

Parte terza

Suger abate di Saint-Denis *

Raramente (in realtà mai) un grande mecenate si è lasciato indurre a scrivere un ragguaglio retrospettivo dei fini da lui perseguiti e dei risultati raggiunti. Uomini d'azione, dai Cesari ai medici di campagna, ci hanno lasciato testimonianze dei fatti e delle esperienze che sentivano non avrebbero raggiunto la fama che meritavano se non attraverso la parola scritta. Anche uomini d'espressione, dagli scrittori e poeti ai pittori e scultori (dopo che, col Rinascimento, l'attività dell'artista fu promossa ad arte) si sono decisi all'autobiografia e all'autointerpretazione quando temevano che le loro opere, in quanto risultato a sé e cristallizzato di un processo creativo continuo, non avrebbero potuto da sole comunicare un messaggio unitario e vivo alla posterità. Non è questo, invece, il caso del mecenate, l'uomo cioè che col suo prestigio e la sua iniziativa fa sì che l'opera di altri venga in luce: il principe della Chiesa, il sovrano, l'aristocratico, il plutocrate. Da questo punto di vista l'opera d'arte dovrebbe fare l'elogio del mecenate, non il mecenate dell'opera. Adriano e Massimiliano, Leone X e Giulio II, Jean de Berry e Lorenzo dei Medici decisero quel che volevano, scelsero gli artisti, intervennero nella definizione del progetto delle opere, approvarono o criticarono l'esecuzione e pagarono – o non pagarono – i conti. Ma lasciarono ai loro funzionari o segretari il compito di redigere gli inventari e ai loro storiografi, poeti e umanisti quello di comporre le descrizioni, gli elogi e le esegesi.

Ci volle un particolare concorso di circostanze e un'eccezionale mescolanza di qualità personali perché potessero nascere documenti come quelli lasciati da Suger, abate di Saint-Denis, che il tempo ci ha conservato.

I.

Capo e riorganizzatore di un'abbazia che per importanza politica e ricchezza territoriale superò molti vescovadi, reggente di Francia al tempo della seconda crociata e « leale consigliere e amico » di due re di Francia in un momento in cui la corona cominciava a riaffermare la sua autorità dopo un lungo periodo di debolezza, Suger (nato nel 1081 e abate di Saint-Denis dal 1122 fino alla morte, avvenuta nel 1151) è una figura di singolare rilievo nella storia della Francia: non senza ragione è stato detto padre di quella monarchia francese, che avrebbe toccato il suo apogeo con Luigi XIV. Combinando l'accortezza di un grande uomo d'affari con un naturale senso dell'equità e una personale rettitudine (*fidelitas*), che gli fu riconosciuta perfino da coloro che in realtà non lo amavano, conciliante e nemico della violenza e tuttavia mai vacillante di propositi né privo di personale coraggio, infaticabilmente attivo e pure abilissimo nell'arte di attendere il momento opportuno, geniale nei particolari e tuttavia capace di vedere le cose nel loro insieme, egli mise queste qualità contraddittorie al servizio di due ambizioni: rafforzare il potere della corona di Francia e potenziare l'abbazia di Saint-Denis.

In Suger queste ambizioni non risultavano contrastanti. Al contrario, gli apparivano come facce di un unico ideale, da lui reputato rispondente tanto alla legge naturale che al volere divino. Poiché egli era convinto di tre verità di fondo. Primo, che un re, in particolare il re di Francia, era un « vicario di Dio », « che portava l'immagine di Dio sulla sua persona e la rendeva viva »; ma questo, anziché significare che il re non poteva errare, comportava il postulato che il re non doveva errare (« è disdoro per un re trasgredire la legge, poiché il re e la legge – *rex et lex* – sono ricettacoli della stessa suprema potestà di governo »). Secondo, ogni re di Francia, ma in modo particolare l'amato signore di Suger, Luigi il Grosso, che all'atto della sua incoronazione nel 1108 aveva deposto la spada secolare ed era stato cinto di quella spirituale « per la difesa della Chiesa e del povero », aveva il diritto e insieme il sacro dovere di reprimere tutte le forze fomentatrici di conflitti interni e distruttive del suo potere centrale. Terzo, tale potere centrale, e quindi l'unità della nazione, erano simboleggiati, anzi legati per diritto, alla abbazia di Saint-Denis,

che custodiva le reliquie dell'« Apostolo delle Gallie », lo « speciale c, dopo Dio, l'unico protettore del reame ».

Fondata da re Dagoberto in onore di san Denis e dei suoi leggendari compagni, i santi Rustico ed Eleuterio (abituamente citati da Suger come « i Santi Martiri » o « i nostri Santi Patroni »), Saint-Denis era stata l'abbazia « reale » per molti secoli. « Come per naturale diritto » essa conteneva le tombe dei re francesi; Carlo il Calvo e Ugo Capeto, fondatore della dinastia regnante, ne erano stati abati titolari; e molti principi del sangue vi avevano ricevuto la loro prima educazione (era stato, infatti, alla scuola di Saint-Denis-de-l'Estrée che Suger da ragazzo aveva stretto con il futuro Luigi il Grosso quell'amicizia che doveva durare tutta la vita). Nel 1127 san Bernardo riassumeva abbastanza esattamente la situazione scrivendo:

Questo luogo ha goduto di particolare distinzione e dignità reale già da tempi antichi; è consuetudine che serva per gli affari legali della corte e per le milizie del re; senza esitazioni o frode qui si è dato a Cesare quel che è di Cesare, ma non si è dato con eguale fedeltà a Dio ciò che è di Dio.

In questa citatissima lettera, scritta quando Suger già da cinque anni era titolare dell'abbazia, l'abate di Clairvaux si congratulava col suo più mondano *confrère* per aver « riformato » con successo l'abbazia di Saint-Denis. Ma questa « riforma », anziché diminuirne l'importanza politica, aveva assicurato all'abbazia un'indipendenza, un prestigio e una prosperità che permisero a Suger di rafforzare e rendere istituzionali i suoi tradizionali legami con la corona. Riforma o no, egli non cessò mai di sostenere gli interessi di Saint-Denis e della casa reale di Francia con la stessa semplice (e in questo caso non del tutto ingiustificata) convinzione che essi coincidevano con quelli della nazione e con la volontà divina, allo stesso modo che un moderno magnate del petrolio o dell'acciaio può sostenere leggi favorevoli alla sua compagnia e alla sua banca convinto che saranno giovevoli al benessere del paese e al progresso dell'umanità¹. Per Suger gli amici della corona erano e rimasero i « partigiani di Dio e di san Denis », esattamente come un nemico di Saint-Denis era e rimase

¹ Questo fu scritto quasi dieci anni prima che un famoso industriale, sul punto di trasformarsi in uomo di stato, dichiarasse: « Quel che è bene per la General Motors è bene per gli Stati Uniti ».

un « uomo senza rispetto né per il re dei Franchi né per il Re dell'Universo ».

Istintivamente amante della pace, Suger cercò di raggiungere i suoi scopi, fin dove fu possibile, mediante le trattative e gli accordi finanziari, anziché attraverso le armi. Dall'inizio della sua carriera aveva lavorato senza posa per un miglioramento delle relazioni tra la corona di Francia e il papato che erano state peggio che tese sotto il padre e predecessore di Luigi il Grosso, Filippo I. Suger fu incaricato di missioni speciali a Roma già molto prima di essere nominato abate: fu nel corso di una di queste missioni che ricevette la notizia della sua elezione. Grazie alla sua abile azione, i rapporti tra la corona e la curia vennero evolvendosi fino a dar luogo a un'alleanza così solida che non solo ne fu rafforzata la posizione interna del re, ma fu neutralizzato il più pericoloso dei suoi nemici esterni, l'imperatore di Germania Enrico V.

Nessuna abilità diplomatica poté evitare una serie di conflitti armati con l'altro grande avversario di Luigi, il fiero e abile Enrico I Beauclerc d'Inghilterra. Figlio di Guglielmo il Conquistatore, Enrico molto naturalmente rifiutava di rinunciare alla sua eredità sul continente, il ducato di Normandia; mentre Luigi, altrettanto naturalmente, si sforzava di trasferire il ducato a suoi vassalli meno potenti e più docili, i conti di Fiandra. Tuttavia Suger (che nutriva una schietta ammirazione per le qualità militari e amministrative di Enrico) riuscì miracolosamente a ottenere e conservare la sua confidenza e la sua personale amicizia. Passò un certo tempo e di nuovo egli intervenne come mediatore tra Enrico e Luigi il Grosso; e fu in questa circostanza che il monaco Willelmus di Saint-Denis, protetto speciale di Suger e suo devoto biografo (relegato al priorato di Saint-Denis-en-Vaux non appena il suo protettore venne a morte) coniò una di quelle formule felici che sono a volte concesse alla devozione degli animi semplici, anziché all'acume critico: « Non è stato Enrico, il potente re d'Inghilterra, — egli scrive, — fiero della amicizia di quest'uomo e non si è compiaciuto di essere in rapporto con lui? Non lo ha scelto come intermediario con Luigi, re di Francia, e come vincolo di pace? »

Mediator et pacis vinculum: queste quattro parole compendiano tutto ciò che si può dire degli intenti di Suger come uomo politico. Tebaldo IV (il Grande) di Blois, nipote di Enrico I d'Inghilterra, fu in genere dalla

parte dello zio; ma anche con lui Suger rimase in termini eccellenti ed alla fine riuscì a stabilire una durevole pace tra lui e il re di Francia, che era ora Luigi VII, succeduto al padre nel 1137. Il figlio di Tebaldo, Enrico, sarebbe diventato uno dei più leali sostenitori del nuovo re. Quando Luigi VII, cavalleresco e impetuoso, si guastò con il suo cancelliere, Algrin, fu Suger che operò la riconciliazione. Quando Goffredo di Angiò e Normandia, secondo marito dell'unica figlia di Enrico Beauclerc, minacciò guerra, fu Suger che ne lo dissuase. Quando Luigi VII ebbe buone ragioni per voler divorziare dalla moglie, la bella Eleonora d'Aquitania, fu Suger che finché fu vivo seppe evitare il peggio, per cui la rottura, che avrebbe avuto disastrose conseguenze politiche, non avvenne che nel 1152.

Non è caso che i due maggiori successi della vita pubblica di Suger siano stati incruenti. Uno consistette nello sventare un colpo di stato preparato dal fratello di Luigi VII, Roberto di Dreux, che Suger, allora reggente ed ormai all'età di sessantotto anni, «abbatté in nome del buon diritto e con la sicurezza di un leone». L'altro successo, anche maggiore, fu d'aver respinto l'invasione tentata da Enrico V, imperatore di Germania. Sentendosi abbastanza forte dopo il Concordato di Worms, questi aveva preparato un attacco in forze, ma fu costretto a ritirarsi di fronte a una «Francia le cui forze si erano unite». Una volta tanto tutti i vassalli del re, anche i più potenti e riottosi, accantonando le loro contese e rivendicazioni, avevano accolto l'appello della Francia (*ajuracio Franciae*): un trionfo non solo della politica di Suger in generale, ma anche della sua carica in particolare. Mentre gli eserciti si stavano adunando, le reliquie di san Denis e dei suoi compagni furono portate sull'altar maggiore dell'abbazia, di dove poi furono riportate nella cripta «a spalle, dal re stesso». I monaci recitarono preghiere giorno e notte. E Luigi il Grosso ricevette dalle mani di Suger lo stendardo di Saint-Denis e «invitò tutta la Francia a marciare dietro ad esso», proclamando il re di Francia vassallo dell'abbazia, di cui aveva in feudo uno dei possesi, il Vexin. E fu non molto tempo dopo la morte di Luigi che questo stendardo finì per essere identificato con il famoso «Orifiamma» che per quasi tre secoli doveva restare il simbolo visibile dell'unità nazionale.

