



L'amicizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana

di Pierluigi Licciardello

L'abbinamento di Camaldoli a Vallombrosa, che sarà osservato per tutto il corso del presente studio, non è casuale. Le due istituzioni infatti sono collegate da ragioni di vicinanza territoriale e, per così dire, ideologica, che ha trovato espressione soprattutto nel loro primo secolo di vita entro il movimento di riforma della Chiesa; sono simili nella loro evoluzione storica, che le ha portate a espandersi all'esterno, inglobando luoghi religiosi preesistenti o fondandone di nuovi, e collegandoli in un'osservanza comune (*congregatio*)¹; sono segnate da vincoli di solidarietà di antica data, avendo stretto uno speciale legame di amicizia reciproca.

Le fonti medievali camaldolesi e vallombrosane da cui partire per costruire un discorso sull'amicizia sono, a prima vista, scarse e avare. Non esistono né trattati dedicati a questo tema né raccolte di lettere o di poesie, testi nei quali il sentimento dell'amicizia trova un'espressione più immediata². Le fonti di cui disponiamo sono soprattutto agiografiche³ e norma-

¹ Per Camaldoli, dopo il riconoscimento pontificio del 1113 e con più sicurezza dalla metà del secolo XII, accanto al termine *congregatio* è usato anche il termine *ordo*: P. Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)*. Istituzioni, modelli, rappresentazioni, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2007, pp. 175-238 (alle pp. 220-225). Per Vallombrosa il termine *ordo* si affianca a quello di *congregatio* solo a partire dal 1176 (oltre, nota 173).

² Sulla centralità del tema dell'amicizia nelle raccolte epistolografiche dei monaci medievali J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1988 (1957¹), pp. 237-239.

³ Per le fonti e gli studi sull'agiografia camaldolese medievale C. Caby, *La sainteté féminine camaldole au Moyen Âge: autour de la b. Gherardesca de Pise*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 235-269; P. Licciardello, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica», 11 (2004), pp. 1-65; su quella vallombrosana A. Degl'Innocenti, *L'agiografia su san Giovanni Gualberto fino al secolo XV (da Andrea di Strumi a Sante da Perugia)*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. I Colloquio Vallombrosano, Vallombrosa 3-4 settembre 1993*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 1995 (Archivio Vallombrosano, 2), pp. 133-157; A. Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, in *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione*

tive⁴, oltre alle fonti archivistiche. In questi testi/documenti non andremo a cercare tanto le tracce di esperienze realmente vissute, per ricostruire vicende e protagonisti di storie di amicizia, quanto la loro traduzione letteraria, il momento in cui l'esperienza si trasforma in idea e questa in modello: interessa la rappresentazione, ideale e concettuale, delle vicende, ossia l'esito di quella dinamica intellettuale per cui la realtà si rende comunicabile, trasmissibile ed esemplare, e come tale capace di costruire una tradizione.

In questi testi/documenti i rapporti di amicizia non sono descritti soltanto con i termini più pertinenti (*amicus*, *sodalis*, e derivati), ma entro il campo semantico dei rapporti affettivi, campo ben più vasto e articolato. Potremo trovare pertanto il concetto di amicizia espresso come *amor*, *caritas*⁵, *fraternitas*, *affectus* e altri. Ne deriva un ampio spettro di significati, sinonimi e sfumature, che ci permette di ampliare lo sguardo a rapporti che a prima vista sembrerebbero escludere il concetto moderno di amicizia inteso come affetto reciproco tra pari, disinteressato e gratuito.

Inoltre, il concetto stesso di amicizia in ambiente monastico non va inteso in senso univoco, ma va declinato secondo molteplici aspetti:

- esiste un rapporto di amicizia spirituale tra l'uomo e Dio, la cui ricerca costituisce il senso stesso dell'esperienza monastica. Questo rapporto è reso possibile dalla volontà di Cristo, Dio-uomo che si presenta agli uomini con il volto dell'amico, non più con quello del padrone⁶. È un'amicizia

geografica (1101-1293), Vallombrosa, 25-28 agosto 1996, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 1999 (Archivio Vallombrosano, 3), pp. 447-481; A. Degl'Innocenti, *Agiografia vallombrosana del secolo XII*, in «*In vice Iohannis primi abbatis*». *Saggi e contributi per il Milenario gualbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del XXV anniversario di ministero abbaziale*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 2002 (Archivio Vallombrosano, 5), pp. 17-31; A. Simonetti, *Santità femminile vallombrosana fra Due e Trecento*, in *L'Ordo Vallisumbrosae* cit., pp. 467-481.

⁴ I testi normativi camaldolesi (consuetudini, costituzioni, statuti) sono stati editi nel Settecento da G.B. Mittarelli, A. Costadoni negli *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, I-IX, Venezia 1755-1773 (particolarmente nelle *Appendices* ai volumi III-VI), a cui si aggiungono oggi poche altre edizioni critiche: *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticæ Regulæ*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8); P. Licciardello, *Le Costituzioni di Placido, priore di Camaldoli (1180-1189/1190)*, in «*Revue bénédictine*», 118 (2008), 1, pp. 69-88. Per una presentazione dei testi rimando a P. Licciardello, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, in «*Benedictina*», 54 (2007), 1, pp. 23-60. Le più antiche consuetudini vallombrosane, ispirate a quelle di Cluny (*Redactio Vallumbrosana*), sono editi in *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, a cura di K. Hallinger, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, a cura di K. Hallinger, VII/2, Siegburg 1983, pp. 309-379, integrate dagli *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N.R. Vasaturo, Roma 1985.

⁵ Sulla polisemia del termine *caritas* in ambiente cristiano H. Petré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire de la charité chrétienne*, Louvain 1948; i contributi raccolti in *Charité*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 2, Paris 1953, coll. 507-691 (soprattutto 523-600 sull'età patristica e il medioevo).

⁶ Il passo centrale in questo senso è il vangelo di Gv 15, 9-17. Per una trattazione dell'amicizia attenta ai valori spirituali G. Vansteenberghe, *Amitié*, in *Dictionnaire de spiritualité*, I, Paris 1937, coll. 500-529; T. Alvarez, *Amicizia*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. Ancilli, 1, Roma 1975, pp. 112-117; T. Goffi, *Amicizia*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. de Fiore, T. Goffi, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, pp. 1-21.

che potremmo definire “verticale”⁷, nel senso che scende da Dio all'uomo e risale dall'uomo a Dio;

- c'è poi l'amicizia che potremmo definire “orizzontale” tra persone, che si pongono su uno stesso piano di fratellanza cristiana⁸: tra uomini e uomini, tra uomini e donne (quest'ultima più rara ma ben attestata nella tradizione monastica⁹), tra donne e donne;
- dall'amicizia tra persone si può passare, per estensione, all'amicizia del monaco con la natura e in particolare con gli animali¹⁰: è questo un tratto caratteristico della tradizione monastica, specialmente eremitica, che recupera un rapporto idilliaco, edenico, con il mondo naturale;
- legami di solidarietà, se non proprio di vera amicizia, si stringono tra i monasteri in qualità di istituzioni e i laici che gravitano intorno a essi per motivi economici, patrimoniali, devozionali; l'accoglienza dei benefattori nella comunità della preghiera e l'estensione verso di loro dei benefici spirituali dell'Ordine li fa entrare in una sorta di “comunità allargata” (nel senso dato a questo termine da Grado Merlo)¹¹;
- esiste un'amicizia che le istituzioni monastiche intrattengono tra istituzioni simili, attraverso la quale vengono costruiti e ribaditi collegamenti di natura spirituale e politica; questo è particolarmente visibile tra Camaldoli e Vallombrosa, ed è in parte esteso anche a Fonte Avellana;
- infine, l'amicizia può essere considerata un valore fondante l'esperienza congregazionale, un vincolo sia affettivo sia normativo, che tiene unite varie comunità monastiche entro una forma istituzionale comune.

1. *L'amicizia degli uomini*

La più antica fonte della tradizione romualdina, la *Vita* dei cinque fratelli martiri in Prussia († 1004, BHL [Bibliotheca hagiographica latina antiquae

⁷ Le dimensioni “orizzontale” e “verticale” sono ampiamente usate negli studi sul monachesimo benedettino per indicare i rapporti di potere gerarchico (asse verticale) tra il monaco e l'abate, o comunque il superiore, e i rapporti paritari (asse orizzontale) tra i monaci.

⁸ Si vedano in generale i lavori di A. Fiske, *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*, Cuernavaca 1970; B.P. Mc Guire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988, più la bibliografia citata nel contributo di N. D'Acunto, *Amicitia monastica. Considerazioni introduttive*, in questa sezione monografica.

⁹ Si pensi per l'alto medioevo ai casi noti di san Benedetto da Norcia e della sorella Scolastica (secolo VI), di san Bonifacio-Winfrid e Leoba (secolo VIII). Si vedano Vansteenberghe, *Amitié* cit., coll. 525-529; I Deug Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba «dilecta» di Bonifacio Vinfrido*, Firenze 2004 (Millennio medievale, 47), pp. 92-104.

¹⁰ H. Waddell, *Beasts and Saints*, London 1934; J. Bernhart, *Heilige und Tiere*, München 1937; G. Penco, *L'amicizia con gli animali*, in «Vita monastica», 17 (1963), pp. 3-10; P. Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo, Spoleto, 7-13 aprile 1983*, Spoleto 1985 (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXI), II, pp. 935-993. Interessante in generale anche G. Penco, *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, in «Studia monastica», 11 (1969), pp. 7-17 (poi in Penco, *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 149-157).

¹¹ G.G. Merlo, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli-Cuneo 1997, pp. 35-55.

et mediae aetatis] 1147), è scritta da Bruno di Querfurt tra il 1004 e il 1008¹², mentre san Romualdo è ancora in vita.

Protagonista della vicenda è un gruppo di asceti idealmente riuniti sotto il magistero di san Romualdo: i principali sono i martiri Benedetto e Giovanni, ai quali è dedicata tutta la seconda parte della narrazione; si incontrano poi l'imperatore Ottone III e lo stesso Bruno, scrittore e personaggio direttamente coinvolto nella vicenda, narratore ora esterno ora interno. Il gruppo non è mai interamente riunito, i personaggi si muovono da soli o in coppia in uno spazio vastissimo, che ha come limiti estremi la Germania, Roma, i Pirenei e l'est europeo da evangelizzare. È un gruppo formato da individui, da uomini liberi che agiscono sotto l'impulso del loro personale intuito di perfezione e si aggregano o si separano seguendo ognuno la logica del proprio percorso spirituale. Entro questo gruppo si formano dei legami personali di eccezionale intensità, fondati sulla condivisione di comuni ideali religiosi e di un medesimo fortissimo anelito alla perfezione. È quanto rilevava nel 1954 Giovanni Tabacco, nel suo saggio che prende il titolo da una delle espressioni più forti usate dall'agiografo: «Privilegium amoris»¹³. Saggio celebre, in cui Tabacco, con grande penetrazione psicologica e raffinatezza interpretativa, coglieva nel gruppo di Romualdo e degli altri asceti una «unione particolare di anime che si conoscono intimamente», la «tendenza a creare rapporti di speciale intimità spirituale» e il «bisogno di colloquio spirituale tra anime affini»¹⁴.

¹² Tra gli studi principali su questo testo H.G. Voigt, *Bruno von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907; R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunos von Querfurt*, Münster-Köln 1956; G. Tabacco, "Privilegium amoris": aspetti della spiritualità romualdina, in «Il Saggiatore», 2-3 (1954), pp. 324-343, poi in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194; J. Starnawski, *Über die Anfänge der polnisch-lateinischen Hagiographie*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongress, Heidelberg 12-15.09.1988*, a cura di W. Berschin («Mittellateinisches Jahrbuch», 24-25, [1989-1990]), pp. 457-460; A. Samaritani, *Eremo, cenobio, missione-martirio. Dalle valli di Comacchio e da Pomposa a Kiev. Fra Romualdo di Ravenna e Bruno di Querfurt*, in «Quadrivium», 10 (2000), pp. 3-36; P. Tomea, *La colpa e il martirio. Agiografia e autobiografia nella 'Vita quinque fratrum' di Bruno di Querfurt*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Atti del XXIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23-26 agosto 2000, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2002, pp. 175-220; R. Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 2002, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 237-266; R. Fornaciari, *I Cinque Fratelli martiri († 1003). Tra mondo romualdino e tradizione monastica*, in «Vita monastica», 59 (2005), pp. 58-91. Particolarmente attenti al tema dell'amicizia nella *Vita quinque fratrum* sono i contributi di L. Saraceno, *Il progetto monastico missionario in Bruno di Querfurt. Un'ipotesi di lettura*, in «Vita monastica», 58 (2004), pp. 63-71, e L. Saraceno, *L'amicizia spirituale: un tratto del carisma romualdino-camaldolese?*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 167-185.

¹³ *Vita quinque fratrum* II (a cura di R. Kade in MGH, *Scriptores*, 15, Hannover 1888, pp. 709-738, p. 720): «Ego autem, quem pro privilegio amoris "frater meus" appellare solebat».

¹⁴ Tabacco, "Privilegium amoris" cit., pp. 170-172.

Non esiteremmo, a prima vista, a chiamare “amicizia” questa «intensità affettiva»¹⁵. Ma, a ben vedere, sono necessarie delle distinzioni. Il giovane Benedetto infatti, che va alla ricerca di Romualdo e per qualche tempo vive in cella con lui a Montecassino¹⁶, non è considerato certo un “amico” di Romualdo, e neanche un “fratello”: il loro rapporto secondo l’agiografo è di discepolato spirituale, l’uno è *discipulus*, l’altro è *magister*. Nessun rapporto alla pari, ma una gerarchia dettata dall’anzianità e dalla sapienza spirituale¹⁷. Altri invece possono coltivare vere e proprie amicizie: anzitutto il giovane imperatore Ottone, che nutre un amore viscerale per i giovani Benigno e Tommaso¹⁸; che a Roma visita di nascosto gli eremiti accompagnato solo da pochi compagni più fedeli (*digni socii*)¹⁹; che in Italia soffre per la perdita dei suoi nobili più cari²⁰. Quella di Ottone, come ci è descritto da Bruno, è una figura commovente e tragica: è la figura di un giovane circondato da mille persone e allo stesso tempo tremendamente solo, padrone del mondo e insieme bisognoso degli altri; per questo cerca il conforto di persone che considera più sagge di lui, i monaci²¹; cerca l’amore, quello degli amici suoi conterranei, delle donne, del popolo romano, con la coscienza della caducità delle cose terrene e della necessità di fuggire il mondo per la salvezza dell’anima.

Benedetto e Giovanni, vivendo insieme da eremiti in terra slava, vivono tra loro in grande concordia, tanto che le loro volontà sono sempre in accordo²². Bruno descrive questo sodalizio come amore fraterno, citando i passi biblici di At 4, 32 e di Sal 132, 1: sono i testi fondamentali (usati spesso anche da sant’Agostino)²³ per la rappresentazione cristiana della Chiesa come comunità di fratelli stretti da un vincolo d’amore, dove vige la legge di un cuore solo e un’anima sola.

Chi coltiva un’amicizia di grande intensità affettiva sono Bruno, l’agiografo-autobiografo, e Benedetto. Il loro affetto è speciale, è un amore privilegiato ed esclusivo: è proprio e soltanto in relazione a questo che Bruno usa l’espres-

¹⁵ *Ibidem*, p. 173. Poco sopra, lo studioso parla giustamente di “amicizia” per definire la frequentazione tra Adalberto di Praga e Ottone III.

¹⁶ *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., pp. 717-720).

¹⁷ *Ibidem*, p. 718: «Gratulatur Benedictus, tandem se invenisse magistrum, nil credens iustum, nil sanctum, nisi quod ille diceret, mortificans cum imperio voluntates et ambulans cum desiderio iuxta monita asperi preceptoris».

¹⁸ *Ibidem*: «Ablatis duobus, quorum amor tetigit viscera Cesaris». Il primo, Benigno, può essere identificato nello stesso Bruno di Querfurt; il secondo è il Tammo di cui parla anche Pier Damiani in *Vita beati Romualdi* XXV (ed. *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 [Fonti per la storia d’Italia, 94], pp. 52-53). Si veda Tomea, *La colpa e il martirio* cit., pp. 185-186.

¹⁹ *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., pp. 718-719).

²⁰ *Vita quinque fratrum* VII (ed. MGH cit.), p. 722: «Furit gladius sanguine nobilium, multa sudans morte karorum, cor Cesaris atrocissime vulnerans (...) Romulea tellus, morte suorum karorum pasta».

²¹ Per questo aspetto J.-M. Sansterre, *Otton III et les saints ascètes de son temps*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 43 (1989), pp. 377-412.

