che i vescovi spesso fecero redigere, più raramente scrissero di proprio pugno, dopo aver ottenuto una speciale *licentia testandi* dalla Sede Apostolica.¹⁶ Non si pensi – è fin superfluo ricordarlo, dal momento che molti avvertiti studiosi lo hanno fatto in modo insistito – di individuare un pensiero dei presuli sul trapasso o sul destino ultimo dell'anima, nelle arenghe degli atti testamentari; quand'anche infatti esse si presentino in forme retoricamente assai elaborate, la loro presenza all'interno delle “scritture ultime” non è quasi mai il frutto di riflessioni consapevolmente effettuate dagli ordinari diocesani in questa direzione,¹⁷ ma il risultato di scelte culturali maggiormente, anche se non esclusivamente, legate alla formazione professionale dei notai incaricati della stesura dei testamenti.¹⁸ Possiamo comunque evidenziare, dalla lettura di un esiguo campione di testamenti vescovili basso medievali, redatti nel secolo XIII e nel corso dei due successivi, una sottolineatura generica ma costante della *humana fragilitas*, che si declina in espressioni sulla facile mutabilità del destino, sull'incertezza dell'ora della morte e sulla ineluttabilità della stessa, considerata come *debitum inevitabile humane condicionis*.¹⁹ Sono sentimenti che si trovano

renda conto della speranza a cui siamo chiamati”, pp. 155-187 o di Gianni Cavagnoli, “Diacronia e sincronia dei tempi del ‘suffragio’: die septimo, novendiali, trigesimo, anniversario”, pp. 189-218.

15. Schmugge, “Aspetti della morte” (n. 14), p. 33.

16. Sulla *licentia testandi* si rinvia a Agostino Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980, pp. XLIII-LXV.

17. La maggior parte dei testamenti basso medievali sono infatti, come ricorda Attilio Bartoli Langeli, testamenti nuncupativi, ovvero dettati a un notaio di fronte a un congruo numero di testimoni, anche se ciò non autorizza a pensare che la pratica dei testamenti olografi o *in scriptis* fosse venuta meno; lo dimostra, solo per fare un esempio fra i molti, anche il testamento del vescovo di Vicenza Pietro Miani pubblicato da Dieter Girgensohn, “Il testamento di Pietro Miani (‘Emilianus’) vescovo di Vicenza († 1433)”, *Archivio Veneto*, ser. V, CXXXII (1989), pp. 5-57. Sul testamento nuncupativo sono chiarissime le precisazioni di Attilio Bartoli Langeli, “Il testamento di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336)”, in Chiara Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008, pp. 404-406.

18. Osservazioni sempre valide sul testamento come frutto di elaborazioni retoriche e tradizioni formali messe in atto dai notai in Armando Petrucci, “Note su il testamento come documento”, in *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), a cura di Attilio Bartoli Langeli, Perugia 1985, pp. 11-15.

19. Espressioni di questo tipo si trovano, per esempio, nel testamento del vescovo di Padova Bernardo Platone di Agde del 20 maggio 1295, del vescovo di Verona Bonincontro del 5 giugno 1298 e in quello del vescovo di Ferrara Guido da Baisio del 18 aprile 1349. Sono pubblicati rispettivamente in Francesco Scipione Dondi Dall'Orologio, *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana, Dissertazione Ottava*, Padova 1815, pp. 57-61, edizione parziale (una accurata trascrizione in Riccardo Carpanese, *Bernardo Platone da Agde [1287-1295]: un provenzale vescovo di Padova alla fine del secolo XIII*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e filosofia, rel. Antonio Rigon, a.a. 1994-1995, pp. 407-418); Gian Maria Varanini, *La Chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (1273-1295) e vescovo*

espressi anche nei preamboli della gran parte dei testamenti dei laici, ove però risulta assai più marcata l'idea che le disposizioni effettuate avessero soprattutto un carattere patrimoniale e servissero alle persone per sistemare i propri beni nel tempo successivo alla dipartita²⁰ e per impedire prolungate azioni legali, liti o controversie fra gli eredi dopo la morte (“volentes falsitatibus obviare ac lites remove”).²¹

Seppur con una diversa finalità, l'apprensione di “lasciare tutto in ordine” coinvolgeva tuttavia anche gli ordinari diocesani, i quali da una costituzione del I concilio di Lione del 1245 erano obbligati – insieme agli abati e a tutti i prelati che avessero la responsabilità di gestire *res Ecclesiae* – a redigere un accurato inventario dei beni connessi allo svolgimento del proprio ufficio.²²

Una profonda consapevolezza della dimensione religiosa dell'atto testamentario compare nelle parole del vescovo di Vicenza Pietro Miani (1409-1433), che scrisse “di propria mano” le ultime volontà nel 1429, desiderando con tale provvedimento seguire la “sacra dottrina” di Gesù Cristo e prendere a modello il suo comportamento. Cristo infatti – ricorda l'ordinario – che umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla fine per la salvezza degli uomini, prima di affrontare il momento estremo della morte, comparve davanti ai suoi discepoli per “condere novum testamentum et aperire eis suam ultimam voluntatem, determinando così un esempio valido in eterno”, con il quale imitare le sue *vestigia*. Il testamento dunque, che nell'arenga del vescovo si riveste di una dimensione che potremmo

(1296-1298), Padova 1988, pp. 119-138; Antonio Samaritani, “Guido da Baisio, vescovo di Ferrara (1332-1349): dal suo testamento”, *Studi vari*, 1991, pp. 1-44 (Analecta pomposiana. Studi di storia religiosa delle diocesi di Ferrara e Comacchio, 16).

20. Al fine di evidenziare la prevalente natura patrimoniale del testamento appare assai eloquente il preambolo di quello di Enrico Scrovegni, che si accinge a dettare le sue ultime volontà perché “ogni mortale deve tanto più saggiamente applicarsi a predisporre la propria dipartita e a provvedere nella maniera dovuta e ordinata dei beni e degli affari che gli competono finché il tempo gli è concesso, a maggior ragione in quanto ignora il termine della sua morte né tanto meno può, dopo la morte, provvedervi o correggere gli errori eventualmente compiuti”: Bartoli Langeli, “Il testamento” (n. 17), p. 479.

21. L'espressione è presente nel preambolo di molti testamenti basso medievali, ma è anche la giustificazione addotta dalle pubbliche autorità per mettere in atto forme di controllo sulla pratica testamentaria: Maria Clara Rossi, “*Volentes falsitatibus obviare ac lites remove*: forme di tutela e pratiche di registrazione degli atti di ultima volontà. Il caso veronese”, in *Medioevo. Studi e documenti*, a cura di Andrea Castagnetti, Antonio Ciaralli, Gian Maria Varanini, Verona 2005-2007, vol. II, 2007, pp. 351-370.

22. Si tratta della costituzione *De usuris* del I Concilio di Lione: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti, Perikle P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi, Bologna 1973, pp. 293 s. Si vedano, come esempi, l'inventario fatto redigere dallo stesso vescovo di Venezia Bartolomeo Querini nel 1285 e quello dei beni dell'episcopato veronese compilato invece dopo la morte del vescovo di Verona Tebaldo, nel 1331: del primo ha parlato Antonio Rigon, “I vescovi veneziani nella svolta pastorale dei secoli XII e XIII”, in *La Chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, Venezia 1988, pp. 41-45; per il secondo si rinvia a Cesare Cenci, “Verona Minore ai tempi di Dante”, in *Le Venezie francescane*, XXXIII (1966), pp. 3-44. Annesso al testamento del vescovo Guido da Baisio è invece l'inventario dei beni dell'episcopato ferrarese: Samaritani, “Guido da Baisio” (n. 19), pp. 26-28.

definire teologica, diventa uno strumento di autentica *sequela Christi*, legato in modo perpetuo al momento del rinnovamento del sacrificio eucaristico.²³

La parte dispositiva delle ultime volontà di Pietro Miani imboccò in realtà una direzione diversa da quella che ci si aspetterebbe dopo un preambolo di tal natura, evidenziando – lo vedremo nel dettaglio – una spesa esorbitante in tutti gli aspetti concernenti la trasmissione e la celebrazione della sua memoria terrena e un utilizzo altrettanto “straordinario” e non conforme alla normativa ecclesiastica dei beni appartenenti alla Chiesa vicentina.