In un solo caso Suger pensò e addirittura insistette per l'uso della forza contro i suoi connazionali: quando i «ribelli» parvero violare ciò

che Luigi il Grosso aveva promesso di difendere, i diritti della Chiesa e del povero. Suger poteva considerare con riverenza Enrico Beauclerc, e con deferente rispetto Tebaldo di Blois che si opponevano al re quasi alla pari; ma era spietato nel suo odio e disprezzo per « serpenti » e « bestie selvagge » come Thomas de Marle, Bouchart de Montmorency, Milon de Bray, Matthieu de Beaumont o Hugues du Puiset (dei quali molti appartenevano alla nobiltà minore), che si comportavano da tiranni locali o regionali, aggredivano i loro leali vicini, saccheggiavano le città, vessavano i contadini e mettevano le mani sui beni ecclesiastici, perfino sui possedi di Saint-Denis. Contro costoro Suger raccomandava, e faceva di tutto per mandarle ad effetto, le misure più energiche, prendendo le parti degli oppressi non solo per ragioni di giustizia e umanità (per quanto egli fosse per natura persona giusta e umana), ma anche perché era abbastanza intelligente da capire che un mercante fallito non può pagare le tasse e fittavoli o vignaioli, sottoposti di continuo al saccheggio e all'estorsione, con tutta probabilità avrebbero finito per abbandonare campi e vigne. Quando Luigi VII ritornò dalla Terrasanta, Suger poté riconsegnargli un paese pacificato e unito come raramente era stato prima, e, cosa ancor più miracolosa, un tesoro pingue. « Da allora in poi, — scrive Willelmus, — il popolo e il principe lo chiamarono il Padre della Patria »; e (riferendosi in particolare alla perdita dell'Aquitania in conseguenza del divorzio di Luigi VII): « non appena egli fu tolto da questa terra lo scettro del regno subì gran danno a causa della sua assenza ».

II.

Quello che Suger solo in parte poté realizzare nel macrocosmo del regno, poté compierlo integralmente nel microcosmo della sua abbazia. Anche se accettiamo con beneficio di inventario la nobile condanna di san Bernardo, che paragona Saint-Denis prima della riforma a una « fucina di Vulcano » e a una « sinagoga di Satana » e scontiamo qualcosa anche dalle acri invettive del povero, amaro Abelardo, che parla di « intollerabili oscenità » e definisce il predecessore di Suger, Adam, « persona tanto più corrotta e nota per la sua infamia quanto più in alto degli altri era per la sua carica », non possiamo tuttavia non riconoscere che le

condizioni di Saint-Denis prima di Suger erano tutt'altro che soddisfacenti. Suger con molto tatto evita ogni accusa personale ad Adam, suo «padre spirituale e tutore». Ma egli ci parla di larghi squarci nei muri, di colonne guaste e di torri che minacciano rovina; di «lampadari ed altre suppellettili che cadono a pezzi per mancanza di manutenzione»; di preziosi avori «che vanno in polvere sotto le casse del tesoro»; di calici «dati in pegno e perduti»; di impegni non mantenuti verso benefattori principeschi; di decime passate a laici; di lontani possessi o non coltivati affatto o disertati dai conduttori a causa dell'oppressione di nobili e baroni vicini; e, peggio di tutto, delle continue liti con gli «ufficiali reali» (*advocati*) che avevano un diritto ereditario su certe rendite dei beni dell'abbazia in cambio della loro protezione contro i nemici esterni (*advocationes*), ma spesso non erano in grado, o non volevano, esplicitare le loro funzioni e anche più spesso ne abusavano imponendo tassazioni arbitrarie, coscrizioni e *corvées*.

Molto prima di divenire capo di Saint-Denis Suger aveva avuto un'esperienza diretta di situazioni del genere. Dopo aver servito per quasi due anni come proabate (*praepositus*) a Berneval-le-Grand in Normandia, dove aveva avuto modo di conoscere a fondo, restandone vivamente colpito, le innovazioni amministrative promosse da Enrico Beauclerc, egli era stato trasferito con lo stesso incarico, all'età di ventotto anni, a uno dei possedimenti meglio governati dell'abbazia, Toury-en-Beauce, non lontano da Chartres. Ma lo trovò evitato dai pellegrini e dai mercanti e quasi sguarnito di contadini a causa delle vessazioni di colui che sarà la sua bestia nera, Hugues du Puiset: «Quelli che erano rimasti a malapena riuscivano a vivere sotto il peso di un'oppressione così nefanda». Dopo essersi assicurato l'appoggio morale dei vescovi di Chartres e Orléans e l'aiuto materiale dei preti e dei parrochiani del luogo, chiese protezione al re stesso e lottò, con notevole coraggio e varia fortuna, fino a che il castello di Le Puiset non cedette all'ultimo dei tre assedi portati in due anni e non fu alla fine distrutto, o almeno messo fuori uso, nel 1112. Il malvagio Hugues fece in modo di restare nei suoi possessi per altri dieci o quindici anni, ma sembra che abbia lasciato il suo castello affidato a un suo fedele, e alla fine scomparve in Terrasanta. Suger comunque diede mano a riassetare il possedimento di Toury, portandolo «dalla sterilità alla fecondità», e non appena fu nominato abate conso-

lidò la situazione per il meglio. Costruì stabili, « difendibili » case, fortificò l'intera località con palizzate, con un solido fortilizio e una nuova torre sopra la porta d'ingresso; arrestò, « quando capitò nelle vicinanze con una schiera armata », il preposto di Hugues, che aveva cominciato « a vendicarsi dei suoi passati rovesci »; e risolse la questione dell'*advocatio* in un modo che è profondamente caratteristico di lui. L'*advocatio* era finita per eredità a una fanciullina, nipote di un certo Adamo di Pithiviers, la quale molto bene non poteva fare; poteva però fare gran danno se si fosse maritata a un malvagio. Così Suger fece in modo di « dare la fanciulla insieme con l'*advocatio* » a un bel giovane della sua cerchia, assegnò un centinaio di *librae* da dividere tra gli sposi e i parenti, a quel che sembra non troppo agiati, e tutti furono contenti: la giovane ebbe una dote e un marito; il giovane una moglie e una modesta ma sicura entrata; la famiglia una parte della somma elargita da Suger; « il disordine nel distretto fu attenuato »; e le rendite dell'abbazia relative a Toury salirono da venti a ottanta *librae*.

Questa storia di un unico possedimento è rivelatrice di tutto il sistema di governo di Suger. Dove era necessaria la forza l'applicava con energia e senza temere per la sua persona; egli parla di diversi altri casi in cui dovette ricorrere alle armi « nei primi tempi dopo la sua nomina ad abate ». Ma si tratta di qualcosa di più che di ipocrisia professionale (se pure non si possa negare che ve ne sia una punta) quando si rammarica di questo: fosse stato in suo potere, avrebbe risolto tutti i problemi nello stesso modo in cui aveva risolto quello della nipote di Adamo di Pithivier.

Oltre ad ottenere dal re numerose donazioni e privilegi (tra i quali i più importanti furono l'estensione della giurisdizione locale dell'abbazia e l'istituzione della grossa fiera annuale nota come la « Foire du Lendit ») e ad assicurarsi benefici personali di tutti i generi, Suger fu infaticabile nello scoprire dimenticate rivendicazioni di terre e diritti feudali. « Nei docili anni della mia gioventù, — egli scrive, — di continuo sfogliai i documenti dei nostri possedimenti e consultavo i diplomi delle nostre immunità in considerazione della disonestà di molti calunniatori ». Non esitò ad avanzare rivendicazioni del genere a proposito dei « santi martiri », ma sembra di solito abbia esercitato questi suoi diritti « senza spirito contenzioso » (*non aliquo malo ingenio*). L'unica eccezione può essere stata la

cacciata delle monache dal convento di Argenteuil. Questo provvedimento fu invocato sulla base non solo di elementi legali, ma anche di ragioni morali (cosa che fa sorgere qualche dubbio sulla validità dei primi), e si è perfino sospettato che Suger sia stato influenzato dal fatto che la Eloisa di Abelardo era badessa di Argenteuil. Certo è comunque che le richieste di Saint-Denis furono sostenute da un sinodo nel quale era presente un così risoluto difensore dei diritti di Abelardo come Goffredo di Lèves, vescovo di Chartres; e da quel che sappiamo di Suger è lecito dubitare che si sia perfino ricordato del vecchio scandalo in occasione di questo procedimento.

In tutti gli altri casi a noi noti risulta che Suger ha agito in perfetta buona fede. Nuovi beni furono acquisiti e diedero redditi adeguati. Fastidiose ma legittime passività furono abolite contro congruo risarcimento ai beneficiari dei titoli, anche nel caso in cui questi fossero ebrei. Agli *advocati* non graditi fu offerta la possibilità di rinunciare ai loro privilegi in cambio di un compenso che poteva essere o concordato direttamente o fissato attraverso procedura canonica. Non appena ristabilita la sicurezza fisica e legale, Suger si accinse a un programma di ricostruzione e riassetto che, come già a Toury, risultò vantaggioso sia per il tenore di vita dei conduttori che per le finanze dell'abbazia. Edifici ed attrezzature devastati furono rimessi e ne furono fatti di nuovi. Misure furono prese contro i disboscamenti inconsulti. Nuovi tenutari furono immessi in molti possessi al fine di trasformare in coltivazioni a grano e in vigne terreni che finora erano rimasti gerbidi. Gli obblighi dei fittavoli furono attentamente rivisti tenendo ben distinte le legittime «consuetudini» dalle arbitrarie «esazioni» e tenendo nel debito conto i bisogni e le capacità dei singoli. E tutto questo fu fatto sotto il personale controllo di Suger che, pur con tutti i suoi impegni di «principe della Chiesa e del regno», correva per i suoi possedimenti come il turbine formulando piani per nuove sistemazioni, indicando i luoghi più adatti per campi e vigne, occupandosi dei dettagli anche minimi, cogliendo ogni occasione favorevole. Del possesso di Essonnes, ad esempio, non molto era rimasto, dopo le ripetute spoliazioni dei conti di Corbeil, se si toglie una cappelletta in rovina nota come Notre-Dame-des-Champs, dove «pecore e capre venivano a brucare proprio sopra l'altare coperto di erbacce». Un bel giorno Suger fu informato che si erano viste delle candele ardere nella cappella

abbandonata e che dei malati erano guariti in modo miracoloso. Intuendo immediatamente la possibilità che in questo modo gli si offriva, inviò il suo priore Hervée – « uomo di grande santità e ammirevole semplicità anche se non troppo erudito » – con dodici monaci, fece restaurare la cappella, erigere edifici monastici, piantare vigne, forni aratri, torchi da uva, vasi e paramenti sacri e perfino una piccola biblioteca; e nello spazio di pochi anni il luogo divenne quello che può dirsi un equivalente medievale di un florido e autosufficiente sanatorio.

III.

Ampliando e migliorando i possedimenti dell'abbazia Suger creò le basi per una radicale riorganizzazione del convento stesso.