²² *Vita quinque fratrum* XII (ed. MGH cit., p. 729): «Tanta autem erat concordia sanctorum illorum fratrum, ut quicquid unus vellet, alter etiam nolens vellet (...) propter amorem fraternitatis».

²³ Oltre, nota 165.

sione *privilegium amoris*²⁴. Nella descrizione di questo rapporto di amicizia lo scrittore si lancia con una partecipazione emotiva straordinaria, adottando un linguaggio sentimentale che tradisce le pulsioni di un'anima commossa e sofferente; un linguaggio che attinge a piene mani al lessico dell'eros: per Bruno l'amico Benedetto è l'altra metà della propria anima²⁵; nel momento del loro distacco i due amici-amanti si salutano promettendo di rivedersi, e questo è il loro pegno d'amore²⁶; lontani, i due si pensano a vicenda con vivo desiderio (*desiderium*) e piangono amaramente al pensiero di non potersi rivedere²⁷. Il commiato tra Bruno e Benedetto è uno dei brani più commoventi dell'intera opera, traboccante di emozioni intense, di una sensualità quasi profana. I due amici si devono separare al mattino, e passano tutta la notte insieme, vegliando immersi in pensieri celesti: parlano molto tra loro, e nel momento del distacco le loro parole sono fonte di dolcezza; si abbracciano e si scambiano il bacio della pace, si chiamano con epiteti affettuosi («fratello», «mio signore», «dolcissimo») e promettono di ricordarsi per sempre della loro amicizia²⁸. È un brano di rara bellezza, che segna il vertice del sentimento dell'amicizia entro la cerchia romualdina.

Giovanni Tabacco invita a non considerare queste effusioni affettive «facile abbandono di anime morbidamente delicate», quanto piuttosto il segno di un amore sovrabbondante tra uomini di grandi passioni, partecipi di un comune ideale eroico, quello del martirio²⁹. Inviterei a spostare i termini della questione dal piano del giudizio sulla storicità dei personaggi a quello della loro rappresentazione letteraria, per cui apparirà come Bruno tenda consapevolmente e decisamente verso una loro caratterizzazione in senso drammatico e patetico. Per far ciò egli impiega i mezzi di una raffinata retorica scolastica, quella che aveva appreso presso la cattedrale di Magdeburgo negli anni della sua formazione scolastica. La sua opera intende rappresentare un'amici-

²⁴ Sopra, nota 13.

²⁵ «Dimidium animae meae»: *Vita quinque fratrum* III (ed. MGH cit., p. 720). L'espressione proviene da Orazio, *Carmina* I III 8.

²⁶ «Pignus amoris»: *Vita quinque fratrum* V (ed. MGH cit., p. 722).

²⁷ *Vita quinque fratrum* XI (ed. MGH cit., pp. 727-728): «Me, toto desiderio animi quem querere volebat (...) Iter, quod dilectio mei pulchra ratione imperabat (...) multus tristis esse cepit, testatus, quantum de me curasset, quem quia visere non licuit, amarissime flevit».

²⁸ *Vita quinque fratrum* IV-V (ed. MGH cit., p. 721): «Tunc – quod sine lacrimis promere non possum –, dum nox adesset, adhuc in crepusculo lucis, quia eum artius amavi, cum eo dolens amplius ambulare caelestia cepi; fateor, mihi misero dulce colloquium erat. Nec tacendum, quia me, quem “frater meus” pro signo amoris appellare solebat, prophetans quod pro meis peccatis futurum erat, “domne episcopo” multociens eadem karitate vocabat (...) Sed qui in eius amplexibus ex diversa parte sanctis osculis morabar, per totam viam, qua cum eo miser gradiebar, inter cetera multa, quae extrema visio loqui precepit, hec una sententia adherebat in ore mei pectoris – cui utinam nunc “dominus meus” clamare dignus essem! – Tunc: “Dulcissime”, inquit, “frater meus, rogo te (...) memento, quod me tecum et te mecum habere nosti”».

²⁹ Tabacco, «*Privilegium amoris*» cit., p. 169: «Che una tenerezza così scoperta non sia il facile abbandono di anime morbidamente delicate, ma l'espressione esuberante di una vigorosa spiritualità, un'interpretazione appassionata dell'intuizione cristiana della vita come relazione profonda di persone presenti in una comune esperienza religiosa, è testimoniato dalla loro ricerca di una sofferenza virile e dal loro martirio».

zia straordinaria tra persone straordinarie, in un mondo violento dove solo la forza dei rapporti umani riesce ad annullare le distanze e a tessere rapporti di autentica fratellanza cristiana.

Nel giudizio sulla rappresentazione che Bruno dà dell'amicizia non possono quindi essere trascurate le ambizioni letterarie dell'autore e del suo gruppo di appartenenza. Bruno infatti è un letterato colto, aristocratico, che si rivolge a un pubblico di letterati capaci di apprezzare la sua espressività e le citazioni di autori classici che egli dissemina nel corso dell'opera. È uno dei rappresentanti del classicismo stilistico ottoniano, che trova in Germania e in Italia i suoi massimi interpreti³⁰. La sua concezione dell'amicizia come legame indissolubile tra persone votate l'una all'altra sembra tradurre in termini letterari i vincoli di fedeltà vassallatica che stringevano i membri dell'alta aristocrazia dell'Impero intorno alla figura dell'imperatore. Sono legami che acquistano un senso preciso nell'ambito della corte imperiale e della cultura aulica che in essa era in circolazione.

Sotto questo aspetto l'amicizia tra i religiosi gravitanti intorno alla corte ottoniana ricorda quei legami di solidarietà, altrettanto forti, che si erano stretti tra i letterati della corte carolingia due secoli prima e che avevano trovato espressione in una vigorosa fioritura poetica: si pensi ad Alcuino, Teodulfo di Orléans, Valafrido Strabone e altri, che avevano trovato in Carlo Magno un protettore e nella sua corte un luogo ideale nel quale riunirsi. L'amicizia rappresentava uno dei valori fondamentali di questo circolo di letterati, provenienti da terre lontanissime tra loro, tanto che si è potuto parlare di un «culto dell'amicizia», che «dipende probabilmente dalle forme sociali in cui avveniva il reclutamento intellettuale e in cui si esercitava lo scambio culturale» (Stella)³¹. In altre parole, era uno dei valori fondanti l'etica di gruppo del ceto aristocratico, che trovava ora la sua traduzione in termini letterari nel gruppo raccolto da Carlo Magno presso Aquisgrana; e questa riflessione vale anche per la corte ottoniana. Un altro esempio di come il valore dell'amicizia fosse costitutivo di un gruppo aristocratico è la raccolta epistolare di Worms (*Wormser Briefsammlung*)³², della prima metà del secolo XI, che raccoglie le lettere scritte da maestri e allievi di quella celebre scuola vescovile

³⁰ Per un inquadramento storico-letterario del periodo R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, I, *La tradition impériale de la fin de l'antiquité au XI^e siècle*, Paris 1944, pp. 239-270; F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, II, *De la fin de l'époque carolingienne au milieu du XI^e siècle*, Turnhout 1996, pp. 347-438 (pp. 368-372 su Bruno di Querfurt); W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, IV/1, *Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter. 920-1220 n. Chr.*, I, Stuttgart 1999 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 12/1), particolarmente le pp. 168-177 dedicate a Bruno.

³¹ F. Stella, *La poesia carolingia*, Firenze 1995, pp. 43-46, che cita Bezzola, *Les origines* cit., II, pp. 90-98, e A. Fiske, *Alcuin and Mystical Friendship*, in «Studi medievali», serie III, 2 (1961), pp. 551-575.

³² F.J. Worstbrock, *Wormser Briefsammlung*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 10, Berlin-New York 1999, coll. 1422-1424. La raccolta è trasmessa dal solo ms. Pal. lat. 930 della Biblioteca Apostolica Vaticana (anni 1045-1055).

(*Domschule*) tedesca, scritte durante la loro attività scolastica e anche dopo, quando, come spesso avveniva, i migliori studenti erano chiamati a ricoprire importanti incarichi politici nei vescovadi e nelle abbazie dell'Impero. La sofisticata veste retorica, le formule di cortesia ridondanti celano una realtà umana fatta di ricordi affettuosi e di concretissime richieste di protezione, di aiuto, di favore³³.

È sembrato opportuno soffermarsi sulla *Vita quinque fratrum* in virtù della rappresentazione eccezionalmente intensa che essa offre dell'amicizia entro la cerchia romualdina e ottoniana. Tuttavia, come già detto in altra sede³⁴, la *Vita quinque fratrum* non può essere annoverata tra le fonti della tradizione camaldolese medievale. Il testo infatti oggi è trasmesso da un manoscritto unico, un leggendario tedesco del XII secolo, che rimase ignoto agli studiosi fino a che Reinhard Kade lo riscoprì a Berlino, nel 1883, e lo pubblicò nella collana *Scriptores* dei Monumenta Germaniae Historica, cinque anni dopo, nel 1888³⁵. Non sembra che a Camaldoli l'opera di Bruno sia stata direttamente nota nel medioevo e nell'età moderna. Solo a partire da tempi recenti essa è entrata a far parte della "tradizione romualdino-camaldolese" fornendo un nuovo dinamismo alla rilettura camaldolese del carisma delle origini, a partire dal celebre passo in cui Bruno definisce che cos'è il *triplex bonum* della vita monastica³⁶.

Alla tradizione camaldolese appartiene invece pienamente la *Vita beati Romualdi* († 1027, BHL 7324) scritta da Pier Damiani intorno al 1040; gli

³³ Si veda per esempio *Epistola 21* (ed. *Die ältere Wormser Briefsammlung*, a cura di W. Bulst, Weimar 1949 [MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 3], pp. 38-39): «E(bo) sollicita pars animae procurando suo M(anno), quantum indiget sui (...) Nimirum iucundum in invicem constabit et tenendum existimo, si et is quod melius habet partitur, et ille non neglegenter, sed avidius quod poterit amplectitur, amat et sequitur. Quod est quasi vinculum quoddam se coniungentis quodammodo amicitiae»; *Epistola 26* (p. 48): «Amor communis dilectionis optinendae compulit et compellit nos quorumque bonorum virorum amicitiae participare, ut, quod per nosmet ipsos nec audemus somnare, per illorum suffragia saltim mereamur optinere. Hanc ergo dilectionem vobiscum inire tanto desideramus avidius et studiosius, quanto reverentia amicorum apud vos tractatur religiosius et copiosius. Et grates vobis multiplices habentur et referentur, quod foedere tam internae caritatis tantaque sinceritate dilectionis nos in communionem vestrae amicitiae voluistis suscipere».

³⁴ Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 3-4.

³⁵ La scoperta del codice fu annunciata dallo stesso R. Kade, *Beschreibung eines Legendars*, in «Neues Archiv», 8 (1883), pp. 365-367. Si tratta del manoscritto Berlin, Staatsbibliothek Cod. Theol. lat. oct. 162 (secolo XII), descritto nella *Vita quinque fratrum* (ed. MGH cit., pp. 709-711).

³⁶ Il passo si legge in *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., p. 719): «Tripla commoda querentibus viam Domini, hoc est noviter venientibus de seculo desiderabile cenobium, maturis vero et Deum vivum scientibus aurea solitudo, cupientibus dissolvi et esse cum Christo evangelium paganorum»; si veda anche *Vita VII* (p. 724): «Tria maxima bona, quorum unum ad salutem sufficit, monachicum habitum, heremum et martyrium». Commento in J.H. Wong, *Il triplex bonum nella vita dei primi discepoli di s. Romualdo. Dalla prassi monastica al senso teologico-spirituale*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità* cit., pp. 243-282. La tradizione "romualdino-camaldolese" è considerata in modo unitario nel recente volume dei monaci camaldolesi *Come acqua di sorgente. La spiritualità camaldolese tra memoria e profezia*, a cura di A. Barban, J.H. Wong, Bologna 2005, che raccoglie le riflessioni di alcuni autori camaldolesi sulla storia e le prospettive spirituali della congregazione.

appartiene non per il tardivo ingresso della comunità di Fonte Avellana nella Congregazione Camaldolese (1569) e per l'innesto della tradizione avellanita in quella camaldolese, avvenuto ad opera degli studiosi camaldolesi di epoca moderna, ma perché il più antico testo normativo proveniente da Camaldoli, le Costituzioni del priore generale Rodolfo (*Rodulphi Constitutiones*, 1080 circa), attesta che a Camaldoli la *Vita* di san Romualdo era nota e considerata autorevole³⁷.

Nella *Vita* si legge che presso Venezia Romualdo vive in cella insieme all'eremita Marino; che insieme a Marino, a Giovanni Gradenigo, al doge Pietro Orseolo e all'abate Guarino si reca a Cuxà, nei Pirenei, dove i cinque conducono vita eremitica. Un gruppo di asceti guidati dal proposito di vivere una esperienza intensa di ricerca di Dio; una ricerca individuale che non di rado si apre al confronto con l'altro. I rapporti interpersonali all'interno del gruppo romualdino sono descritti come magistero/discepolato spirituale³⁸. Romualdo a Venezia si rapporta a Marino come un maestro al suo discepolo³⁹; giunti a Cuxà, le posizioni si invertono: stavolta è Marino a sentirsi discepolo di Romualdo, riconoscendo che l'allievo ha superato il maestro nel percorso della vita eremitica⁴⁰. Giovanni Gradenigo si riconosce *subditus* di Romualdo, il quale gli è maestro (*magister*) e come tale può comandare, in virtù dell'obbedienza (*per obedientiam*) che gli è dovuta dai suoi discepoli⁴¹. Anni dopo, quando Romualdo, ormai anziano, sarà tornato in Italia per fondare eremi e monasteri, i rapporti non cambieranno: egli sarà chiamato "padre" o "maestro" delle sue comunità⁴². Quindi, nella rappresentazione agiografica di Pier Damiani i rapporti affettivi tra Romualdo e gli altri asceti che partecipano della sua ricerca di Dio sono descritti prevalentemente nei termini del magistero/discepolato spirituale. Questo non sembra dovuto a mancanza di affetto fraterno o a sterilità di sentimento dei personaggi, ma al fatto che l'agiografo intende presentare idealmente la vita eremitica come una scuola di perfezione, dove si entra per imparare o per insegnare: l'amore, l'affetto gratuito, va indirizzato verso Dio, in modo esclusivo.

In realtà anche per Romualdo esiste l'amicizia, intesa come rapporto spontaneo, disinteressato e alla pari tra persone: questa si realizza con alcuni laici che vivono fuori dai monasteri, verso i quali il santo si atteggia con compassione, benevolenza e reciproca simpatia. Per esempio, quando cerca di

³⁷ *Rodulphi Constitutiones* II (ed. *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. 4): «Ut illius Vita descripta a catholico viro Petro Damiano episcopo atque sancte Romane Ecclesie cardinali refert». Da Camaldoli proviene la maggior parte dei manoscritti medievali che tramandano la *Vita Romualdi*.

³⁸ Sul magistero/discepolato spirituale si vedano i contributi raccolti in *Dictionnaire de spiritualité*, 3, Paris 1957, coll. 1002-1098. Sui temi del *magister* spirituale e della *libertas* eremitica nella *Vita beati Romualdi* si veda Saraceno, *L'amicizia spirituale* cit., pp. 175-180.

³⁹ *Vita beati Romualdi* IV (ed. a cura di G. Tabacco cit., pp. 20-21).

⁴⁰ *Vita beati Romualdi* VI (*ibidem*, p. 26): «Ipse quoque Marinus gaudebat Romualdo esse devotus, cui nuper fuerat ipse prelatus».

⁴¹ *Vita beati Romualdi* XII (*ibidem*, p. 34): «Per obedientiam mandans».

⁴² *Vita beati Romualdi* XV, LVIII, LXII, LXVII, LXIX (*ibidem*, pp. 38, 100-101, 103, 109, 111).

difendere dalla prepotenza di un nobile un povero contadino, che è suo *familiaris*⁴³. Intensa è la descrizione dell'amicizia dell'imperatore Ottone III con Tammo e Bruno, due giovani aristocratici della sua corte⁴⁴. Questa rappresentazione dell'amicizia all'interno della cerchia romualdina, come si vede, è molto diversa da quella della *Vita quinque fratrum* di Bruno di Querfurt.

Inoltre, nella *Vita Romualdi* Pier Damiani non ignora che i legami di affetto fraterno sono fondamentali all'interno delle comunità create dal santo⁴⁵.