Infatti, secondo quanto stabilito dal diritto canonico, un vescovo che avesse ricevuto dalla Sede Apostolica l'autorizzazione a testare poteva liberamente disporre *de rebus patrimonialibus* ma non poteva, salvo eccezionali dispense, effettuare legati relativi alle *res Ecclesiae*.²⁴ Le concessioni papali, come quella indirizzata nella prima metà del Trecento al vescovo di Ferrara Guido da Baisio, attestano invece che veniva talora accordata ai presuli la possibilità di usufruire dei beni ecclesiastici affidati alla loro amministrazione per pagarsi funerali decorosi e soprattutto per compensare servitori e familiari. La preoccupazione di retribuire adeguatamente l'*entourage* dei collaboratori e i membri della *familia* vescovile risulta infatti un pensiero costante nelle ultime volontà dei presuli bassomedievali,²⁵ poiché i processi di burocratizzazione delle curie e degli

23. Girgensohn, “Il testamento di Pietro Miani” (n. 17), p. 47.

24. Le condizioni riguardanti la possibilità dei vescovi di testare sono in *Decretales Gregorii IX*, 3, 26 1 (*Corpus iuris canonici*, 2, col. 538). Dispense circa la possibilità di disporre per testamento anche di parte del patrimonio ecclesiastico furono concesse, per esempio, al vescovo di Ferrara Guido da Baisio e a quello vicentino Pietro Miani: Samaritani, “Guido da Baisio” (n. 19), pp. 23 s.; Girgensohn, “Il testamento di Pietro Miani” (n. 17), pp. 31 s. Il vescovo di Padova Ildebrandino Conti nel testamento del 1339 afferma solamente di essere in possesso dell'autorizzazione di testare (Francesco Scipione Dondi Dall'Orologio, *Dissertazione ottava sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova 1813, doc. 78, pp. 129-131; riedito con il codicillo da Maria Chiara Billanovich, “Il testamento superstite del vescovo Ildebrandino Conti”, *Italia medioevale e umanistica*, L [2009], pp. 251-257), mentre non si fa cenno alla *licentia testandi* nei testamenti tardo-duecenteschi di Bernardo Platone vescovo di Padova e di Bonincontro vescovo di Verona; quest'ultimo tuttavia dichiara di disporre per via testamentaria solamente dei beni mobili e immobili acquistati di persona, di quelli che gli sono pervenuti *hereditario iure* oppure come frutto del suo lavoro: Varanini, *La Chiesa veronese* (n. 19), pp. 120 s. Nel testamento del vescovo di Ferrara Giovanni Tavelli, redatto l'8 luglio 1446, si specifica che il presule desidera disporre *de se suisque bonis patrimonialibus*, consapevole del fatto che non deve e non intende disporre dei beni della Chiesa ferrarese: Guerrino Ferraresi, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, vol. IV, Cremona 1969, p. 267 (l'intero testamento pp. 267-270). Il vescovo di Ivrea Giovanni di Parella dichiara invece nel suo testamento, datato 30 marzo 1479, di aver ricevuto nel 1472 il permesso di disporre liberamente dei propri beni dal cardinal Bessarione e vi allega le lettere cardinalizie: Giampietro Casiraghi, “Vescovi e istituzioni ecclesiastiche nel XV secolo”, in *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di Giorgio Cracco, Andrea Piazza, Roma 1998, pp. 445-486, p. 477. Analisi accurata del testamento alle pp. 477-479.

25. Lo si può constatare nei testamenti vescovili fin dal primo Duecento: Philippe de Dreux vescovo di Beauvais nel suo testamento del 2 novembre 1217 effettua diversi lasciti in denaro ai suoi *servientes* disponendo altresì che ciascuno di loro abbia “*equum suum cum quo inventus fuerit ex dono meo in die obitus mei*”. Olivier Guyotjeannin, “Le testament de l'évêque de Beauvais Phi-

organismi episcopali, avviati a partire dal secolo XIII, avevano reso necessario l'aumento di personale specializzato, la cui efficienza fosse in grado di garantire il funzionamento corrente delle istituzioni ecclesiastiche anche in assenza dell'ordinario diocesano. Il desiderio di lasciare un ricordo buono e duraturo nella memoria dei più stretti collaboratori, unito a quello di essere ricordati nelle loro preghiere, si manifesta perciò con sempre maggior frequenza nelle ultime volontà dei presuli, prodighi in punto di morte di elemosine e gratificazioni verso *servitores, familiares*,²⁶ famuli e famule²⁷ e, a partire dal tardo Duecento, personale di curia.²⁸

Se stabile e durevole nel tempo si presenta la cura per la remunerazione dei collaboratori e la preoccupazione per il loro benessere – che anzi la benevolenza verso i collaboratori e i *familiares* divenne un tratto identificativo del buon vescovo²⁹ – non ugualmente presente negli atti di ultima volontà è l'attenzione vescovile per la celebrazione dei riti funebri, per la designazione del luogo della sepoltura e per la scelta della tomba. Accanto a disposizioni prive di riferimenti allo svolgimento delle cerimonie funerarie e alle caratteristiche materiali della tomba, orientate ad esibire modestia e sobrietà, si evidenziano, anche in contesti cronologici e geografici non distanti fra di loro, scelte e comportamenti guidati dal desiderio opposto, emergente nella grande profusione di spese per il funerale e nella descrizione accurata di un sepolcro di grande evidenza. Questa seconda tendenza è ben rappresentata dalle ultime volontà

lippe de Dreux (2 novembre 1217)”, in *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris 2004, pp. 143-154, p. 152. Analogamente si vedano su questo stesso aspetto anche i testamenti del vescovo di Parigi (*ibidem*, p. 144, n. 8) e del vescovo di Arras, redatti rispettivamente nel 1218 e nel 1220. Bernard Delmaire, “Le testament d'un évêque d'Arras originaire du diocèse de Vienne en Dauphiné, 1220”, in *Papauté, monachisme et théories politiques. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, a cura di Pierre Guichard, 2 vol., Lyon 1994, vol. II, pp. 453-460.

26. Il vescovo di Padova Bernardo Platone elenca nell'atto testamentario tutti i membri della sua *familia*, comprensiva del vicario generale, gratificandoli con rendite e denaro per tutti i servizi resi *fideliter* alla sua persona e all'episcopato, servizi compiuti mettendo a rischio la loro stessa vita: Carpanese, “Bernardo Platone” (n. 19), pp. 408 s. Anche Ildebrandino Conti destinò la quarta parte dei beni posseduti (eccettuate le donazioni effettuate alla cattedrale e i libri devoluti al nipote Paolo) ai suoi *familiares*, rendendoli eredi di oro, argento perle, pietre preziose, vasi d'argento, libri, vino, frumento e denaro: Billanovich, “Il testamento superstite di Ildebrandino Conti” (n. 24), p. 252.

27. Bonincontro vescovo di Verona non dimentica fra le persone gratificate *domina Englexia propter Deum et propter servicia que mihi fecit*: Varanini, *La Chiesa veronese* (n. 19), p. 126. Pietro Miani privilegia all'interno della *familia*, il responsabile della cucina, il fornaio, il sotto-cuoco, l'addetto alla cantina e i singoli domicelli: Girgensohn, “Il testamento di Pietro Miani” (n. 17), p. 52.

28. Oltre ai vicari *in spiritualibus* e *in temporalibus* acquisirono un ruolo sempre più incisivo nel funzionamento del governo delle Chiese i notai di curia, oggetto di numerosi studi negli ultimi anni. Un esempio, fra i molti, il volume miscellaneo *Chiese e notai*, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2004 (Quaderni di storia religiosa, XI).

29. Lo si rileva anche nell'opera di Gaspare Contarini *De officio episcopi*, che esaltò in modo particolare il vescovo padovano Pietro Barozzi per le attenzioni che riservava ai collaboratori e alle persone che abitavano con lui, specialmente nel momento della malattia: Pierantonio Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977, p. 118, n. 70.

di Guido da Baisio, che predispose nel Duomo ferrarese di San Giorgio la costruzione di una cappella, dotata di un altare dedicato a san Pietro e a san Gerolamo, alla destra del quale collocare il suo sepolcro marmoreo *elevatum solempneque ordinatum*; prevede altresì che tutti i *familiares* presenti al funerale indossassero abiti di colore nero, secondo la consuetudine, e che la spesa *pro funere* ammontasse a circa 700 lire bolognesi.³⁰ A fronte di un culto di sé e della propria immagine accuratamente messo in scena attraverso lo svolgimento di fastose esequie e la costruzione di un sepolcro di grande impatto monumentale, si devono ricordare gli orientamenti di altri presuli contemporanei, che nelle ultime volontà si limitarono a identificare il luogo della sepoltura e un tetto massimo di spesa per il funerale (è il caso del vescovo di Padova Bernardo Platone (1287-1295), che indicò solo il *locum fratrum Minorum* e una spesa di 100 lire) o che fecero esplicita professione di umiltà scegliendo per il proprio corpo la *plana terra*: così si espresse nel 1339 il vescovo di Padova Ildebrandino Conti (1319-1352), che volle essere sepolto in cattedrale, nella cappella dei Santi Cesario e Benedetto, davanti all'altare ma in posizione non elevata (*in plana terra* appunto³¹) e con una sola pietra sopra il corpo; opzione accolta in precedenza anche dal Domenicano Pietro de Scala, vescovo di Verona dal 1290 al 1295, la cui tomba, realizzata con una semplice lastra di copertura effigiata da una croce, fu collocata per terra, nella chiesa del suo ordine, Santa Anastasia, "sub scala qua ascendit pontile".³² L'area del tramezzo come luogo per collocarvi la tomba, ricevette l'adesione anche del suo successore sulla cattedra veronese, Bonincontro, che nel testamento espresse la volontà di una *sepultura subterranea*, situata in cattedrale e sporgente soltanto poche decine di centimetri dal pavimento, con la propria immagine scolpita in abiti pontificali *cum baculo et mitria*.³³ Seppur in un contesto privo di eccessi, soprattutto se confrontato con le soluzioni monumentali adottate da altri presuli, la scelta di Bonincontro evidenzia la volontà di presentarsi ai posteri nello svolgimento dell'*officium episcopi*, proponendo un'immagine di sé *pon-*