Nel 1127, ricordiamolo, Saint-Denis fu « riformato » e la « riforma » provocò la famosa lettera gratulatoria di san Bernardo già due volte citata. Questa lettera però è più che una semplice espressione di pio compiacimento. Segnando la fine di una campagna di insinuazioni – o meglio di attacchi – a quel che sembra scatenata dallo stesso san Bernardo, essa suggella un armistizio e offre condizioni di pace. Raffigurando a tinte fosche la situazione di Saint-Denis e descrivendo l'indignazione delle « persone sante », san Bernardo lascia perfettamente intendere che Suger era stato l'unico oggetto di questa indignazione:

Era contro i vostri errori, non contro quelli dei vostri monaci che lo zelo delle persone sante indirizzava le sue critiche. Era per i vostri eccessi, non per quelli dei vostri monaci, che esse erano adirate. È stato contro di voi, non contro l'abbazia, che si sono levati i mormorii dei vostri fratelli. Voi solo eravate l'oggetto delle loro accuse. Se voi aveste corretto i vostri metodi, nulla sarebbe rimasto che prestasse il fianco alla calunnia. Infine, se voi foste cambiato, il tumulto si sarebbe acquietato, ogni clamore avrebbe taciuto. Questa era la sola cosa che ci moveva: se voi aveste continuato, quella vostra pompa e fasto avrebbero potuto apparire un po' troppo insolenti... Alla fine, comunque, voi avete dato soddisfazione ai vostri critici e perfino aggiunto qualcosa che possiamo giustamente lodare. Che cosa infatti fra le cose umane si potrà giustamente commendare se non si stimerà degno della più alta lode e ammirazione questo simultaneo e così repentino mutamento di molti uomini, per quanto in verità esso sia opera di Dio? Molta gioia sarà in cielo per un peccatore che si converte: ma quale sarà questa gioia se a convertirsi è un'intera congregazione?

Così tutto sembra a posto con Suger, che (ed è un giuoco di parole poco scusabile anche in un santo) ha appreso a « suggerere » (*sugere*) dal seno della Divina Sapienza anziché dalle labbra degli adulatori. Ma, dopo tante cose amabili, san Bernardo dichiara risolutamente che il perdurare della sua buona disposizione dipende dalla condotta di Suger in futuro, e finalmente viene al punto: vuole l'eliminazione di Stefano di Garlande, siniscalco di Luigi il Grosso, che sommava in sé un'alta posizione nella Chiesa e un'influenza anche maggiore a corte ed era il maggior ostacolo fra l'abbazia di Clairvaux e la corona.

Non conosciamo la risposta di Suger (più vecchio di san Bernardo di nove anni) a questo sorprendente documento; ma dai fatti possiamo arguire che ne intese il significato. Alla fine di quello stesso anno 1127 Stefano di Garlande cadde in disgrazia. Anche se più tardi tornò in auge, al potere non tornò mai. E il 10 maggio 1128 « l'abate di Clairvaux si trovò per la prima volta in rapporti diretti e ufficiali con il re di Francia »: Suger e san Bernardo erano venuti a patti. Comprendendo quanto potevano nuocersi da nemici (uno era il consigliere della corona e la più potente personalità politica di Francia, l'altro il mentore della Santa Sede e la più alta forza spirituale d'Europa) decisero di divenire amici.

D'ora in poi non si sentiranno da san Bernardo che lodi di Suger (per quanto sia rimasta al santo una certa tendenza a considerare Suger responsabile della dubbia condotta di altri e in una certa circostanza abbia maliziosamente chiesto a lui, « l'abate ricco », di prestare assistenza a « uno povero »). Si rivolgevano l'uno all'altro in termini come *vestra Sublimitas*, *vestra Magnitudo*, o addirittura *Sanctitas vestra*. Poco prima della sua morte Suger espresse il desiderio di vedere « l'angelico volto » di Bernardo e fu confortato con una lettera edificante e un prezioso fazzoletto; e, soprattutto, evitarono con ogni cura di interferire negli interessi reciproci. Suger mantenne la più stretta neutralità quando san Bernardo perseguitò i suoi eretici o nominò vescovi e arcivescovi quasi a suo piacimento, e non fece nulla per impedire la seconda crociata che, avveduto com'era, non poteva non disapprovare. San Bernardo, per contro, si astenne dal tuonare ulteriormente contro Saint-Denis e non mutò mai la sua ottimistica interpretazione della conversione e della riforma di Suger, senza curarsi di sapere in che cosa realmente consistessero.

Certamente Suger era un uomo timorato di Dio come ogni altro

fedele ecclesiastico del suo secolo e mostrava le opportune emozioni nelle circostanze opportune: «inondava il pavimento di lacrime» davanti alla tomba dei santi martiri (cosa non troppo fuor del comune in un'epoca in cui i re cadevano in ginocchio singhiozzando davanti a sacre reliquie e fondevano in lacrime ai funerali ufficiali), e si mostrava «devotamente festante, festosamente devoto» nelle fauste ricorrenze di Natale e Pasqua. Ma è ben difficile che egli abbia mai avuto una conversione paragonabile a quella dell'ecclesiastico tedesco Mascelinus, che fu indotto da san Bernardo ad abbandonare il servizio dell'arcivescovo di Magonza per entrare nel monastero di Clairvaux, o quella del fratello stesso di san Bernardo, Guido, che egli strappò alla moglie adorata e ai due figlioletti. È certo che Suger eliminò nella sua abbazia tutte le cose non conformi alla regola; ma è anche più certo che non la trasformò in un luogo in cui «nessun laico ha accesso alla casa di Dio», in cui «i curiosi non sono ammessi ai sacri oggetti», e «il silenzio è una perpetua lontananza da ogni mondano tumulto spingono la mente a meditare sulle cose celesti».

Anzitutto la riforma di Saint-Denis fu conseguenza non tanto di un improvviso mutamento d'animo da parte dei frati quanto di un'accorta e meditata rieducazione dei medesimi. Mentre san Bernardo parla della «conversione di un'intera congregazione», Suger, significativamente, si rallegra di aver ristabilito «il proposito del Santo Ordine in modo pacifico, senza resistenze o contrasti dei frati, per quanto non vi fossero abituati». In secondo luogo, questa riforma, per quanto abbia eliminato l'aperta dissipazione e il disordine, fu ben lontana dal realizzare, o anche dal proporsi, qualcosa di simile all'austero ideale di vita monastica di san Bernardo. Come già si è accennato, Saint-Denis continuò a dare a Cesare quel che è di Cesare, e in modo tanto più effettivo quanto più sicuri erano divenuti i suoi possedimenti, più solide le sue finanze e più fermo il controllo dell'abate sulla sua comunità; e la vita dei monaci, che fu probabilmente controllata con più rigore, fu resa meno dura possibile.

San Bernardo concepiva la vita monastica come cieca obbedienza e intransigente sacrificio di sé per quanto riguarda agi personali, cibo e sonno; lui stesso si dice abbia vegliato e digiunato *ultra possibilitatem humanam*. Suger invece era decisamente per la disciplina e la moderazione, ma risolutamente contrario alla sottomissione e all'ascetismo.

Ad ammirata sorpresa del suo biografo, egli non crebbe di peso dopo la sua assunzione al potere; ma nemmeno fece dell'automortificazione un problema capitale. « Rifiutando di distinguersi in un senso o nell'altro », egli voleva il cibo « né raffinato né rozzo »; la sua cella misurava solo tre per cinque, ma il suo giaciglio non era « né troppo morbido né troppo duro » ed era (nota graziosa) « coperto di bei drappi durante il giorno ». E quello che non pretendeva da sé lo pretendeva ancor meno dai monaci. Egli reputava che il rapporto tra prelati e subordinati fosse prefigurato da quello intercorrente tra i sacerdoti dell'Antico Testamento e l'arca dell'Alleanza; come era stato dovere di questi sacerdoti proteggere la loro arca con pelli d'animali perché non fosse danneggiata dal vento e dalla pioggia, così, egli pensava, era dovere di un abate provvedere al benessere fisico dei suoi monaci « perché non cadessero per via ». Così i freddi stalli del coro in rame e marmo (una vera sofferenza d'inverno) furono sostituiti da altri più comodi di legno. Il vitto dei monaci fu continuamente migliorato (con una speciale prescrizione per cui si doveva sempre dare ai poveri la loro parte); e fu con naturale entusiasmo che Suger rimise in onore i riti commemorativi, caduti in disuso, in memoria di Carlo il Calvo, riti che, in onore di « così grande Imperatore, e così intimo e cordiale amico del beato Denis », comportavano uno splendido desinare ogni mese. Mentre san Bernardo si era fatto un culto del silenzio, Suger era quello che uno studioso francese dice un *causeur infatigable*. « Molto umano e gioviale » (*humanus satis et jucundus*), egli amava tenere intorno a sé i suoi monaci fino a mezzanotte, parlando di fatti memorabili che « aveva visto o sentito raccontare » (e ne aveva visti e sentiti raccontare un gran numero), narrando le gesta di qualunque re o principe francese che gli venisse nominato, o recitando a memoria lunghi brani di Orazio.

Il Saint-Denis riformato, quale lo aveva realizzato Suger, risultò così sensibilmente diverso da come lo immaginava san Bernardo, e su un punto fondamentale non si trattava solo di differenza ma di contrasto inconciliabile. Nulla di più alieno dallo spirito di Suger che l'idea di tenere i laici fuori dalla casa di Dio: al contrario, egli voleva poter accogliere il maggior numero possibile di persone, solo desiderava farlo senza inconvenienti — perciò aveva bisogno di una chiesa più grande. Nulla avrebbe potuto sembrargli meno giustificato che il non ammettere i curiosi agli oggetti sacri: anzi, voleva presentare le sue reliquie nella forma più

«nobile» e più «solenne» possibile e l'unica sua preoccupazione era di evitare la ressa e la confusione (perciò fece trasportare le reliquie, dalla cripta e dalla navata, a quello splendido coro superiore che è diventato poi modello insuperato di *chevet* di cattedrale gotica). Nessun peccato di omissione, egli pensava, poteva essere più grave che il voler escludere dal servizio di Dio e dei suoi santi ciò che Dio stesso aveva concesso alla natura di fornire e all'uomo di perfezionare: vasellame d'oro o di materie preziose, adorno di perle e gemme, candelabri e paliotti d'oro, sculture e vetrate, mosaici e smalti, paramenti sacerdotali e arazzi fulgenti.

Era proprio ciò che l'«*Exordium Magnum Ordinis Cisterciensis*» aveva condannato e contro il quale aveva tuonato san Bernardo nella *Apologia ad Willelmum Abbatem Sancti Theodorici*. Dipinti o sculture a figure non erano tollerati, tranne i crocefissi in legno; gemme, perle, oro e seta erano proibiti; i paramenti sacerdotali dovevano essere di lino o di fustagno, i candelieri e gli incensieri di ferro; solo i calici si consentiva fossero d'argento o d'argento dorato. Suger invece era francamente amante dello splendore e della bellezza in ogni forma immaginabile; si può dire che la sua reazione di fronte al rituale ecclesiastico era in gran parte estetica. Per lui la benedizione dell'acquasanta era una danza meravigliosa, con innumerevoli dignitari della Chiesa, «nobili nelle bianche vesti, splendidamente parati di mitrie pontificali e preziosi piviali abbelliti di ornamenti circolari», che camminano «tutt'intorno al vaso» come un «coro celeste, più che terreno». La celebrazione simultanea delle prime venti messe del nuovo coro è una «sinfonia più che umana, angelica». Così se la preminenza spirituale di Saint-Denis era per Suger una convinzione, il suo abbellimento materiale era per lui una passione: i santi martiri, le cui «sacre ceneri» potevano essere portate solo dal re e avevano la precedenza su ogni altra reliquia, per quanto veneratissima, dovevano avere la più bella chiesa di Francia.