L'idea che l'affetto vada riservato esclusivamente a Dio (in senso verticale, quindi) ispira costantemente le costituzioni camaldolesi del 1080 (RC: *Rodulphi Constitutiones*) e la loro riscrittura del 1154/1176 (*Liber Eremiticæ Regulæ*), dove non si parla mai dell'amicizia tra eremiti (quella che va in senso orizzontale). Nel testo più antico, che è anche più breve e più austero, è marcata addirittura una netta separazione tra i monaci e i laici dell'*hospitium* di Fontebuono, situato più in basso dell'eremo e più a contatto con il mondo: agli eremiti tutti gli altri devono essere sottomessi e obbedienti, come si obbedirebbe a dei *patres* piuttosto che a dei *fratres*⁴⁶. L'interesse centrale del testo è proprio quello di ribadire il rapporto gerarchico tra l'eremo di Camaldoli e il suo *hospitium*, nei termini di una sottomissione di tipo feudale. Il secondo testo normativo camaldolese, il *Liber Eremiticæ Regulæ*, più esteso e più articolato del precedente, risente di un diverso clima spirituale, dell'evangelismo e della rivalutazione dei rapporti affettivi tra gli uomini, fenomeni tipici del XII secolo⁴⁷. Non si parla mai dell'affetto tra gli eremiti come di un valore centrale, ma si ribadisce il valore dell'ospitalità, soprattutto a poveri e pellegrini, valore di cui per gli eremiti non c'è niente di più gradito e di più amabile⁴⁸; si invitano gli eremiti a coltivare la virtù della pietà verso i fratelli per non incorrere nei difetti opposti, l'austerità e la severità eccessive⁴⁹; si chiede, come nelle *Rodulphi Constitutiones*, il rispetto per gli eremiti, ma questi dovranno meritarselo per la loro santa condotta di vita e non più come mera conseguenza

⁴³ *Vita beati Romualdi* X (*ibidem*, pp. 31-32): «Familiarē sibi quendam habebat agricolam».

⁴⁴ *Vita beati Romualdi* XXV (*ibidem*, p. 52): «Tammum quendam Teotonicum, qui sicut dicitur in tantum regi familiaris et carus extiterat, ut utriusque vestes utrumque contegerent et amborum manus una parobsis communi sepe convivio sotiaret»; *Vita beati Romualdi* XXVII (p. 56): «Hic denique regis fuerat consanguineus et ita carus, ut rex illum non alio vocaret nomine nisi "anima mea"». Sulla rappresentazione di queste amicizie di Ottone nella *Vita quinque fratrum* si veda sopra.

⁴⁵ In *Vita beati Romualdi* LXIII (*ibidem*, p. 104) Pier Damiani racconta che il diavolo esulta quando i fratelli di un monastero sono in lite tra loro, mentre fugge disperato quando i monaci sono in pace, «constrictis iam in vinculo pacis et caritatis compage».

⁴⁶ *Rodulphi Constitutiones* IV, VI (*Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 8, 16): «Omnes monachi et laici (...) corde et corpore sunt subiecti et servientes et obediētes cunctis fratribus hac in heremo permanentibus»; «Ut omnes fratres monachi et laici (...) vestra iussa observent et que vobis sunt necessaria, ut mos est, adimpleant».

⁴⁷ Su questi argomenti M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (1957¹) e la ricca bibliografia dedicata alla spiritualità cistercense (da ultimo il recente D. Bouquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005).

⁴⁸ *Liber Eremiticæ Regulæ* XXXVII (*Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 56-58).

⁴⁹ *Ibidem* (p. 64).

del loro potere (*non potestate dominante*)⁵⁰. Infine, commentando il passo biblico dei sette alberi piantati dal Signore nel deserto (Is 41, 19), l'autore spiega che l'olmo, il quale è un albero di per sé senza frutti ma capace di sostenere la vite permettendole di produrre frutti, rappresenta i laici servitori dell'eremo, contadini, boscaioli e portatori d'acqua, che con il loro lavoro quotidiano permettono agli eremiti di potersi dedicare liberamente alla contemplazione: questi vanno apprezzati, nessuno deve disprezzarli⁵¹. Con questo brano ci troviamo di fronte a una importante e originale rivalutazione del laicato, del senso e del valore del lavoro manuale. Il rischio a cui sembra andare incontro l'eremitismo camaldolese è quello della chiusura su di sé, dell'isolamento dal mondo, per cui il legislatore, che è uomo di vasta cultura e di profonda spiritualità, invita a riscoprire le ragioni dell'inserimento del fenomeno eremitico nella storia e nella società, con un'apertura notevole verso il mondo, verso i fratelli che vivono fuori dall'eremo.

Alla fine del secolo XI (anno 1092) risale la prima *Vita* di Giovanni Gualberto († 1073, BHL 4397), scritta nel monastero vallombrosano di San Fedele di Strumi dall'abate Andrea da Parma⁵². Il protagonista, il riformatore Giovanni Gualberto, è chiamato per più di cinquanta volte "padre", tanto dall'agiografo quanto dagli altri personaggi del testo agiografico, compresi i numerosi monaci che si pongono sotto la sua guida⁵³. Con questi "figli" Giovanni sa essere tenero come una madre, ma anche duro e severo come un padre⁵⁴; anzi, la severità appare il tratto più forte del suo carattere, come nei due casi in cui si adira contro dei monasteri disobbedienti e spinge gli elementi naturali (un ruscello, un incendio) a distruggerli⁵⁵. Giovanni non è rappresentato mai alla pari, da amico, nei rapporti con i suoi monaci, ma sempre da superiore. In questo egli segue la *Regula* di san Benedetto, fonte immediata della sua proposta monastica, che descrive i rapporti tra all'interno del monastero come magistero o come paternità spirituale⁵⁶. Giovanni coltiva invece rapporti di

⁵⁰ *Ibidem* (p. 80).

⁵¹ *Ibidem* XLVI (pp. 70-72).

⁵² *Acta Sanctorum Iulii III*, Antwerpen 1723, pp. 343-365, riedita in PL 146, coll. 765-812; nuova ed. a cura di F. Baetghen, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Leipzig 1934, pp. 1084-1104. L'edizione settecentesca degli *Acta Sanctorum* è completa, mentre quella novecentesca di Baetghen abbrevia alcuni paragrafi: per questo scelgo di citare la prima, leggendola nell'edizione della Patrologia Latina.

⁵³ Alcune occorrenze particolari: «Magister et pater» (*Vita* 29, ed. PL 146, col. 777C); «Tantus pater» (*Vita* 30, col. 777C e *Vita* 79, col. 795A); «Pater sanctus» (*Vita* 74, col. 792A); «Venerabilis pater» (*Vita* 61, col. 788B); «Almus pater» (*Vita* 69, col. 791B); «Gloriosissimus pater et dominus» (*Vita* 132, col. 810D).

⁵⁴ *Vita* 28 (ed. PL 146, col. 777A): «Erat Iohannes pater tantae austeritatis et increpationis contra delinquentes, ut cui irascebatur, sibi irasci terra et coelum, immo ipse Deus videretur. Sed post paululum tanta benignitate et tanta tranquillitate ad increpatum et correptum convertebatur, ut non nisi materna habere videretur viscera. Qua de re, qui eum pure amabant, nimis metuebant, et qui timebant, valde amabant».

⁵⁵ *Vita* 46-47 (ed. PL 146, coll. 783-784).

⁵⁶ La *Regula* di Benedetto descrive il rapporto tra l'abate e i monaci come quello tra un padre e i figli (*Regula*, Prologo, II 2-3, LXIII 12; ed. *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano 2006 [1995], pp. 136, 254), un maestro e i discepoli (*Regula* II 4-7, II

affetto, di amicizia personale, nei confronti di uomini esterni al monastero, come abbiamo già visto per la *Vita Romualdi*: ama di cuore Teuzone di Firenze, un eremita che nei primi tempi della sua conversione lo spinge alla lotta contro il clero simoniaco⁵⁷; ama con tenera compassione i contadini e i poveri della sua terra, alleviandone le dure condizioni di vita con opere di carità⁵⁸; ama un laico, un certo Ubaldo da Figline, che gli è il più caro tra i suoi amici secolari (*inter mundiales amicos*)⁵⁹; ama come un fratello Ildebrando da Soana, il futuro papa Gregorio VII, che, dopo averlo trattato duramente da principio, in seguito è l'unico a prenderne le difese all'interno del collegio cardinalizio⁶⁰.

Tornando all'ambiente camaldolese, passiamo a un testo della metà del secolo XII, la *Vita* dell'eremita Alberto da Montalceto († 1151, BHL 232), dedicata all'abate Nicola del monastero camaldolese di San Salvatore della Bernardenga, scritta tra il 1152 e il 1165⁶¹. Alberto non ha confratelli, ma accetta soltanto, a un certo punto, la compagnia di un suo giovane parente che ne vuole imitare lo stile di vita eremitico. Eppure Alberto ha degli amici, sulle montagne senesi della Scialenga, lontano dagli uomini e dalla civiltà: ama molto il prete Marino, e pregando per lui lo guarisce da una malattia (cfr. la *Vita* di Giovanni Gualberto)⁶²; ha anche degli amici generici, che a un certo punto lo

11-15, III 6, V 9, VI 6, pp. 136, 138, 144, 150, 152), un superiore e gli inferiori (*Regula* LXIII 16, p. 254). Alcune occorrenze: *Regula* II 24 (p. 140): l'abate verso i monaci «dirum magistri, pium patris ostendat affectum»; III 6 (p. 144): «Sicut discipulos convenit obedire magistro»; VI 6 (p. 152): «Nam loqui et docere magistrum condet, tacere et audire discipulum convenit»; LXIII 12 (p. 254): «Priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intellegunt paterna reverentia»; LXIII 16 (p. 254): «Transeunte maiore, minor surgat et det ei locum sedendi». Sull'influenza diretta della *Regula* di Benedetto su Giovanni Gualberto F. Salvestrini, Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. *La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al capitulum domni Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 239-312 (alle pp. 248-249); poi col titolo *La strutturazione dell'Ordine dalle origini al Capitulum generale del 1216*, in F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma 2008, pp. 181-244.

⁵⁷ *Vita* 34 (ed. PL 146, col. 779A): «Hunc semper multum ex corde dilexit». S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 76 (1964), pp. 99-215 (alle pp. 148-155, 188-189); N. D'Acunto, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, in «Aevum», 66 (1993), 2, pp. 279-312 (alle pp. 280-286).

⁵⁸ *Vita* 56-59 (ed. PL 146, coll. 787A-788B). Su questo aspetto D'Acunto, *Lotte religiose* cit., pp. 286-287.

⁵⁹ *Vita* 66 (ed. PL 146, col. 799B): «Hic erat beatae recordationis Ioanni abbati valde notissimus, et inter mundiales amicos familiarissimus». Giovanni lo guarisce da una grave malattia con la preghiera. Secondo Francesco Salvestrini l'amicizia di Ubaldo da Figline con Giovanni Gualberto fu talmente forte che si può attribuire a essa, almeno in forma di ipotesi, perfino il passaggio del monastero di Passignano all'obbedienza vallombrosana, dato che di questo monastero Ubaldo era per tradizione *patronus*: F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I, *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. Pirillo, Firenze 2009 (Biblioteca Storica Toscana, serie I, 59), pp. 59-127 (alle pp. 64-66).

⁶⁰ *Vita* 68 (ed. PL 146, col. 791A): «Tantus deinceps inter utrumque firmatus est amor, quantus inter charissimos atque uterinos solet esse germanos».

⁶¹ Breve presentazione del testo in Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 27-28.

⁶² *Annales Camaldulenses* cit., III, pp. 306-307: «Scientes tamen, quod a viro Dei, cui sedulum iam praeuberat familiaritatis obsequium, plurimum diligeretur, ad cellam ipsius ipsum detule-

dissuadono dal cambiare residenza per poter continuare a godere della sua presenza⁶³. Ma per l'agiografo l'amicizia può anche essere un pericolo: come nel caso di una donna, una *formosa mulier* – è in realtà il demonio travestito – che lo tenta, invitandolo a godere delle sue ricchezze e della sua *amicitia*⁶⁴. Per l'agiografo di Alberto, in conclusione, gli amici esistono ma l'amicizia non deve giocare un ruolo significativo nella vita dell'eremita; questi piuttosto vorrebbe dimenticarli e separarsi da loro, ma sono gli altri che lo cercano, e allora il *vir Dei* acconsente a stare vicino a loro, solo per pietà cristiana.

Anche nella *Vita* dell'eremita casentinese Torello, recluso presso il monastero vallombrosano di San Fedele di Poppi († 1281 circa), l'amicizia non ha un ruolo importante. Il beato ha un giovane discepolo, di nome Pietro, da cui è chiamato “padre” e “maestro”, a cui rivolge ammonimenti spirituali incentrati sul tema tradizionale del *contemptus mundi*⁶⁵.

L'ultimo testo che prenderemo in considerazione per seguire la rappresentazione dell'amicizia maschile in ambiente camaldolese è la *Vita* del converso Silvestro, vissuto nell'eremo fiorentino di Santa Maria degli Angeli († 1348, le due versioni della *Vita* sono della fine del secolo XIV)⁶⁶. Egli ha una di-

runt: “Ecce” inquit “Venerabilis pater, quem amas”. Il seguito del racconto è meno lineare, perché Alberto si mette a piangere, ma l'agiografo si affretta a spiegare che l'eremita piange solo per compassione verso gli altri uomini presenti, che già piangevano (citando Rom 12. 15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus»). Sembra che l'agiografo voglia giustificare il pianto di Alberto, presentandolo come un uomo che non cede al proprio privato sentimento di amicizia, ma è mosso a compassione dal pianto altrui.

⁶³ *Ibidem*, pp. 310-311: «Voluit aliquando famulus Dei quietioris vitae desiderio ad remotiora loca, sua regione derelicta, migrare: sed amicis et fidelibus sollicitis id dissuadentibus...».

⁶⁴ *Ibidem*, 309: «Coepit itaque blanda quaedam et mollia cellam ingressa proferre, dicens se viduam esse locupletem, et tanta industria praeditam, ut si vellet eius amicitia perfrui, magnifice posset opibus ditari». Episodio analoghi non sono infrequenti nelle vite dei santi eremiti. Si veda ad esempio la *Vita* di san Paolo eremita scritta da Girolamo (Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis [d'ora in poi BHL] 6596, fine secolo IV/inizi V, ed. PL 23, coll. 19B-20A) e, per restare in Italia centrale nel medioevo, la *Vita* dell'eremita Severino nelle Marche (BHL 7659, dei secoli XI-XIII, ed. *Acta Sanctorum Ianuarii I*, p. 500).

⁶⁵ La *Vita* in latino, di cui esiste una coeva versione in volgare, è la BHL 8035, ed. *Acta Sanctorum Maii II*, pp. 500-504; *Le «Vite» di Torello da Poppi*, edizione critica a cura di L.G.G. Ricci, con un'introduzione storica di M. Bicchierai, Firenze 2002 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 5, serie II, 2), pp. 31-44 (*Vita* in latino), 85-152 (*Vita* in volgare). Si veda in particolare *Vita* in latino XIV (ed. *Le «Vite» di Torello* cit., p. 39): «Fili mii (...) rogo igitur ut conforteris, et in Dei operibus ac servitio perseveres. Laudes hominum et honores respue, et cetera huius seculi transitoria, que destruunt fructus nostrorum bonorum et mentes a Dei contemplatione abstrahunt»; *Vita* in volgare XVI-XVIII (ed. cit., pp. 126-140). L'appartenenza di Torello alla riforma vallombrosana è quanto meno dubbia, come ricorda Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo* cit., pp. 450, 461.

⁶⁶ Le due *Vite* sono in volgare fiorentino. La prima, in prosa, è opera di Baldovino Baldovini, della fine del secolo XIV (*Leggende di alcuni santi e beati venerati in Santa Maria degli Angeli di Firenze*, a cura di C. Stolfi, Bologna 1864 [Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX, Dispensa LII-LIII, Parte II], pp. 19-81); si veda *Biblioteca Agiografica Italiana. Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XV*, a cura di J. Dalarun, L. Leonardi, Firenze 2003, II, pp. 654-655. La seconda, versificata in endecasillabi, è scritta dal camaldolese Zenobi Tantini nel 1394 (BHL 7745b; *Leggende di alcuni santi* cit., pp. 131-150). Si veda C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma 1999 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 350), pp. 187-188, 480-483, 515-516.

scepola, Paola, verso cui si atteggia a maestro⁶⁷. È descritto come un vecchio per sapienza e come una madre in quanto capace di allattare spiritualmente i suoi figli⁶⁸. Vieta ai giovani di frequentare altri giovani perché non si lascino coinvolgere in conversazioni frivole, li invita piuttosto a cercare la compagnia dei vecchi esperti nella vita religiosa⁶⁹: per fortuna ci sono le mura dell'eremo, insegna Silvestro ai giovani, a separarci dai parenti, dalle ragazze e dagli stessi amici⁷⁰. Il beato è ostile all'amicizia, la considera solo una forma di distrazione. La sua spiritualità è del tutto votata alla ricerca di Dio, per cui i legami con il mondo costituirebbero solo un freno: il suo modello di eremita è un uomo morto al mondo⁷¹. In questo egli è erede della più rigida tradizione ascetica, incentrata sulla solitudine e sulla separazione dalla società.