30. Samaritani, "Guido da Baisio" (n. 19), pp. 17, 25.

31. Billanovich, "Il testamento superstita di Ildebrandino Conti" (n. 24), p. 252. La sepoltura *in plana terra* aveva dei precedenti assai illustri, come ricorda anche Robert Brentano a proposito della tomba del cardinale Giovanni Colonna, che volle essere seppellito nella chiesa di Santa Maria Maggiore di Roma ma "espresses inhibens ne in sepultura sua fiat quomodolibet hedificium aliquod, set sepeliatur in terra plana in pavimento ecclesie prelibate". La citazione, riportata in Robert Brentano, "Considerazioni di un lettore di testamenti", in *Nolens intestatus decedere* (n. 18), pp. 3-9, p. 3, è ripresa da Agostino Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali* (n. 16), p. LXXXIII.

32. Di Pietro de Scala non possediamo il testamento, ma alcuni obituari redatti nei secoli XV e XVI registrano la posizione della tomba del vescovo: Tiziana Franco, "Cum diem suum clauxerit supremum. Sulle tombe a Verona di vescovi, canonici, priori e abati fra il tardo Duecento e la prima metà del Quattrocento", *Hortus artium medievalium*, X (2004), pp. 175-186: p. 177.

33. Varanini, *La Chiesa veronese* (n. 19), p. 121; Franco, "Cum diem suum clauxerit" (n. 32), p. 176-177. Si accetta qui l'interpretazione di Tiziana Franco che identifica il *pergulum*, citato dal testamento di Bonincontro, con il tramezzo.

tificalibus indutus e con i simboli che da sempre identificavano la carica da lui rivestita: il pastorale e la mitria.

L'assillo di lasciare il ricordo di sé accordando un forte significato alla ritualità sacra e soprattutto ai simboli materiali della carica episcopale³⁴ emerge anche dal testamento, di pochi anni precedente (15 febbraio 1291) del veneziano Bartolomeo Querini. Esponente di una famiglia che molti presuli aveva dato alla Chiesa, e non solo a quella di Venezia, il Querini nel lungo atto testamentario destinò al nipote Bartolomeo, divenuto in seguito suo successore sulla cattedra vescovile della città lagunare, oltre a una croce e ai libri della sua biblioteca, la sua mitria più bella, da indossare qualora avesse ottenuto la dignità episcopale; gli impose inoltre di consegnarla agli esecutori testamentari perché a ogni nuova elezione venisse affidata ai vescovi di Castello, in ricordo di lui e come segno di trasmissione del potere vescovile.³⁵

Nessuno fra i documenti finora analizzati presenta le caratteristiche del complesso testamento di Pietro Miani, che ha profondamente colpito i suoi lettori e studiosi per la *grandeur* del suo autore in merito alla rappresentazione di sé e della propria morte. Il Miani infatti non solo "sforò" di parecchie migliaia di ducati la cifra che gli era stata accordata dal papa, seppur appartenente al patrimonio della Chiesa vicentina, ma destinò una parte consistente di tale cifra alla realizzazione di opere edilizie in sua memoria: un'imponente cappella per la sepoltura nella chiesa veneziana di Santa Maria dei Frari e una seconda cappella commemorativa, dedicata a san Pietro, da costruirsi nella cattedrale di Vicenza. Connessa a tali strutture vi era poi l'istituzione di benefici sacerdotali, per il mantenimento di un cappellano che celebrasse perennemente una messa quotidiana e due anniversari.

Non si può addurre a motivo di tale ostentazione l'origine sociale elevata del personaggio, giacché altri presuli, a lui contemporanei e provenienti dalla medesima cerchia sociale, fecero redigere testamenti di tutt'altro tenore. La comparazione, già evidenziata da Dieter Girgensohn, con le ultime volontà di vescovi contemporanei al Miani e come lui esponenti di famiglie veneziane di analogo rilievo sociale, mette in luce la ferma volontà di celebrare esequie senza grande pompa e di individuare un luogo modesto e umile per la sepoltura. Il vescovo di Ceneda Antonio Correr, appartenente all'ordine dei Predicatori, nel 1433 destinò solamente 100 ducati per la sepoltura, prevista nella chiesa dei Santi Giovanni e Paolo di Venezia, "in capela maiori ante altare";³⁶ Giacomo Ciera, anch'egli veneziano, presule di Chersonesos nell'isola di Creta e poi di Corone nel Pello-

34. Il lascito della mitria e del pastorale caratterizza anche altre ultime volontà vescovili; si veda, per esempio, il testamento, redatto il 30 settembre 1479 del vescovo di Ivrea Giovanni di Parella, che lasciò ai canonici della cattedrale i due simboli della funzione episcopale usati nelle funzioni solenni: Casiraghi, "Vescovi e istituzioni ecclesiastiche" (n. 24), p. 479.

35. Rigon, "I vescovi veneziani" (n. 22), pp. 41-45.

36. Girgensohn, "Il testamento del vescovo Pietro Miani" (n. 17), p. 40, n. 183. Il vescovo di Ceneda Antonio Correr, figlio di Pietro, non va confuso con il suo omonimo, nipote di Gregorio XII, cardinale e patriarca di Venezia, di cui parleremo in seguito.

ponneso, certamente buon conoscente del Miani, nel suo testamento del 1426 con ostinazione rifiutò di scegliere un luogo per il suo corpo, asserendo che in nessun modo intendeva essere sepolto *intra muros templi*, poiché quello “locus sanctorum est”: preferiva essere sepolto “in porticu vel cimiterio cum expensis moderatissimis”.³⁷ Analogamente un altro sacerdote veneziano, Antonio David, divenuto vescovo di Fano nel 1407 e spiritualmente legato al gruppo dei canonici di San Giorgio in Alga, si preoccupò di dare disposizioni nel suo testamento affinché l'organizzazione del funerale non superasse la modica spesa di dieci ducati, quasi la stessa cifra destinata ogni anno ai poveri della parrocchia di Santa Maria Zobenigo, di cui il vescovo era originario.³⁸

Dall'ordine dei frati Predicatori, più specificamente da San Domenico di Venezia e dal cenacolo riformato di Giovanni Dominici, proveniva il vescovo di Treviso Giovanni Benedetto (1418-1437), facoltoso mercante prima di abbracciare la carriera religiosa, il quale al termine della vita si ritirò a vivere nel convento d'origine, designando la sua sepoltura nel pavimento della vecchia chiesa domenicana “prope gradus altaris per longum”.³⁹ La posizione dimessa della tomba rappresentò l'esito coerente di una vita condotta all'insegna della sobrietà, come gli aveva caldamente suggerito l'amico Giovanni Dominici, sollecitandolo con una lettera del 1400 ad accettare il patriarcato di Grado e illustrandogli nella missiva un progetto di vita episcopale umile e povera, che mettesse al bando la ricchezza, la servitù, i cibi raffinati, lo sfarzo e le comodità; un modello di vita che fu trasmesso anche ai più stretti collaboratori, come attesta la vicenda del suo vicario generale Luca Cantarelli da Reggio, celebre umanista e grande uomo di cultura, il quale, secondo le testimonianze dell'epoca, rifiutava apparati costosi e non aveva accanto a sé in episcopio nessun parente e nessun domestico al suo servizio (a riprova di ciò si può addurre l'inventario dei beni redatto pochi giorni dopo la morte, comprensivo di pochissimi oggetti personali, nessuno dei quali prezioso⁴⁰).

Allontanandosi dal contesto religioso veneto e veneziano, ma rimanendo all'interno del gruppo di presuli riformatori della prima metà del Quattrocento, è possibile rilevare la medesima morigeratezza nelle ultime volontà del vescovo di Ferrara, Giovanni Tavelli, redatte l'8 luglio del 1446. Il presule Gesuato, esponente di punta di una *élite* spirituale che tanti grandi vescovi aveva donato alla Chiesa italiana quattrocentesca e circonfuso già in vita di un chiaro alone di santità, nei sintetici *mandata* relativi al destino del corpo, stabili che la sua sepoltura

37. Girgensohn, “Il testamento di Pietro Miani” (n. 17), pp. 39-41. In effetti la tomba del vescovo Ciera si trovava nel primo chiostro del convento dei Santi Giovanni e Paolo di Venezia (*ibidem*, p. 40, n. 181).