Fin dai primi anni della sua direzione a Saint-Denis Suger aveva cominciato a raccogliere i fondi per la ricostruzione e la decorazione della basilica, e quando morì la lasciò «rinnovata dalla fondamenta» e colma di tesori inferiori (o forse addirittura superiori) solo a quelli di Santa Sofia. Disponendo le sue processioni, traslazioni, cerimonie di fondazione e consacrazione, Suger sembra precorrere i moderni produttori cinematografici o gli organizzatori delle esposizioni universali; e nel procurarsi

perle e pietre preziose, vasi rari, vetrate, smalti e tessuti, sembra anticipare la disinteressata rapacità dei moderni direttori di museo; egli si è perfino assicurato quelli che possono considerarsi i più antichi antenati che si conoscano dei nostri conservatori e restauratori.

In breve, facendo concessioni allo zelo di san Bernardo in fatto di morale e alta politica ecclesiastica, Suger si assicurò libertà e tranquillità in tutto il resto. Libero dagli attacchi dell'abate di Clairvaux, fece della sua chiesa la più splendida dell'Occidente e sollevò il rituale e le cerimonie al livello di un'arte. Se Saint-Denis aveva cessato di essere una « sinagoga di Satana » certamente divenne, in misura sconosciuta fino allora, una « fucina di Vulcano ».

IV.

Dopo il 1127 dunque Suger non ebbe più san Bernardo alle calcagna; ma lo ebbe più che mai presente allo spirito, ed è questa una delle ragioni che hanno fatto di lui la grande eccezione alla regola, cioè il mecenate che diventa *littérateur*.

È fuori dubbio che le memorie ristampate in questo volume sono in parte deliberatamente apologetiche e che quest'apologia è essenzialmente rivolta contro Cîteaux e Clairvaux. Non passano molte pagine e di nuovo Suger interrompe le sue entusiastiche descrizioni di oro balenante e preziosi gioielli per rispondere agli attacchi di un immaginario oppositore, che in realtà non è affatto immaginario e coincide esattamente con la persona che aveva scritto: « Ma noi che per amor di Cristo abbiamo giudicato sterco tutto ciò che rifulge di bellezza, incanta l'orecchio, delizia il gusto, compiace al tatto — di chi, mi chiedo, vogliamo suscitare la devozione proprio con queste cose? »

Mentre san Bernardo, ricorrendo alle parole del « pagano Persio », esclama indignato: « Che ci fa l'oro nel santuario? », Suger esige che tutti i fastosi paramenti e tutto il vasellame sacro acquisiti da quando è abate siano esposti in chiesa in occasione del suo anniversario (« poiché siamo convinti che è utile e conveniente non nascondere, ma al contrario proclamare, le divine elargizioni »). Si rammarica profondamente che la sua Grande Croce, uno degli oggetti più sontuosi che mai siano stati realiz-

zati dall'uomo, sia ancora incompleta nella sua decorazione di gemme e perle; ed è vivamente contrariato di aver dovuto rivestire la nuova tomba dei santi martiri semplicemente di rame dorato anziché d'oro massiccio (« poiché noi, uomini infinitamente miseri... dovremmo reputare degno dei nostri sforzi coprire le santissime ceneri di coloro i cui venerabili spiriti – fulgenti come il sole – stanno presso Dio Onnipotente, con i materiali più preziosi che a noi sia dato ottenere »).

Alla fine della descrizione dell'altare maggiore (al cui paliotto ha fatto aggiungere altri tre pannelli, « sicché l'intero altare appare d'oro da qualunque parte lo si guardi ») Suger passa all'offensiva:

Se anfore e fiale d'oro, piccoli mortai aurei era uso servissero, per volere di Dio o ordine del Profeta, a raccogliere il sangue di capre e vitelli o della giovenca rossa: tanto più vasi d'oro, pietre preziose, e tutto ciò che più ha valore tra le cose create, devono essere usati, con continua reverenza e piena devozione, per accogliere il sangue di Cristo!... Se, per una nuova creazione, la nostra sostanza venisse ad essere la stessa dei Santi Cherubini e Serafini, sarebbe ancora insufficiente e indegno il servizio che essa potrebbe prestare a così ineffabile vittima... I detrattori obiettano anche che una mente santamente ispirata, un puro cuore, un'intenzione piena di fede, dovrebbero bastare per questa sacra funzione; e anche noi esplicitamente e risolutamente affermiamo che queste sono le cose essenziali. Ma noi siamo convinti che si debba rendere omaggio anche mediante l'esteriore ornamento della sacra suppellettile... Poiché è sommamente giusto e conveniente che noi serviamo il nostro Salvatore in tutte le cose, integralmente, Lui che non si è rifiutato di provvedere a noi in tutte le cose integralmente e senza eccezioni.

Notevole, in dichiarazioni come queste, è l'uso da parte di Suger di passi della scrittura come argomenti contro i cistercensi. Nella *Epistola agli Ebrei* san Paolo aveva paragonato il sangue di Cristo a quello degli animali sacrificali ricordati nel Vecchio Testamento (ma solo per illustrare la superiorità della santificazione spirituale su quella puramente magica); Suger da questo paragone deriva la conclusione che i calici cristiani devono essere più ricchi delle fiale e delle anfore degli ebrei. Lo Pseudo-Andrea si era rivolto alla croce del Golgota dicendola adorna delle membra di Cristo « come di perle »: Suger da questa poetica apostrofe inferisce che un crocifisso liturgico debba essere tempestato di vere perle. E quando conclude la descrizione del suo nuovo coro con una splendida citazione dall'*Epistola agli Efesi* che contiene la chiusa: « nel Quale tutto l'edificio si sviluppa in un santo tempio nel Signore », egli precisa la parola « edi-

ficio» con l'inciso «sia spirituale che materiale», con il che torce la metafora di san Paolo a giustificazione dell'architettura fastosa.

Questo non significa che Suger deliberatamente «falsificasse» la Bibbia e gli Apocrifi. Come tutti gli scrittori medievali, egli citava a memoria e non era in grado di fare una netta distinzione tra il testo e la sua personale interpretazione, sicché proprio le sue citazioni (ed è compenso alla fatica di verificarle) ci rivelano la sua filosofia.

Parlare della filosofia di Suger può risultare sorprendente. Appartendo a coloro che, per citare una sua frase, «sono uomini d'azione in conseguenza dei loro uffici ecclesiastici» (e i cui rapporti con la vita «contemplativa» si limitano a un benevolo patrocinio), Suger non aveva ambizioni di uomo di pensiero. Appassionato dei classici e dei cronisti, uomo politico, soldato e giureconsulto, esperto di tutte quelle cose che Leon Battista Alberti avrebbe compendiate sotto il titolo *La Cura della Famiglia*, e a quel che sembra non senza interesse per la scienza, egli fu piuttosto un protoumanista anziché uno dei primi scolastici. In nessuna circostanza egli mostra il minimo interesse per le grandi controversie teologiche ed epistemologiche del suo tempo, come la disputa tra realisti e nominalisti, la scottante polemica circa la natura della Trinità, o la grande questione del giorno, il dibattito tra fede e ragione. Le sue relazioni con il protagonista di questo dramma intellettuale, Pietro Abelardo, furono (e la cosa è ben significativa) di natura strettamente ufficiale e del tutto impersonale.

Abelardo era un genio, ma un genio di quel genere paranoico che respinge l'affetto con la sua tirannica invadenza, sollecita l'effettiva persecuzione a forza di sospettare immaginari complotti, e, sentendo come un'oppressione ogni forma di debito morale, tende a trasformare la gratitudine in risentimento. Dopo i crudeli avvenimenti che avevano rovinato la sua vita, egli aveva trovato rifugio a Saint-Denis al tempo dell'allegro e inetto governo dell'abate Adam.

Ben presto Abelardo si lasciò andare a critiche, e si sa che le critiche, non importa se fondate o meno, difficilmente rendono grato un nuovo venuto in una comunità già costituita. Alla fine, «amenamente» uscì fuori con l'annuncio di una scoperta che per l'ambiente di Saint-Denis equivaleva a un delitto di lesa maestà: si era imbattuto in un passo di Beda secondo il quale il santo titolare dell'abbazia non era la stessa per-

sona che il famoso Dionigi l'Areopagita ricordato negli *Atti degli Apostoli* e che si credeva fosse stato il primo vescovo di Atene; era invece da identificare con il più recente e molto meno famoso Dionigi di Corinto. Abelardo fu accusato di tradimento davanti alla corona, e gettato in carcere; riuscì a fuggire e cercò rifugio nel territorio di Tebaldo di Blois. Le cose erano a questo punto quando Suger succedette ad Adam. Poco dopo l'affare fu risolto: dopo qualche calcolata incertezza, Suger consentì a lasciar cadere tutta la faccenda e permise ad Abelardo di vivere in pace dove volesse, alla sola condizione che non entrasse in un altro monastero. Quest'ultima condizione era stata imposta, secondo Abelardo, perché, com'egli scrive, «l'abbazia non voleva rinunciare alla gloria che di solito derivava da me»; molto più probabilmente invece perché Suger, pur non parendogli vero di liberarsi di Abelardo, non sapeva rassegnarsi a vedere un ex monaco di Saint-Denis soggetto all'autorità di un altro abate che, nel suo giudizio, non poteva che essergli inferiore. Non fece obiezioni quando Abelardo, due o tre anni dopo, divenne egli stesso abate (abate infelicitissimo, per altro); non partecipò all'attacco contro lui, feroce e preparato con gran cura, di san Bernardo, che portò alla condanna di Abelardo nel Sinodo di Sens del 1140; e nessuno sa se Suger abbia mai anche solamente aperto uno di quei libri nei quali l'abate di Clairvaux aveva scoperto del puro e semplice paganesimo colorito con elementi ereticali, tutt'insieme di Ario, Nestorio e Pelagio.

Ciò che Suger invece aveva letto erano gli scritti attribuiti all'uomo la cui personalità semileggendaria aveva provocato la rottura tra Abelardo e Saint-Denis. Dionigi l'Areopagita, di cui non si sa nulla se non che «si imbatté in san Paolo e credette», era stato identificato non solo con l'effettivo san Denis, apostolo delle Gallie, ma anche con un importantissimo scrittore di teologia (per noi un anonimo siriano del 500 circa), le cui opere erano perciò divenute patrimonio dell'abbazia, un patrimonio non meno venerato dello stendardo del Vexin e delle reliquie dei santi martiri. Un codice dei testi greci, che Ludovico il Pio aveva ottenuto dall'imperatore di Bisanzio Michele il Balbuziente, era stato immediatamente depositato a Saint-Denis; dopo un primo tentativo, tutt'altro che riuscito, questi testi erano stati brillantemente tradotti e commentati da Giovanni Scoto Eriugena, l'ospite onorato di Carlo il Calvo; e fu in queste traduzioni e commenti che Suger scoprì (e c'è qualcosa di ironico

se si pensa al destino di Abelardo) non solo l'arma più forte contro san Bernardo, ma anche una giustificazione filosofica di tutto il suo atteggiamento di fronte all'arte e alla vita.