In conclusione, questa resistenza dell'agiografia monastica nel concedere spazio all'amicizia "orizzontale" può essere spiegata in due modi. Il primo è, come abbiamo già detto, la tendenza generale a privilegiare la dimensione "verticale" del rapporto affettivo con Dio piuttosto che quella "orizzontale" del rapporto con gli altri uomini. Il secondo richiama un problema che era stato osservato fin dai primi padri del monachesimo: la nascita di amicizie particolari rischiava di incrinare il senso di unità della comunità monastica, creando preferenze, trattamento disuguale, disomogeneità nei rapporti tra le persone e, di conseguenza, invidia e rancore. La tendenza naturale dell'animo umano a eleggere rapporti affettivi particolari, sulla base della simpatia reciproca, della consonanza spirituale e di una certa sensibilità comune – come appunto avviene nella scelta degli amici – minava alle basi la possibilità di realizzare una autentica fratellanza cristiana. In questo senso si erano espressi già Basilio, Giovanni Cassiano e Benedetto⁷².

Basilio di Cesarea, padre del monachesimo orientale (330 ca.-379), in un suo *Sermo asceticus* aveva condannato le amicizie "particolari" o "private" o "singolari", considerandole lesive della concordia della comunità, fonte di inimicizia, di sospetto e di invidia; come tali, da punire severamente⁷³. Nella sua

⁶⁷ L'atteggiamento è costante in tutta la *Vita*, ma si vedano particolarmente i capp. XIII-XVII (in *Leggende di alcuni santi* cit., pp. 50-56), XX-XXII (pp. 59-62), XXXIII (p. 75), XXXV (p. 77), XXXVII (p. 80).

⁶⁸ *Vita XVI* (*ibidem*, pp. 54-55): «I più vecchi sogliono essere specchio a' giovani, et avere debbono le poppe abbondante di parole e d'opere; acciocché i lattaiuoli nutrichino e saltevolmente riempino»; XXIV (pp. 63-64): il novizio «come cieco, si dia alla condotta e governo de' vecchi».

⁶⁹ *Vita XVI* (*ibidem*, p. 55): «Vietava, al tempo dello dispensato silenzio, 'l giovane al giovane accompagnarsi; acciò le cose giovanile non parlassero; o vero [consigliava] soli andare, accostarsi a' vecchi et abbienti esperienza della religione, da quali edificati fussono».

⁷⁰ *Vita XXV* (*ibidem*, p. 65): «Questi muri, voi da' parenti, voi da' compagni, voi dagli amici, voi dalle donne, voi dagli ornati, voi da' romori, voi da' pericoli, voi dalle occupazioni superflue, voi dalle lascivie, voi dalle concupiscenze, voi da mille migliaia illecebre del secolo separeranno e sequestreranno».

⁷¹ *Vita XXV* (*ibidem*, p. 64): «Amate la solitudine, amate non vedere, non udire, non vagare, amate non essere veduti».

⁷² Vansteenberghe, *Amitié* cit., coll. 521-525; Alvarez, *Amicizia* cit., p. 116; Goffi, *Amicizia* cit., pp. 10-12.

⁷³ Basilio di Cesarea, *Sermo asceticus* (ed. PG 31, coll. 879-880): «Iam vero in hoc communi

regola monastica aveva ribadito il divieto e la punizione: l'affetto particolare non è *caritas*, ma focolaio di sedizione e di divisione⁷⁴. Si noti che lo stesso Basilio aveva invece coltivato per lettera un rapporto di sincera e profonda amicizia con un altro grande padre della Chiesa orientale, Gregorio di Nazianzo (329-390 ca.)⁷⁵. Non si tratta di ipocrisia o di doppia misura, ma dell'applicazione di un principio di buon senso: quello secondo cui le amicizie particolari potevano essere costruite non all'interno, ma all'esterno del monastero, dove non avrebbero minacciato la concordia della comunità; così sarebbe avvenuto anche per san Romualdo e per san Giovanni Gualberto. Giovanni Cassiano (360-435), uno degli autori monastici più famosi, raccomandato dallo stesso san Benedetto nella sua *Regula*, dedica una delle sue *Conlationes* all'amicizia, sviluppando il tema in modo ampio e articolato; egli accetta sostanzialmente anche le amicizie particolari, distinguendo l'affetto in due specie, *agàpe* (rivolto verso tutti) e *diàtesis* (rivolto verso un piccolo gruppo)⁷⁶. Invece nel suo testo con valore normativo più diretto, le *Institutiones*, vieta di coltivare amicizie particolari all'interno del monastero, di conversare con i fratelli in modo ozioso, di scambiarsi gesti di affetto (rigidamente vietato il prendersi per mano, ripetendo un ammonimento di Pacomio), di scambiare lettere con un amico fuori dal controllo dell'abate⁷⁷. Nella *Regula* di san Benedetto il divieto di mostrare preferenze tra le persone – la preferenza è un segno eviden-

contubernio dilectionis lex non permittit particulares amicitias ac sodalitates. Nam necesse est omnino affectus particulares plurimum communi concordiae nocere (...) quod si quis ob quamcumque causam monachum fratrem aut propinquum maiori studio quam alium quemvis prosequi comperiat, is tanquam in totam societatem contumeliosus castigetur. Nimius namque erga unum aliquem amor magnum in caeteros defectum arguit»; (op. cit., coll. 885-886): «Quoniam autem omnino aequali amoris mensura sese invicem diligere debent, iniuria est privatas quasdam sodalitates ac contubernia in conventu repeeriri. Qui enim unum prae aliis diligit, is, quod non perfecte caeteros diligit, se ipse arguit. Quare ex conventu contentio indecora, et singularis amor sunt aequaliter amandandi. Oritur enim ex contentione inimicitia; ab amicitia vero particulares et sodalitate suspiciones et invidiae nascuntur». Cito per comodità il testo di Basilio nella traduzione latina anziché nell'originale greco.

⁷⁴ Basilio di Cesarea, *Constitutiones monasticae* XXIX (ed. PG 31, coll. 1417-1420): «Quod non decet in ascetico instituto peculiarem quandam amicitiam esse inter duos aut tres fratres (...). Decet fratres charitatem quidem inter se mutuam habere, sed non ita tamen, ut duo aut tres simul conspirantes, sodalitates aliquas constituent. Non enim hoc caritas est, sed seditio divisioque et eorum, qui sic coeunt, improbitatis argumentum».

⁷⁵ B. Salmona, *L'amicizia tra Basilio e Gregorio di Nazianzo*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano, 9-11 maggio 1994, Merano (Bolzano) 1995, pp. 704-708.

⁷⁶ Giovanni Cassiano, *Conlationes* XVI, *De amicitia* (*Jean Cassien. Conférences*, a cura di E. Pichery, Paris 1958 [Sources chrétiennes, 54], pp. 221-247).

⁷⁷ Giovanni Cassiano, *Institutiones*, II 15 (*Jean Cassien. Institutions cénobitiques*, a cura di J.-Cl. Guy, Paris 1965 [Sources chrétiennes, 109], pp. 84-86): finita la recita dell'ufficio o durante il lavoro quotidiano, nessuno si intrattenga a conversare con un altro, «ne otiosis quidem colloquiis ullam copiam vel tempus inperitiat»; IV 16 (pp. 140-142): va punito il monaco «si cum aliquo vel ad modicum substiterit, vel si ad punctum temporis uspiam secesserit, si alterius tenerit manum, si cum illo, qui cellae suae cohabitator non est, confabulari quantulumcumque praesumpserit (...) Si parentum quempiam vel amicorum saecularium viderit vel conlocutus eis sine suo fuerit seniore, si epistulam cuiuscumque suscipere, si rescribere sine suo abbate temptaverit».

te di amicizia – è centrale e insistito⁷⁸. Ripetendo quando detto da Cassiano, anche Benedetto vieta di suoi monaci di intrattenersi tra di loro nei momenti non previsti, al di là del lavoro⁷⁹; perfino di evitare gli ospiti se non si è stati delegati dall'abate a stare con loro⁸⁰.

Anche sant'Agostino, in fondo, nel ricordare con malinconia il suo affetto straordinario per un amico poi defunto, avverte il fascino perverso dell'amicizia: fonte di calore umano ma al contempo forza centrifuga che allontana il cuore dell'uomo dalla ricerca di Dio⁸¹.

2. *L'amicizia delle donne*

L'agiografia femminile medievale di Camaldoli e Vallombrosa è ricca di figure di sante e beate che sono divenute oggetto di culto, ma è meno ricca di testi letterari⁸².

Sulla beata Gherardesca, vissuta nel monastero camaldolese di San Savino a Pisa († 1269 circa) rimane un'interessante *Vita* coeva, per quanto mutila (BHL 3421). La *Vita* non è una vera e propria biografia storica, è piuttosto una biografia spirituale ricca di visioni e rivelazioni (*Gnadenleben*). Tuttavia si incontrano, qua e là, i nomi di alcuni figli spirituali che si affidano alle preghiere e all'intercessione della beata⁸³: una trama sottile di rapporti affettivi speciali, ma quasi nascosti, sotterranei, di scarso interesse per la costruzione dell'immagine agiografica della beata. Questa appare piuttosto come capace di singolare intimità con Cristo, la Vergine e i santi, particolarmente i santi patroni della verginità monastica, Giovanni Evangelista e la Maddalena, con i quali intrattiene un dialogo costante. Questi le rivelano continuamente i giudizi di Dio sugli uomini e le mostrano l'invisibile comunicazione che avviene tra cielo e terra per la mediazione dei santi. Potremmo dire che i veri "amici" di Gherardesca sono i santi in cielo, non gli uomini sulla terra.

⁷⁸ Si veda Benedetto, *Regula* II 16-17 (ed. a cura di S. Pricoco cit., p. 138): «Non ab eo persona in monasterio discernatur»; II 22 (pp. 138-140); LXIX (p. 266): «Ut in monasterio non praesumat alter alterum defendere».

⁷⁹ Benedetto, *Regula* XLVIII 21 (*ibidem*, p. 226): «Neque frater ad fratrem iungatur horis incompetentibus».

⁸⁰ Benedetto, *Regula* LIII 23-24 (*ibidem*, p. 234): «Hospitibus autem cui non praecipitur, ulla tenus societatur neque conloquatur, sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter, ut diximus, et petita benedictione, pertranseat dicens sibi non licere conloqui cum hospite».

⁸¹ Agostino ne parla soprattutto in *Confessiones* IV 7-VII 12 (*Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, a cura di L. Verheijen, Turnhout 1981 [CCSL 27], pp. 42-46). Si veda M.A. Mc Namara, *L'amicizia in Sant'Agostino*, Milano 1970; L. Alici, *L'amicizia in S. Agostino*, in *Il concetto di amicizia* cit.

⁸² Per la bibliografia si veda sopra, nota 3. Delle beate camaldolesi Lucia di Stifonte, Giovanna da Bagno di Romagna, Maria da Pisa, Bona da Pisa, rimangono scarse e tardive memorie agiografiche.

⁸³ *Vita* 20-21 (ed. *Acta Sanctorum Maii VII*, p. 165), 43-44 (p. 171), 48 (p. 171), 61 (p. 174), 66 (p. 175).

Della camaldolese Paola, reclusa presso Santa Maria degli Angeli di Firenze nel Trecento, abbiamo già parlato per il suo rapporto di discepolato spirituale con il beato Silvestro. Esiste una *Vita* fiorentina trecentesca su Paola, in cui si legge un episodio di amicizia, la visita a una amica monaca in punto di morte⁸⁴. Dal breve episodio traspare un affetto tenero e sincero.

L'agiografia trecentesca di ambiente vallombrosano è rappresentata da due testi, la *Vita* di Umiltà da Faenza (BHL 4045) scritta dal monaco Biagio di Vallombrosa⁸⁵ e la *Vita* della sua discepola Margherita da Faenza (BHL 5315), opera del frate minore Pietro da Firenze⁸⁶. In nessuno dei due testi si parla mai di amicizia delle religiose tra di loro, o con altri religiosi o laici.

Chi parla molto di amicizia è Umiltà da Faenza nei suoi *Sermones*. Per lei gli amici del Signore sono i santi e i devoti che abitano la terra⁸⁷; l'amore del Signore e la sua amicizia verso il genere umano sono attestati dall'opera di redenzione di Cristo, che è il vero amico dell'uomo⁸⁸. Amici di Umiltà saranno quindi tutti coloro che cercano Cristo con amore sincero, soprattutto i monaci e le monache⁸⁹. L'amicizia per Umiltà è, come si vede, soltanto in senso "verticale", da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio. L'amicizia "orizzontale" tra uomini, tra religiosi votati alla ricerca di Dio, nasce solo come riflesso dell'amicizia con Dio, come consonanza di intenti in quel percorso comune verso Dio che è la vita dell'uomo.

Quando, nella seconda metà del secolo XIV, Caterina da Siena (1347-1380) scrive le sue lettere agli eremiti camaldolesi del Camposanto di Pisa e ai monaci di Vallombrosa, il linguaggio non è cambiato. I suoi destinatari monaci sono "figli" o "padri" a seconda della posizione in cui la scrittrice si colloca, di madre o di figlia, ma sempre in un rapporto magistrale tra chi deve imparare e chi deve insegnare⁹⁰; eccezionalmente i monaci vallombrosani di Passigna-

⁸⁴ *Vita* XXIV (ed. *Leggende di alcuni santi* cit., pp. 115-117): «venuta la sera, per più onestade, andò a lei e confortolla dolcemente con dolci parole, come ella sapeva; e fatto ciò, si parti».

⁸⁵ *Le Vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze 1997 (Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, 8), pp. 3-23.

⁸⁶ La *Vita* BHL 5315 si legge in *Acta Sanctorum Augusti V*, pp. 847-851. Alle pagine seguenti (pp. 851-853) si leggono le *Revelationes et miracula* (BHL 5316) scritte dal prete Giovanni da Faenza. Dall'agiografia vallombrosana va esclusa la *Vita* della reclusa Verdiana da Castelfiorentino (BHL 8540: si veda Simonetti, *Santità femminile* cit., pp. 472-473).

⁸⁷ *Sermo I (I Sermoni di Umiltà da Faenza)*, a cura di A. Simonetti, Spoleto 1995 [Biblioteca di «Medioevo Latino», 14], II (p. 19-21): «Gaudent in terra amici sui, qui diligunt eum casto amore».

⁸⁸ *Sermones* II (pp. 12-13): «O superna caritas et immensa amicitia! (...) Ipse est amicitia nostra caritativa et gloria nostra infinita et laetitia nostra indivisa»; VIII (p. 97): «O ineffabilis pietas! O perfecta caritas! O benigna et immensa amicitia! O admirabilis largitas! O inaestimabilis bonitas! Iesus, Iesus, dulcis es ad amandum!»; XI (p. 140): «Amodo venias, ne moreris, Iesus dulcis amator. Fac mecum novam amicitiam solum de amore floribus ornatam».

⁸⁹ *Sermones* VII (p. 79): «Carissimi fratres necnon sorores, et amici mei et filii in amore Christi».

⁹⁰ Si veda *Lettera* 134 a Bartolomeo e Giacomo, eremiti al Camposanto di Pisa (S. *Caterina da Siena. Epistolario*, a cura di D.U. Meattini, Alba [Cuneo] 1966, III, pp. 221-223): «Diletissimi e carissimi figliuoli miei in Cristo dolce Gesù»; 22 (pp. 385-387): «Carissimo Padre in Cristo dolce Gesù (...). Su, padre carissimo, diamo de' calci al mondo...»; 27 a don Martino, abate di Passignano (pp. 388-391): «Reverendo e carissimo Padre in Cristo dolce Gesù»; 296 (p. 399): «Pregovi che vi sieno raccomandati i vostri e miei carissimi figliuoli, cotesti di costà, e questi di qua».

no possono essere chiamati contemporaneamente «fratelli e figliuoli»⁹¹ e l'eremita vallombrosano Giovanni delle Celle «figliuolo e padre»⁹². I messaggi di Caterina sono esortazioni alla vita religiosa, alla ricerca di Dio, della sua amicizia in senso “verticale”: mai la santa senese indulge a confidenze o a aperture personali. Profetessa chiamata dallo Spirito Santo a guidare gli uomini e le istituzioni verso Dio, Caterina scrive per spiegare all'uomo il senso divino della storia, non per dare sfogo ai suoi personali sentimenti. Non le interessa comunicare qualcosa della sua persona, che semmai desidera annullare in Cristo. Nella lettera sopra citata, indirizzata al monastero vallombrosano di Passignano, Caterina invita i monaci a evitare le conversazioni, specialmente quelle con le donne, che vanno fuggite come serpenti velenosi⁹³: il monaco deve pregare, non conversare.