38. Paolo Sambin, “Libri di Bonincontro de' Boattieri canonista bolognese († 1380) e di Antonio David vescovo di Fano († 1416)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XV (1961), pp. 197-215, p. 214.

39. Luigi Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, 3 voll., Roma 1987, vol. I, pp. 230-285, p. 275, n. 455.

40. Pesce, “La Chiesa di Treviso” (n. 39), p. 277.

nella chiesa ferrarese dei Gesuati avvenisse con una cerimonia modesta, secondo modalità ritenute dai fedemmissarii idonee alla salvezza dell'anima⁴¹. Conformemente, crediamo, ai desideri del Tavelli non una parola di più venne spesa dal notaio della curia ferrarese incaricato di redigere il testamento per definire il contesto della morte del vescovo o quello della sua celebrazione, mentre un'atmosfera del tutto diversa promana dalla scena della morte di un altro prelato, che esercitò l'*officium* vescovile a Torino, fra la fine del XV e i primissimi mesi del secolo successivo. Il testamento di Domenico della Rovere (1482-1501), redatto a Roma il 23 aprile del 1501 e già finemente analizzato da Grado Merlo,⁴² rappresenta infatti “un calcolato disegno volto a celebrare un'affermazione terrena”: sulla base di un fecondo scambio tra materiale e immateriale, gli innumerevoli enti che ricevettero da lui benefici e donativi in quantità gli offrirono in cambio preghiere e suffragi, per rinnovarne perpetuamente la memoria e per accompagnarlo lungo la strada della salvezza. Pleonastico aggiungere che anche il sepolcro, anzi i sepolcri – giacché, come vedremo, in quello romano rimarrà il suo cuore e in quello torinese andrà il suo cadavere – parteciparono al progetto di esaltazione della sua esistenza e soprattutto della sua morte, assimilata (come nel caso già individuato di Pietro Miani) alle vicende della passione e resurrezione di Gesù Cristo.

2. L'indagine sulle ultime volontà espresse dai vescovi andrebbe ulteriormente ampliata e condotta con una maggiore sistematicità e completezza: l'analisi di un piccolo manipolo di atti non ci permette infatti di considerare le scelte di Pietro Miani o di Domenico della Rovere come un'eccezione. Se è pur vero che esse si distaccano con grande evidenza da quelle della maggior parte degli altri vescovi presi in considerazione, ove predominano tensioni pauperistiche più o meno forti, si deve osservare che altri presuli contemporanei appaiono ispirati nelle scelte testamentarie, ma soprattutto nella costruzione del sepolcro, dal medesimo acuto desiderio di elevarsi, per celebrare la propria persona e la propria dinastia familiare e per lasciare nel mondo un'impronta ben visibile e soprattutto duratura.⁴³

In questo come in altri casi, diventa prioritario non limitarsi a indagare gli aspetti, per così dire, fenomenologici, ma approfondire, oltre alla formazione degli ordinari diocesani, la loro origine sociale, l'appartenenza a una stirpe di rilievo, al

41. Ferraresi, *Il beato Giovanni Tavelli* (n. 24), p. 267.

42. Grado Giovanni Merlo, Pier Giorgio Longo, “Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa”, in *Storia di Torino*, vol. II: *Il basso medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di Rinaldo Comba, Torino 1997, pp. 781-784. La citazione è a p. 782.

43. In aggiunta ai casi già evidenziati nel testo, si considerino, per ampliare la casistica, le ultime volontà dell'arcivescovo di Pisa, Filippo de' Medici, che nel testamento del 5 ottobre 1474, dispose che i suoi beni fossero devoluti alla costruzione di una cappella per la sua sepoltura, situata nel Campo Santo di Pisa e intitolata “cappella della Croce”; sull'altare avrebbe dovuto essere posta “una tabula deaurata cum cruce in medio depicta et a latere imago Virginis Marie et ab alio imago Sancti Filippi”: Michele Luzzati, “Filippo de' Medici arcivescovo di Pisa e la visita pastorale del 1462-1463”, *Bollettino storico pisano*, XXXIII-XXXV (1964-1966), pp. 361-408, p. 379, n. 35. Il testamento di Filippo de' Medici è tuttora inedito. Si considerino anche le vicende della tomba di Guido Memmo vescovo di Verona segnalate da Franco, “*Cum diem suum clauxeri*” (n. 32), p. 175.

mondo regolare o secolare, l'azione di governo nelle Chiese loro affidate (l'attività caritativa, la predicazione, l'emanazione di statuti), le letture, gli studi, le amicizie, gli incontri e le esperienze di vita: gli elementi cioè che consentono di valutare le scelte dei vescovi relativamente alla morte – la loro, ma anche quella degli altri – alla luce del *milieu* religioso, sociale e intellettuale in cui erano inseriti.

Nessun'altra idea, del resto, pari a quella della morte appare intrinsecamente legata alle coordinate culturali e religiose dell'età in cui è stata formulata. Per meglio comprendere tali coordinate può giovare accludere alla carrellata di fonti testamentarie che abbiamo analizzato anche alcune testimonianze di natura letteraria. La prima, redatta da un noto affabulatore del Quattrocento, Vespasiano da Bisticci, ci ragguaglia sulle modalità con cui il cardinale e patriarca di Venezia Antonio Correr, nipote del pontefice Gregorio XII, diede seguito alle sue ultime volontà: in essa con un linguaggio assai lontano dalle formule giuridiche dell'estensore di documenti vengono messe in scena le ultime disposizioni di un "santo" vescovo, che sentendo avvicinarsi la morte "fece pensiero disporre le cose sua"⁴⁴. Mi sia consentito, come è stato fatto per la testimonianza di Salimbene, lasciar parlare Vespasiano da Bisticci.

Istato a Padova alcuni mesi, fece pensiero disporre le cose sua, e avendo tenuto conto dell'entrate che aveva preso, de' benefici che aveva tenuto, anno per anno, deputò un di determinato, che i procuratori di quegli monasteri venissero al luogo dov'egli abitava; e quivi aveva fatto recare in sur una sala arienti, libri, fornimenti di casa e infino a panni del dosso; e mandato per gli stimatori fece inventario e stima d'ogni cosa. Fatto questo, fece arrecare i libri dove erano i conti di quello che aveva avuto da quegli benefici. Di poi fece pigliare la stima di tutte le sue sustanze, e cominciò a farle porre da uno dei lati, e segnò quello che valevano. Di poi ne pigliava un'altra parte e faceva quello medesimo. Fatto questo in presenza di quegli che v'erano, per quelle badie che aveva tenute, di poi cominciò a far chiamare uno di quegli che v'erano per quelli monisteri, e dissegli che pigliasse i libri e arienti e paramenti secondo che aveva ordinato. Di poi diceva loro: pigliate quelle cose, e fatele portar via, che son vostre. Il simile fece a quegli altri che v'erano per quell'altro monistero; e innanzi che si partisse da sedere, dove istette più ore, dispensò tutta roba sua, e restò uno calice e una pianeta e quattro tazze d'ariento [...]. Fatto questo e fatto consegnare tutte queste cose a questi monisteri, chiamò i padri di questi luoghi e si disse loro: "io v'ho fatto dare tanto che monta tanti danari, e tanto ho avuto d'entrata di questo beneficio il tempo che l'ho tenuto. Se più avessi, più v'avrei dato; abbiate pazienza, e pregate Iddio pro me". I frati istettero stupiti di quello che aveva fatto il cardinale e ringraziarono in infinito. Fatto questo, il cardinale si levò da sedere, e ringraziò Iddio di quello che aveva fatto. [...] Visse poi più di quattro mesi [...] Dispensò a'

44. Vespasiano da Bisticci, *Vita di uomini illustri del secolo XV*, a cura di Paolo D'Ancona, Erhard Aeschlimann, Milano 1951, pp. 72-74. La testimonianza del Bisticci e altre notizie su Antonio Correr sono anche in Giovanni Musolino, Antonio Niero, Silvio Tramontin, *Santi e beati veneziani*, Venezia 1963, pp. 189-196, pp. 193 s. Su Antonio Correr e sulla congregazione veneziana di San Giorgio in Alga mi limito a segnalare: Giorgio Cracco, " 'Angelica societas': alle origini dei canonici secolari di San Giorgio in Alga", in *La Chiesa di Venezia tra medioevo ed età moderna*, a cura di Bianca Betto, Giorgio Cracco, Giorgio Fedalto, Venezia 1989, pp. 91-112.

famigli e a altre cause pie, secondo che gli parve dettasse la sua coscienza. Finì la sua vita santissimamente.