Fondendo le dottrine di Plotino, e più in particolare di Proclo, con le credenze e i principi del cristianesimo, lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita (la cui «teologia negativa», che definisce l'Uno superessenziale come eterna tenebra ed eterno silenzio, e per questa via viene a far coincidere l'assoluta conoscenza con l'assoluta ignoranza, può interessarci qui non più di quanto abbia interessato Suger) conciliava la concezione neoplatonica della fondamentale unità del mondo e della sua esistenza come luce con i dogmi cristiani di Dio uno e trino, del peccato originale e della redenzione. Secondo lo Pseudo-Dionigi l'universo è creato, animato e unificato dall'autorealizzarsi di ciò che Plotino aveva chiamato «l'Uno», la Bibbia aveva chiamato «il Signore» e che egli chiama «la Luce superessenziale» o anche «il Sole invisibile», mentre Dio Padre è designato come «il Padre della luce» (*Pater luminum*), e Cristo, con riferimento a san Giovanni 3,19 e 8,12, come la «prima luminosità» (*φωτοδοσία*, *claritas*) che «ha rivelato il Padre al mondo» (*Patrem clarificavit mundo*). Un'immensa distanza separa la sfera d'esistenza più alta, puramente intelligibile, dalla più bassa, quasi esclusivamente materiale (quasi, perché della pura materia senza forma non si può nemmeno dire che esista); tuttavia non c'è tra le due un abisso insormontabile. C'è gerarchia, ma non dicotomia. Infatti anche le più basse fra le cose create partecipano in qualche modo dell'essenza di Dio (detto in termini umani, delle qualità di verità, bontà e bellezza). Perciò il processo per il quale le emanazioni della Luce Divina scendono fin quasi a spegnersi nella materia attenuandosi in quel che sembra un ammasso senza senso di grezzi corpi materiali, può sempre essere rovesciato come un'ascesa dalla contaminazione e dalla molteplicità alla purezza e all'unità; e perciò l'uomo, *anima immortalis corpore utens*, non deve vergognarsi di essere legato alla percezione sensibile e all'immaginazione controllata dai sensi. Invece di volgere le spalle al mondo sensibile, può sperare di trascenderlo assorbendolo.

La nostra mente, dice lo Pseudo-Areopagita proprio all'inizio della sua opera maggiore, il *De Caelesti Hierarchia* (e per conseguenza Giovanni Scoto Eriugena all'inizio del suo commento), può elevarsi a ciò che non è materiale solo se «condotta per mano» da ciò che materiale è

(*materiali manuductione*). Perfino ai profeti la Divinità e le virtù celesti hanno potuto palesarsi solo in una qualche forma visibile. Ma questo è possibile perché tutte le cose visibili sono «luci materiali» che rispecchiano quelle «intelligibili» e, alla fine, la *vera lux* della Divinità stessa:

Ogni creatura, visibile o invisibile, è una luce portata all'essere dal Padre delle luci... Questa pietra o quel pezzo di legno è una luce per me... Poiché io percepisco che è buono e bello; che esiste secondo le sue proprie regole di proporzione; che differisce in genere e specie da tutti gli altri generi e speci; che è definito dal suo numero, in virtù del quale è «una» cosa; che non vien meno al suo ordine; che cerca il suo luogo conforme alla sua specifica gravità. Allorché in questa pietra percepisco tali e simili cose esse divengono luci per me, in altre parole, mi illuminano [*me illuminant*]. Poiché io comincio a pensare donde la pietra sia investita di tali proprietà...; e tosto, sotto la guida della ragione, sono condotto, attraverso tutte le cose, a quella causa di tutto che attribuisce alle cose luogo e ordine, numero, specie e genere, bontà e bellezza, ed essenza, e tutti gli altri doni e proprietà.

Così l'intero universo materiale diviene una grande «luce» composta di innumerevoli piccole luci come tante lucerne («... *universalis huius mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluti ex lucernis compactum*»); ogni cosa percepibile, fatta dall'uomo o naturale, diviene simbolo di ciò che non è percepibile, una pietra d'appoggio sulla via del Cielo; la mente umana, abbandonandosi all'«armonia e alla luminosità» («*bene compactio et claritas*»), che è il criterio della bellezza terrestre, si trova «guidata in alto», verso la causa trascendente di questa «armonia e luminosità», che è Dio.

Quest'ascesa dal mondo materiale all'immateriale è ciò che lo Pseudo-Areopagita e Giovanni Scoto Eriugena indicano, in contrasto con quello che era l'uso teologico corrente del termine, come «appressamento anagogico» (*anagogicus mos*, letteralmente: il metodo che porta in alto); e questo era ciò che Suger professava come teologo, proclamava come poeta e metteva in pratica come protettore delle arti e organizzatore di spettacoli liturgici. Una vetrata che contenga soggetti di carattere allegorico anziché tipologico (ad esempio, i profeti che portano grano a un mulino azionato da san Paolo, o l'arca della pace sormontata dalla croce), «ci solleva dal materiale all'immateriale». Le dodici colonne che reggono le alte volte del nuovo coro «rappresentano il numero dei Dodici Apostoli», mentre le colonne nel peribolo, egualmente in numero di dodici, «significano i [minori] Profeti». E la cerimonia di consacrazione del

nuovo nartece fu accuratamente predisposta in modo da simboleggiare l'idea della Trinità: si aveva una « gloriosa processione di tre persone » (un arcivescovo e due vescovi) che compivano tre distinti movimenti, uscendo dall'edificio da una porta laterale, passando di fronte ai tre portali principali e, « terzo tempo », rientrando in chiesa da una porta laterale diversa da quella da cui erano usciti.

Questi esempi potrebbero anche essere interpretati come normale simbolismo medievale, senza particolari tratti ispirati da Dionigi. Ma il passo giustamente famoso in cui Suger racconta la sua esperienza nel contemplare le pietre preziose che brillavano sull'altar maggiore e i suoi ornamenti, cioè la croce di sant'Eligio e l'*Escrin de Charlemagne*, è pieno di reminiscenze dirette.

Quando – con mio grande diletto nella bellezza della casa di Dio – l'incanto delle pietre multicolori mi ha strappato alle cure esterne, e una degna meditazione mi ha indotto a riflettere, trasferendo ciò che è materiale a ciò che è immateriale, sulla diversità delle sacre virtù: allora mi sembra di trovarmi, per così dire, in una strana regione dell'universo che non sta del tutto chiusa nel fango della terra né è del tutto librata nella purezza del Cielo; e mi sembra che, per grazia di Dio, io possa essere trasportato da questo mondo inferiore a quello superiore per una via anagogica.

Qui Suger ci dà una vivida rappresentazione dello stato quasi di *trance* che si può raggiungere fissando oggetti scintillanti come globi di cristallo o pietre preziose. Egli però descrive questo stato come un'esperienza non psicologica, ma religiosa; e la sua descrizione è fatta in gran parte con le parole di Giovanni Scoto. L'espressione *anagogicus mos*, spiegata come transizione dal mondo « inferiore » al « superiore », è una citazione letterale, come lo è la frase *de materialibus ad immaterialia transferendo*; e la « diversità delle sacre virtù », che si rivela nelle diverse proprietà delle gemme, richiama tanto le « virtù celesti » che appaiono ai profeti « in una qualche forma visibile », che l'« illuminazione » spirituale che si può trarre da ogni oggetto fisico.

Tuttavia anche questo splendido passo di prosa è nulla al confronto dell'orgia di neoplatonica metafisica della luce, alla quale Suger si abbandona in certi passi delle sue poesie. Egli aveva una vera passione per accompagnare ogni cosa compiuta sotto il suo governo, dalle parti architettoniche dell'edificio alle vetrate, agli altari, ai vasi sacri con quelli che egli chiama *versiculi*: esametri o distici elegiaci non sempre perfettamente

classici nel metro, ma pieni di concetti originali, a volte molto spiritosi e in qualche caso tendenti al sublime. E quando le sue aspirazioni erano più alte ricorreva non solo al linguaggio, ancora neoplatonico, dei *tituli* dei mosaici paleocristiani, ma anche al frasario di Scoto Eriugena:

Pars nova posterior dum jungitur anteriori,
Aula micat medio clarificata suo.
Claret enim claris quod clare concopulatur,
Et quod perfundit lux nova, claret opus
Nobile...¹.

Interpretata alla lettera, questa iscrizione, che commemora la consacrazione del nuovo coro e descrive i suoi effetti sul resto della chiesa una volta che la ricostruzione della « parte mediana » sarà completa, sembrerebbe parafrasare un'esperienza puramente « estetica »: il nuovo coro trasparente, che ha sostituito l'opaca abside carolingia, sarà accompagnato da una navata egualmente « luminosa » e l'intero edificio sarà pervaso da una luce più viva di prima. Ma le parole sono volutamente scelte in modo che possano intendersi a due diversi livelli di significato. L'espressione *lux nova* torna perfettamente riferita alle migliori condizioni di luce realizzate con la « nuova » architettura; ma nello stesso tempo richiama la luce del Nuovo Testamento in contrapposizione alla tenebra o cecità della Legge ebraica. E l'insistente giuoco di parole tra *clarere*, *clarus*, *clarificare*, che sembra ipnotizzare la mente alla ricerca di un significato nascosto al di sotto delle implicazioni puramente percettive, si rivela denso di significato metafisico se noi ricordiamo che Giovanni Scoto Eriugena, in una interessante discussione circa i principi che si proponeva di seguire nella sua traduzione, aveva deliberatamente scelto *claritas* come il termine più adatto per rendere le numerose espressioni greche di cui lo Pseudo-Areopagita si serve per indicare la luminosità o splendore che emana dal *Pater luminum*.

In un'altra poesia Suger illustra i battenti del portale centrale occidentale che, fulgente di rilievi in bronzo dorato, presentava la « Passione » e « la Resurrezione o Ascensione » di Cristo. In realtà questi versi

¹ « Ora che la nuova parte di fondo si congiunge a quella anteriore, la Chiesa rifulge illuminata nella sua parte mediana. Viva luce infatti illumina ciò che luminosamente si unisce a ciò che è luminoso, e luminoso è il nobile edificio che è profuso di luce nuova ».

vengono ad essere una sintetica formulazione dell'intera teoria dell'illuminazione « anagogica »:

Portarum quisquis attollere quaeris honorem,
Aurum nec sumptus, operis mirare laborem.
Nobile claret opus, sed opus quod nobile claret
Clarificet mentes, ut eant per lumina vera
Ad verum lumen, ubi Christus janua vera.
Quale sit intus in his determinat aurea porta:
Mens hebes ad verum per materialia surgit,
Et demersa prius hoc visa luce resurgit¹.

Questa poesia afferma esplicitamente ciò che l'altra solo implica: la « luminosità » fisica dell'opera d'arte « illuminerà » la mente di chi la contempla di una luce spirituale. Incapace di attingere la verità senza l'aiuto di ciò che è materiale, l'anima sarà guidata dalle « luci vere » (*lumina vera*), per quanto puramente sensibili, dei fulgidi rilievi alla « Vera luce » (*verum lumen*) che è Cristo; e così « sorgerà » o piuttosto « risorgerà » (*surgit, resurgit*) dai vincoli terrestri come Cristo si vede levarsi nella *Resurrectio vel Ascensio* raffigurata sulle porte. Suger non si sarebbe azzardato a chiamare i rilievi *lumina* se non avesse avuto familiari quei passaggi dove si afferma che ogni cosa creata « è una luce per me »; il suo « *Mens hebes ad verum per materialia surgit* » non è se non una sintesi metrica del passo di Giovanni Scoto: « ... Impossibile est nostro animo ad immaterialem ascendere caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem nisi ea, quae secundum ipsum est, materiali manu ductione utatur »².

Ed è da frasi come: « *Materialia lumina, sive quae naturaliter in caelestibus spatiis ordinata sunt, sine quae in terris humano artificio efficiuntur, imagines sunt intelligibilium luminum, super omnia ipsius verae* »

¹ « Chiunque tu sia se vuoi celebrare la gloria di queste porte, non ammirare né l'oro né la spesa, ma il lavoro dell'opera. Rifuce la nobile opera, ma l'opera che nobilmente riluce illumina le menti per modo che esse possano procedere, attraverso vere luci, alla luce vera dove Cristo è la vera porta. Come esista nelle cose del mondo lo dimostra l'aurea porta: la cieca mente si innalza al vero attraverso ciò che è materiale e da oscurata che era si leva al vedere questa luce ».