Dunque l'amicizia “orizzontale” per le donne nella tradizione camaldolese e vallombrosana risulta, nell'insieme dei testi conservati, ancor meno significativa che presso gli uomini.

3. *L'amicizia degli animali*

La solitudine degli eremiti, l'austerità dei monaci di Camaldoli e Vallombrosa è mitigata da un rapporto di amicizia sincero e spontaneo: quello con il mondo animale, con la foresta, particolarmente con gli animali selvatici che la abitano. La foresta è lo spazio sacro per eccellenza del monachesimo occidentale. A Camaldoli e a Vallombrosa, comunità immerse nelle rigogliose foreste del Pratomagno e del Casentino, l'albero è allo stesso tempo segno naturale di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e sostegno benefico di un'economia di montagna perfettamente integrata con l'ambiente naturale⁹⁴. I religiosi che vivono nella foresta riescono a stringere con gli animali selvatici dei rapporti di amicizia e di confidenza reciproca ignoti agli uomini delle città.

⁹¹ Lettera 67 (*ibidem*, p. 392).

⁹² Lettera 296 (*ibidem*, p. 396).

⁹³ Lettera 67 (*ibidem*, p. 395): «E perocché vede che la conversazione de' cattivi e dissoluti gli è molto nociva, e la conversazione e amistà delle femmine; però le fugge come serpenti velenosi. Piglia, e studiosi di pigliare, la conversazione della santissima croce; e con tutti quelli servi di Dio che sono amatori di Cristo crocifisso».

⁹⁴ Si vedano in generale V. Merlo, *La foresta come chiostro: influsso delle idee cristiane sull'ambiente vegetale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997; P. Licciardello, *Il Bosco e il Monachesimo*, in *Bosco e cultura. Il bosco nella vita spirituale e culturale dell'uomo, Atti del Convegno, Roma, 5 ottobre 2006*, Vallombrosa (Firenze) 2007 (Fondazione S. Giovanni Gualberto. Osservatorio Foreste e Ambiente. I Quaderni, 6), pp. 91-114. Sull'importanza del bosco per i Camaldolesi si veda anche *Il Codice forestale camaldolese. Legislazione e gestione del bosco nella documentazione d'archivio romualdina*, a cura di F. Cardarelli, Bologna 2009 (Quaderni della montagna, 4); G. Cherubini, *Aspetti di vita economica dei monasteri vallombrosani*, in «Il Chianti. Storia, arte, cultura, territorio», 18 (1995), pp. 5-18; F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze 1998 (Biblioteca Storica Toscana, 33); Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 65-80.

Romualdo, che pure è sensibile alla solitudine della foresta⁹⁵, non ha particolare interesse verso gli animali.

Giovanni Gualberto, nella *Vita* scritta da Andrea da Strumi, manifesta invece un affetto straordinario per gli animali, come quando accarezza dolcemente un bue, che piange come un bambino perché si è perso⁹⁶, o come quando restituisce la libertà a una lepre, che uno dei suoi monaci ha catturato nella neve e vorrebbe servire come pranzo ai fratelli⁹⁷. Tenerezza, compassione, dolcezza nelle parole e nei gesti verso gli animali: è questo un lato sorprendente del carattere di Giovanni Gualberto. Ma il santo si rivela anche capace di impartire ordini spietati contro gli animali che danneggiano gli uomini, come quando comanda a un suo monaco di stanare un orso da un albero della foresta e di ucciderlo a colpi di scure⁹⁸. In conclusione, Giovanni Gualberto sembra comportarsi con gli animali così come lo abbiamo visto comportarsi con gli uomini: è capace di alternare un affetto delicato, materno, a una severità assoluta, paterna; sa usare l'amore materno nel dialogare con i buoni, il rigore paterno nel riprendere i malvagi. È un santo che ama o castiga, capace solo di sentimenti e di scelte assolute, incapace di scendere a compromessi.

La liberazione affettuosa della lepre da parte di Giovanni appartiene a un luogo comune frequente nella letteratura agiografica medievale, quello del santo che libera un animale inseguito dai cacciatori. Numerosi esempi sono stati rintracciati fin dall'agiografia altomedievale⁹⁹. Il caso della lepre si ritrova, in ordine cronologico, nella *Vita* metrica di san Martino di Tours di Venanzio Fortunato (530-607 circa, BHL 5624)¹⁰⁰, nella *Vita* dell'abate Marculfo, vissuto nel VI secolo (BHL 5266)¹⁰¹, nella *Vita* di Anselmo di Canterbury scritta dal suo segretario Eadmero (1060-1130 circa, BHL 525)¹⁰², nella *Vita* vallombrosana dell'abate Pietro da Montepiano, morto agli inizi del secolo

⁹⁵ Si veda *Vita beati Romualdi* I (a cura di G. Tabacco cit., p. 14): «Nam et si quando se ad studium venationis accingeret, ubicumque per silvas amenum locum reperire poterat, mox se ad heremi desiderium eius animus accendebat, dicens intra se: "O quam bene poterant heremite in his nemorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!"».

⁹⁶ *Vita* 63 (ed. PL 146, col. 789AB): «Bovisque caput leniter demulcens, dixit: "O bos, bos, vade, tuumque officium imple"».

⁹⁷ *Vita* 72 (col. 792AB): «Quem blanda manu diu attractavit, dicendo sibi: "Follis, follis, cur huc venisti?" Postea vero leporem miseratus, portas coenobii egressus, illum terrae supposuit ac liberum abire permisit».

⁹⁸ *Vita* 70 (col. 788B). Questo episodio è commentato da M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreolli, M. Montanari, Bologna 1995 (Biblioteca di storia agraria medievale, 4), pp. 44-60.

⁹⁹ Boglioni, *Il santo e gli animali* cit., pp. 975-983: «Il tema più vistoso è naturalmente quello, caro a tutti gli zoofili, dell'animale braccato dai cacciatori e ormai perduto, che il santo, in genere un eremita, accoglie e salva» (p. 976); «Le scene di animali salvati dai cacciatori diventano comuni nel X-XI secolo» (p. 983).

¹⁰⁰ *Vita* III vv. 327-367 (ed. PL 88, coll. 401C-402C).

¹⁰¹ *Vita* III 18-19 (ed. *Acta Sanctorum Maii* I, p. 74).

¹⁰² *Vita* II III 27 (ed. PL 158, coll. 91D-92A).

XII (ma il testo sembra posteriore al 1271)¹⁰³, nelle biografie di san Francesco d'Assisi¹⁰⁴. Si legge anche nella *Vita* camaldolese di Alberto da Montalceto (BHL 232), dove è seguito da un altro episodio analogo: una colomba vola abitualmente alla finestra della cella dell'eremita e si fa prendere da lui con facilità¹⁰⁵. L'agiografo di Alberto commenta questi due episodi spiegando che l'eremita ha ritrovato quel contatto con la natura che è stato perduto dall'uomo a causa del peccato originale. Vivendo nella perfezione spirituale, egli è ritornato in qualche modo alla condizione edenica dell'uomo anteriore al peccato, capace di vivere in perfetta simbiosi con il mondo naturale, di ammansire ogni creatura e di comandare a essa così come poterono fare i progenitori dell'umanità¹⁰⁶. Questo commento è molto originale perché esprime chiaramente il concetto di *imperium* sulla natura acquistato dall'eremita in virtù della sua santità di vita (Boglioni)¹⁰⁷, presentandolo addirittura come il restauratore in sé della perfetta umanità, colui che ha potuto realizzare il sogno della palingenesi.

Un'originale amicizia tra uomo e animale è nella *Vita* di Torello da Poppi, che ammansisce un lupo e gli permette di vivere presso la sua cella, chiamandolo "compagno" (*socius*); infine gli comanda di ritornare nel bosco, e il lupo gli obbedisce docile come un cagnolino¹⁰⁸. Con questo episodio siamo probabilmente di fronte a un'eredità francescana¹⁰⁹, ma la presenza di lupi

¹⁰³ Ed. *Le carte del Monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, a cura di R. Piattoli, Roma 1942 (Regesta chartarum Italiae, 30), p. 457. Si veda Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana* cit., pp. 449, 460.

¹⁰⁴ Tommaso da Celano, *Vita prima* XXI 60 (ed. *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, Assisi 1995 [Medioevo francescano. Testi, 2], p. 335); Tommaso da Celano, *Tractatus de miraculis* 29 (*ibidem*, p. 667); Giuliano da Spira, *Vita sancti Francisci* VIII 39 (*ibidem*, p. 1061); Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda Maior* VIII 8 (*ibidem*, p. 849).

¹⁰⁵ *Annales Camaldulenses* cit., III, p. 280. Gli editori riproducono a stampa una miniatura che apriva la *Vita* del santo nell'unico manoscritto a loro noto, un leggendario senese trecentesco: vi si vede l'eremita che accarezza la lepre, la quale gli si nasconde dentro la manica della tunica.

¹⁰⁶ *Ibidem*: «Rediit ergo ad antiquum statum innocentiae, revertitur ad primordia naturae simplicitatis, ut praesit homo volatilibus coeli, piscibus maris et bestiis terrae, siquidem omnia homini subiiciuntur, qui recte subiicitur Deo, et viro mansueti Creatori mansuescit omnia creatura».

¹⁰⁷ Commenta il luogo comune della liberazione degli animali inseguiti dai cacciatori Boglioni, *Il santo e gli animali* cit., pp. 980-981, parlando di «uno schema teologico, secondo il quale anche taluni episodi di familiarità con gli animali rientrano finalmente – almeno secondo l'agiografo – nella categoria dell'*imperium*, o della obbedienza che gli esseri inferiori manifestano a chi si sottopone pienamente a Dio» e citando a proposito Beda, *Hexaemeron* I (commento al passo biblico di Gen 1, 26-28; ed. PL 91, coll. 31-32) e Gregorio Magno, *Dialogi* III XXI 4 (ed. Grégoire le Grand, *Dialogues*, a cura di A. De Vogüé, II, Paris 1979 [SC 260], p. 354). Boglioni tuttavia non conosce la *Vita* di Alberto da Montalceto.

¹⁰⁸ *Vita* latina VIII (ed. *Le «Vite» di Torello* cit., pp. 36-37): il lupo «veluti canis fratrem lambebat propter suam sanctitatem» e quando Torello gli ordina di partire, chiamandolo "fratello" («mi frater, recede atque in nemus revertere») il lupo «caput inclinans abiit». Si veda *Vita* in volgare X (pp. 106-110).

¹⁰⁹ L'episodio si legge in *Fioretti* XXI (ed. *Fonti francescane*, Assisi 1978, pp. 1500-1503). Si vedano J. Goudet, *Le mysticisme de S. François et les animaux*, in «Revue des études italiennes», n.s., 10 (1966), pp. 25-39; F. Cardini, *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una leggenda*, in «Studi francescani», 74 (1977), pp. 315-343 (lettura simbolica e antropologica dell'episodio).

sulle montagne dell'Appennino casentino nel medioevo non è certo un mero luogo comune agiografico¹¹⁰.

Originale anche l'animale che fa compagnia a Umiltà di Faenza nella sua cella di reclusione: si tratta di una donnola, che si adatta ai ritmi di vita e al regime alimentare della penitente fino a trasformarsi quasi in un suo «doppio» (Simonetti)¹¹¹.

Alla metà del Quattrocento il tema dell'amicizia con gli animali ritorna a Camaldoli nella *Heremi descriptio* di Ludovico Camaldolese¹¹². Vi è descritta come consueta la *familiaritas* tra gli eremiti e gli uccelli del bosco, che spesso vanno a mangiare le molliche di pane direttamente dalle loro mani: effetto, come nella *Vita* di Alberto di Montalceto, dello stato di grazia edenica ritrovato dagli eremiti¹¹³.

4. *L'amicizia con i laici*

Camaldoli e Vallombrosa in quanto istituzioni intrattengono stretti rapporti con alcune forze signorili presenti nel territorio interessato alla loro espansione, con alcune persone e istituzioni ecclesiastiche, ma anche con alcuni esponenti del laicato di minore importanza sociale e politica. Tra i monasteri e il laicato esiste una intensa rete di relazioni politiche ed economiche, che non di rado assumono i toni dell'amicizia.

¹¹⁰ F. Pasetto, *Il beato Torello da Poppi. Storie di santità, di superstizione e di magia nella Toscana del XIII secolo*, Bologna 1996, pp. 109-122; G. Cherubini, *Lupo e mondo rurale*, in G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso medioevo*, Roma-Bari 1996, pp. 195-214; A. Czortek, *L'agiografia come fonte per la storia dell'ambiente nel Medioevo: il caso del beato Torello da Poppi*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 39 (1999), 2, pp. 3-16; M. Bicchierai, *Introduzione*, in *Le «Vite» di Torello da Poppi* cit., pp. XXXV-XXXVII.

¹¹¹ Biagio di Vallombrosa, *Vita beatae Humilitatis* (BHL 4045). Si veda A. Simonetti, *Introduzione*, in *I Sermoni di Umiltà* cit., p. XXV: «La donnola, unico animale raffigurato nelle Vite, è anche l'unica compagnia di Rosanese [nome di Umiltà nel secolo, n.d.r.] negli anni di reclusione, condividendone le abitudini di vita e rinunciando completamente a quelle proprie della sua natura. Animale selvatico, carnivoro e aggressivo, diventa mansueta, "addomesticata" e vegetariana, e conforto nella penitenza e nella solitudine: in lei Umiltà, che ha finalmente trovato la pace dopo anni di vita insoddisfatta e irrequieta, si riflette come in un suo doppio. E la fine della reclusione per la santa è anche la fine della prigionia per l'animale che, come abbiamo visto, abbandona la cella nel momento in cui questa sta per essere sostituita dal monastero».

¹¹² La *Heremi descriptio* è parzialmente edita in P. Bossi, A. Ceratti, *Eremiti Camaldolesi in Italia. Luoghi. Architettura. Spiritualità*, Milano 1993, pp. 129-132. Si legge nel ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446. Ringrazio la prof. Cécile Caby, dell'Université de Nice-Sophia-Antipolis, che sta curando l'edizione completa del testo, per avermene trasmessa una copia in anteprima.

¹¹³ Ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446, f. 17r: «Asperitatem fugientes quedam se avicule tectis excipiunt in tantumque familiares efficiuntur hominibus ut de eorum manibus mici sepe rostro pascantur. Corvi insuper ex multo tempore hanc heremitis familiaritatem prestant. Sed quid mirum, si pristinae illi innocentie adherentibus prima nature ordinatissima dispositione famulentur universa?». Un episodio analogo si legge anche nella *Vita* seconda dell'eremita Amico di Avellana (BHL 389; ed. *Acta Sanctorum Novembris II.A*, p. 102).

La secolare solidarietà di potere tra monachesimo e aristocrazia rurale, che aveva visto il ceto signorile fondare, proteggere e arricchire monasteri di famiglia, si riflette anche sulle congregazioni di Camaldoli e di Vallombrosa, che pure seguono un ideale di monachesimo riformato tendenzialmente ostile alle intromissioni dell'aristocrazia nella vita monastica. Romualdo di Ravenna, Giovanni Gualberto e i loro eredi infatti fin dalle origini avevano concepito le loro comunità come svincolate dal controllo dei poteri laici, secondo quel principio della separazione tra religioso e profano, tra potere ecclesiastico e potere secolare, che nell'età della riforma della Chiesa aveva trovato compendio nella formula *libertas Ecclesiae*. Per questo Camaldoli si era appoggiata da subito al vescovado di Arezzo¹¹⁴, mentre Vallombrosa – nata proprio in contrasto con il vescovado fiorentino occupato dal simoniacco Pietro Mezza-barba – aveva trovato inizialmente sostegno nel monastero di Sant'Ilario in Alfiano¹¹⁵. Né Camaldoli né Vallombrosa sono mai stati dei monasteri privati signorili. Il Papato, prendendo sotto la sua protezione queste vigorose espressioni del monachesimo riformato, avrebbe ribadito più volte la loro autonomia dai poteri locali e il collegamento diretto con la Sede Apostolica. Diverso è il caso dei monasteri entrati più tardi a far parte delle rispettive congregazioni: questi infatti portavano con sé le loro tradizionali reti di relazioni sociali, di patronati laici, di alleanze e di solidarietà. L'ingresso nella congregazione non annullava affatto quelle reti, che continuavano a esercitarsi interferendo spesso pesantemente nella vita dei monasteri, nelle scelte di governo della comunità¹¹⁶.