Secondo il narratore, era dunque il 19 gennaio 1445 quando il patriarca veneziano, ricevuti i sacramenti, chiuse definitivamente gli occhi ponendo termine alla sua vita "santissimamente", dopo aver effettuato una rigorosa contabilità delle entrate e aver dispensato tutte le rendite e gli oggetti provenienti dai numerosi benefici che gli erano stati assegnati nel corso di una lunga e prestigiosa carriera ecclesiastica. Mediante una sorta di "giustizia redistributiva" messa in atto dal prelado veneziano con grande stupore di tutti, argenti, libri, mobili di casa, abbigliamento personale e paramenti sacri furono restituiti agli enti monastici e conventuali, dei cui benefici aveva goduto in vita; il resto delle sue ricchezze fu invece elargito ai componenti della *familia* e ad altre "pie cause" non ben specificate. Assecondando una sua precisa richiesta, il corpo venne poi sepolto presso i monaci di San Giorgio in Alga – ove la sua vita religiosa si era sostanziata in gioventù di preghiere, letture e amicizie – e ai quali Antonio Correr aveva lasciato anche la ricca biblioteca, comprensiva di ben 120 codici.

Gli "ingredienti" della rappresentazione di Vespasiano da Bisticci, come si può notare, sono quelli della "buona morte" dell'uomo di Chiesa, già rilevati nel corso della nostra indagine: il "fare ordine" nelle cose materiali e spirituali attraverso il testamento (che prevede la remunerazione dei familiari e le donazioni pie), la scelta di una sepoltura sobria in un luogo significativo, l'assunzione dei sacramenti, e infine il distacco finale.

3. A breve corollario dell'indagine sin qui svolta sulle ultime volontà dei vescovi, redatte in forma documentaria oppure narrativa, pare opportuno concentrare il punto di osservazione sui riti e le cerimonie successive alla morte, per verificare quale reale influenza poterono esercitare sul loro svolgimento le disposizioni e le personalità dei singoli vescovi. L'insieme dei dati e delle fonti che è possibile mettere in campo in questa sede è ancora piuttosto limitato, parziale e poco organico, ma può ugualmente essere utile per avviare una ricerca.⁴⁵

Spesso, lo abbiamo visto, i vescovi desideravano che le loro esequie si svolgessero in forma "ordinaria", *more solito*, con una partecipazione sobria e dimessa, ma non mancano esempi in senso contrario, ove un'ampia e articolata ritualità *post mortem* serviva a rinforzare l'obiettivo della celebrazione di sé e della propria famiglia d'origine. Esemplificativi di questa tendenza e, a dire il vero, anche piuttosto eccezionali, possono considerarsi i riti predisposti per via testamentaria dal già ricordato cardinale e vescovo di Torino Domenico della Rovere, esponente di un casato importante, è bene ribadirlo, il cui circuito di relazioni sociali travalicava di molto l'ambiente piemontese. Il prelado appare sommaramente preoccupato del destino del proprio corpo, che in una prima fase dovrà

45. Sui costi generali delle cerimonie funebri nel tardo medioevo si veda, a titolo esemplificativo, il saggio di Ivana Ait, "I costi della morte: uno specchio della società cittadina basso medievale", in *La morte e i suoi riti in Italia* (n. 6), pp. 275-321.

essere sepolto insieme a quello del fratello in una cappella della chiesa di Santa Maria del Popolo a Roma. Ma la tumulazione definitiva del corpo, preceduta da un accurato lavaggio con erbe profumate e dall'imbalsamazione, dovrà avvenire un anno dopo quando il cadavere sarà trasportato a Torino, in una cappella appositamente costruita nel nuovo Duomo della città. Il cadavere che giungerà nel suddetto sepolcro sarà tuttavia privato del cuore, che rimarrà, stando alle volontà del Della Rovere, nella sede romana presso il corpo del fratello, come attestazione di *verus amor fraternus*. Ogni singolo particolare dell'atto testamentario del vescovo-cardinale, in cui non si lesinano elargizioni generose verso i poveri, le chiese, gli ordini mendicanti e i monasteri di tutta la diocesi, concorre ad esaltarne il "protagonista", le cui "preoccupazioni per l'aldilà sono veramente sullo sfondo, mentre emerge la lucida consapevolezza delle cose che "positivamente" occorre fare in questo mondo"⁴⁶. Lontanissime ci appaiono da questo orizzonte mentale le tendenze all'umiltà e al disprezzo di sé di alcuni presuli precedentemente incontrati, i quali nei rispettivi testamenti immaginano, come abbiamo visto, un contesto funerario di segno totalmente opposto.

È fin superfluo dire che l'accoglienza delle loro richieste non era affatto scontata, dal momento che, soprattutto in occasione di prelati molto amati e molto "popolari", il cordoglio dei fedeli, assecondato dalle autorità civili o ecclesiastiche, poteva trovare modalità collettive di espressione che andavano ben oltre i *desiderata* degli uomini di Chiesa. Non ci sono note nel dettaglio, per esempio, le istanze del vescovo di Bologna Nicolò Albergati (1417-1443), se non per il fatto di aver stabilito che il suo sepolcro venisse collocato "in Carthusiensi coenobio, quod prope Florentinam urbem est", ovvero nella certosa fiorentina di Monte Acuto. Sappiamo tuttavia, sulla base della *Vita* composta poco dopo la sua morte dal vescovo Iacopo Zeno, che l'Albergati fino all'ultimo si impegnò a seguire i rigorosi dettami della regola certosina ("Carthusiae regulam [...] ad extremum inviolate servavit"), dormendo senza materasso e privandosi completamente della carne; e che, nonostante i calcoli di cui soffriva gli provocassero lancinanti dolori al ventre non tollerò mai che venisse mutato alcunché *de solita Chartusiae observantia*. Difficile quindi pensare, di fronte a tanta coerenza di vita, che avesse previsto funerali in pompa magna. Eppure, dopo la sua morte, Bologna, ne celebrò le esequie per tre giorni di seguito in cattedrale e anche la città di Siena, ove era deceduto, fece trasportare il suo corpo nella chiesa di Sant'Agostino, provocando uno straordinario afflusso di fedeli, che gli baciavano le mani e i piedi.⁴⁷ Nel racconto della morte del cardinale e presule di Bologna si situa pure lo svolgimento di un'autopsia effettuata dai medici sul suo corpo, in seguito al rinvenimento "miracolistico" di un enorme "calcolo" della grandezza di un "uovo

46. Merlo, Longo, "Le istituzioni ecclesiastiche" (n. 42), p. 782.

47. Paolo Golinelli, "Santi e culti bolognesi", in *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di Paolo Prodi, Lorenzo Paolini, Bologna 2000, pp. 11-43, pp. 34 s. Altre notizie sulla vita del beato Albergati nella *Vita* scritta dal vescovo Iacopo Zeno e dedicata a Pietro Barbo (BHL 6096, *Acta Sanctorum, Maii*, II, Venetiis 1738, pp. 469-477).

di oca" e del peso di due libbre, le cui conseguenze il santo vescovo aveva sopportato con fermezza per un lungo tempo della sua esistenza.

Neppure del vescovo di Treviso Ludovico Barbo (1381-1443), contemporaneo dell'Albergati e dei molti altri prelati quattrocenteschi che abbiamo finora nominato, è stato possibile rintracciare il testamento. Le fonti contemporanee e gli studi che sono stati effettuati sulla sua persona e sull'episcopato esercitato nella città del Sile, delineano il ritratto di un presule di umile vita ed elevatissima spiritualità, anch'egli nutrito da giovane nel cenacolo di San Giorgio in Alga e di conseguenza imbevuto di quelle tensioni religiose che avevano caratterizzato numerosi coetanei veneziani, assurti in seguito alla cattedra vescovile⁴⁸. Intorno all'evento della sua morte ci rimane, per mano di un notaio padovano, l'elenco succinto delle spese sostenute per la cerimonia funebre, celebrata a Padova, dal vescovo suffraganeo, il 21 settembre 1443.⁴⁹

Non se ne trae l'immagine di un avvenimento in pompa magna, particolarmente costoso (una spesa totale, esclusa la confezione del sepolcro di 153 lire, 10 soldi e 5 denari) e men che meno mondano, benché la cerimonia sia stata probabilmente gremita di persone: ai non numericamente precisati *cives* e *doctores* della città, invitati al funerale dai banditori del comune, si aggiunse infatti un gran numero di esponenti delle chiese e dei conventi padovani, accompagnati dal suono delle campane e da alcuni giovani *sermocinatores*, pagati complessivamente 5 lire. Se uno sfarzo ci fu – ma la mancanza di indagini comparative non permette di considerarlo tale in assoluto – fu semmai nella quantità di illuminazione impiegata durante le esequie, comprensiva di 140 doppiieri di cera (100 solo intorno al suo corpo) e 1125 piccoli candelotti. Per la costruzione del sepolcro "ex lateribus facto absque copertura" furono spesi invece soltanto 7 ducati, mentre una somma maggiore richiesero le maestranze incaricate di eseguire la lapide "cum sculptura sua et per filis consuetis" (40 ducati, pari a circa 228 lire). Le cifre, come si può desumere con facilità, pur non essendo in sé irrisorie, non sono lontanamente paragonabili alla contabilità smodata prevista nelle ultime volontà di alcuni presuli caratterizzati dalla forte identità nobiliare, come il Miani, il Della Rovere o l'arcivescovo di Pisa Filippo de' Medici. In occasione dei funerali di quest'ultimo soltanto per "i panni dati per la honoranza de la sua buona memoria" ai componenti della *familia* e alla "corte" vennero infatti sborsati più di 500 fiorini e altre spese si aggiunsero per la totale copertura della campana maggiore con "boccaccini neri", per le 110 messe celebrate in suffragio dell'arcivescovo, per retribuire il "dottore conducto della studio di Pisa" Lancillotto Decio, che pronunciò il sermone funebre⁵⁰ e per i banditori dei Priori, incaricati a più riprese di invitare il popolo alla cerimonia.