² « ... È impossibile per la nostra mente ascendere alla immateriale imitazione e contemplazione delle gerarchie celesti se non è sostenuta da quella guida materiale che è ad essa adeguata ».

lucis»¹ che sono derivate espressioni come: «... ut eant per lumina vera | Ad verum lumen...»

Si può immaginare con quale esultante entusiasmo Suger abbia assorbito queste dottrine neoplatoniche. Accettando quello che egli considerava l'*ipse dixit* di san Denis, non solo rendeva onore al santo patrono della sua abbazia, ma trovava la più autorevole conferma alle sue innate convinzioni e inclinazioni. Lo stesso san Denis, sembrava sanzionare la convinzione di Suger (espressa praticamente nella sua funzione di *mediator et pacis vinculum*) che «l'ammirevole potere di un'unica e suprema ragione colma la distanza tra le cose umane e il Divino»; e che «ciò che sembra in mutuo conflitto per origine inferiore e contraria natura viene ad essere congiunto dalla singola, dilettevole concordia di una superiore, ben temperata armonia». San Denis stesso sembrava giustificare il gusto di Suger per le immagini e la sua insaziabile passione per ogni cosa bella e preziosa, per gli ori e gli smalti, i cristalli e i mosaici, le perle e le pietre preziose di tutti i tipi, per la sardonica nella quale «il color rosso della sarda, variando le sue proprietà così sottilmente gareggia con l'oscurità dell'onice che l'una proprietà sembra incline a trapassare nell'altra», e per le vetrate disegnate «dalla squisita mano di molti maestri di diverse regioni».

I panegiristi di san Bernardo suoi contemporanei ci assicurano (e i moderni biografi sembrano confermarlo) che egli era semplicemente cieco di fronte al mondo visibile e alla sua bellezza. Si racconta che abbia passato un anno intero nel noviziato di Cîteaux senza notare se il soffitto del dormitorio era piano o a volta, e se la cappella riceveva luce da una o da tre finestre; si racconta anche che cavalcò un giorno intero sulle rive del lago di Ginevra senza gettare una sola occhiata al paesaggio. Non era però cieco o insensibile l'autore dell'*Apologia ad Willelmum*:

E ancora, nei chiossi, sotto gli occhi dei frati intenti alla lettura, che significa quella ridicola mostruosità, quella strana deforme formosità e formosa difformità? Quelle sordide scimmie? Quei feroci leoni? Quei mostruosi centauri? Quegli esseri semiumani? Quelle tigri chiazzate? Quei guerrieri in lotta? Quei cacciatori che soffiavano nel corno? È dato qui vedere parecchi corpi sotto una sola testa e, al contrario,

¹ «Le luci materiali, sia quelle disposte da natura negli spazi celesti sia quelle prodotte sulla terra dall'umano artificio, sono immagini delle luci intelligibili e soprattutto della stessa Vera Luce».

molte teste sopra un solo corpo. Si vede qui un quadrupede con coda di serpente, là un pesce con testa di quadrupede; qui un animale che sembra un cavallo visto davanti e un mezzo capro visto di dietro, là una bestia con le corna e con il dorso di cavallo. Infine, da tutti i lati si scorge una così ricca e sorprendente varietà di forme che è più grato leggere i marmi che i manoscritti e passare tutto il giorno ad ammirare queste cose, una per una, anziché a meditare sulla Legge divina.

Un moderno storico dell'arte ringrazierebbe Dio in ginocchio di essere riuscito a dare una descrizione così minuta, così grafica, così ricca di forza evocativa di un complesso decorativo di « stile cluniacense »; la sola frase « *deformis formositas ac formosa deformitas* » illumina, circa lo spirito della scultura romanica, più di molte pagine di analisi stilistica. In più, l'intero passo rivela, soprattutto nella sua notevole conclusione, che san Bernardo disapprovava l'arte, non perché non ne sentisse la suggestione, ma perché la sentiva troppo vivamente per non considerarla pericolosa. Egli bandiva l'arte, al pari di Platone (solo che Platone lo faceva « con rammarico »), perché apparteneva al lato fallace di un mondo che egli poteva vedere solo come un'incessante rivolta del temporale contro l'eterno, della ragione umana contro la fede, dei sensi contro lo spirito. Suger aveva avuto la buona sorte di scoprire, proprio nelle parole del tre volte benedetto san Denis, una filosofia cristiana che gli permetteva di salutare la bellezza materiale come veicolo di beatitudine spirituale, anziché costringerlo a rifuggire da essa come una tentazione; e di concepire l'universo, sia morale che fisico, non come un monocromo in bianco e nero, ma come un'armonia di molti colori.

V.

Ma Suger non dovette difendersi nei suoi scritti solo dal purismo dei cistercensi. L'opposizione gli venne, sembra, anche dalle file dei suoi stessi monaci. C'erano anzitutto quelli di gusti difficili che trovavano da ridire sul gusto di Suger o, se si vuol intendere « gusto » come senso della bellezza temperata dalla reticenza, sulla sua mancanza di gusto. Sia come scrittore che come mecenate, egli amava la magnificenza anziché la raffinatezza discreta. Come il suo orecchio si compiaceva di una sorta di medievale eufuismo, involuto anche se non sempre di tipo grammaticale,

irto di giochi di parole, citazioni, metafore e allusioni, e tonante d'oratoria (il primo capitolo, quasi intraducibile, del *De consecratione* è come un preludio d'organo che riempie l'aula di fastose sonorità prima dell'apparizione di un tema ben distinto), così il suo occhio chiedeva ciò che i più sofisticati amici verosimilmente consideravano ostentatorio e vistoso. Si avverte l'eco di una debole e futile protesta là dove Suger accenna alla combinazione di mosaico e scultura in un portale già protogotico installato nell'abbazia « per ordine suo e contrario alla moda corrente ». Quando esorta chi vorrà apprezzare i rilievi della porta a « non ammirare né l'oro né la spesa, ma il lavoro dell'opera », egli sembra fare una benevola allusione a coloro che badavano a ripetergli che, secondo Ovidio, la perfezione della « forma » dovrebbe essere tenuta in maggior considerazione che la preziosità del materiale. Suger ha di mira gli stessi detrattori (e in questo caso chiaramente in tono di amichevole ironia) quando ammette che il nuovo rivestimento aureo del retro dell'altar maggiore è in realtà un po' sovraccarico (soprattutto, egli dice, perché è stato eseguito da forestieri), ma si affretta ad aggiungere che i rilievi in esso contenuti (come del resto quelli sulla fronte del nuovo « Autel des Reliques ») sono ammirabili sia per l'esecuzione che per il costoso materiale; sicché « certuni » sarebbero capaci di applicare ad esso la loro citazione favorita: « Materiam superabat opus ».

C'era poi, ed era cosa più seria, lo scontento di coloro che disapprovavano le iniziative di Suger in nome delle sacre tradizioni. Si è creduto fino ad epoca recentissima che la chiesa carolingia di Saint-Denis fosse stata costruita dal fondatore originale dell'abbazia, re Dagoberto; secondo la leggenda sarebbe stata consacrata da Cristo in persona. E gli studi moderni hanno confermato la tradizione secondo cui l'antica struttura non sarebbe mai stata toccata fino all'avvento di Suger. Ma quando Suger scrisse il suo ragguaglio di ciò che era stato fatto sotto la sua amministrazione, aveva abbattuto la vecchia abside e la vecchia facciata occidentale (compreso il portico che proteggeva la tomba di Pipino il Breve), aveva costruito un nartece nuovo di zecca e un coro altrettanto nuovo, ed aveva proprio allora iniziato i lavori che avrebbero eliminato quel che ancora restava della vecchia basilica, cioè la navata. Qualcosa come se il presidente degli Stati Uniti avesse fatto ricostruire la Casa Bianca da Frank Lloyd Wright.

Nel giustificare questa sua impresa, che è stata di distruzione e creazione insieme e che sarebbe risultata determinante per lo sviluppo della architettura occidentale per più di un secolo, Suger batte senza posa su quattro punti. Primo, tutto quel che è stato fatto è stato deciso su regolare deliberazione presa collegialmente con i frati, «il cui cuore ardeva per Cristo mentr'Egli nel frattempo parlava con loro», e molti di essi avevano esplicitamente richiesto tali lavori. Secondo, l'opera aveva chiaramente trovato grazia al cospetto di Dio e dei santi martiri che miracolosamente avevano rivelato la presenza di opportuni materiali da costruzione là dove si era creduto che nulla del genere esistesse, che avevano protetto le volte ancora incomplete da una terribile bufera e avevano favorito l'opera in molti altri modi per cui il coro aveva potuto essere costruito nel tempo incredibilmente breve – e di chiaro significato simbolico – di tre anni e tre mesi. Terzo, si era avuto cura di salvare il maggior numero possibile delle vecchie pietre sacre, «come se fossero reliquie». Quarto, la ricostruzione della chiesa era una necessità indiscutibile date le sue deprecabili condizioni e, più ancora, data la sua relativa piccolezza che, unita all'insufficiente numero delle uscite, aveva portato a tumultuosi e pericolosi disordini nei giorni di festa; Suger, libero da «ogni desiderio di vana gloria» e completamente al di sopra di ogni calcolo «di umana lode e fuggevole ricompensa», non avrebbe mai avuto «la presunzione di metter mano a una tale impresa, e nemmeno di pensarci, se una così grande, necessaria, utile e onorevole occasione non l'avesse richiesto».

Tutte queste affermazioni sono ineccepibili, per quel che dicono. Non c'è dubbio che Suger discusse i suoi piani con coloro, tra i suoi frati, che trovò interessati alla cosa e pronti a collaborare, e che si preoccupò di avere un'approvazione formale delle sue decisioni da parte del capitolo generale. Ma che sia mancata l'unanimità lo si intravede a tratti anche dalla sua esposizione (quando, ad esempio, ci dice che, una volta finiti il nartece e il coro, «alcuni» lo avevano consigliato a finire le torri prima di ricostruire le navate, ma che la «Divina ispirazione» lo aveva indotto ad invertire l'ordine); e l'approvazione formale del capitolo generale sembra essere venuta *ex post facto* anziché preliminarmente (ad esempio, la costruzione e la consacrazione del nuovo nartece e la posa delle fonda-

menta del nuovo coro furono solennemente documentate in una *ordinatio* promulgata successivamente).

Non v'è dubbio che i lavori procedettero con insolita rapidità e regolarità. Ma che la scoperta di pietre e travi in luoghi inattesi e il resistere di « archi isolati, appena finiti e sospesi a mezz'aria », abbia richiesto la personale intercessione dei santi martiri in aggiunta alla ingegnosità di Suger e all'abilità dei suoi operai, è questione opinabile.

È certo che Suger ricostruì la basilica a nuclei successivi e perciò stesso poté salvare le « sacre pietre », almeno provvisoriamente per così dire. Rimane tuttavia il fatto che alla fine non restò nulla di esse se non le fondazioni, modificate, del coro; i suoi più convinti esaltatori lo lodarono per aver rifatto la chiesa « da cima a fondo ».