¹¹⁴ Sullo stretto rapporto tra Camaldoli e il vescovado aretino nei secoli XI-XII G. Tabacco, *Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970 (Italia Sacra, 15-16), pp. 57-87 (alle pp. 84-87); W. Kurze, *Campus Malduli. Die Frühgeschichte Camaldolis*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 44 (1964), pp. 1-34; ora col titolo *Campus Malduli. Camaldoli ai suoi primordi*, in W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989, pp. 243-274; G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994 (Italia benedettina, 13), pp. 28-35, 103-107; Caby, *De l'érémisme* cit., pp. 92-97. Allentatosi nel corso del secolo XII, questo rapporto entrerà in crisi nel XIII secolo: nel 1216 Camaldoli tenta di svincolarsi dal controllo vescovile, nel 1269 riesce a ottenere l'esonazione.

¹¹⁵ Da ultimo F. Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in *La lunga storia di una stirpe comitale. I Conti Guidi tra Romagna e Toscana*, Atti del Convegno di studi, Modigliana-Poppi, 28-31 agosto 2003, a cura di F. Canaccini, Firenze 2009 (Biblioteca Storica Toscana, 57), pp. 291-313 (alle pp. 296-299).

¹¹⁶ In generale si vedano le sintesi di G. Tabacco, *Vescovi e monasteri*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968, Milano 1971, pp. 105-124; ora col titolo *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo* in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura* cit., pp. 75-95; G. Sergi, *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9), pp. 75-98; Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese*, cit. Sui rapporti tra Camaldoli e l'aristocrazia aretina nei secoli XI-XII di veda anche Tabacco, *Espansione monastica* cit., p. 87; J.P. Delumeau, *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son Contado du VIII^e au début du XIII^e siècle*, I-II, Rome 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 219), soprattutto le pp. 712-742. Il caso del monastero camaldolese di San Salvatore della Berardenga, che era anche monastero privato della famiglia

L'interesse che muove l'aristocrazia verso i monasteri è di natura complessa e non soltanto squisitamente politica. La triplice funzione nei rapporti tra aristocrazia e monasteri privati individuata da Sergi (una funzione simbolica, una funzione economico-sociale, una funzione politico-signorile)¹¹⁷ può essere accolta nel nostro caso con qualche cautela, trattandosi appunto di monasteri e di reti monastiche nati per esprimere una condotta autonoma rispetto agli interessi dell'aristocrazia. In particolare, appare meno significativa la capacità dei monasteri di costituire centri di raccordo per il disperso patrimonio fondiario delle famiglie aristocratiche. Per Camaldoli e Vallombrosa va semmai presa in maggiore considerazione la «genuina spinta religiosa» (Sergi)¹¹⁸ che si nasconde dietro ai formulari ripetitivi dei tanti atti di donazione graziosamente concessi *pro remedio animae*. Senza dubbio si tratta spesso di gesti di liberalità interessata degli aristocratici, comprensibili solo in relazione alle strategie di radicamento nel territorio, di acquisizione di prestigio agli occhi del popolo, di schieramento in precisi campi delle lotte politiche che vedevano coinvolta la compagine ecclesiastica; tuttavia non va sottovalutata la capacità dimostrata dal monachesimo riformato dell'Italia centrale di presentarsi come autentica forza di rinnovamento religioso, capace di aprire nuove prospettive salvifiche e di suscitare sinceri slanci di entusiasmo spirituale nel mondo laico.

Ma anche avendo ricondotto a un più giusto equilibrio il rapporto tra interessi patrimoniali e spinta devozionale riguardo alle donazioni dei laici ai monasteri, quel rapporto appare come uno scambio reciproco. Donazioni o favori in cambio di preghiere, beni materiali in cambio di intercessione spirituale: è questa la merce di scambio – di altissimo valore per la società medievale – di cui possono disporre i monasteri. L'inserimento dei nomi dei donatori nei *Libri memoriales* e negli obituari del monastero sanziona lo scambio, una sorta di contratto di compravendita che sembra escludere la gratuità dell'amicizia. In realtà occorre spostare lo sguardo dalla reciprocità di interessi, che sta a fondamento dello scambio, e dallo stesso scambio in sé, alla sua conseguenza: e la conseguenza è appunto la creazione di un rapporto di solidarietà speciale tra i due attori, che rimangono spiritualmente vicini. Lo scambio non si esaurisce in sé, ma comporta un avvicinamento che avrà persistenti effetti di amicizia. Si crea un effetto simile a quello della «comunità estesa» che è stato messo in luce da Merlo per i monasteri cistercensi subalpini¹¹⁹: laici, di varia

dei Berardenghi, è stato analizzato da P. Cammarosano, *La famiglia dei Berardenghi. Contributo alla storia della società senese nei secoli XI-XIII*, Spoleto 1974, particolarmente le pp. 75, 80-84. Per Vallombrosa e i Conti Guidi tra secolo XI e XII si veda Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano* cit.

¹¹⁷ Sergi, *Vescovi, monasteri, aristocrazia* cit., p. 81: «Una funzione simbolica, di coronamento di un'ascesi familiare; una funzione economico-sociale, in parte di coesione fondiaria ma soprattutto di polarizzazione delle forze produttive di una regione; una funzione politico-signorile di aggregazione parentale».

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹¹⁹ Merlo, *Forme di religiosità* cit., pp. 35-55.

dignità e potenza sociale, vengono introdotti nella comunità monastica, non in quella giuridicamente definita dai voti di professione – non si tratta, nel nostro caso, neppure della professione da conversi – ma nella comunità ideale delle relazioni privilegiate.

Questi effetti non sono facili da cogliere a livello documentario, soprattutto di fronte ai formulari aridi e ripetitivi delle donazioni dei secoli XI e XII. Ma nel secolo XIII questi lasciano il posto a forme espressive nuove, che riflettono una maggiore originalità del mondo laico nel suo rapporto col mondo religioso. Il laicato appare maggiormente capace di autorappresentarsi come soggetto in dialogo con i monaci, mentre i monaci definiscono con più chiarezza i motivi e i limiti di quei rapporti. Questa evoluzione porta all'estensione dei benefici spirituali degli ordini religiosi verso i laici benefattori e gli amici. Si riscontra tanto presso i Mendicanti (Minori, Predicatori) quanto presso i Camaldolesi, pressappoco nello stesso periodo: dalla metà del secolo XIII¹²⁰.

I Minori accogliendoli i propri benefattori laici nei benefici dell'Ordine con il rilascio di apposite lettere (*litterae confraternitatis*), autenticate col sigillo del ministro generale¹²¹. Altrettanto fanno i Predicatori, che usano una formula ricorrente¹²².

Per Camaldoli la prima concessione generale di partecipazione ai benefici spirituali dell'Ordine (messe, salmodie, digiuni, elemosine e altre pratiche ascetiche) risale al 1256, quando Guglielmino Ubertini, vescovo di Arezzo, concede la partecipazione ai benefici spirituali – per conto dei Camaldolesi – e altre indulgenze, tra cui la remissione dei peccati per quaranta giorni – per conto proprio – ai fedeli che vorranno elargire sovvenzioni per la riparazione delle celle dell'eremo di Camaldoli¹²³. Tali concessioni si faranno sempre più frequenti nei decenni seguenti. Ad esempio il 18 agosto 1282 il priore generale Gerardo di Camaldoli concede la partecipazione ai beni spirituali ai fedeli che forniranno aiuti al monastero camaldolese femminile di San Pietro di Mucchio, minacciante rovina¹²⁴; il 25 aprile 1287 analoga concessione è rivolta ai

¹²⁰ Per Vallombrosa manca una ricerca analoga e non mi è stato possibile ripercorrere l'intera documentazione d'archivio. Sembra comunque che in ambiente vallombrosano, a differenza che a Camaldoli, il legame preferenziale tra mondo monastico e mondo laico passi per l'istituto conversuale, ampiamente utilizzato e variamente declinato: Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 245-297.

¹²¹ H. Lippens, *De litteris confraternitatis apud fratres minores ab ordinis initio usque ad annum 1517*, in «Archivum franciscanum historicum», 23 (1939), pp. 49-88; A. Bartoli Langeli e N. D'Acunto, *I documenti degli ordini mendicanti*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Avarucci, R.M. Borraccini Verducci, G. Borri, Spoleto 1999 (Studi e ricerche, 1), pp. 381-415 (alle pp. 390-392, 411). Questo tipo di documenti comincia a essere rilasciato a partire dagli anni nei quali fu ministro generale dell'Ordine Giovanni da Parma (1247-1257).

¹²² H. Durand, *Confrérie*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 4, Paris 1949, coll. 128-176 (alla col. 139).

¹²³ Doc. del 15 ottobre 1256, regestato nei *Summaria instrumentorum* di Odoardo Baroncini, fine secolo XVII (Archivio di Stato di Firenze [d'ora in poi ASFi], Appendice Camaldoli 294, p. 674). Si vedano anche *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 27.

¹²⁴ Registro del priore Gerardo, ASFi, Appendice Camaldoli 19, f. 76r.

fedeli che si recheranno in pellegrinaggio alla tomba della beata Giovanna a Bagno di Romagna (si notino i termini *consortes* e *participio*)¹²⁵; il 10 dicembre 1303 a tutti i benefattori dell'eremo camaldolese di Santa Maria degli Angeli di Firenze, di recente costruzione¹²⁶.

Concessioni particolari di ammissione ai benefici spirituali cominciano sempre dalla metà del secolo. Nel 1256 il conte Ruggero (dei conti Guidi di Dovadola) dona una elemosina annua a Camaldoli per il mantenimento del vitto e dell'alloggio di un eremita che preghi per lui; il priore generale Martino III (1248-1258) notifica la richiesta al capitolo generale e fa partecipare il nobile dei benefici spirituali dell'Ordine¹²⁷. L'anno seguente lo stesso conte Ruggero promette di riparare tutti gli abusi e i torti commessi da lui contro Camaldoli, per la somma di mille lire d'argento¹²⁸. Negli anni 1279-1281 il priore generale Gerardo accoglie al godimento dei benefici spirituali dell'Ordine le contesse di Toscana Bartolomea di Mangona (degli Alberti di Vernio), Elena, Giovanna, Beatrice *Marchisana*¹²⁹. Si tratta di esponenti dell'alta aristocrazia toscana, appartenenti alle famiglie dei conti Alberti di Vernio (nel Mugello) e dei conti Guidi (in Casentino e Romagna). La lettera tipica che accompagna la concessione dei benefici, che inizia con le parole *Qua queritur sanctorum sors*, esalta il ruolo e la dignità dell'aristocrazia fedele a Camaldoli in un linguaggio elegante, raffinato, curiale¹³⁰. Nel 1294 la contessa Albiera e sua madre Adalasia, dei conti Guidi di Porciano, sono accolti al beneficio delle preghiere dei Camaldolesi dopo aver donato agli eremiti un bel salterio miniato di provenienza francese¹³¹ insieme ad altri libri, arredi liturgici e una somma di denaro in elemosina¹³². Il rapporto di speciale solidarietà che si crea in questi casi tra i religiosi e gli aristocratici è sancito dalla sua registrazione in un libro liturgico dell'Ordine, generalmente un messale, perché è appunto nella messa che si inserisce la preghiera per il defunto.

¹²⁵ Ed. in A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium libri tres*, Florentiae 1579, II, pp. 133-135: «Omnes, qui ad predictas solemnitates convenerint, et poenitentes pure fuerint confessi, omnium bonorum spiritualium, missarum, psalteriorum, orationum, et aliarum bonorum omnium actionum, quae in sancta Camaldulensi eremo fiunt, et in alio nostro Ordine universo, ex nunc consortes facimus, et digno pro meritis participio communimus».

¹²⁶ *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 259.

¹²⁷ *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 28 (dal messale duecentesco London, British Library, Egerton 3036; su cui M.E. Magheri Cataluccio, A.U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Roma 1979 [Studia anselmiana, 75], pp. 165-166).

¹²⁸ *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 33.

¹²⁹ Registro del priore Gerardo, ASF, Appendice Camaldoli 19, ff. 8v-9r (25 ottobre 1279), 13r (29 ottobre 1279), 15r (9 novembre 1279), 58v (27 maggio 1281), 62r-63r (luglio 1281). Si vedano anche *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 139, 152.

¹³⁰ La lettera si legge per intero nel registro (alla nota precedente) al f. 15r e non è ripetuta per intero nelle concessioni seguenti, ma sono con l'*incipit*.

¹³¹ Salterio duecentesco di origine francese, in seguito adattato alla liturgia camaldolese con modifiche al calendario (ms. Roma, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, 471, su cui si veda Magheri Cataluccio, Fossa, *Biblioteca e cultura* cit., pp. 175-176; Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 33, 36-51).

¹³² *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 214.

A volte un regalo può suggellare un'amicizia rinnovata tra monaci e aristocratici non sempre rispettosi dei diritti di Camaldoli. In una lettera del 1280 il priore generale Gerardo si rivolge all'abate del monastero camaldolese di San Mamiliano di Montecristo pregandolo di consegnargli dei falconi da caccia, da regalare a Federico figlio del conte Guido Novello da Poppi (dei Conti Guidi del Casentino). Pochi giorni prima il conte Guido Novello aveva concluso con Gerardo un compromesso che chiudeva una vertenza riguardante danni subiti dall'eremo di Camaldoli e dai dipendenti laici del feudo camaldolese di Moggiona¹³³.

Rapporti di amicizia vengono anche stretti tra Camaldoli e alcuni illustri esponenti della gerarchia ecclesiastica: si pensi al caso del cardinale Ugolino di Ostia (1206-1227, poi papa col nome di Gregorio IX), che soggiornò in un cella dell'eremo e di cui ci rimane una lettera, indirizzata ai Camaldolesi per raccomandare loro l'anima del proprio fratello defunto Adinolfo¹³⁴; o all'arcivescovo di Magdeburgo (*Malburgensis*) accolto nel Duecento alle preghiere dell'Ordine¹³⁵.

Ma gli stessi benefici vengono estesi a benefattori appartenenti all'aristocrazia minore, alle famiglie della borghesia urbana, perfino a persone che sembrano di *status* sociale non troppo elevato¹³⁶.

Infine, dal tardo Duecento i benefici sono concessi anche ad alcune istituzioni religiose e confraternite: ad esempio, il 4 giugno 1281 alla confraternita di Santa Maria di Castiglion Fiorentino¹³⁷; il 10 luglio 1284 all'Ospedale del Ponte di Arezzo¹³⁸.

La rete delle solidarietà non conosce chiusure di ceto né barriere istituzionali.

5. *L'amicizia delle istituzioni*

L'amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa come istituzioni viene comunemente fatta risalire al soggiorno di Giovanni Gualberto a Camaldoli, che si legge nelle varie versioni della *Vita*¹³⁹. Si noti come l'accento a una *iniuria* sopportata da Giovanni (*Vita* scritta da Andrea da Strumi, BHL 4397)¹⁴⁰

¹³³ *Ibidem*, V, pp. 144-145.

¹³⁴ Sul soggiorno di Ugolino a Camaldoli *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 263-265; la lettera si legge nel messale-innario ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. VII 932 (secoli XII-XIII).

¹³⁵ Da una nota apposta al messale Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. VII. 932, f. 104v.

¹³⁶ Esempi nel registro del priore Gerardo, ASFi, Appendice Camaldoli 19, ff. 36v (Lapo Faffi da Firenze), 64r (Filippo da Firenze e sua moglie), 66v (Ugucione, Bionda da Volterra e suo figlio ser Galgano), 70r (Parmesano Camaiani da Arezzo e suo moglie Anghiarese), anni 1279-1282.

¹³⁷ ASFi, Appendice Camaldoli 19, f. 59r. Si vedano *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 152.

¹³⁸ *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 163.

¹³⁹ Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 155-157.

¹⁴⁰ *Vita* di Andrea da Strumi 12 (BHL 4397, ed. PL 146, coll. 770C-771A): «Peragrantes itaque

scompaia nella successive versioni scritte da Attone da Pistoia (BHL 4398)¹⁴¹ e da Gregorio da Passignano (BHL 4400, fine XII secolo), dove anzi la figura del priore di Camaldoli acquista uno spessore maggiore¹⁴². Il rifiuto di Giovanni di entrare nella comunità camaldolese è motivato dal desiderio di seguire strettamente la Regola di san Benedetto anziché quella camaldolese: la prima era cenobitica e aperta alla componente laicale, mentre la seconda era eremitica e spingeva gli eremiti a essere ordinati sacerdoti per poter svolgere autonomamente la celebrazione eucaristica nel chiuso della propria cella¹⁴³.

In alcuni calendari manoscritti camaldolesi il nome di Giovanni Gualberto è ricordato nel giorno della morte (12 luglio), dove viene festeggiato come solennità piena (Camaldoli, Archivio del Monastero 115, calendario di fine XIV secolo, aggiunto) o pienissima (London, British Museum, Yates Thompson 40, metà XII-metà XIII secolo, aggiunto; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. VII. 932, XIII secolo; Camaldoli, Archivio del Monastero, ms. 149, fine XV secolo)¹⁴⁴. La *Vita* di san Giovanni Gualberto era letta a Camaldoli nel medioevo, come attestano un frammento di lezionario duecentesco ad Arezzo e un codice quattrocentesco oggi conservato a Livorno¹⁴⁵.

