

Rolando Dondarini

I monaci e la città nel medioevo italiano. Tendenze e sviluppi di un rapporto tra antitesi e simbiosi*

[In parte in corso di stampa in *Studi in onore di Luciano Chiappino* – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

Tracciare profili sintetici su aspetti e fenomeni storici di lunga durata comporta sempre un elevato grado di astrazione e di semplificazione che va a scapito della possibilità di renderne la ricchezza e la varietà effettive¹. Tanto più in relazione a temi quali quello dell'opzione monastica², che,

* Onorato dall'invito a contribuire alla stesura di un volume di studi in onore di Luciano Chiappini, vi ho lavorato con l'entusiasmo e la dedizione derivanti dalla grande e davvero singolare stima che nutro nei confronti di una persona che ritengo tra le migliori che abbia mai incontrato. Spinto da queste motivazioni, ho cercato subito di individuare un tema che potesse dare significato alla mia partecipazione, vagliando, tra i filoni tematici a cui mi sono dedicato, quelli che potessero avere qualche connessione con l'opera di Luciano. Se avessi dato ascolto alle più recenti e note vicende storiografiche, non vi è dubbio che avrei dovuto affrontare in prospettiva ferrarese il tema della normativa statutaria, al cui straordinario sviluppo di questi anni ho potuto partecipare, anche grazie all'impegno della Deputazione provinciale ferrarese e del suo presidente. Ma per l'appunto proprio la grande evoluzione in atto renderebbe oggi prematuro e troppo transitorio qualsiasi tipo di contributo e di bilancio.

Un'altra possibile opzione puntava a far convergere i miei nuovi studi sul tardo medioevo bolognese con quelli brillantemente affrontati a più riprese da Luciano Chiappini, affrontando in particolare l'aspetto ancora troppo trascurato delle relazioni tra la signoria estense e le diverse forme di governo e di dirigenze che al tempo si alternarono alla guida di Bologna. Ed è infatti su questo tema che mi sono incamminato con maggior lena consapevole della sua relativa novità. Tuttavia - effettuata la necessaria raccolta bibliografica in materia e valutate le persistenti lacune che occorrerebbe colmare con indagini innovative ed originali - mi sono accorto ben presto che nel tempo a disposizione tale aspetto si sarebbe potuto affrontare soltanto sotto forma compilativa, come bilancio di studi e in prospettiva programmatica e metodologica. Davvero troppo poco in rapporto al tributo di stima e di affetto che mi sento di manifestare in questa occasione.

Tra gli studi e i lavori effettuati ve ne è però uno a cui sono particolarmente affezionato perché legato al ricordo degli ultimi mesi di attività di Vito Fumagalli e alla generosa e quasi paterna amicizia di cui mi volle onorare. Si tratta del contributo sugli sviluppi del rapporto tra mondo cittadino e mondo monastico che su sua sollecitazione presentai al convegno sul monachesimo tenutosi nel settembre del 1994 a Bardi e Bobbio, contributo che lo stesso Fumagalli volle pubblicamente commentare con generoso entusiasmo. Titolo del convegno fu *San Colombano e il monastero di Bobbio. Convegno di Studi sulla sua incidenza religiosa e sociale nell'Appennino Emiliano d'Occidente, nella cornice del monachesimo europeo*, Bobbio (Monastero di S. Chiara) – Bardi (Castello dei Landi), 22 – 25 settembre 1994.

In effetti una connessione significativa tra questo argomento e la storia ferrarese – e quindi con le tematiche care a Luciano Chiappini – esiste. Ferrara, infatti non solo racchiude nel suo territorio uno dei monasteri più importanti e prestigiosi dell'intera vicenda monastica occidentale - ovviamente il riferimento è a Pomposa - ma come città presenta istituzioni monastiche sorte già all'interno del contesto urbano, quali San Bartolo, San Romano e San Silvestro, come si evince dagli studi comparativi sulle istituzioni monastiche in area padana condotti negli ultimi decenni soprattutto da Giovanni Spinelli, da Francesca Bocchi e da Paolo Golinelli. Pertanto la storia religiosa ferrarese appare particolarmente interessata dagli sviluppi dei rapporti tra due ambiti teoricamente antitetici, ma concretamente interconnessi come quello cittadino e quello monastico.

¹ Per l'ampiezza sia cronologica sia tematica del suo oggetto, il presente contributo non può porsi in alcun modo l'ambizione di fornire novità assolute sul tema dei rapporti tra le multiformi esperienze di ricerca di un dialogo privilegiato ed esclusivo con Dio, che si includono sotto la comune denominazione di monachesimo e le più cospicue concentrazioni comunitarie ed insediative, quali rimasero le città, nonostante la loro profonda crisi tardoantica e altomedievale. Si tratta di un tentativo di ripercorrerne a grandi linee le fasi evolutive, avvalendosi dei vari studi condotti in materia, che del resto, nella loro globalità, manifestano una certa dispersione e discontinuità. Il bisogno di integrare le varie prospettive per perseguire una maggiore chiarezza è stato quindi il principale movente del presente excursus.

² Non è raro che in campo storiografico temi e questioni rilevanti rimangano a lungo sottintesi o non affrontati con la frequenza che ci si potrebbe attendere, quasi che sia proprio tale rilevanza a far considerare superfluo il ripetersi di trattazioni specifiche. Qualcosa di simile sembra si sia verificato anche in merito agli studi sui presupposti teorici e sugli sviluppi pratici delle relazioni tra i movimenti monastici e le realtà cittadine. Rimangono pertanto ancora fondamentali alcuni contributi di qualche tempo fa tra cui: G. PENCO, *Un aspetto della società medievale italiana: il rapporto monasteri-città*, in “Benedictina”, XXVI (1979), pp. 1-17, ora in IDEM, *Medioevo monastico*, Roma 1988 (Studia anselmiana 96), pp. 411-430; F. BOCCI, *Monasteri, canoniche e strutture urbane in Italia*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settimana Settimana internazionale di studi medioevali (Mendola, 28 agosto/3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 265-316; P. GOLINELLI, *Monasteri cittadini e società urbana in alta Italia intorno al Mille*, in *Il millenario di S. Pietro di Modena*, vol. II, Modena 1985, pp. 1-14

derivando da scelte personali e intime - a loro volta più o meno condizionate da atteggiamenti e mentalità correnti - non può essere esaminato al di fuori di una precisa contestualizzazione³; pertanto tentare di comprimere in un breve compendio le linee evolutive dei contrasti teorici e reali e degli influssi vicendevoli tra due ambiti apparentemente antitetici del mondo cristiano medievale - quello monastico e quello cittadino - significa sacrificare in partenza la profondità dell'indagine e limitarsi ad una panoramica essenziale, valida tutt'al più ad estrapolare orientamenti generali⁴.

ora in IDEM, *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*, Bologna 1991, pp. 33-44; H. HOUBEN, *I benedettini in città. Il caso di Bari (sec. X-XIII)*, in "Nicolaus - Studi storici", II (1991), n.1, pp. 71-100. Basato sull'utilizzo di un ampio spettro di fonti è l'importante apporto recente sulle origini del monachesimo italiano di GEORG JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca 150/250-604)*, Stuttgart 1995, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39, 1-2). A tali opere si stanno mano mano sommando altre grandi sintesi (tra cui: *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993; M. GALLINA, G. G. MERLO, G. TABACCO, *Storia del Cristianesimo*, II, *Il medioevo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Roma-Bari 1997; M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Roma-Bari 1997) e altre focalizzazioni territoriali e cittadine (tra cui: *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di P. Prodi e L. Paolini, 2 voll., Bergamo 1997) in cui più esplicitamente si prendono in esame i rapporti tra movimento monastico e società urbane.

³ Che gravi "deformazioni prospettiche" permangano sia nella visione del medioevo sia nella percezione della sua storia religiosa e che, in particolare per un fenomeno tanto ricco e articolato come quello del monachesimo, i lavori di sintesi e le visioni d'insieme presentino non poche difficoltà e controindicazioni fino a ingenerare ulteriori equivoci, è stato sottolineato di recente da G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, p. VII, riprendendo J. DUBOIS, *Le moines dans la société du moyen age*, in "Revue d'histoire de l'église de France", LX (1974), pp. 5-7. Ciò non toglie che alcuni quadri d'insieme conservino una loro validità orientativa: fra gli altri, M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna 1989.