Certamente il vecchio edificio era logoro di vecchiaia e non era più in grado di accogliere, senza gravi inconvenienti, la folla attirata dalla fiera e dalle reliquie. Ma è difficile non accorgersi che Suger esagera un poco nell'esporre questi inconvenienti, soprattutto quando si vede che le paurose storie delle pie donne che non riuscivano a raggiungere l'altare se non « camminando sulle teste degli uomini come sopra un pavimento », o dovevano essere portate nei chiostri « mezze morte », sono riferite prima per dimostrare la necessità di un nuovo nartece, poi per quella di un nuovo coro. Una cosa è certa: l'incentivo maggiore all'azione di Suger nel campo delle arti – e al suo scrivere di essa – va ricercato in lui stesso.

VI.

Non si può negare, nonostante (o meglio, proprio per) le sue insistenti proteste in senso contrario, che Suger fosse animato da un appassionato desiderio di autoperpetuazione. In termini meno accademici: era smisuratamente vanitoso. Pretese l'onore di un anniversario (non senza un sollecito ammonimento al futuro dispensiere di non inquietarsi della spesa suppletiva per i cibi e le bevande e di ricordarsi invece che era stato Suger ad aumentare gli stanziamenti per il vitto) e con ciò stesso si mise sullo stesso piano di re Dagoberto, Carlo il Calvo e Luigi il Grosso, le uniche persone che fino allora fossero onorate in questo modo. Apertamente rese grazie a Dio per aver riservato il compito di ricostruire la

chiesa «alla sua vita e alle sue forze» (o, come dice in un altro passo, a «un così piccolo uomo che era succeduto alla nobiltà di così grandi re e abati»). Almeno tredici dei *versiculi* che collocò in ogni spazio libero su muri e oggetti liturgici contengono il suo nome; e numerosi ritratti di lui in veste di donatore furono disposti strategicamente sull'asse maggiore della basilica: due all'entrata principale (uno nel timpano, l'altro sulla porta), un terzo ai piedi della grande croce che dominava l'arco d'accesso del nuovo coro superiore e poteva essere visto quasi da ogni punto della chiesa; e ancora uno o due nelle vetrate che ornavano la cappella centrale del deambulatorio. Quando leggiamo dell'enorme epigrafe di Suger a lettere d'oro sopra i portali occidentali («O, possa essa non essere oscurata!»), quando lo vediamo continuamente preoccupato del ricordo dei posteri e allarmato del pensiero dell'«Oblio, il geloso rivale della Verità», quando lo sentiamo parlare di se stesso come del «capo» (*dux*) sotto la cui guida la chiesa è stata ampliata e nobilitata, ci par di sentire qualcuno degli esempi, citati da Jacob Burckhardt, della «moderna forma di gloria» e non le parole di un abate del secolo XII.

Tuttavia c'è una differenza fondamentale tra la sete di gloria dell'uomo del Rinascimento e la vanità di Suger, gigantesca, ma in un certo senso profondamente umile. La grande personalità del Rinascimento affermava se stessa in forma, per così dire, centripeta: si impadroniva del mondo circostante fino a che tutto ciò che gli stava intorno non fosse stato assorbito dal suo io. Suger affermava la sua personalità in modo centrifugo: proiettava il suo io nel mondo che lo circondava fino a che tutta quanta la sua personalità non fosse stata assorbita da ciò che lo circondava.

Per intendere questo fenomeno psicologico dobbiamo tener presenti due cose che pongono Suger nuovamente agli antipodi dell'illustre converso, san Bernardo. Anzitutto, Suger era entrato in convento non come un novizio che si vota alla vita monastica di sua libera volontà, o almeno con la capacità di intendere che viene da un'intelligenza relativamente matura, ma come un oblato consacrato a san Denis quando era ancora un ragazzo di nove o dieci anni. Secondo, Suger, compagno di scuola di giovani nobili e principi del sangue, era nato (non si sa dove) da genitori molto poveri e di condizione assai umile.

Più d'un ragazzo, in circostanze come queste, sarebbe cresciuto timido

o amaro. La straordinaria vitalità del futuro abate arrivò invece a quella che si dice l'autocompensazione. Invece di tenersi legato strettamente ai suoi parenti naturali o di staccarsene drasticamente, Suger li tenne ad amichevole distanza e più tardi li fece partecipare, in forma modesta, alla vita dell'abbazia¹. Anziché nascondere la sua umile origine e mostrarsene crucciato, Suger quasi se ne vantava, fosse pure solo per vantarsi ancor più di essere stato adottato da Saint-Denis. « Poiché chi sono io, o che cosa è la casa del padre mio? », esclama con il giovane David. E la sua opera letteraria, come i suoi atti ufficiali, sono spesso punteggiati da frasi come: « Io, insufficiente come famiglia e come dottrina »; oppure (con le parole di Hannah, madre di Samuele): « Io, il mendico, che la mano potente del Signore ha tratto dal letamaio ». Ma la mano potente del Signore aveva operato attraverso l'abbazia di Saint-Denis. Togliendolo ai suoi parenti naturali, il Signore aveva dato a Suger un'altra « madre » (ed è un'espressione che ricorre spesso nei suoi scritti), che aveva fatto di lui quel ch'egli era. Era stata l'abbazia di Saint-Denis che lo aveva « curato ed innalzato »; che lo aveva « allevato nel modo più tenero dalla prima infanzia alla vecchiaia »; che « con materno affetto lo aveva allattato quand'era bimbo, lo aveva sorretto quand'era giovane vacillante, lo aveva potentemente rafforzato nella maturità e lo aveva innalzato tra i principi della Chiesa e del regno ».

In questo modo Suger, considerandosi come il figlio adottivo di Saint-Denis, arrivò a convogliare verso l'abbazia tutta la somma di energia, acume ed ambizione che la natura gli aveva dato. Coincidendo interamente le sue aspirazioni personali con gli interessi della « chiesa madre », si può dire di lui che abbia realizzato del tutto il suo io rinunciando alla sua identità: aveva espanso se stesso fino ad identificarsi con l'abbazia. Disseminando sue epigrafi e ritratti in tutta la chiesa, ne prese, per così dire, possesso ma nello stesso tempo rinunciò in certa misura alla sua

¹ I nomi del padre di Suger, Helinandus, e di un fratello e della di lui moglie, Radulphus ed Emmelina, ricorrono nell'obitorio dell'abbazia. Un altro fratello, Pietro, accompagnò Suger in Germania nel 1125. Uno dei suoi nipoti, Gerardo, pagava all'abbazia una somma annua di quindici soldi, cinque come affitto e dieci per ragioni sconosciute. Un altro nipote, Giovanni, morì nel corso di una missione a papa Eugenio III, che scrisse una lettera di condoglianze molto sentita a Suger. Un terzo nipote, Simone, controfirmò un'ordinanza dello zio nel 1148 ed ebbe fastidi con il successore di Suger, Oddone di Devil (che era creatura di san Bernardo e vedeva di malocchio chiunque fosse stato legato a Suger). Nessuno di questi casi sembra far supporre illeciti favoritismi.

esistenza individuale. Quando Pietro il Venerabile, abate di Cluny, vide l'angusta celletta di Suger si racconta che abbia esclamato sospirando: «Quest'uomo ci fa tutti vergognare; costruisce non per sé, come facciamo noi, ma solo per Dio». Ma per Suger non c'era differenza tra l'uno e l'altro. Non aveva bisogno di molto spazio e molto lusso per sé perché lo spazio e il lusso della basilica erano suoi non meno di quanto lo fosse il modesto comfort della sua cella; la chiesa dell'abbazia apparteneva a lui perché egli apparteneva alla chiesa abbaziale.

Né questo processo di affermazione di sé attraverso la negazione di sé si limitò entro le mura di Saint-Denis. Per Suger Saint-Denis significava la Francia e per questa via egli venne sviluppando un violento e quasi mistico nazionalismo per quanto apparentemente anacronistica fosse la sua vanità di gloria. Lui che tutti gli scrittori contemporanei lodano come un uomo di lettere che poteva trattare tutti gli argomenti, e poteva scrivere in modo originale, brillante e «quasi con la stessa rapidità con cui parlava», non fu mai tentato di usare queste sue capacità se non al servizio dell'abbazia, di cui era capo, e dei due re francesi che aveva servito (secondo i suoi celebratori, che aveva guidato). E nella *Vita di Luigi il Grosso* troviamo sentimenti che sembrano anticipare quella tipica forma di patriottismo che la parola francese *chauvinisme* rende perfettamente. Secondo Suger, gli inglesi sono «destinati per legge morale e naturale ad essere soggetti ai francesi, e non il contrario»; e quel ch'egli pensava dei tedeschi, che amava descrivere come «digrignanti i denti con teutonica furia», risulta da ciò che segue:

Passiamo arditamente il loro confine perché essi, ritirandosi, non abbiano a sostenere impunemente le pretese che con tanta arroganza hanno avanzato contro la Francia, padrona del mondo. Facciamo che essi abbiano la giusta punizione del loro affronto non sulla nostra terra, ma sulla loro, che, più volte conquistata, è dominio dei franchi in forza del diritto reale di questi.

Nel caso di Suger questo impulso a crescere, se si può dire, per me-tempsicosi, fu reso più vivo da una circostanza apparentemente irrilevante che egli non ricorda affatto (forse non ne era nemmeno più consapevole), ma che parve ai suoi ammiratori degna d'essere ricordata: egli era eccezionalmente piccolo di statura. «Aveva sortito di natura un corpo piccolo e smilzo», racconta Willelmus, e prosegue meravigliandosi che una così piccola e debole complessione fisica (*imbecille corpusculum*)

potesse sostenere la tensione di «una mente così vigorosa e viva». E un anonimo encomiasta scrive: «Sono stupito di tanto spirito in un corpo come quello, e come tante e tali qualità possano entrare in un piccolo vaso. Ma attraverso quest'uomo unico la natura voleva mostrare che la virtù può nascondersi sotto ogni tipo di scorza».

Un fisico eccezionalmente piccolo sembra insignificante agli occhi della storia; tuttavia è stato un fattore essenziale per il carattere di più d'un personaggio storico di fama non mediocre. In modo più effettivo di ogni altra menomazione, esso può trasformarsi in un vantaggio se chi ne è vittima è capace di controbilanciare la sua inferiorità fisica con ciò che si dice «fegato» e se riesce a rompere la barriera psicologica che lo separa dal gruppo degli uomini di fisico normale tra i quali vive con un atteggiamento più che normale e con la volontà di identificare il suo proprio interesse con quello degli altri. È questa combinazione di coraggio e di volontà di solidarizzare (spesso accompagnata da un'ingenua e innocua vanità) che colloca «grandi omettini» come Napoleone, Mozart, Luca di Leida, Erasmo da Rotterdam o il generale Montgomery, in una categoria a parte e assicura ad essi un fascino o una suggestione del tutto particolari. Quel che di lui si conosce sembra confermare che anche Suger godette di questo fascino e che la sua piccola statura fu un incentivo alle sue grandi ambizioni e risultati, non meno della sua umile origine. Un canonico regolare di san Vittore, che porta il curioso nome di Simone Capra d'Oro (Simon Capra Aurea) rivela una singolare conoscenza del carattere dell'amico morto allorché nel suo obituario inserisce il distico seguente:

Corpore, gente brevis, gemina brevitae coactus,
In brevitae sua noluit esse brevis¹.