48. Sul Barbo: Luigi Pesce, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443). Cura pastorale, Riforma della Chiesa, Spiritualità*, 2 vol., Padova 1969.

49. L'elenco delle spese, pubblicato per la prima volta da Ildelfonso Tassi, O.S.B., *Ludovico Barbo*, Roma 1952, pp. 169-171, è stato riedito da Luigi Pesce, con qualche modifica: *Ludovico Barbo* (n. 48), vol. II, pp. 94 s.

50. Luzzati, "Filippo de' Medici" (n. 43), p. 379, n. 35.

Sembra pertanto indubbio che anche sull'organizzazione della ritualità *post mortem* sia stata decisiva la ferma volontà degli ordinari diocesani di morire così come erano vissuti con decoro e sobrietà, "in modo degno e sommamente encomiabile"⁵¹. Parrebbe infatti, in generale, che per quei presuli la cui vita non presentava caratteristiche di spiritualità accentuata né di santità acclarata, l'organizzazione delle cerimonie funebri avvenisse spesso con un certo fasto, comportando spese elevate e conseguenti indebitamenti dell'episcopato e degli enti incaricati di sostenerle; erano chiamate a contribuirvi, oltre all'episcopio, le altre istituzioni ecclesiastiche urbane, cui la città ricorreva sia per un supporto organizzativo dell'evento, ma soprattutto per un sostegno economico. È quanto emerge, per limitarsi a un unico esempio, dalla documentazione senese tardo-trecentesca, che rivela una sostanziosa partecipazione del grande ospedale cittadino, il Santa Maria della Scala, alle esequie del vescovo Donusdeo Malavolti, deceduto nel 1350. I registri contabili dell'ospedale attestano infatti un esborso notevole sostenuto per le spese di sepoltura (506 fiorini d'oro, 2 soldi e 10 denari) e altri crediti di consistenza minore ugualmente legati alla cerimonia funebre e alla malattia che aveva colpito il vescovo.⁵²

La morte vista dagli altri: l'elogio funebre

Le circostanze della morte del vescovo si appalesano con una certa frequenza anche all'interno di una grande opera "narrativa", i *Diarii* sanudiani, i quali, per lo spazio di tempo di cui trattano, a partire dal 1496, si soffermano, talora con abbondanti dettagli, sul racconto degli ultimi istanti dei prelati veneziani, e particolarmente di vescovi e patriarchi. Più che come "ecclesiastici", i personaggi celebrati dal Sanudo si presentano soprattutto come uomini di governo, esponenti di un patriziato che ha trasmesso loro, in primo luogo, la vocazione all'esercizio del potere. Ciò non significa tuttavia che il comportamento assunto nello svolgimento dell'*officium* vescovile appaia in contraddizione con l'identità di uomini di Chiesa: identità che spesso si rivela proprio nel momento del distacco finale oppure durante lo svolgimento dei riti funebri. Ecco allora che la morte colse il Domenicano Tommaso Donà, patriarca della città lagunare dal 1492 al 1504, nel preciso istante in cui assumeva per l'ultima volta l'Eucarestia celebrata nella sua camera,⁵³ dopo una sofferenza provocata da "gote e febre"; così come la fama di santità del vescovo di Padova Pietro Barozzi si rivelò soprattutto dopo il suo decesso, avvenuto nel 1507, che scate-

51. Tale è il giudizio espresso da un contemporaneo sull'episcopato del vescovo di Ivrea Giovanni di Parella deceduto, come si è detto sopra, il 7 aprile 1479: Casiraghi, "Vescovi e istituzioni ecclesiastiche" (n. 24), p. 477.

52. Siena, Archivio di Stato, Ospedale 514, fol. 215v. Ringrazio di cuore per queste informazioni e per le relative indicazioni archivistiche Michele Pellegrini.

53. Marin Sanudo, *Diarii*, vol. VI, p. 91. Antonio Niero, *I patriarchi di Venezia da Lorenzo Giustiniani ai nostri giorni*, Venezia 1961, p. 49.

nò da parte dei fedeli una corsa a rendergli omaggio, baciandogli i piedi "come si fusse sancto"⁵⁴. Parimenti, anche del patriarca Certosino Antonio Surian, morto il 19 maggio 1508 "per egritudine longa", si celebrarono la bontà e la spiritualità durante i funerali, celebrati in cattedrale alla presenza del doge e resi solenni da un'orazione funebre recitata da Giovanni Marin, che ne evidenziò con esempi tratti dalla vita, l'austerità dei costumi, la lontananza da ogni forma di mondanità, la privazione della carne e il lungo tempo trascorso in veglia e in preghiera.⁵⁵

L'elogio funebre solitamente pronunciato in cattedrale alla presenza delle massime autorità civili ed ecclesiastiche sembra essere un elemento ricorrente nel racconto delle esequie patriarcali e vescovili; se ne riferisce nell'opera sanudiana anche a proposito di un noto esponente dei canonici di San Giorgio in Alga, Alvise Contarini, morto secondo il diarista veneziano, per un accesso violento di catarro che ne provocò un rapido soffocamento e una morte altrettanto fulminea.⁵⁶ Una malattia lunga e sopportata quasi eroicamente, la tisi, afflisse invece per anni il canonico Antonio Contarini, sul quale il Sanudo si sofferma in maniera abbondante e articolata. Il giudizio conclusivo su di lui è, come di consueto, icastico ed efficace, ma per il Contarini, assai più che per altri prelati della città lagunare, il "diarista veneziano" esprime profonda ammirazione, definendolo persona "buona e devota", che "vestiva del suo habito di bianco e col manto negro", "non viveva pomposamente" e morì pronunciando parole di serenità e di accettazione: "Dio vuole che muora e son contento"⁵⁷.

La testimonianza del Sanudo che abbiamo appena richiamato, e che meriterebbe a questo proposito un'analisi di ben altro respiro, ci ha posti di fronte a una nuova tipologia documentaria che, pur non potendo essere qui approfondita nella sua struttura e nelle sue valenze interpretative, non è sicuramente trascurabile nello svolgimento del nostro tema: l'elogio funebre.⁵⁸ Ne verranno dunque proposti soltanto alcuni esempi, cercando di verificare se sia possibile estrarne qualche considerazione più generale, utile ad illuminare, in una prospettiva ulteriormente arricchita, il rapporto fra i vescovi e la morte.

In primo luogo va banalmente ricordato che da tale fonte sono escluse tracce di autopercezione e di autoconsapevolezza, avvertibili invece, seppur fra nume-

54. La testimonianza del Sanudo è riportata da Gios, *L'attività pastorale di Pietro Barozzi* (n. 29), p. 116, n. 69. Anche l'orazione funebre del vescovo Barozzi, pronunciata da Cristoforo Marcello, tratteggia alcune caratteristiche della spiritualità del presule: la preghiera incessante, la celebrazione quotidiana della messa, la frequente confessione, la mortificazione del corpo con la flagellazione, i digiuni, la mancanza di ostentazione, la predicazione edificante del suo gregge (*ibidem*, pp. 116-117 e note corrispondenti).