⁴ Molti degli studiosi che hanno affrontato il tema, di fronte alle difficoltà di abbracciare nei loro profili, oltre che la varietà delle interrelazioni tra monachesimo e mondo urbano, anche la dovizia dei rispettivi atteggiamenti sia interni sia reciproci, hanno condotto le loro indagini secondo specifici aspetti che, quali fili conduttori, hanno consentito di privilegiare o di selezionare alcune angolazioni prospettiche. Quella morfologico-urbanistica ad esempio, attenta al dislocarsi delle sedi monastiche urbane, suburbane e rurali in riferimento ai centri cittadini e quindi essenzialmente ai rapporti tra monasteri e strutture urbane. A quest'angolazione si sono limitati molti dei censimenti locali e sovralocali volti a contare e a collocare i monasteri sorti in contesti urbani, suburbani e rurali. Un recente esempio in proposito è l'indagine condotta per Bologna da Paola Foschi (P. FOSCHI, *Gli ordini religiosi medievali a Bologna e nel suo territorio*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, cit., II, pp. 463-499). Si è inoltre avuta l'angolazione economica e socio-politica, diretta ad indagare sui multiformi rapporti di interesse e di potere intercorsi tra ceti cittadini ed enti monastici, con particolare attenzione agli ambiti sociali di reclutamento dei monaci. Un'ulteriore visuale è poi stata quella delle interrelazioni culturali e religiose tra mondo cittadino e mondo monastico. Peraltro non si possono trascurare altri tipi di approccio come quello di tipo antropologico; soprattutto quello della psicostoria inteso ad interpretare gli atteggiamenti fondamentali dei monaci nei confronti del laicato e quindi anche delle comunità cittadine; tra gli altri: A. HAVERKAMP, "Heilige Städte" *im hohen Mittelalter*, in *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, a cura di F. Graus, Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen, 35) pp. 119-156; G. M. CANTARELLA, *Il monachesimo in Occidente: il pieno medioevo (secoli X-XII)*, in *La Storia* (UTET), dir. N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, t. 1, *I quadri generali*, Torino 1988, pp. 345-359, p. 345. Molto raramente tutti questi aspetti - quello morfologico-urbanistico, quello economico e socio-politico e quello antropologico e culturale - sono stati programmaticamente integrati in indagini panoramiche. In realtà appare ancora da perseguire il loro inserimento in un quadro più complessivo che parta da analisi sull'evoluzione teoretica e dottrina del rapporto tra monaci e monasteri da un lato e le comunità cittadine dall'altro. Condivido però con Wilhelm Kurze la convinzione che ciò non sia imputabile ad una incapacità di sintesi degli studiosi o ad una eccessiva settorialità delle loro ricerche in materia. Ad escluderlo sono le stesse relazioni che certamente intercorsero tra società urbane e comunità monastiche e che riguardavano i più diversi aspetti sociali, politici ed economici, oltre che quelli culturali e religiosi. Dunque la mancanza di una "visione d'insieme del fenomeno monastico nel contesto della realtà urbana e del suo tessuto sociale" che Hubert Houben lamentava per Bari, rimane la norma per buona parte delle realtà urbane e territoriali della penisola. Le vedute ad ampio raggio sembrano insomma forzatamente limitate da una persistente carenza di indagini locali e cittadine, sul tipo di quella condotta appunto per Bari dallo stesso Houben (H. HOUBEN, *I benedettini in città...*, cit.) o per Bologna da Paolo Pirillo (P. PIRILLO, *I camaldolesi a Bologna nel XII e XIII secolo. Il monastero del bosco dei Burelli, la società cittadina e gli "scolares ultramontani"*, in "Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna", n.s., Vol. XLV (A.A. 1994, ma 1995), pp. 125-163). Senza tali tipi di indagine sono destinate a rivelarsi prima o poi lacunose le rassegne comparative, come quella a suo tempo condotta da Francesca Bocchi (F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit.). L'esigenza di integrare in una visione organica e complessiva gli aspetti morfologico-urbanistici, economico-politici e religioso-culturali, non può certo trovare risposta in un tentativo di sintesi come quello qui condotto su basi eminentemente compilative. Anzi, in una situazione di persistenti e forti disparità nella disponibilità di indagini locali e regionali, si può tutt'al più ambire a precisare i

Che fin dalle origini i moventi fondamentali e comuni delle diverse esperienze eremitico-monastiche implicassero un profondo e quasi irreversibile distacco dai normali contesti sociali e quindi, tanto più, dalle comunità cittadine⁵, può apparire scontato; lo attestano fra l'altro alcune delle formulazioni più note dei massimi esponenti del cristianesimo tardoantico e altomedievale⁶. Il sottrarsi ai pericoli del contagio mondano, oltre che una condizione utile e necessaria per tentare di attuare i modelli di perfezione cristiana e una più stretta osservanza dei dettami evangelici, divenne poi una reazione al degrado e all'incoerenza dei comportamenti che si erano diffusi col graduale declino del fervore cristiano originario. Ma, se sul piano teorico l'antitesi tra vita monastica e l'intensa vita sociale delle città, appare, oltre che indiscutibile, addirittura connaturata ad ogni forma di isolamento volontario, l'adozione di tale presupposto quale vaglio ermeneutico rischia di essere troppo semplicistica e fuorviante, sottoponendo a distorsioni attualistiche l'interpretazione di una multiforme gamma di atteggiamenti e comportamenti individuali e collettivi, nei quali non è assolutamente detto che vi sia sempre stata una comune e univoca consapevolezza di scelta, ma che - come si esporrà - spesso furono condizionati da appartenenze sociali ed etniche o da condotte ispirate a modelli correnti e quindi in parte anche irriflesse⁷. In realtà anche nella scansione di questo rapido excursus la contrapposizione tra i due elementi del binomio "monachesimo/città" va subito sfumata, data l'ampia varietà nei gradi di separazione dal consorzio civile che si adottarono fin dalle prime esperienze di monachesimo cristiano. Già per quanto riguarda l'ubicazione dei luoghi e degli edifici di ritiro, è noto che non sempre in epoca tardoantica essi sorsero lontano dalle città, ma che in alcuni casi trovarono sede accanto ad antiche basiliche urbane o nell'immediato suburbio: in particolare a Roma, a Napoli⁸, ma anche altrove⁹.

termini basilari della questione dei rapporti tra monaci e città e seguirne gli sviluppi lungo i secoli che precedettero la comparsa degli Ordini Mendicanti e il declino del monachesimo tradizionale.

⁵ In questa prospettiva i confini tra società in genere e società urbane sono alquanto labili e spesso le indagini condotte sui rapporti tra mondo monastico e l'intero mondo esterno valgono a chiarire fenomeni verificabili in maniera più o meno accentuata in riferimento agli ambiti sociali cittadini. In tal senso appaiono fondamentali lavori come quelli di WILHELM KURZE, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale*, Siena 1989. In proposito si possono citare brani nei quali il richiamo all'origine e alle peculiarità della vita monastica racchiude un invito implicito a non tradirle: dall'epistolario di san Gerolamo: "perché dovremmo rimpiangere l'affollamento delle città, noi che deriviamo il nome dalla condizione di singolarità?"; da Isidoro di Siviglia: "E dunque se il nome del monaco significa solitario, che ci sta a fare in mezzo alla folla colui che è solo?"; da Giovanni Cassiano: "li chiamarono monaci, dalla severità della vita singolare e solitaria": A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 325-326.