A Camaldoli si trovano più attestazioni di una considerazione speciale per i fratelli vallombrosani (in alcuni casi anche per i fratelli avellaniti). La prima

diversa monasteria, non admodum sibi apta inveniebant: ad Camaldulas venire decrevit, ubi per multos dies degens, abstinentiam et conversationem illorum inspexit, necnon et iniuriam pertulit. Tunc Prior, qui illo tempore aderat, ad sacrum Ordinem eum promovere volens, et ut stabilitatem daret, renuit, quia eius fervor nonnisi in coenobitali vita erat, ut beati Benedicti Regula indicat. Imperat ille discedere, suumque desiderium adimplere».

¹⁴¹ *Vita* di Attone da Pistoia XII (PL 146, coll. 676B-C): «Peragrantes exinde loca diversa, nec sibi admodum apta reperientes, ad Camaldulim venerunt; ubi per multos dies degentes, abstinentiam et conversationem illic habitantium perspexerunt. Tunc prior eiusdem loci volens virum Dei ad sacros ordines promovere et stabilitatem loci promittere, renuit penitus, quia fervor eius in coenobitali vita tantum erat, et secundum sancti Benedicti Regulam vivere. Tunc praefatus prior imperat eum abscedere suumque desiderium adimplere. Fertur etiam (spiritu revelante divino) dixisse: "Vade, et tuum in nomine Trinitatis incipe institutum". Qui inde progrediens, ad Vallis Umbrosae locum videre perrexit». Si veda anche R. Angelini, «*Iniuriam pertulit: dell'offesa ricevuta dal beato padre Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa, durante il soggiorno a Camaldoli. Testimonianze, reticenze e trasformazioni nella tradizione agiografica*», in «Medioevo e rinascimento», n.s., 20 (2009), pp. 71-82.

¹⁴² *Vita* di Gregorio da Passignano (BHL 4400): «Nam quidam sanctus vir, qui prioratus officium ibi digne tenebat, et moribus ac vita coram Deo et hominibus decenter decorabat, eum diligenter recepit». Si veda *Annales Camaldulenses* cit., II, pp. 53-56. Una nuova ed. della *Vita* è in Gregorio da Passignano, *La Vita Iohannis Gualberti*, Vallombrosa 2002. Sui problemi critici posti dall'opera di Gregorio da Passignano, su cui grava il dubbio di essere una falsificazione di età posteriore, si veda ora R. Angelini, *Gregorio da Passignano, "Vita Iohannis Gualberti" (BHL 4400): frammenti di una biografia autentica del sec. XII o falsificazione settecentesca?*, in «Hagiographica», 15 (2008), pp. 145-175.

¹⁴³ Sul tema della giustificazione della messa celebrata dall'eremita-sacerdote di Fonte Avellana nella sua cella è incentrata la lettera 28 di san Pier Damiani, nota come trattato *Dominus vobiscum* (del 1048/1055).

¹⁴⁴ *Annales Camaldulenses* cit., II, pp. 354-356; Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 34-51.

¹⁴⁵ Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 363 (frammento V 15) e Livorno, Biblioteca dei Cappuccini Ar. 8. 7. Si veda Magheri, Fossa, *Biblioteca e cultura* cit., p. 84 nota 245.

è nei *Libri tres de moribus* (1253) del priore Martino III, dove si prescrive ai monaci, ai conversi e al personale camaldolese di accoglierli con benevolenza e affetto¹⁴⁶. La seconda è una disposizione del priore generale Bonaventura, del 25 agosto 1323, con cui danno delle istruzioni su come ricordare i nomi dei defunti nei *brevia mortuorum* dell'Ordine¹⁴⁷, raccomandando di accomunare i defunti camaldolesi e vallombrosani in nome dell'antico vincolo di affetto e familiarità che lega i due Ordini¹⁴⁸. La terza si legge in uno statuto dello stesso priore generale Bonaventura, del 1327, in cui si codifica la prescrizione del 1323 e si richiamano i Camaldolesi ad accogliere nel coro e nel refettorio i monaci di Vallombrosa e gli eremiti di Fonte Avellana come se fossero fratelli camaldolesi¹⁴⁹. Le stesse prescrizioni sono richiamate ancora una volta nel capitolo generale di San Michele in Borgo di Pisa (1372)¹⁵⁰ e nella *Descriptio* dell'eremo di Camaldoli scritta da Ludovico Camaldolese alla metà del secolo XV¹⁵¹.

Altrettanto avviene a Vallombrosa nei confronti dei Camaldolesi. L'attestazione più antica è in un documento non datato, che Mittarelli e Costadoni videro dal vivo e giudicarono essere di mano del XII secolo, in cui si prescrive l'estensione del legame di amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa ai fratelli benedettini del monastero francese della Chaise-Dieu (*Casendi*)¹⁵², per i quali si celebra una messa settimanale durante la Quaresima e si recita un salterio¹⁵³.

¹⁴⁶ *Libri tres de moribus*, III 32 (*Annales Camaldulenses* cit., VI, col. 61): «Statuimus ut fratres nostri Ordinis, Vallisumbrosae et Sanctae Crucis Fontis Avellanae quasi uno caritatis officio monachi cum monachis, conversi cum conversis hilariter et benigne suscipiantur a nostri Ordinis praelatis et subditis universis. Idemque liceat praelatis Ordinis nostri facere hoc praelatis et cunctis religiosis vicinis atque notis».

¹⁴⁷ Sulla prassi medievale di inviare tra i monasteri legati da vincoli di solidarietà *rotuli* o *brevia* contenenti i nomi dei confratelli defunti affinché siano inclusi nelle preghiere della comunità, Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît, I, Origines, diffusion et constitution jusqu'au XII^e siècle*, Maredsous 1942, pp. 303-305. L'uso dei *brevia mortuorum* è attestato a Camaldoli in documenti degli anni 1144, 1200, 1216 e successivi: si vda Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., p. 218. Uso analogo è documentato per Vallombrosa mentre è ancora in vita Giovanni Gualberto († 1073): Andrea da Strumi, *Vita beati Iohannis Gualberti* LI (ed. PL 146, col. 785B-D): «Intra paucos dies expiravit. Ad memoriam cuius retinendam iam dicti monasterii pater per Vallimbrosanam cunctam congregationem, sicut ex eorum mortuis mos est, eius obitum per apices designavit». L'uso dei *brevia* a Vallombrosa è poi ampiamente documentato nelle *consuetudines* e negli atti dei capitoli generali: Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 264-266.

¹⁴⁸ *Annales Camaldulenses* cit., II, p. 355. A proposito di Vallombrosa, il priore ricorda: «Quem [Ordinem] ab antiquo fraternae caritatis et familiaritatis in Domino copulavit».

¹⁴⁹ *Annales Camaldulenses* cit., II, p. 355: «Ut monachi Vallisumbrosae et Sanctae Crucis de Avellana tam in eremo quam in monasteriis Ordinis recipiantur in choro et in refectorio, ac si essent Ordinis Camaldulensis, et eorumdem Ordinis brevia per breviferarium Ordinis deferantur».

¹⁵⁰ *Annales Camaldulenses*, VI, p. 114 e *Appendix*, col. 332 (ed. del documento).

¹⁵¹ Ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446, f. 13r: «Choro monachorum officio nullus admiscetur nisi fuerit monachus nostri ordinis, Vallis Umbrose aut Sancte Crucis».

¹⁵² Monastero intitolato ai santi martiri Vitale e Agricola, poi a san Roberto. Fu fondato tra 1046 e 1052 in diocesi di Clermont-Ferrand (L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, I, Mâcon 1936, coll. 667-669).

¹⁵³ Il documento è edito da F. Soldani, *Historia monasterii S. Michaelis de Passiniano*, Lucca 1741, p. 224, e nuovamente in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 16, che lo ebbero dall'erudito Giovanni Lami: «Placuit fratribus de Valle Umbrosa e<t> fratribus Camaldulensi<bu>s ut pro fratribus Casendi pro vivis sive defunctis primo die VI. feria in Quadragesima missam [misse ed.]

Il secondo documento di questo tipo sono delle costituzioni dell'abate generale Benigno, del 1253, in cui si prescrive che i monaci forestieri, soprattutto se appartenenti alla Congregazione di Camaldoli, vanno accolti col massimo rispetto, come se fossero Cristo (è evidente il richiamo alla *Regula* di san Benedetto)¹⁵⁴. Il terzo documento in questo senso è una costituzione dell'abate generale Michele Flamini (1353), che chiede di inserire i nomi dei fratelli vallombrosani e camaldolesi defunti nei *brevia mortuorum* (*breviuncula*) in circolazione nei due Ordini e di aggiornare con quei nomi l'obituario (*liber mortuorum*)¹⁵⁵. Anche nel formulario di visita del 1372 dell'abate generale Simone da Gaville si prevede l'obbligo dell'ospitalità per i fratelli camaldolesi¹⁵⁶. In una lettera dello stesso abate generale Simone, del 25 febbraio 1378, si chiede di ripristinare l'antica consuetudine della memoria funebre comune in vigore tra Vallombrosa e Camaldoli attraverso lo strumento dei *brevia mortuorum*¹⁵⁷.

Negli ultimi decenni del Duecento Camaldoli stringe rapporti di particolare solidarietà, attraverso lo strumento dell'accoglienza ai benefici spirituali dell'Ordine, con alcune istituzioni assistenziali locali, come la Confraternita di Santa Maria di Castiglion Fiorentino (1281) e l'Ospedale del Ponte di Arezzo (1284)¹⁵⁸.

Ampliando la ricerca, si possono rintracciare rapporti di amicizia tra le singole case camaldolesi o vallombrosane e altre istituzioni religiose. Ad esempio l'amicizia particolare che lega l'eremo del Vivo sul Monte Amiata, appartenente alla Congregazione di Camaldoli, ai fratelli francesi della Certosa, come si legge in un *titulus* funebre (una sorta di lettera di condoglianze che attesta l'amicizia spirituale tra le due istituzioni) inviato dagli eremiti ai certosini in occasione della morte del loro fondatore san Bruno di Colonia (1101)¹⁵⁹.

celebrare et vigiliis cum novem lectionibus, et unusquisque frater psalterium et quicquid boni eodem die factum fuerit in monasteriis et cellulis pro animabus vivorum sive defunctorum; dominus vero abbas Casendi idem fieri similiter pro nobis per singulos annos celebran. et ex utraque parte observari supradicta utrisque placuit». Si noti il latino spesso scorretto.

¹⁵⁴ Documento citato in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 15: «Ut foretanei, et specialiter de Congregatione praedicta, aut de Ordine Camaldulensi, in monasteriis et locis Congregationis tamquam Christus suscipiantur». Il richiamo è a Benedetto, *Regula* LIII (ed. a cura di S. Pricoco cit., p. 232): «Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur».

¹⁵⁵ *Annales Camaldulenses* cit., VI, p. 31: «Breviuncula pro defunctis per nuntium Ordinis mittantur cum nomine personae et monasterii portanda per totum Ordinem Vallumbrosanum et Camaldulensem, et, ut moris est, scribantur in libro mortuorum, ac quolibet mane legantur nomina mortuorum secundum consuetudinem Ordinis Vallumbrosani».

¹⁵⁶ Ed. in Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., p. 387 n. 10: «Qualiter recipiuntur prelati, monaci et conversi nostri Ordinis ac etiam Ordinis Camaldulensis et si benigne et caritative tractantur».

¹⁵⁷ Documento citato in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 356: «Contulimus cum reverendo patre nostro domino generali priore sanctae Camaldulensis eremi, ut, iuxta morem antiquum, recipiantur breviam per breviferum pro animabus non solum defunctorum, sed etiam pro vivis fratribus».

¹⁵⁸ *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 152, 163.

¹⁵⁹ «Titulus fratrum Montis Amiati. Notum autem facimus sanctitati vestrae, nos fratres de Vivo, humiles habitatores Montis Amiati, una cum domino nostro priore Hyeronimo in comuni statu-isse, pro reverendissimo charissimoque Brunone, vestrae congregationi patre, septem diebus pro

6. *L'amicizia come vincolo istituzionale*

Può un'istituzione essere fondata sul vincolo dell'amicizia, dell'amore reciproco? Forse non un'istituzione laica, votata all'esercizio del potere tra gli uomini; ma un'istituzione religiosa, che si proponga di costituire una comunità di fratelli in nome di un ideale di vita spirituale, potrà certamente fondarsi sul valore della fratellanza cristiana. Anzi, forse è solo questo ideale, esplicito o sottinteso che sia, che può legittimare una comunità di fratelli: l'affetto reciproco appare la dimensione costitutiva "orizzontale" della famiglia monastica, la quale vive contemporaneamente nel rapporto "verticale" della visitazione salvifica da parte dello Spirito Santo. Ma quest'ultimo è un valore teologico che sfugge alla comprensione e al controllo dello storico.

Le fonti normative camaldolesi non parlano mai in modo esplicito del vincolo di amore tra i fratelli come fondamento della vita monastica; nelle *Rodulphi Constitutiones* e nel *Liber Eremiticae Regulae* l'accento è spostato piuttosto sull'amore per Dio e sul desiderio della contemplazione. Di un *individue vinculum charitatis* posto a fondamento della rete monastica tenuta unita intorno alla sua persona aveva parlato Pier Damiani in una sua lettera del 1065/1071¹⁶⁰. Sarà poi una lettera pontificia rivolta da Celestino II ai Camaldolesi, del 23 febbraio 1144, ricordare come all'interno della loro Congregazione debba essere osservato il *vinculum caritatis*¹⁶¹.

Questo concetto diventa determinante nella *Vita* di Giovanni Gulberto scritta da Andrea da Strumi (BHL 4397). Il primo brano è il "discorso sulla carità" pronunciato in punto di morte da Giovanni, il quale raccomanda ai suoi discepoli di continuare a vivere anche dopo la sua morte stretti in un comune vincolo di amore (*charitas*), in una *unitas fraterna*¹⁶². L'affetto che il santo chiede ai suoi eredi sarà il fondamento che permetterà alla rete di monasteri raccolti intorno a lui di continuare a tenersi insieme, di costituire una con-

eius venerabili transitu vigiliis et missas celebrare, in matricula conscribere, anniversarium diem agere. Oramus et obnixè petimus ut nostri in omnibus bonis vestris memores sitis. Valet» (ed. PL 152, col. 555). Si vedano C. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XI^e-XII^e siècle*, in *Bruno et sa postérité spirituelle*, a cura di A. Girard, D. Le Blévec, N. Nabert, Salzburg 2003 (Analecta Cartusiana, 189), pp. 83-96 (a p. 90); C. Caby, *Attorno all'eremo del Vivo. I Camaldolesi in Toscana, tra eremo e città*, in *L'eremo del Vivo. Secolo XI-Secolo XXI fra dinamiche religiose e territoriali*, Atti del Convegno (Vivo d'Orcia, 5-6 ottobre 2002), a cura di A. Cortonesi, G. Piccini, Arcidosso (Grosseto) 2004, pp. 27-43 (alle pp. 29-31); Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., p. 237 nota 203.

¹⁶⁰ Pier Damiani, *Epistola 134* (ed. *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, I-IV, München 1983-1993 [MGH, *Epistolae*, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV, I], III, pp. 455-456). Analisi in N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche* cit., pp. 133-156 (alle pp. 145-146).

¹⁶¹ Ed. in Vedovato, *Camaldoli* cit., p. 197.

¹⁶² *Vita* 111-114 (ed. PL 146, coll. 804B-805D): «Sicut reprobi hanc relinquendo a Christi corpore absconduntur, sic electi eam in veritate amplectendo, eidem corpori Christi confirmantur. Ad hanc vero inviolabiliter custodiendam valde utilis est fraterna unitas, quae se constringit sub unius personae cura. Quoniam sicut flumen a suo alveo siccatur, si in multis rivulis dividatur, sic unitas fraterna minus valet ad singula, si fuerit sparsa per diversa. Idcirco, ut in longo ista charitas inviolabiliter permaneat vobiscum».

gregazione unita: quello che egli propone loro è un patto di “amicizia istituzionale”. L'immagine che il santo usa per esprimere simbolicamente la congregazione è quella di un fiume in cui confluiscono le acque di molti affluenti, a cui corrisponde l'immagine teologica del corpo di Cristo. Questa unione fondata sull'affetto reciproco è dapprima un'immagine ideale, che subito dopo acquista dei connotati più reali e più precisi quando Giovanni designa l'abate Rodolfo di Moscheta come suo successore alla guida della congregazione. Il secondo passo segue a qualche paragrafo di distanza, quando viene presentata una delle prassi giuridicamente più significative dell'architettura congregazionale vallombrosana: quella della riunione annuale degli abati (*conventus abbatum*)¹⁶³, struttura rappresentativa di governo corrispondente al capitolo generale adottato di lì a qualche decennio dai Cistercensi¹⁶⁴. L'immagine usata per rappresentare i fratelli abati riuniti è quella della Chiesa primitiva, la comunità di Gerusalemme descritta dall'apostolo Luca come dotata di un cuore solo e di un'anima sola (At 4, 32). Si noti che questa descrizione si ritrova anche nella *Regula tertia (Praeceptum)* di sant'Agostino, che si apre proprio con la citazione di At 4, 32¹⁶⁵; in tutti questi testi il modello della Chiesa primitiva, la *Ecclesiae primitivae forma*¹⁶⁶, è il richiamo ideale della comunità monastica.