55. Sanudo, *Diarii*, vol. VII (n. 53), p. 488. Niero, *I patriarchi di Venezia* (n. 53), p. 52.

56. Sanudo, *Diarii*, vol. VII (n. 53), pp. 485-670. Niero, *I patriarchi di Venezia* (n. 53), p. 54.

57. Sanudo, *Diarii*, vol. XXXVI (n. 53). Niero, *I patriarchi di Venezia* (n. 53), p. 71.

58. John M. McManamon, *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*, Chapel Hill, NC 1989, in particolare il capitolo *Ecclesiastical Ideals: "As You Did It to Any of the Least"*, pp. 63-87.

rose interferenze esterne già evidenziate, negli atti testamentari. La morte del vescovo veniva infatti celebrata da un autore che solitamente era un "professionista" del genere letterario in questione e di cui non è sempre documentabile la familiarità con il defunto. Assume pertanto un valore euristico considerevole l'elogio funebre del vescovo di Padova Ildebrandino Conti, scritto da un letterato e amico carissimo, che con il presule era entrato nell'intimità più profonda "come in un *sancta sanctorum*", considerandolo altresì un "indulgentissimo padre". L'autore delle parole encomiastiche è Francesco Petrarca, la cui prolungata amicizia con l'ordinario padovano è da tempo nota agli studiosi.⁵⁹ Li accomunava certamente l'interesse per la cultura e per i libri, ma è la spiritualità ad aver colpito maggiormente il Petrarca, che nel suo elogio funebre non lesina considerazioni sul carattere e sul comportamento "angelico" ("Ildebrandinum episcopum, quem nescio an terrestrem angelum an celestem nomine dicam; celestem prorsus in terris vitam agens") e sul temperamento meditativo del vescovo ("numquam meditatione discesserat"). Per dare giusto valore al rilievo spirituale di Ildebrandino basta al Petrarca la descrizione dei suoi ultimi giorni, spesi non ad affliggersi per la salute che lo abbandonava, a piangere e lamentarsi, a chiamare al capezzale medici prestigiosi oppure a consultare gli indovini sul giorno della morte, a variare in continuazione il suo testamento, ad assicurarsi, come fecero gli antichi, del decoro della propria immagine e della cura dei simboli del potere; bensì a preoccuparsi per lo stato della Chiesa padovana, *dilectissima sponsa sua*. Lo angustiava in special modo l'apprensione per l'identità del successore sulla cattedra padovana. E infatti – racconta il Petrarca e attesta la documentazione pontificia⁶⁰ – Ildebrandino, a tal proposito, nei giorni precedenti la morte scrisse al papa e ad alcuni cardinali, chiedendo di averne uno idoneo. "Chi oserebbe criticarlo per questo"? si chiede il poeta: "Chi non ammirerebbe questa fedeltà nel momento della morte"? Gli imperatori romani, attanagliati da questo pensiero, ricorrevano all'adozione per avere un degno successore, ma un vescovo, a cui non è concesso avere un successore né attraverso la natura né attraverso l'adozione, può soltanto ricorrere alle preghiere.

L'ultima parte del testo presenta il ricordo dell'amicizia di lunga data fra i due uomini ("Amari ab illo [Ildebrandino] ceperam aliquot ante annos"): iniziata probabilmente ad Avignone prima del 1336, si era approfondita nell'ultimo periodo della vita del vescovo, sostanziandosi di incontri "pubblici" (la partecipazione alla traslazione delle reliquie di sant'Antonio o al concilio provinciale), ma anche

59. Il sodalizio fra il vescovo padovano e Francesco Petrarca è stato sottolineato soprattutto da Paolo Sambin, che ha anche portato all'attenzione degli studiosi la lettera indirizzata *Ad clericum Ecclesie paduane, de transitu ac laudibus Ildebrandini presulis*. Paolo Sambin, "Un amico del Petrarca, Ildebrandino Conti e la sua attività spirituale e culturale", in *Studi di storia padovana e veneta*, a cura di Paolo Sambin, Federico Seneca, Maria Cessi, Venezia 1952, pp. 5-46. L'elogio è pubblicato in Francesco Petrarca, *Le familiari*, edizione critica per cura di Vittorio Rossi, III, Firenze 1937, pp. 166-174; la lettera è la n. 14 del libro XV. Più recentemente ha ripreso il tema del legame fra le due personalità Billanovich, "Il testamento superstite" (n. 25).

60. Sambin, "Un amico del Petrarca" (n. 59), p. 53.

di momenti più intimi e ritirati che non escludevano la mensa comune, come ebbe a scrivere Petrarca al fratello Gherardo, dopo la morte del vescovo ("cenabam forte apud sanctissimum atque optimum virum Ildebrandinum, Patavine presulem Ecclesie").⁶¹

La descrizione della vita del prelato, come è evidente, non occupa troppo spazio nello scritto del poeta: se si eccettuano gli ultimi giorni, trascorsi nell'esercizio della sua carica, quasi nulla viene detto dell'origine nobile e del prestigioso casato d'appartenenza, del suo complesso operato politico-diplomatico: prevale la rappresentazione di Ildebrandino in un aldilà celeste e luminoso, di cui tuttavia era già partecipe in vita. Sono infatti numerose nell'elogio petrarchesco le parole e le espressioni che proiettano il vescovo nel campo semantico dell'aldilà, dimostrando come la morte fisica sancisse, di fatto, davanti al mondo, solamente il passaggio a una dimensione esistenziale ultraterrena che gli apparteneva con pienezza anche durante la vita: "Mi chiedo: ha abbandonato la terra? Ma egli non appartenne mai alla terra se non con il corpo, che era solo una e l'ultima parte di sé"; "Ha raggiunto il cielo? Ma egli sempre abitò nel cielo, immerso in pensieri sacri, anche quando sembrava che fosse qui con noi". Parimenti, anche le similitudini messe in campo dal "Poeta" contribuiscono ad evidenziare l'alone angelico che promana dal vescovo Ildebrandino, rappresentato come un felice marinaio del mondo con le ancore nel porto del cielo oppure come comandante glorioso nella battaglia terrena armato di un arco etereo e trionfante nel palazzo celeste.

Poco più di un secolo dopo, il patrizio veneto Pietro Barozzi (in seguito vescovo di Padova) in occasione della morte dello zio Giovanni, patriarca di Venezia,⁶² avvenuta nel 1466, compose un'orazione funebre il cui tenore è affatto diverso.⁶³ Il protagonista viene ritratto infatti saldamente ancorato sulla terra e concretamente invischiato nelle faccende di questo mondo: *in primis* della sua famiglia, delle Chiese che gli vennero affidate – quella bergamasca e quella veneziana – e della Chiesa universale. Di conseguenza una consistente parte dello scritto si diffonde con dovizia di dettagli sulla biografia di Giovanni Barozzi, in stretta amicizia sia con il pontefice Paolo II, a cui l'elogio fu inviato, sia con alcuni presuli contemporanei, come il vescovo di Treviso Marco Barbo, scaturiti dal patriziato veneziano e protagonisti di luminose carriere ecclesiastiche. Il primo incarico che gli fu affidato, come si è detto, fu la guida della chiesa di Bergamo, a cui il Barozzi provvide con grande abilità diplomatica in un difficile momento politico e che lasciò, come era nel dovere di ogni buon vescovo, "impinguata e

61. *Ibidem*, p. 52; Petrarca, *Le familiari* (n. 59), pp. 177-179; lettera n. 2 del libro XVI.

62. Gianfranco Spiazzi, "Barozzi Giovanni", in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VI, Roma 1964, pp. 500 s.; in alcune parti corretto da Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* (n. 29), pp. 58 s.

63. Petri Barrocii patrici veneti iam quinquennio iuri civili operam dantis *In morte Ioannis patrici patriarchie Venetiarum pro se quoque tota familia ad Paulum II pontificem maximum, Oratio*, in *Orazioni, elogi e vite scritte da letterati veneti patrizi in lode di dogi e altri illustri soggetti compresavi alcuna inedita e tutte per la prima volta volgarizzate*, Venezia 1795, vol. I, pp. 103-127.

arricchita in singolar modo”, adorna di doni e di edifici perfettamente restaurati.⁶⁴ Nello stesso tempo si impegnò strenuamente nella raccolta di fondi, uomini e armi di ogni sorta per contribuire alla guerra contro i Turchi promossa dal papa Pio II. Infine, venne il difficile incarico di patriarca veneziano, durante il quale nuovamente il Barozzi si distinse per la cura degli edifici ecclesiastici e per la visita assidua di parrocchie e monasteri, ponendosi come modelli la rettitudine del vescovo Ambrogio e il coraggio di Tommaso Becket. Le difficoltà nascevano dalla pretesa del governo veneziano di tassare i beni ecclesiastici, decisione cui il prelato, per amore della Chiesa universale e per fedeltà verso il suo pontefice, si oppose con tutte le sue forze, creandosi non pochi nemici all'interno della città. Dopo il racconto di tali vicende, finalmente l'autore dell'orazione si dilunga sulla morte, avvenuta in modo repentino, senza che al patriarca fosse stato concesso di accomiarsi dai suoi cari con un discorso. Il distacco dal mondo non avvenne tuttavia senza consapevolezza, giacché il Barozzi, pur non potendo più comunicare a voce, espresse con carta e penna una gioiosa serenità nell'affrontare la morte, contristata soltanto dalla vista del dolore negli occhi di coloro che lo assistevano. Si angustia il nipote, in conclusione del suo elogio, per non aver colto in tempo i segni premonitori della morte dello zio: l'eclissi, il sogno di una sorella monaca, la zuffa di due corvi neri avvenuta al di sopra della chiesa di San Pietro e altri prodigi che avevano invano predetto l'evento, ma si tratta dell'unica concessione di questo testo a elementi che potremmo definire al di fuori di un orizzonte terreno e razionale.