⁶ La separazione dal mondo e dai suoi affari era l'elemento che accomunava eremiti e cenobiti: Gregorio di Nazianzo, *Discorso XXI in lode di san Atanasio*, in *Fonti e studi di storia della Chiesa*, a cura di P. Brezzi, Milano 1962, pp. 1056-1057. Sulle motivazioni delle scelte eremitiche e cenobitiche dei primi secoli vedi fra gli altri: F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo*, Roma 1966, in particolare pp. 34-35; G. MICCOLI, *I monaci*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma-Bari 1987, pp. 39-80, in particolare pp. 41-54; A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente dalle origini all'età carolingia*, in *La Storia* (UTET), dir. N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, t. 1, *I quadri generali*, Torino 1988, pp. 325-343, in particolare le pp. 325-329 in cui si tratta del dibattito in merito all'origine della definizione di monaco e dello stesso fenomeno dell'ascesi cristiana primitiva; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 13-18.

⁷ Ponendo a confronto due entità che per definizione parrebbero essere addirittura antitetiche, occorre evitare di farsi condizionare da attese fuorvianti e cercare programmaticamente di ignorare tale contrapposizione teorica quale premessa all'indagine. In proposito vedi: G. MICCOLI, *I monaci*, cit., pp. 42-43; G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit, pp. VIII-X. In certi periodi e contesti i monasteri sarebbero stati, oltre che sedi di esperienze religiose elitarie, anche nuclei di coesione dinastico-familiare ed etnica. Basato sull'utilizzo di un ampio spettro di fonti è l'importante apporto recente sulle origini del monachesimo italiano di GEORG JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca 150/250-604)*, Stuttgart 1995, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39, 1-2).

⁸ Nella Roma tardoantica i primi monasteri sorsero prevalentemente entro le mura aureliane per l'ampiezza della superficie protetta da tale cinta che lasciava ampi spazi inutilizzati e si affiancarono spesso a basiliche paleocristiane (Ibidem, I, pp. 39-50; F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., p. 287), ma anche rispondere alle necessità di assistenza ai pellegrini. A Napoli, già sede di una forte concentrazione di monasteri sorti tra V e VII secolo sotto l'influsso bizantino, si sarebbero poi rifugiate nel IX secolo le comunità extraurbane minacciate dalle incursioni saracene: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 28-29. Per una rassegna bibliografica sulle fondazioni monastiche in città in diversi periodi del medioevo vedi P. GOLINELLI, *Monasteri cittadini...*, cit., pp. 35-37. Un censimento sommario di tali fondazioni fu effettuato in F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 271-273. Per le manifestazioni monastiche urbane di Roma (presso le basiliche, su impulso e controllo papale) e di Napoli, in cui si ebbero forme di coesistenza di tipologie locali con la lingua e il modello greco: A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit, p. 335; G. VITOLO, *Il*

Poiché la contiguità che in tali casi si ebbe fin dalle origini non può dar conto della maggiore o minore permeabilità delle mura monastiche e quindi non esclude una reciproca distanza più metaforica che reale, più spirituale che fisica¹⁰, a ridimensionare l'antitesi teorica tra città e monaci potrebbero valere assai di più i richiami alle modalità della diffusione iniziale del cristianesimo e all'essenza più profonda del suo messaggio. Considerando l'"impronta cittadina del cristianesimo"¹¹ - ovvero che nel primo proselitismo del movimento, furono le città i fulcri della propagazione e i luoghi da cui si attinse per la formazione delle comunità dei fedeli - gli eremi e i monasteri assunsero certo il significato di rifugi in cui ci si isolava per emulare in solitudine i modelli di vita evangelici, ma anche quello di avamposti di un cristianesimo di provenienza urbana verso il paganesimo rurale. Occorre poi tener conto della varietà delle risposte individuali al dilemma che già allora il disegno salvifico cristiano proponeva alle coscienze dei protagonisti di scelte di vita alternative alla norma; quel dilemma la cui soluzione è tuttora affidata a scelte personali: cioè se la centralità che nel quadro soteriologico occupano il rapporto col prossimo e la funzione apostolico-pastorale presso i propri simili - anche e soprattutto quelli più umili, poveri e sgradevoli - non renda ineluttabile l'incontro tra la povertà volontaria e divenuta strumento di redenzione dei più zelanti seguaci di Cristo con quella involontaria e subita dei diseredati; ovvero se la necessità da parte dei più coerenti osservanti del vangelo di perseguire un solidale soccorso verso gli infedeli e i peccatori, non ponga limiti oggettivi al loro isolamento. Negli stessi prototipi evangelici la solitudine, la meditazione e l'ascesi non appaiono mai fini a se stesse, ma indirizzate a preparare e a corroborare l'apostolato¹². Presumibilmente molti nemmeno si posero tale dilemma e perseguendo nell'isolamento volontario modelli di riferimento che implicavano separazione e diversità elitarie, pervennero spontaneamente alla convinzione dell'esigenza di mantenere comunque una netta distinzione tra la propria vita e quella della gente comune; altri lo superarono delegando unicamente alla preghiera la sollecitudine verso i propri simili¹³. Ciò non impedì che nella vasta gamma delle esperienze tardoantiche si manifestassero tendenze diverse e in alcuni casi opposte¹⁴. Sennò come spiegare che tra le voci più autorevoli della Chiesa del tempo si levassero più volte verso i monaci i richiami al recupero e al mantenimento di una netta separazione dal normale consorzio civile, facendo appello alla loro fedeltà nei confronti della scelta originaria? Si tratta di chiari sintomi della difficoltà di dominare e porre sotto controllo una varietà di comportamenti con cui si scontrava la volontà di perseguire e conservare programmaticamente una netta separazione tra società e monaci, attribuendo loro una completa autonomia comportamentale sulla base dell'esigenza di mantenerne incontaminati ed esclusivi gli itinerari verso la salvezza¹⁵. Essendo radicata nel messaggio cristiano, la propensione all'apostolato - per quanto nascosta o compressa - rimaneva insopprimibile anche tra loro e benché si sottolineasse

monachesimo latino nell'Italia meridionale (sec. XI-XII), in "Benedictina", XXXV (1988), pp. 543-553, in particolare pp. 549-550; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 29-30.

⁹ Intorno al 415 Giovanni Cassiano fondò a Marsiglia un monastero presso il sepolcro di S. Vittore. La semplice constatazione che tra i caratteri tipici del monachesimo occidentale appare innegabile il rilievo di una sua componente cittadina, nata cioè all'interno di strutture urbane preesistenti dovrebbe indurre a prudenza nel generalizzare l'antitesi tra il mondo cittadino e quello monastico ed a verificarne caso per caso la fondatezza.

¹⁰ F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini...*, cit., p. 27; G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia* (Einaudi), II/I, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429-1079, pp. 447-452.

¹¹ G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa e lo sviluppo della potenza ecclesiastica*, in *La Storia* (UTET), dir. N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, t. 1, *I quadri generali*, Torino 1988, pp. 299-324, p. 302

¹² Sia Giovanni il Battista sia lo stesso Gesù vissero in tale prospettiva i loro periodi di segregazione. Da questo punto di vista la completa segregazione raccomandata da alcuni dei primi monaci cristiani potrebbe essere considerata una devianza non richiesta dalla predicazione e dagli esempi evangelici, ma semmai derivata da modelli esterni al cristianesimo, come quelli essenici: F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini...*, cit., p. 38.

¹³ Ben note in proposito sono le prese di posizione di Cassiano tendenti a privilegiare la cura della propria coerenza contrapposta ai rischi di contaminazione indotti dai tentativi di convertire gli altri: G. MICCOLI, *I monaci*, cit., pp. 49-50.

¹⁴ Fu soprattutto la spinta all'evangelizzazione a far sì che, anche nella formazione in ambiente urbano dei primi gruppi di fedeli accomunati dalla volontà di perseguire condotte di vita coerenti, ve ne fossero alcuni votati alla comunicazione e all'apertura verso il resto della società, oltre che quelli che puntavano al distacco ed alla chiusura.

¹⁵ Tali richiami (vedi qui note 4 e 5) sono del resto un sintomo di "uno scadimento nell'autocoscienza": A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., p. 326.

che ogni forma di promiscuità era discordante dall'opzione che li contraddistingueva, tendenze ed episodi di ritorno alla società da cui il ritirarsi stesso era scaturito, dovettero continuare a manifestarsi con diversa intensità a livello sia individuale sia collettivo.