È divertente e, a volte, perfino lievemente patetico vedere fin dove sapesse arrivare l'egoismo disinteressato di Suger quando si trattava del prestigio e dello splendore di Saint-Denis. È significativo, ad esempio, come seppe montare un piccolo accorto spettacolo per provare a tutti quanti l'autenticità di certe reliquie donate da Carlo il Calvo; o come indusse «col suo esempio» re, principi e vescovi in visita all'abbazia a far

¹ «Piccolo di corpo e di famiglia, spinto da questa doppia piccolezza, rifiutò, nella sua piccolezza d'essere un piccolo uomo».

dono della pietra dei loro anelli personali per ornarne un nuovo paliotto di altare (verosimilmente rinunciando al suo anello in loro presenza e con ciò stesso obbligandoli a fare lo stesso). O come membri di quei malaccorti ordini che non maneggiavano perle e gemme se non per convertirle in denaro per elemosine, gli offrirono in vendita le loro e come egli, rendendo grazie a Dio per il « lieto miracolo », diede loro circa quattrocento *librae* per tutto il lotto « per quanto valessero molto di più ». O come egli insisteva presso i viaggiatori provenienti dall'Oriente perché ammettessero che i tesori di Saint-Denis erano superiori a quelli di Costantinopoli; o come cercava di mascherare il suo disappunto se un visitatore meno accorto o meno gentile mancava di dargli questa soddisfazione; e come alla fine si consola con una citazione di san Paolo: « Che ognuno abbondi a suo modo », che egli crede (o pretende di credere) significhi: « Lascia che ognuno si creda ricco ».

Da « mendicante tratto dal letamaio » Suger non fu naturalmente immune da quello che è il vizio capitale del *parvenu*, la grande considerazione per i potenti. Si compiace infinitamente di citare i nomi e i titoli di tutti i re, principi, papi e alti ecclesiastici che hanno visitato l'abbazia e gli hanno attestato stima e benevolenza. Guarda con una certa condiscendenza i semplici conti, i nobili, per non parlare delle « comuni catterve di cavalieri e soldati », che affluirono alla Grande Consacrazione dell'11 giugno 1144; e non è senza compiacenza che enumera, per due volte, i diciannove vescovi e arcivescovi che era riuscito ad avere presso di sé in questo giorno glorioso: bastava che solo un altro ancora avesse potuto intervenire e ognuno dei venti nuovi altari sarebbe stato consacrato da un dignitario differente, mentre, com'erano andate le cose, il vescovo di Meaux aveva dovuto officiare a due altari. Anche qui è impossibile distinguere nettamente tra soddisfazione personale e quella che potremmo chiamare soddisfazione istituzionale. Quando parla di sé Suger non fa distinzione, addirittura nell'ambito della medesima frase, tra « io » e « noi ». A volte usa il « noi » come lo userebbe un sovrano, ma più spesso lo usa in uno spirito genuinamente « pluralistico »: « noi, la comunità di Saint-Denis ». Pur essendo incredibilmente orgoglioso dei piccoli presenti personali che di quando in quando riceveva dai sovrani, non mancò mai di offrirli poi ai santi martiri; e la sua dignità di abate non gli impedì mai di sovrintendere personalmente alle provviste di viveri per le

grandi occasioni o di frugare in casse e armadi per vedere di recuperare *objets-d'art* da tempo dimenticati, che vi fossero per caso finiti.

Pur con tutte le sue arie, Suger non aveva mai perso il contatto con l'«uomo comune», che aveva imparato così bene a conoscere nei lunghi anni di Berneval e Toury e il cui eterno modo di pensare e discorrere egli sa tratteggiare a volte con pochi cenni magistrali. Ci sembra quasi di sentire i bovari della cava vicino a Pontoise mentre brontolano «non avendo nulla da fare» e gli «operai indugiano intorno a perdere tempo» quando una parte degli aiuti è mancata a causa di un violento temporale. Quasi ci sembra di vedere il sogghigno timido e tuttavia arrogante dei boscaioli nella «forêt de Rambouillet» quando il grande abate aveva loro rivolto una domanda che per essi era stupida. Occorrevano alcune travi di eccezionale lunghezza per la copertura della nuova parte occidentale della chiesa e non si riusciva a trovarle nelle vicinanze:

Ma una notte, rientrato dal mattutino, cominciai a pensare a letto che io stesso avrei dovuto percorrere tutte le foreste di queste zone... Mi liberai in fretta da altri impegni e uscii prestissimo: ci dirigemmo rapidamente, portando con noi i nostri carpentieri e le misure delle travi, alla foresta chiamata Iveline. Quando attraversammo il nostro possedimento nella valle della Chevreuse radunammo... i guardaboschi e tutti quelli che conoscevano le altre foreste e chiedemmo loro sotto giuramento se fosse possibile trovare, anche con grandi difficoltà, tronchi di quelle misure. A questa domanda si misero a ridere, o meglio ci avrebbero riso in faccia se avessero osato farlo; si meravigliarono che ignorassimo che nulla del genere si poteva trovare in tutta la regione... Ma noi... cominciammo, col coraggio della fede per così dire, a cercare per i boschi; e dopo un'ora avevamo trovato un tronco rispondente alle misure. Che dire di più? Dopo otto ore, o forse meno, per macchie, folti, recessi spinosi impraticabili, avevamo già contrassegnato dodici tronchi [era questo il numero necessario]...

C'è qualcosa di ammirevole, perfino di commovente, in questo racconto dell'ometto, più vicino ai sessanta che ai cinquanta, che non riesce a dormire dopo la funzione di mezzanotte perché ancora pensa alle sue travi, e che improvvisamente ha l'idea che dovrebbe occuparsi lui stesso della cosa; che esce di primo mattino alla testa dei suoi carpentieri e con le misure in tasca; che corre per le foreste «con il coraggio della fede», e alla fine ottiene esattamente quel che voleva. Comunque, lasciando da parte ogni «interesse umano», questo piccolo fatto ci fornisce forse la risposta finale alla domanda che avevamo posto all'inizio:

perché a differenza di tanti altri protettori delle arti, Suger si sentì spinto ad affidare agli scritti le sue gesta?

Come abbiamo visto, una delle ragioni fu il desiderio di giustificare la propria azione, desiderio che fu reso più vivo dal fatto che, a differenza dei papi, principi e cardinali di epoche più tarde, egli sentiva ancora una sorta di democratica responsabilità di fronte al capitolo e all'Ordine. Una seconda ragione fu certamente la sua vanità sia personale, che, come l'abbiamo definita, istituzionale. Entrambi questi impulsi, per quanto forti, non sarebbero arrivati ad esprimersi se Suger non fosse stato ben convinto di aver avuto un ruolo radicalmente diverso da quello di chi (per citare la definizione che l'*Oxford Dictionary* dà di «patrono») «incoraggia o protegge o si degna di impiegare persona, causa o arte».

Uno che porta con sé i carpentieri nei boschi in cerca di travi e personalmente contrassegna gli alberi che fanno al caso, che bada a che il suo nuovo coro venga opportunamente costruito a filo con la vecchia navata mediante «strumenti geometrici e aritmetici», rimane più vicino alla figura dell'ecclesiastico architetto dilettante, tipica del primo Medioevo (e anche a quella del gentiluomo che si occupa d'architettura nell'America coloniale) che non a quella dei grandi mecenati dell'epoca tardogotica e rinascimentale che designavano un architetto-capo, ne approvavano i progetti e lasciavano a lui tutti i particolari tecnici. Dedicandosi alle sue imprese artistiche «con la mente e col corpo egualmente», si può dire che Suger ne lascia testimonianza non in veste di uno che «incoraggia o protegge o si degna di impiegare», ma in veste di chi soprintende o dirige o guida. In qual misura egli sia responsabile, o corresponsabile, del preciso disegno delle sue fabbriche, spetta ad altri decidere. Ma si direbbe che molto poco sia stato fatto senza almeno la sua attiva partecipazione. Che egli abbia selezionato e assunto uno per uno gli esecutori, che abbia ordinato un mosaico per un punto della chiesa dove, a quel che sembra, nessuno lo voleva, e che abbia stabilito l'iconografia delle sue vetrate, croci e pannelli d'altare, è attestato dalle sue stesse parole; ma anche un'idea come quella di trasformare un vaso romano di porfido in un'aquila fa pensare a una trovata dell'abate piuttosto che all'invenzione di un cesellatore di professione.

Si rese conto Suger che chiamando, come egli fece, artisti «da tutte le parti del regno» veniva a inaugurare nell'Ile de France, fino allora

rimasta relativamente chiusa, quella grande sintesi selettiva di tutti gli stili regionali della Francia che noi chiamiamo Gotico? Ebbe il sospetto che il rosone nella sua facciata occidentale (per quel che ne sappiamo, la prima apparizione di tale motivo in questo punto dell'edificio) era una delle grandi innovazioni della storia architettonica, destinata a stimolare l'inventività di innumerevoli maestri giù giù fino a Bernard de Soissons e Hugues Libergier? Sapeva, o sentiva, che il suo istintivo entusiasmo per la metafisica della luce dello Pseudo-Areopagita e di Giovanni Scoto lo portava nell'ambito di un movimento intellettuale che doveva sbocciare da un lato nelle teorie protoscientifiche di Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone e dall'altro in quella sorta di platonismo cristiano che va da Guglielmo di Alvernia, Enrico di Gand, Ulrico di Strasburgo fino a Marsilio Ficino e Pico della Mirandola? Anche questi interrogativi sono destinati a restare senza risposta. Certo è, comunque, che Suger ebbe acuta coscienza del divario stilistico che correva tra le sue « moderne » strutture (*opus novum* o addirittura *modernum*) e la vecchia basilica carolingia (*opus antiquum*). Finché parti del vecchio edificio furono ancora in piedi egli ebbe chiara percezione del problema di armonizzare (*adaptare et coaequare*) il « moderno » con l'« antico ». E fu perfettamente consapevole dell'originalità estetica del nuovo stile. Egli sentiva, e lo fa sentire a noi, il suo respiro spaziale quando parla del suo nuovo coro come « nobilitato dall'armonia della lunghezza e della larghezza »; sentiva il suo librato verticalismo quando descrive la navata centrale di questo coro come « subitamente [*repente*] portata in alto » dalle colonne di sostegno, la sua luminosa trasparenza quando descrive la sua chiesa « come pervasa dalla mirabile e ininterrotta luce delle fulgide vetrate ».

È stato detto che è più difficile immaginarsi concretamente Suger, come individualità, che non i grandi cardinali del Seicento di cui è stato l'antenato storico. Tuttavia si direbbe che egli balzi fuori dalle pagine della storia come una figura straordinariamente viva e straordinariamente francese: un fiero patriota e un buon amministratore; un po' retorico e innamorato della *grandeur*, tuttavia profondamente positivo nelle questioni pratiche e misurato nelle sue abitudini personali, gran lavoratore e persona gioviale, dotato di buon carattere e di buon senso, un po' vanesio, spiritoso e di una vivacità incontenibile.

In un secolo che fu straordinariamente ricco di santi e di eroi, Suger

eccelse per la sua umanità; e morì da uomo giusto dopo una vita ben spesa. Sul finire del 1150 s'ammalò di febbre malarica e ogni speranza era perduta già prima di Natale. Col gusto dell'effusione, magari un po' teatrale del tempo, egli chiese di essere portato nel convento e piangendo supplicò i monaci di perdonarlo per tutto ciò in cui poteva aver mancato verso la comunità, ma pregò anche Dio perché lo risparmiasse fino alla fine del periodo delle feste «perché la gioia dei frati non si convertisse in dolore per colpa sua». Anche questa preghiera fu esaudita. Suger morì il 13 gennaio del 1151 nell'ottavo dell'Epifania che, come si sa, chiude le feste natalizie.

Egli non tremò in vista della fine, – scrive Willelmus, – poiché aveva consumato la sua vita prima della morte, né si rammaricava di morire poiché aveva gioito vivendo. Egli se ne andò volentieri poiché sapeva che cose migliori lo attendevano dopo la morte e giudicava che un giusto non debba partirsene come chi è cacciato, come chi è spinto fuori contro la sua volontà.