Caratteristiche solo in parte simili, connotano, come ebbe a sostenere in tempi non lontani anche Grado Merlo,⁶⁵ l'elogio funebre, quasi contemporaneo, pronunciato per la morte dell'arcivescovo di Torino, Ludovico di Romagnano. Anche del prelato piemontese venne celebrata con grande enfasi l'attività dell'uomo di governo, segnalatosi per le virtù proprie del ceto nobiliare, a cui il vescovo dava lustro e prestigio. Ma mentre questo lustro e questo prestigio nel suo caso si presentano “funzionali a un ordinamento sociale e politico costruito e mantenuto da una classe eminente”⁶⁶, le qualità evidenziate dalla vita e dalla morte del Barozzi appaiono maggiormente orientate a realizzare un disegno di natura provvidenziale, che aveva come fine ultimo il bene della Chiesa e dei suoi uomini.

Per proseguire la ricerca

Inutile a questo punto tentare un riepilogo in qualche modo conclusivo del lavoro svolto, giacché non a una trattazione si è dato seguito ma a una raccolta di materiali e spunti da fonti assai diverse: non è certo la retorica, in questo caso, a indurre la precisazione che ciò che qui si propone è solamente l'avvio

64. *Ibidem*, p. 106.

65. Merlo, Longo, “Le istituzioni ecclesiastiche” (n. 42), pp. 778 s.

66. *Ibidem*, p. 779.

di una ricerca, bisognosa di ben altri sviluppi e riflessioni. La prima di queste si è da subito identificata con un dubbio, se abbia senso cioè distinguere la morte di un vescovo da quella di un qualsiasi altro fedele medievale; la seconda, strettamente legata alla prima e comune a qualsiasi indagine sul “fine-vita” e sull'Aldilà, se sia lecito indagare il “vissuto” della morte, dal momento che “sono i vivi a fare della morte un ‘fatto’ umano”, sono i vivi a ragionare sulla morte, sperimentando soprattutto quella degli altri e lavorandoci intorno “con il cervello, il cuore e le loro credenze, capaci di affrontare la morte solo come ‘pensata’”⁶⁷. Sono questioni che si è posto con giusta consapevolezza ogni studioso che abbia affrontato questi temi.⁶⁸

Il fatto stesso che si sia avviata questa ricerca significa che si è risposto positivamente almeno al primo dei quesiti emersi, decidendo, all'interno di un contesto cronologicamente limitato, XIII-XV secolo, di individuare le fonti, certamente non tutte, che rilevano il “pensiero” e l’“azione” dei presuli intorno al tema della morte. Questo non significa tuttavia che si sia identificata una peculiarità nella morte dei vescovi, un pensiero generale dei vescovi sulla morte e neppure una loro uniformità di comportamento, benché sul lungo periodo determinate ritualità e alcuni elementi – che abbiamo definiti come gli “ingredienti” della buona morte – tendano a conservarsi e perpetuarsi. I vescovi infatti morirono come singoli individui e come singoli individui ebbero un loro pensiero e un loro agire di fronte al momento del distacco finale: un pensiero e un agire, inoltre, non facilmente sondabile, anzi più spesso appartenente a ciò che della storia umana risulta inesplorabile e impenetrabile.

Di fronte ai non pochi ostacoli che si sono frapposti, crediamo che abbia avuto senso cominciare a indagare in che misura ciò che emerge dalle fonti intorno a questo pensiero e quest'azione, sia il frutto di scelte individuali e/o l'esito di una rielaborazione di coordinate culturali e religiose all'interno delle quali i vescovi si trovarono inseriti. È emerso, per esempio, con una certa evidenza, che nella fucina di prelati e vescovi provenienti dai cenacoli spirituali veneti del XIV e soprattutto del XV secolo si ebbe una sensibile attenzione verso la morte vissuta con sobrietà e senza ostentazione; caratteristica quest'ultima comune al più eterogeneo gruppo di presuli “riformatori” quattrocenteschi, su cui ancora le ricerche devono proseguire.

Ma è emerso altresì che, al di fuori di tali contesti, solo sommariamente delineati, i vescovi del secolo XV, in gran parte espressione delle aristocrazie nobiliari, concepirono la morte e i suoi riti come un trampolino di lancio verso l'eternità... in questo mondo. La memoria di sé e della propria famiglia divenne

67. Giuseppina De Sandre Gasparini, “La morte nelle campagne basso-medievali”, in *La morte e i suoi riti in Italia* (n. 6), pp. 65-95, p. 65.

68. Oltre a quelle di Giuseppina De Sandre (segnalate nella nota precedente) fra le tante riflessioni effettuate in questa direzione, si rinvia a quelle di Michel Vovelle, “L'histoire des hommes au miroir de la mort”, in *Death in the Middle Ages*, a cura di Herman Braet, Werner Verbeke, Leuven 1982, pp. 1-18 (si tratta di una revisione di alcuni temi già affrontati dallo studioso in *Mourir autrefois*, Paris 1974).

lo scopo principale delle celebrazioni liturgiche e delle realizzazioni concrete definite negli atti testamentari (cappelle, tombe, epigrafi), secondo un processo di "personalizzazione" della morte, non alieno – è stato detto in maniera del tutto condivisibile – da una "strumentalizzazione della religione" variamente piegata al dominio del ceto aristocratico.⁶⁹

Una simile varietà di atteggiamenti e la loro complessa articolazione non è dunque riconducibile a un'idea cristallizzata della morte e del destino ultimo degli uomini. Che anzi proprio la continua elaborazione della prospettiva dell'Al-dilà – che abbiamo tenuto consapevolmente sullo sfondo della ricerca senza mai soffermarci ad approfondirla – potrebbe contribuire a spiegare e giustificare la multiformità di atteggiamenti messi in atto dai vescovi all'approssimarsi del momento estremo, ampliando ulteriormente le direzioni dell'indagine. Nessuna conclusione dunque, se non l'ennesima conferma dell'età di mezzo, ampliata fino al primo Cinquecento, quale epoca cui non si addicono schematismi interpretativi assoluti ma visioni molteplici e variamente rifratte.

Jean-Vincent Jourd'heuil

Une mémoire diocésaine: les armoiries diocésaines sur les tombeaux épiscopaux entre Loire et Meuse, du XIII^e siècle à la Renaissance

Le cardinal archevêque de Rouen Georges d'Amboise († 1510) repose dans sa cathédrale sous un tombeau à baldaquin. Son neveu et successeur, également cardinal († 1550), fait ajouter pour lui un second priant. Les armes d'Amboise alternent avec les armes diocésaines de Rouen (*de gueules à deux léopards d'or l'un sur l'autre*) (fig. 1). Dans la cathédrale d'Amiens, à la même époque, le doyen finance un gisant pour son oncle. Ferry de Beauvoir († 1473) est entouré de nombreux écus à ses armes familiales et à celles de son neveu, mais pas un seul aux armes du diocèse. Or on a tort de penser que les armes diocésaines existent partout.¹ D'abord inhumé dans une collégiale, Beauvoir n'est pour rien dans la distribution des écus. À Rouen, on ignore la part de liberté laissée en ce domaine aux artistes par rapport aux souhaits oraux de l'archevêque mort avant d'avoir vu son monument commencé en 1517, des exécuteurs, de Georges II et des chanoines qui ont accordé l'emplacement.² Il y a ceci dit deux positions héraldiques contemporaines dans des diocèses limitrophes, qui appellent explication.

Le corpus de la présente étude s'étend aux monuments funéraires épiscopaux des provinces de Lyon, Reims, Rouen et Sens. Nous voulons réfléchir sur les raisons, les conséquences et la fréquence d'une héraldique diocésaine funéraire. Loin d'être placées au hasard, ces armes sont-elles largement diffusées à un moment donné ou faut-il en avoir une approche plus circonstanciée? Les écus ecclésiastiques en contexte funéraire sont insuffisamment regardés, et jamais étudiés en série en dehors des travaux de Claude Aliquot³ et d'Édouard

Pour alléger l'apparat critique, les sceaux cités sans référence sont repérables dans les célèbres inventaires de Louis-Claude Douët d'Arcq, Germain Demay et Auguste Coulon. On trouvera d'autres sources dans notre thèse, *La mort et la sépulture des évêques des provinces ecclésiastiques de Lyon, Reims, Rouen et Sens du XI^e au XV^e siècle*, 3 vol., dir. Vincent Tabbagh, Université de Bourgogne, 2010.

1. Les armes diocésaines d'Amiens (*à la croix*) étaient représentées sur le tombeau de l'évêque Jean de Cherchemont († 1372) (Roger Rodière, *Épithaphier de Picardie*, Amiens-Paris 1925, p. 4) et sur le sceau de Simon de Gonsans en 1324 (*à la croix, à la bordure*).

2. Les comptes du trésorier de l'archevêque rétribuent encore en 1535 les imagiers, peintres et maçons de la sépulture: Archives départementales [abrégé: AD] de la Seine-Maritime, G 120.

3. Claude Aliquot, *Les sceaux et l'héraldique des dignitaires ecclésiastiques du XII^e au XX^e siècle*, thèse de doctorat, Université de Toulouse 2, 1990.

69. Merlo, Longo, "Le istituzioni ecclesiastiche" (n. 42), p. 779.