Che fin dall'inizio nella presunta rigidità della fuga e della segregazione dalla città e dalle sue folle si insinuassero frequenti eccezioni e che anche in seguito si mantenesse la prospettiva di eventuali rientri¹⁶, è dunque indizio di una flessibilità e di una ricchezza di comportamenti che valgono a stemperare la contrapposizione pregiudiziale tra la città e il monaco, inteso come "esule volontario", secondo una definizione dello stesso Isidoro. "Diversità e opposizione" non potevano impedire che tra i due ambiti permanessero "comunicazione e interscambio", con svolte e riconversioni che a volte connotarono le vicende personali di alcuni esponenti di spicco della Chiesa tardoantica¹⁷. Le molteplici elaborazioni soggettive derivanti da esperienze singolari ed esclusive che, dopo quelle condotte in Siria e in Egitto nel IV secolo, ebbero larga diffusione nel monachesimo europeo fecero emergere le difficoltà di un controllo e di coordinamento da parte della Chiesa proprio nel pieno degli sforzi di fornirsi di una base dottrinale comune¹⁸. Quale alternativa ad un mondo corrotto e degenerato, l'adozione di modelli di vita solitaria assumeva forme non ancora regolate da norme generali e i rischi dell'eterodossia più radicale erano ben presenti e temuti: in proposito valga ricordare come furono dure le polemiche di san Gerolamo contro i monaci vaganti e ostili ad ogni disciplina¹⁹.

Il monachesimo tardoantico non fu quindi un fenomeno univoco, ma si manifestò spesso con varianti tali da sottolineare l'esigenza di normalizzazione, a cui le diverse regole e i ripetuti sforzi di disciplinamento riuscirono solo in parte a dar risposta²⁰. Fu quella stessa multiformità di manifestazioni a sollecitare sia i tentativi di conformazione sia i rilievi critici e gli appelli alla coerenza. Dai loro richiami alle peculiarità della vita eremitico/monastica, esibite come proprie e irrinunciabili, si rileva l'assunzione all'interno dei movimenti monastici di un senso di distinzione e di distacco, di un'autocoscienza di diversità che ormai si frapponevano all'eventuale percezione della dissonanza rispetto al solidarismo evangelico del ritirarsi in esperienze del tutto esclusive. Ad impedire che tale dissonanza si manifestasse in tutta la sua evidenza dovettero fra l'altro contribuire, oltre che l'innesto del monachesimo cristiano su tradizioni precedenti²¹, anche altri

¹⁶ Quasi a respingere tale propensione, si esaltava la diversità della vita solitaria quale esperienza esclusiva da porre al riparo dalle contaminazioni della comune vita sociale; significativa in proposito la motivazione del rifiuto di Antonio di rimanere più a lungo con un gruppo di visitatori: "come i pesci, attardandosi sulla terra asciutta, muoiono, così i monaci, indugiando con voi e presso di voi trattenendosi, si dissolvono..." (SAN ATANASIO, *Vita Antonii*, 85, PG, 26, 961 C-964 A; brano tratto da F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini...*, cit., p. 38, nota 36).

¹⁷ G. MICCOLI, *I monaci...*, cit., pp. 67-68. Le figure di vescovi che avevano avuto esperienze monastiche furono molto frequenti nell'Occidente tardoantico, soprattutto in Gallia e in Provenza: A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 332-333; d'altronde anche altrove e in particolare in alcune città italiane numerosi vescovi adottarono per il loro clero cittadino forme di condotta derivate dai modelli monastici: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 26-27.

¹⁸ In questo contesto di estrema varietà va tenuto conto anche della parte femminile, troppo spesso trascurata dalla letteratura sulle origini e sulla diffusione del monachesimo. In proposito si vedano le utilissime precisazioni sull'entità del fenomeno in G. JENAL, *Il monachesimo femminile in Italia tra tardo-antico e Medioevo*, in *Monachesimo femminile in Italia dall'Alto Medioevo al secolo XVII*, a cura di G. Zarrì, Atti del Convegno del Centro di Studi Farfensi (S. Vittoria in Matenano, 21-24 sett. 1995), pp. 17-39.

¹⁹ Nei diversi gradi di consapevolezza e nella varietà dei moventi all'isolamento volontario si può spesso intravedere un anelito all'universalità solo apparentemente paradossale per una scelta che per definizione è intima e individuale. Per alcuni la *fuga mundi* aveva infatti il significato di ricerca di un *consensus naturae*, di un'armonia col creato sollecitata dalla percezione dei diaframmi e degli ostacoli artificiali che la comune vita sociale imponeva al contatto con la natura. Una comune autocoscienza si diffuse nel mondo monastico tardoantico solo quando il monachesimo era ormai "divenuto uno strumento essenziale di organizzazione della vita cristiana ed insieme una componente fondamentale nella stessa organizzazione dei quadri sociali (VI-VIII sec.)": G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit. pp. 452-453.

²⁰ Per Cassiodoro e Gregorio Magno il monachesimo fu lo strumento per la fissazione della tradizione cristiana nel rischio del caos generale; riprendendo san Gerolamo e sant'Agostino essi si sforzarono di dare regole e disciplina alle numerose comunità monastiche, ma ancora nel VII e VIII secolo tra le varie comunità monastiche non vi era uniformità di modelli e di comportamenti: prevalevano le regole "mixtae" con influenze greche, irlandesi e di tradizioni locali. Sul problema delle origini e della diffusione delle *regole*, sulla connessa "questione benedettina" e sul relativo dibattito storiografico vedi l'utilissima rassegna di A.M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 333-336.

²¹ F. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini...*, cit., p. 38; D. KNOWLES, *Il Monachesimo cristiano*, Milano 1969.

fenomeni convergenti posti tra il declino dei sistemi economici e politici precedenti e l'avvio di nuove relazioni tra le etnie stanziate in Europa. Le scelte di luoghi appartati, le esistenze isolate o in piccoli gruppi, con la formazione di comunità povere ed autosufficienti ebbero infatti anche un significato di reazione alla crisi generale dell'intera società, con un'implicita manifestazione di protesta e di polemica²². Nella progressiva e drammatica perdita di centralità e di protagonismo dei centri urbani superstiti, conseguente alla smobilitazione e alla frantumazione politico-amministrativa dell'Occidente romano, cresceva la forza attrattiva dell'arcipelago dei centri monastici, percepiti quali microcosmi in sé ordinati e coerenti, anche se non ancora coordinati tra loro. Proprio nella fase di più acuta crisi del mondo cittadino, l'organizzazione interna ai monasteri si proponeva come una sorta di antidoto al caos e all'anarchia dilaganti. Non a caso nel VI secolo la nostra penisola, all'apogeo della decadenza, vide una particolare proliferazione di iniziative eremitico-monastiche, tra cui quella benedettina il cui modello avrebbe lasciato un'impronta duratura²³.

Che fosse o meno avvertita, la contraddizione insita nella scelta della segregazione e dell'isolamento fu comunque ricomposta da quei monaci che entrarono in contatto col mondo pagano delle campagne e con i culti dei popoli da evangelizzare: l'inoltrarsi tra genti diverse e ostili nella prospettiva concreta del martirio costituiva ad un tempo la sublimazione della solitudine e uno slancio verso i propri simili del tutto coerente con i dettami evangelici. E' ben noto che la spinta missionaria ebbe ampie basi monastiche: monaci furono coloro che portarono il messaggio evangelico tra le genti del Nord e dell'Est, così come lo stesso Gregorio Magno e i missionari da lui inviati in Inghilterra; e su monaci egli puntò per il reclutamento del clero e dell'episcopato; così come la successiva conversione dei Longobardi fu promossa oltre che dal clero scismatico, da Colombano e dai suoi seguaci di Bobbio²⁴.