Si tratta di passi celebri e ampiamente commentati dagli studiosi di storia Vallombrosana¹⁶⁷. Quello che qui interessa mettere in risalto è che le figure

¹⁶³ *Vita* 120 (ed. PL 146, col. 807AB): «Horum quippe rectores annuatim conveniunt (...) et sunt in fide una, unum cor et animam habentes, potius parati mori, quam ab alterutro dividi. In qua unitate Christus, omnipotens pastor, eos in perpetuum dignetur conservare».

¹⁶⁴ La prima attestazione di un capitolo generale presso i Cistercensi è del 1116, poi è attestato regolarmente dal 1119. Sul capitolo generale la bibliografia è ampia; il lavoro più recente e completo è F. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Clunienser*, Münster-Hamburg 2002 (*Vita regularis*, 12), che però non prende in considerazione né Camaldoli né Vallombrosa.

¹⁶⁵ Agostino, *Regula tertia* 1 1-2 (ed. L. Verheijen, *La règle de saint Augustin*, I, *Tradition manuscrite*, Paris 1967 [Études Augustiniennes], p. 417): «Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum». Sul valore della citazione degli Atti per il monachesimo di Agostino L. Verheijen, *La Regola di s. Agostino. Studi e ricerche*, Palermo 1986 (Augustiniana. Testi e Studi, 5), pp. 37-92. Sul significato istituzionale di questa idea nelle congregazioni canonicali agostiniane nel medioevo K. Schreinen, *Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihrer Institutionalisierung im augustiniisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters*, in “*Regula Sancti Augustini*”. *Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim und des Sonderforschungsbereichs 537, Projekt C, «Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter» (Dresden, 14.-16. Dezember 2000), a cura di G. Melville, A. Müller, Paring 2002 (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, 3), pp. 1-48.

¹⁶⁶ Su questo tema è sempre fondamentale lo studio di G. Miccoli, “*Ecclesiae primitivae forma*”, in «*Studi medievali*», serie III, 1 (1960), pp. 470-498, ora in G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, pp. 225-299.

¹⁶⁷ Si veda Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 103, 166; G. Cremascoli, *Il testamento di Giovanni Gualberto*, in «*Hagiographica*» 11 (2004), pp. 113-127; G. Monzio Compagnoni, *Lo sviluppo delle strutture costituzionali vallombrosane dalle origini alla metà del '200*, in *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo* cit., I, pp. 33-208; G. Monzio Compagnoni, “*Vinculum caritatis et consuetudinis*”. *Le strutture di governo della congregazione vallombrosana e il loro sviluppo dal 1073 al 1258*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno*

della spiritualità proposte dallo scrittore si tradurranno soluzioni squisitamente istituzionali. In altri termini, si evolveranno in vincoli congregazionali quelli che nascono come vincoli affettivi di natura spirituale. Il linguaggio dell'agiografo, che li legittima con l'autorità morale del fondatore, inserendoli nelle vicende della sua biografia, è un linguaggio metaforico e artistico, che cerca di attingere il senso spirituale, l'essenza di quella proposta. Non spetta all'agiografo, che è il costruttore della memoria sacra della Congregazione, definire quelle proposte nei termini del diritto canonico: altri metteranno a frutto l'esperienza della Chiesa, la sua sapienza teologica, per tradurre quei termini in un linguaggio giuridicamente più pregnante, più, diremmo, "costitutivo".

Questi "altri" sono i pontefici romani¹⁶⁸. Nella lettera di approvazione di papa Urbano II (6 aprile 1090) i monasteri vallombrosani sono definiti una congregazione religiosa (*congregatio, religio*) fondata sul consenso (*consenserunt, sociari*), cioè sulla scelta di seguire degli usi comuni (*usus, consuetudo*) che ne determinino l'unità (*unitas*). A capo (*caput*) di questa congregazione è posto il monastero di Vallombrosa¹⁶⁹. Questi termini sono ripetuti identici nella conferma di papa Pasquale II (9 febbraio 1115)¹⁷⁰. Diverso il tenore della riconferma di papa Innocenzo II (giugno 1130), nella quale si parla della *congregatio Vallombrosana* come di un legame di *subiectio* di più monasteri sotto il monastero di Vallombrosa (ripetuto in una lettera di papa Anastasio IV del 22 novembre 1153)¹⁷¹. Nella lettera di papa Alessandro III (14 febbraio 1169) i monasteri della Congregazione (*religio*) sono compresi tra i possessi o beni del cenobio di Vallombrosa, che ne sarà il capo (*caput*) esercitando un governo generale (*generale regimen*)¹⁷². Identiche o analoghe le definizioni adot-

di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (BG), 3-6 settembre 1995, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998, pp. 563-594 (particolarmente le pp. 565-566 sul *vinculum caritatis* e 586-593 sul *conventus abbatum*); R. Grégoire, *Le fonti del monachismo nella rilettura agiografica di san Giovanni Gualberto (1073)*, in «*In vice Iohannis primi abbatis*» cit., pp. 107-120; N. D'Acunto, *I Vallombrosani*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005, pp. 157-167; Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., particolarmente le pp. 246-255.

¹⁶⁸ Analisi della terminologia giuridica dei diplomi di conferma concessi dai pontefici a Vallombrosa in Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 258-260, 274, 276.

¹⁶⁹ PL 151, coll. 322-324, n. XL: «Quia vero plura sancta monasteria, congregatio videlicet (...) ispirante Domino in eadem vobiscum formam religionis consenserunt, nos et ipsis et omnibus qui se in crastinum eidem religionis usui ex integro sociare voluerint (...) quamdiu in eadem religionis et consuetudinis unitate persistere procuraverint. Constituimus autem ut eorum omnium caput vestrum, quod in Valle Imbroxiane situm est, monasterium habeatur».

¹⁷⁰ PL 163, coll. 372-374, n. CDXX.

¹⁷¹ PL 179, coll. 57-58, n. VI e PL 188, coll. 997-999, n. VI: «Vallombrosanum monasterium (...) cum omnibus monasteriis sibi subiectis sub Apostolicae Sedis tutela et protectione suscipimus (...) Vallombrosanae congregationi».

¹⁷² PL 200, coll. 569-571, n. DCVII: «Quascumque possessiones, quaecumque bona iam dictum coenobium (...) possidet (...) aliquod vestrae religionis monasterium (...) Constituimus autem ut omnium praefatorum monasteriorum caput quod in Valle Umbrosa situm est monasterium habeatur (...) generale regimen».

tate dallo stesso Alessandro III (20 aprile 1176), Urbano III (12 maggio 1186) e Clemente III (6 gennaio 1188)¹⁷³. Il linguaggio usato dalla cancelleria pontificia sembra quindi muoversi nella direzione di un peso sempre maggiore attribuito a Vallombrosa come monastero capo della Congregazione. In tutti questi documenti pontifici è scomparso, come si vede, ogni richiamo al *vinculum caritatis* delle origini, ai legami di amicizia, di affetto reciproco; sono subentrati dei rigidi rapporti gerarchici che indicano sottomissione e obbedienza.

Il principio della *caritas* reciproca comunque non verrà mai meno nella tradizione vallombrosana, rimarrà come *leit-motiv* della Congregazione, tenacemente ricordata come il senso ultimo più profondo dell'unione tra i monasteri. Si veda il richiamo alla *caritas* negli atti dei capitoli generali dal 1101 al 1258¹⁷⁴.

I primi decenni del secolo XII sono un periodo decisivo nella storia delle reti monastiche medievali, che vanno definendosi come *Ordines* sulla base di strumenti di governo centralistici come il priore/abate generale, il capitolo generale e il diritto di visita¹⁷⁵. Nella *Carta caritatis* cistercense (1112-1119), si trovano ormai abbinati entrambi gli aspetti, il richiamo spirituale all'amore reciproco come senso dell'unione tra monasteri¹⁷⁶ e la definizione, giuridi-

¹⁷³ PL 200, coll. 1067-1069, n. MMCCXXXIX; PL 202, coll. 1389-1391, n. XXXVI: «Locum ipsum in quo memoratum monasterium situm est, cum omnibus adiacentiis et pertinentiis suis, ecclesiis et aliis quae ad idem monasterium pertinere noscuntur (...) aliquod vestrae religionis monasterium (...) ad hoc regimen (...) sicut in diebus venerabilis memoriae Iohannis primi abbatis vestri factum constat, caetera omnia unita vobis monasteria disponantur»; PL 204, coll. 1279-1281, n. III. La lettera di Alessandro III del 1176 è il primo documento in cui la congregazione vallombrosana, «con ritardo rispetto ad altre famiglie regolari» (Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., p. 272), è designata anche con il termine di *ordo*.

¹⁷⁴ Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 260-261; *Acta capitulorum generalium* cit., p. 6 (capitolo di Bernardo, 1101): «Ad memoriam quidem revocantes tria videlicet illa precipua bona, que in beate memorie domni Ioannis abbatis maioris tempore inter cetera per suam congregationem viguisse manifestum est, caritatem scilicet atque obedientiam et mundi contemptum» (= p. 11, capitolo di Attone, 1128; p. 17, capitolo di Gualdo, 1139); p. 46 (capitolo di Benigno, 1206): «De caritate, ut se invicem sincera diligant caritate» (= p. 52, capitolo di Benigno, 1216; p. 84, capitolo di Viterbo, 1258); p. 75: «In caritate, obedientia, castitate, humilitate, silentio ac piis moribus singuli studeant vivere, quemadmodum beati Benedicti Regula precipit et a sancto Iohanne primo abbate et aliis Vallim(brosane) Congregationis patribus noscitur institutum».

¹⁷⁵ G. Melville, «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, a cura di G. Zito, Torino 1995, pp. 323-345 (alle pp. 329-333); G. Melville, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «*Benedictina*», 48 (2001), pp. 371-394; F. Cygler, *Ausformung und Kodifizierung des Ordenrechts von 12. bis 14. Jahrhunderts: Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern*, in *De ordine vitae: Zu Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, a cura di G. Melville, Münster 1996, pp. 6-58.

¹⁷⁶ *Carta caritatis* Prologo 3 (ed. *Le origini cistercensi. Documenti*, a cura di C. Stercal, M. Fioroni, Milano 2004, p. 118): «Predicti fratres (...) quo pacto, quove modo, immo qua caritate monachi eorum per abbatias in diversis mundi partibus corporibus divisi, animis indissolubiler conglutinentur»; VII 2 (p. 128): il capitolo generale ha la funzione di «bonum pacis et caritatis inter se reformat». Il richiamo alla *caritas* come fondamento dell'Ordine è esplicito anche nel titolo del testo, *Carta caritatis*: G. Cariboni, «*Il nostro ordine è la carità*». *Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta* cit., pp. 278-310.

camente più densa, dell'Ordine come unione tra le quattro abbazie-madri e le numerose abbazie-figlie¹⁷⁷. Negli stessi anni il Papato dà una precisa veste istituzionale anche alla Congregazione Camaldolese: con la lettera di approvazione di papa Pasquale II (1113) le varie case camaldolesi vanno a costituire una sola Congregazione (*congregatio*) unita sotto una unica disciplina, un unico stile di vita e un unico governo (*regimen*), come una comunità dotata di un cuore solo e un'anima sola (di nuovo il richiamo ad At 4, 32) e come un corpo ecclesiale dotato di più membra e di un unico capo¹⁷⁸. A Vallombrosa, negli atti del capitolo generale del 1139 si parla della visita alla casa generalizia come di una visita *velut [ad] matrem suam*¹⁷⁹. In tutti questi esempi l'uso del linguaggio denuncia che la riflessione sulle istituzioni monastiche ha raggiunto la maturità: significato spirituale e definizione giuridica della congregazione si saldano in una immagine unica e indissolubile; segno di una visione profondamente teologica del mondo, secondo cui le istituzioni religiose hanno un nucleo spirituale che si riveste di vesti giuridiche per potersi esprimere e conservare nel tempo¹⁸⁰.

Le due immagini preferite dal Papato per definire i rapporti giuridici all'interno delle congregazioni monastiche sono quella del "capo" (*caput*) e del "corpo" (*corpus*) e quella della "madre" (*mater*) e delle "figlie" (*filia*). La prima è una estensione dell'immagine, di origine paolina, della Chiesa come corpo di Cristo, in cui ogni fedele è un *membrum* che appartiene a un *corpus* unitario il cui *caput* è Cristo¹⁸¹; la seconda potrebbe derivare da un passo della lettera di san Paolo ai Galati¹⁸². Entrambe le immagini si trovano usate già nell'alto medioevo dal Papato per definire il ruolo della Sede Apostolica nei confronti delle altre chiese del mondo cristiano: l'immagine di Roma come *caput omnium ecclesiarum* risale addirittura al concilio ecumenico di Calcedonia (anno 451), quella della *mater omnium ecclesiarum* si era aggiunta nel secolo VIII¹⁸³. Dunque il Papato estende alle reti monastiche dei termini e dei concetti impiegati originariamente nel lento e contrastato percorso che

¹⁷⁷ *Carta caritatis* I, IV-VI (*Le origini cistercensi* cit., pp. 120-122, 124-128).

¹⁷⁸ Vedovato, *Camaldoli* cit., pp. 182-183: «Nostris siquid(em) temporibus Camaldulensis heremi sive cenobii religio adeo aucta est, adeo abundavit, ut congregationes diverse in unam congregationem Dei gratia convenirent, et loca plurima disciplinam unam, ordinem unum et unum regimen, tanquam corde uno et una anima continerent (...) tamquam corpus unum sub uno capite, idest sub priore Camaldulensis heremi temporibus perpetuis permanere, et in illius discipline observatione persistere».

¹⁷⁹ *Acta capitulorum generalium* cit., p. 17. Si veda Salvestrini, *Ut in vera caritate* cit., p. 287.

¹⁸⁰ Per Melville, *Diversa sunt monasteria* cit., p. 324, i valori spirituali sono anche «criteri di orientamento sociale».

¹⁸¹ Ho commentato questa immagine in Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., pp. 222-224.

¹⁸² Gal 4, 26: «Illa autem quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra».

¹⁸³ M. Maccarrone, *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 1971*, Milano 1974, pp. 21-122; poi in M. Maccarrone, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, Roma 1991 (*Italia sacra*, 47), I, pp. 541-670 (particolarmente le pp. 546-548, 590-599, 631).

stava portando al primato della chiesa di Roma sulle altre chiese, alla definizione della Chiesa universale come un organo verticistico e centralistico. Così come nel corso della sua storia la Chiesa aveva sperimentato il passaggio da una comunità di chiese autocefale, legate dal vincolo generico della comune osservanza del Vangelo, a una struttura gerarchica, così essa dava alle reti monastiche gli strumenti concettuali per consentire loro il passaggio dalla rete alla Congregazione e all'Ordine. Potremmo dire che si compiva così il passaggio dallo spirito alla legge, dal carisma alla istituzione (per usare il linguaggio della sociologia di Max Weber)¹⁸⁴. Nel linguaggio dei pontefici il primato dell'amore cedeva il posto a una struttura giuridicamente più chiara; si passava dal vincolo affettivo a quello normativo. Il rischio era quello di perdere il significato profondo di quell'unione, ma il passaggio era necessario e garantiva un consolidamento istituzionale: così facendo, l'idea ispiratrice era precisata e resa più concretamente operativa. Sarebbe spettato poi ai monaci, nel corso delle loro discussioni capitolari e nel concreto della loro vita quotidiana, tenere vivo l'ideale dell'affetto reciproco come autentico centro propulsivo della fratellanza cristiana.

Pierluigi Licciardello
via Assab, 1/6, 52100 Arezzo
liccia74@tin.it

¹⁸⁴ Le riflessioni di Weber (1864-1920) sulla natura del potere sono state applicate ai movimenti religiosi medievali negli atti dei convegni *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte, Dresden, 10.-12. Juni 2004*, a cura di G. Andenna, M. Breitenstein, G. Melville, Münster 2005 (Vita regularis, 26) e *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, S. Pietro in Cariano (Verona) 2006*. Sul passaggio dal movimento all'istituzione rimane valido il "classico" della sociologia F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Bologna 1977.