Le necessità del proselitismo cristiano, mentre da un lato esaltavano la prerogativa rivendicata dal monachesimo tardoantico e altomedievale di esclusiva e più autentica perpetuazione del messaggio evangelico e di rigetto della decadenza e dei compromessi volti ad allargare le adesioni al cristianesimo, dall'altro creavano occasioni di reazioni del tutto nuove nell'interazione con le culture non cristiane e con il sincretismo della religiosità popolare. Ne è prova la vitalità del monachesimo irlandese capace di restituire il messaggio evangelico un tempo ricevuto, nella duplice direzione delle sue missioni sul continente del VII e VIII secolo, rivolte in parte verso est, a convertire Sassoni, Turingi e Frisoni, ma in parte anche nelle aree e tra le popolazioni già parzialmente cristianizzate dell'Occidente europeo per rivitalizzarne e ampliarne le adesioni. A proposito della singolare eco che dall'Irlanda e dalla Britannia²⁵ rimbalzò sul continente, è da notare come in questo moto la direzione della prima cristianizzazione dal mondo delle città verso le aree meno urbanizzate si fosse invertita, a testimonianza che dal primitivo incontro si era generata una risultante nuova e originale, un monachesimo di impronta se non esclusivamente rurale, certamente non urbana, ma che puntò anche alla fondazione di nuovi centri per attrarre e organizzare le comunità dei territori raggiunti²⁶.

Preso atto dell'eterogeneità delle forme assunte dalle prime esperienze eremitiche e monastiche, occorre tuttavia sottolineare come di norma l'opzione monastica comportasse una separazione

²² Nei diversi gradi di consapevolezza e nella varietà dei moventi all'isolamento volontario si può spesso intravedere un anelito all'universalità solo apparentemente paradossale per una scelta che per definizione è intima e individuale. Per alcuni la *fuga mundi* aveva infatti il significato di ricerca di un *consensus naturae*, di un'armonia col creato sollecitata dalla percezione dei diaframmi e degli ostacoli artificiali che la comune vita sociale imponeva al contatto con la natura.

²³ I *Dialogi* di Gregorio Magno additano Benedetto come esempio e modello proprio sulla base delle devianze e degli eccessi di molti monaci del tempo; del resto è ben noto che solo in epoche posteriori, soprattutto tra VIII e IX secolo, si riuscirà ad estendere la regola benedettina e ad organizzare la vita monastica in tutta Europa. Fino ad allora prevalsero la varietà e la multiformità, tranne che nelle zone di tradizione e influenza greca: G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961, pp. 17 e segg.

²⁴ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., p. 81.

²⁵ Dove "l'ordinamento ecclesiastico si era consolidato subordinandosi alla potenza monastica... scaturita dal rigore ascetico e dalla disciplina di studio...": G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa...*, cit., p. 311. Sull'evoluzione della funzione e del significato della disciplina, del sacrificio e della penitenza dalle prime esperienze ascetiche cristiane fino al basso medioevo, vedi M. G. MUZZARELLI, *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna 1994.

²⁶ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 63-70.

almeno parziale e temporanea dei suoi protagonisti dai contesti sociali cittadini e che la formazione e la diffusione di comunità di monaci, erano incentivate proprio dai limiti dell'evangelizzazione della società e dall'impossibilità di disciplinarla totalmente secondo l'etica cristiana. Intese come isole di perfetta vita cristiana, tali comunità erano additate come esempio da preti e da laici, tanto che specifiche virtù monastiche vennero distinte dai normali comportamenti dei fedeli e che dal monachesimo si trassero per secoli alcuni degli esponenti più rappresentativi della gerarchia ecclesiastica²⁷. Le motivazioni e le finalità che muovevano individui e gruppi alla scelta monastica si rifacevano essenzialmente all'anelito ad una vita "austera" e penitenziale - che poteva anche svolgersi in ambito domestico e cittadino, dando vita però a nuclei monastici distinti dal resto della società - e al rifiuto dei rapporti sociali e di un mondo in profonda crisi. In tal senso i monasteri cittadini e ancor più i contatti duraturi tra monaci e città costituivano eccezioni, benché non rare, sollecitate da contesti particolari e da propensioni individuali al proselitismo e all'azione pastorale. Tuttavia ad attenuare l'antitesi teorica concorse durante l'alto medioevo l'insorgenza di nuovi fattori tra quelli che sollecitavano sia le vocazioni personali sia la fondazione di nuove sedi. Ai moventi di carattere spirituale se ne aggiunsero infatti altri di natura temporale, in parte riconducibili alla crescente attrazione esercitata dai monasteri sulle vecchie e nuove aristocrazie fondiarie. Nella persistente debolezza generale del ruolo delle città, i centri monastici, vennero assumendo un crescente peso economico, organizzando l'amministrazione dei loro possessi fondiari e delle relative produzioni, raccolte e distribuzioni e tracciando a lungo e per vaste aree le reti più efficienti ed avanzate di scambio interlocale e interregionale; fino a divenire nodi strategico-politici tali da indurre alla ricerca di ubicazioni mirate per le nuove fondazioni²⁸ e da essere comunque considerati punti di riferimento sia come centri di conduzione agraria sia come perni e concentrazioni di poteri signorili e di interessi patrimoniali e quindi di prestigio familiare²⁹.

Il monachesimo altomedievale non presentava dunque solo aspetti antitetici nei confronti del mondo cittadino e spesso giunse a raccogliere o a supplire ad alcune delle funzioni parzialmente perdute dai centri urbani nel loro declino di dominanti sui territori circostanti; oltre che nei modi di vita, ne divenne dunque un'alternativa in quelli di produzione e di scambio, contribuendo a disegnare una nuova geografia dei fulcri strategici e di potere³⁰. Nell'Europa occidentale il fenomeno fu naturalmente tanto più evidente laddove la decadenza urbana fu più marcata e in particolare nelle aree più penalizzate dall'atrofia degli scambi e degli itinerari mercantili, mentre nelle zone non ancora urbanizzate delle terre centro-settentrionali e orientali le sedi monastiche divennero alcuni dei principali "nuclei di addensamento" dei futuri centri urbani³¹.

Mentre dall'iniziale anarchia i movimenti monastici si stavano orientando con un certo travaglio verso l'organizzazione e il disciplinamento³², vincoli sempre più stretti li saldavano ai vertici della società civile a causa della progressiva cointeressenza con l'aristocrazia politica e militare. Ne conseguiva che tra le motivazioni che avviavano alla vita monastica si verificasse un'ovvia e generale retrocessione di quelle di ordine spirituale. Il crescente reclutamento del clero e dei monaci tra le fila delle aristocrazie militari e fondiarie era favorita anche da una naturale selezione di tipo culturale, ma il concomitante insinuarsi di motivi di prestigio e di interesse finì per ripercuotersi in un calo nelle capacità pastorali degli episcopati e delle abbazie, contestuale alla

²⁷ Il fatto che al di fuori dei monasteri permanessero forme di devozione ampiamente imperfette, elementari e contaminate dalla permanenza di culti precedenti, favoriva una netta distinzione tra la vita comune e quella appartata e virtuosa dei monaci che divenivano così i modelli da imitare: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 452-455.

²⁸ In proposito, V. FUMAGALLI, *Il Regno italico*, in *Storia d'Italia* (UTET), diretta da G. Galasso, vol. II, Torino 1978, pp. 110-112 e 164-167; G. PENCO, *Storia del monachesimo...*, cit., pp. 113 e segg; WILHELM KURZE segnala per la Toscana 16 nuove fondazioni nell'VIII secolo: *Monasteri e nobiltà nella Tuscia altomedievale*, in *Atti del V Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1973, p. 347.

²⁹ W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nel Senese...*, cit., pp. 314-315.

³⁰ B. ANDREOLLI-M. MONTANARI, *L'azienda curtense in Italia. Proprietà della terra e lavoro contadino nei secoli VIII-XI*, Bologna 1983, pp. 99-145; G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa...*, cit., pp. 313-314.

³¹ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., p. 87.

³² A. M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 333-339; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 86-87.

crescita della loro potenza e delle ingerenze del mondo laico³³. In molti casi tali intrecci furono utilizzati dalle dinastie regie e signorili per accedere ai patrimoni fondiari dei monasteri e per estendere il loro controllo sui legami clientelari che ne derivavano. Anche per queste vie le sedi monastiche divennero anche fulcri di potere, in cui si suggellavano i vincoli e le consorterie negli entourages aristocratici dei sovrani e delle loro corti³⁴. Le pianificazioni politiche e patrimoniali si sommarono dunque ai tradizionali impulsi alle fondazioni di nuove sedi³⁵, con motivazioni almeno in parte estranee alla fuga dal mondo, allo slancio missionario o alla sollecitudine pastorale. Trattandosi di promozioni e di interventi esterni ai movimenti monastici, presumibilmente prestavano poca attenzione alle vocazioni, alle elaborazioni soggettive ed ai conflitti delle coscienze individuali.

Sulla base di una religiosità elementare anche i vertici del regno longobardo promossero nuove fondazioni per imprimere fin nelle manifestazioni del culto la loro potenza politica³⁶. In tal senso le erezioni di alcuni monasteri cittadini e suburbani che si ebbero nel tardo periodo longobardo³⁷ non furono tanto espressione di un superamento programmatico dell'originaria e più comune separazione delle sedi del clero regolare dagli ambiti urbani, ma rispondevano ad una diffusa comunanza di interessi tra i vertici civili e quelli monastici, che nei diversi contesti territoriali e insediativi poteva tradursi in contiguità o in lontananza delle rispettive sedi. Contiguità laddove le famiglie aristocratiche, risiedendo in quei centri cittadini che avevano assunto funzioni di fulcri politici come capitali o come sedi ducali o da cui si controllavano i patrimoni fiscali e signorili delle aree suburbane, vi trovavano occasioni di fondazioni, donazioni e lasciti. Lontananza, quando a provocarla erano esigenze di controllo in aree di particolare rilievo strategico, nella consapevolezza delle multiformi capacità di sorveglianza e di protezione territoriale delle sedi monastiche rurali. L'ubicazione dei monasteri femminili presso le mura cittadine - a volte all'esterno, altre all'interno - era dovuta sia ai persistenti legami con le famiglie fondatrici - dalle quali spesso si continuavano ad attingere le badesse - sia ad ovvie esigenze di protezione³⁸.

A far sì che in simili contesti l'opposizione teorica tra ambiti cittadini e vita monastica non fosse percepita come un impedimento pregiudiziale alla fondazione di nuovi monasteri in città, dovettero concorrere dunque in maniera determinante spinte e finalità diverse da quelle spirituali e comunque esterne a quelle intime e personali dei singoli monaci: quelle indotte da ragioni di prestigio e di potere, ma anche quelle derivanti da una interpretazione semplificata e strumentale della religione stessa e dei suoi riti, percepiti dai potenti come tramite per la loro salvezza ultraterrena.

³³ G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa...*, cit., pp. 308-310. Sono numerose le prese di posizione ufficiali del VII e VIII contro le degenerazioni nella condotta del clero.

³⁴ G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit., pp. 11-16.

³⁵ In tal senso il prestigio del *dux monachorum* si accostava a quello del *dux militum* e tanto più numeroso era il gruppo dei monaci della sua sede, tanto maggiore il potere delle loro preghiere presso Dio: W. KÜRZE, *Monasteri e nobiltà nella Tuscia altomedievale...*, cit., pp. 349 e segg.

³⁶ Mentre in Occidente le strutture ecclesiastiche erano di appannaggio aristocratico, in Oriente persisteva la centralità dell'imperatore a cui si appoggiavano l'ordinamento ecclesiastico e il movimento monastico: *ibidem*, pp. 313-321.

³⁷ Fra gli altri: a Bergamo, S. Michele e S. Salvatore; a Brescia quelli femminili dei santi Cosma e Damiano e di S. Salvatore, poi divenuto Santa Giulia; a Pavia S. Pietro in Ciel d'Oro, S. Marino e S. Agata e quello femminile di Santa Maria Teodote; a Pistoia S. Bartolomeo; a Rieti S. Salvatore e quello femminile di S. Giorgio; a Verona S. Maria in Organo; a Vicenza, S. Silvestro, un priorato nonantolano: G. PICASSO, *Presenza benedettina in Lombardia*, in *Monasteri benedettini in Lombardia*, Milano 1980, pp. 9-23; F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 273-275; G. PENCO, *Un aspetto...*, cit. p. 5; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 85-87. Tra le ricerche volte a censire le sedi monastiche cittadine: A. NADA PATRONE, *I centri monastici dell'Italia occidentale (Repertorio per i secoli VII-XIII)*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secoli X-XIII)*, Atti del XXXII Congresso Storico Subalpino (Pinerolo 1964), Torino 1966, pp. 629-794; P. ZERBI, *I monasteri cittadini di Lombardia*, ivi, pp. 283-314. Del resto è ben nota la propensione rurale di queste fondazioni che disponevano di ampi possessi agricoli e che in tali funzioni di controllo del territorio non si discostavano dalle più cospicue fondazioni longobarde di monasteri lontani dalle città, come quella di San Colombano di Bobbio (612) e soprattutto di San Silvestro di Nonantola (752): P. GOLINELLI, *Monasteri cittadini...*, cit., pp. 35-36.

³⁸ F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 274-275. Sui rapporti tra Chiesa e nobiltà un'utile rassegna bibliografica è stata fornita nella parte introduttiva del contributo di M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Monachesimo femminile e potere politico nell'Alto Medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile...*, cit. pp. 41-74.

Peraltro le ingerenze dei vertici dei regni altomedievali erano anche il frutto di una concezione della società manifestatasi precocemente nell'area franca - dove si stava attuando nelle forme più esplicite - ma che si era diffusa anche negli altri regni quando le etnie germaniche dominanti, eliminando nella conversione la loro distinzione ariana, avevano allacciato stretti rapporti con l'apparato episcopale cattolico. Si era così giunti ad una simbiosi tra le gerarchie ecclesiastiche e i vertici politici che aveva portato ad una più marcata consapevolezza del ruolo che le sedi episcopali e le grandi abbazie potevano svolgere nel disciplinamento dell'intera società³⁹. Fu per questa consapevolezza e per la conseguente percezione della necessità di un'adeguata preparazione del clero che, dopo gli eccessi di ingerenza di Carlo Martello, sia Pipino il Breve sia Carlomagno si avvalsero dei monaci anglosassoni per riformare la chiesa franca. In tale prospettiva, oltre che gli interessi temporali, erano le esigenze di rigenerazione spirituale e culturale a stimolare l'intraprendenza delle corti caroline nei confronti del mondo monastico⁴⁰ e la loro volontà di estenderne i modelli di vita al clero secolare. Incentivando la formazione dei capitoli delle chiese cittadine, si promosse infatti anche tra i loro esponenti l'adozione della vita cenobitica, favorendo una sorta d'incontro tra le loro funzioni pastorali e le prerogative del clero regolare⁴¹. Nello stesso senso agì l'impulso per la restaurazione e la generalizzazione della regola benedettina sostenuto da Benedetto di Aniane con l'appoggio di Ludovico il Pio (*Capitulum Monasticum* dell'817); con esso si tentava di imporre un unico modello al monachesimo occidentale e si ribadiva la necessità del distacco dei monaci dalla vita mondana⁴². Di fronte ai multiformi fenomeni di degenerazione, le fondazioni di quel periodo furono sollecitate quindi anche in parte dai tentativi di attuazione di un ideale di soggezione e di ordine generale che si avvalessse del concorso delle strutture ecclesiastiche. Non mancarono tra le altre quelle di nuovi monasteri urbani e suburbani, che se non furono frutto di un consapevole superamento dell'antica antinomia tra monaci e città, si collocavano significativamente al centro di una duplice proiezione verso il mondo rurale da un lato, verso quello urbano dall'altro⁴³.

Il progetto di concorde disciplinamento e di coinvolgimento della Chiesa per il mantenimento dell'ordine politico e sociale racchiuso negli ideali dei Carolingi ebbe diversi esiti: dimostrò efficacia soprattutto in seguito agli slanci missionari che funsero da premesse e da basi per l'estensione dell'impero; ma comportò un'ulteriore compromissione di vescovi ed di abati col potere e la loro subordinazione agli interessi dei potentati e delle dinastie signorili, senza che si manifestasse un'adeguata sollecitudine verso le comunità urbane⁴⁴. Quanto alle missioni intraprese e a quelle che si sarebbero succedute nei secoli X-XI portando monaci sassoni e cechi presso Slavi, Ungari e baltici, si è rilevato come la vocazione monastica al distacco dalle comuni vicende umane venisse sublimata dall'aspirazione al martirio, con un significativo e completo ribaltamento delle scale dei valori vigenti presso le aristocrazie militari germaniche - da cui spesso quegli stessi missionari provenivano - ma con un'intatta tensione eroica⁴⁵. Vi era pertanto in esse, oltre che una consapevole ricerca di astrazione dalle sorti e dagli interessi concreti e quotidiani, anche un'evidente volontà di divaricazione dai comportamenti vigenti in apparati ecclesiastici troppo spesso compromessi con interessi mondani e quindi un'implicita consonanza con gli aneliti

³⁹ F. PRINZ, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971, pp. 37 e segg.; G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere nell'Italia carolingia*, in *Storia d'Italia* (Einaudi), *Annali*, IX, *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, p. 9.

⁴⁰ A tali intenti si conformò la politica di Pipino il Breve e di Carlo Magno volta ad uniformare le comunità monastiche sotto la regola benedettina e ad utilizzare le abbazie nell'espansione del cristianesimo verso nuove frontiere e nel disciplinamento delle popolazioni già evangelizzate: *ibidem*.

⁴¹ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 86-90.

⁴² Coerentemente Benedetto con la costituzione *De institutione canonicorum* dell'816 riaffermò anche i doveri di vita in comune dei canonici dei capitoli: *ibidem*, pp. 90-96; C. EGGER, *Canonici regolari*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. II, Roma 1975, coll. 46-63.

⁴³ In proposito vedi F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 277-281; P. GOLINELLI, *Monasteri cittadini...*, cit., pp. 36-37; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 93-95.

⁴⁴ G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa...*, cit., pp. 307-311; G. Miccoli, *La storia religiosa...*, cit., p. 466.

⁴⁵ G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa...*, cit., p. 311.

riformatori che si sarebbero manifestati più ampiamente in età postcarolingia⁴⁶. Infatti, benché non fossero stati risparmiati dalla generale contaminazione dei vertici delle istituzioni ecclesiastiche, i movimenti monastici annoveravano ancora i personaggi più sensibili allo scadimento delle funzioni sacramentali del clero e al declino delle sue capacità di dialogo con tutti gli strati della popolazione; sarebbero stati costoro che, come portatori delle più autentiche tradizioni culturali e devozionali, avrebbero cercato di manifestare la loro coerenza nella vita eremitica e nell'azione missionaria; cioè, non a caso e di nuovo, sottraendosi non solo ai normali contesti sociali, ma anche ai normali contesti monastici⁴⁷.

La questione del ripristino della dignità del clero trovava comunque crescenti sostegni anche al di fuori delle corti regie e del mondo monastico, come attestano gli inviti e le lamentele dei concili del IX secolo contro l'uso dei potenti di collocare nelle proprie chiese private e senza l'avallo e il controllo delle autorità diocesane, ecclesiastici non adeguatamente preparati, che non di rado erano di origine servile. Alla preoccupazione per una cultura religiosa di basso profilo si affiancava quella per la eccessiva compromissione degli apparati episcopali col potere laico che accentuava il divario tra la condotta del clero sottomesso ai *potentes* e le persistenze di un'autentica cultura monastica. Gli appelli a dare esempi di vita e a non ammettere ignoranti nel clero sono comunque sintomi della crescita del disagio di fronte all'evidenza di un'insufficiente azione pastorale⁴⁸. Un precoce segnale dei rischi che ne potevano conseguire nei rapporti e nelle capacità di dialogo coi fedeli si può cogliere da un canone del Concilio di Pavia dell'850 con cui si prese posizione contro quei monaci e chierici che, vagando di città in città, spargevano "inquietudini" e ingannavano i "cuori dei semplici". Si trattava evidentemente di figure simili a quelle degli "pseudo-profeti" che sarebbero stati denunciati da Attone di Vercelli alla metà del X secolo e che avrebbero trovato spazio per le loro predicazioni nelle carenze dell'azione pastorale del clero secolare⁴⁹. Il riferimento alle città e agli incolpevoli destinatari degli inganni potrebbe essere interpretato come un'avvisaglia della comparsa sulla scena sociale di un nuovo soggetto, quello costituito dalle plebi cittadine, ancora visto come elemento passivo, ma la cui crescita di incidenza cominciava a minare la rigidità della tradizionale ripartizione della società altomedievale. D'altronde anche le numerose fondazioni di monasteri che si ebbero allora nelle aree suburbane, possono essere assunte come sintomo di un'attenzione crescente nei confronti del mondo cittadino, sollecitata dalla fase di transizione che vedeva lentamente riemergere il suo ruolo in vari contesti territoriali⁵⁰.

La dissoluzione dell'impalcatura dello stato carolingio, favorendo l'assunzione di responsabilità da parte dei fulcri territoriali in cui si concentravano i reali rapporti di interesse e di potenza, comportò un'ulteriore dispersione di poteri autonomi a favore sia dei signori laici sia degli apparati episcopali e monastici. Nella gestione dei loro "domini" le autorità ecclesiastiche giunsero così ad un quasi completo annullamento della distinzione tra le loro funzioni sacramentali e quelle di dominio temporale, attraendo ulteriormente le ingerenze e le intromissioni dei potentati laici; tanto che le rivalità interne alla Chiesa furono sovente le ripercussioni dei conflitti di interesse e degli intrecci parentali delle dinastie aristocratiche con l'alto clero. In base a tali legami i *potentes* riuscivano spesso a contendere alla dignità episcopale la sua supremazia sulla diocesi tentando di renderla soltanto nominale⁵¹.

Che fossero o meno compromessi con interessi esterni, le possibilità degli apparati vescovili di far fronte ad ulteriori ingerenze delle dinastie aristocratiche e di rendere effettive i loro privilegi immunitari, dipendevano dalle loro capacità di estendere un autonomo controllo che si irradiasse

⁴⁶ A. SAMARITANI, *Eremo, cenobio, missione e martirio dall'abbazia di Pomposa a Kiev. Fra Romualdo di Ravenna e Bruno di Querfurt*, in *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno medioevo*, Atti del III convegno del "Centro di Studi Farfensi" (S. Vittoria in Matenano, 11-13 sett. 1992) Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 1994, pp. 219-228.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ La precettistica e la dottrina erano estremamente povere e elementari e facevano leva sul prodigioso e il miracolistico. Del resto l'elemento magico aveva avuto un peso rilevante nelle fasi di captazione dei vertici dei popoli germanici e la persistenza tra loro di riti pagani è attestata ancora per il X secolo, anche se in parte i vecchi culti trasmigrarono in quelli dei santi: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 463.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 464.

⁵⁰ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 149-163.

⁵¹ G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit., pp. 13-16.

dalle sedi episcopali. A tal fine era necessario coagulare intorno ai possessi vescovili solidali entourages vassallatici e contare sull'appoggio dei monasteri esistenti nella diocesi e su nuove fondazioni, soprattutto suburbane, che divenivano così uno strumento di subordinazione delle aree limitrofe e di ampie porzioni del territorio⁵². Tuttavia il controllo delle abbazie era percepito come fonte di potenza e come strumento di controllo territoriale anche presso le grandi famiglie feudali, che puntavano ad imporsi la loro influenza con donazioni e con l'immissione di propri componenti; tanto più che tutti i grandi monasteri rurali avevano chiese e possessi anche nelle città, dove gestivano interessi spesso alternativi a quelli dell'entourage episcopale. Presso le figure più sensibili del clero tale promiscuità non poteva che suscitare disagio e fu da tale disagio che scaturirono i nuovi fermenti accolti da nuovi eremiti e cenobiti.

Pertanto la ripresa monastica del X secolo che si manifestò attraverso nuove fondazioni, donazioni e accorpamenti, aveva una doppia matrice in sé contraddittoria ed esplosiva; da un lato i perduranti tentativi di strumentalizzazione dell'aristocrazia laica e dall'altro il rinvigorismento della tradizionale spinta all'esperienza ascetica e purificatrice. Il chiostro non cessava di essere percepito come rifugio del cristianesimo e luogo di ricerca della salvezza, del riscatto e dell'espiazione e, benché vi si accedesse prevalentemente da ristrette cerchie elitarie, aumentava nei suoi confronti e al suo interno la consapevolezza della sua funzione di tutela dell'autenticità del messaggio evangelico. I criteri di riferimento generale per rivitalizzare l'ideale monastico rimanevano l'osservanza o il ripristino della regola benedettina restaurata da Benedetto di Aniane, che prescrivendo un effettivo distacco dagli interessi secolari, limitava alla preghiera dei monaci la loro sollecitudine verso l'esterno. Per un certo tempo gli spunti di rinnovamento che ne emergevano rimasero ancora interni, ma intanto si attuavano forme di maggior disciplinamento e di collegamento tra i centri monastici che, aumentandone le capacità di incidenza e di richiamo, giungevano oltre che ad influire sui comportamenti del clero secolare⁵³, a suscitare sporadiche manifestazioni di volontà di dialogo col resto della società.

I propositi di rigenerazione e l'esigenza di liberare il clero dai vincoli e dalle ingerenze esterne si manifestarono in tutta la cristianità occidentale per iniziativa di monaci, di vescovi e persino di laici, ma è ben noto che ad esercitare la maggiore influenza fu la rete dei monasteri cluniacensi cresciuta in tutta Europa tra X e XII secolo⁵⁴; a tale sensibilizzazione concorsero contemporanee iniziative solitarie e di piccoli gruppi che posero le basi per movimenti monastici ed eremitici nuovi e per forme di contestazione dell'organizzazione ecclesiastica esistente⁵⁵. Nella pluralità delle esperienze di questi frangenti, solo alcuni vollero superare la tradizionale interpretazione della *fuga mundi* quale scelta definitiva e irreversibile e orientarsi ad intenderla come esperienza transitoria, come una palestra spirituale che nel privilegiato contatto con Dio, preparava ad una

⁵² In questa funzione di controllo territoriale vanno visti anche i possessi dei capitoli delle cattedrali: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 466.

⁵³ All'accertata insufficienza dello sforzo pastorale e alla mancanza di impegno nella formazione del clero, Raterio, ad esempio, cercò di porre rimedio con alcuni precetti di imitazione monastica, dimostrando come il monastero fosse ancora percepito come luogo di puro cristianesimo di fronte all'impoverimento generale: *ibidem*, pp. 461-468. Sull'influenza di Pier Damiani negli orientamenti della "riforma" O. CAPITANI, *Problematica della Disceptatio Synodalis*, in IDEM, *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma 1990, pp. 49-83.

⁵⁴ Nell'estendere la sua rete di affiliazioni e di raccordi tra X e XII secolo il movimento cluniacense non si dimostrò rigidamente ancorato al ripudio della società cittadina; benché nella stragrande maggioranza e in coerenza con il rigetto della promiscuità con interessi mondani, le sue nuove fondazioni sorgessero ai margini delle città o in piccoli centri, se ne ebbero alcune anche in ambito cittadino, soprattutto laddove particolari circostanze lo favorirono, né mancarono subordinazioni e adesioni di monasteri già ubicati in città: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 97-148; G. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, pp. 129 e segg.; G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 469.

I monasteri che sorsero nelle città dell'Italia meridionale: in Sicilia nesso tra monasteri e corona, con l'eccezione di Catania. L'appoggio di Roma al monachesimo riformato Riforma: partecipazione laica nelle città: Cuneo; Padova; diversità di Venezia: monasteri nelle isole: F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 289-296. L'introduzione di monaci cluniacensi a Farfa come azione di estensione del controllo di Alberico sulla Sabina, è un esempio di una consapevole collaborazione strategica tra un centro di controllo cittadino e un ente monastico riformato: G. FALCO, *La santa romana repubblica*, III ed., Milano-Napoli 1958, pp. 190 e segg.

⁵⁵ Da non trascurare infatti l'incidenza in queste vicende del monachesimo non cluniacense: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 146-148.

capacità di incidenza sulla società nella sua interezza⁵⁶. Per i più il rientro nella società trovava ancora un limite insormontabile nella coscienza dell'incompatibilità tra il messaggio di redenzione cristiana e i comportamenti imposti dalla complessità dei rapporti sociali in ambito urbano⁵⁷.

Sulla comune percezione dei monaci come portatori del più autentico discorso religioso⁵⁸, si andava così riaccendendo la contraddizione delle origini tra la vita appartata ed esclusiva del monaco e la sua naturale propensione a trasmettere la propria testimonianza alla generalità dei fedeli, in cui le comunità cittadine assumevano un peso sempre più rilevante⁵⁹ per il costituirsi di associazioni civili, per la crescita della mobilità sociale e per la più ampia circolazione di uomini e idee che non potevano non avere conseguenze anche a livello culturale e religioso. Il nuovo eremitismo che, tra la fine del X e il XII secolo, ebbe manifestazioni diffuse in tutta l'Europa⁶⁰, benché esprimesse prevalentemente prese di posizione e ricerche individuali o circoscritte, attestava l'esistenza di uno sconcerto più generale in cui, di fronte alla crescita di invadenza del laicato, che trovava motivo anche nell'espansione delle società cittadine, riaffiorava l'antico e irrisolto conflitto tra propensione verso la sollecitudine pastorale ed ogni forma di ritiro esclusivo⁶¹.

Col risalto che stavano assumendo il mondo cittadino e le sue componenti, il cenobitismo tradizionale veniva sollecitato a nuove aperture e ancora una volta manifestò reazioni e risposte diversificate che a volte divennero addirittura divergenti, ma che ebbero come base comune ed

⁵⁶ Si trattava in prevalenza di solitari e di gruppi ridotti, non in contatto tra loro, mantenuti da un *sustentator* che si garantiva le loro preghiere. Anche da quei pochi e selezionati specialisti del dialogo con Dio sgorgarono iniziative di rinnovamento: ancora sporadiche e non coordinate, ma estremamente efficaci, proprio perché sostenute da esperienze contemplative tanto esclusive ed esemplari. Da alcune di queste esperienze scaturirono i "prototipi di un tipo di capo religioso - il predicatore itinerante, monaco ed eremita, ma pur tuttavia continuamente impegnato nell'attività pastorale e di insegnamento..." caratteristico dell'XI secolo: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 471-472; in gran parte estranee a questo orientamento rimasero le colonie eremitiche nel delta padano e dell'Appennino tosco-emiliano, mentre in Calabria e in Puglia, così come in gran parte dell'Italia meridionale, permase l'influsso greco: A. SAMARITANI, *Eremo, cenobio, missione e martirio...*, pp. 219-228.

⁵⁷ Sulla base dell'esempio dei padri del deserto, lo stesso Romualdo fu critico verso l'isolamento delle istituzioni monastiche tradizionali, giungendo ad alternare lunghi periodi di ritiro a rientri nella società. Dalla contemplazione solitaria derivava una rinnovata sollecitudine pastorale, un'esigenza di predicazione per stimolare anche gli altri al rinnovamento spirituale, ma che si prospettava ancora come proposta di fuga e di solitudine e quindi ancora asociale ed esclusiva, in quanto volta a portare dentro al cenobio e all'eremo che lo affiancava l'umanità esterna e non viceversa. Non vi era in essa alcuna volontà di adattamento al mondo, dato che l'esperienza cenobitica era intesa come preparazione a quella eremitica, con un radicalismo che prospettava il sacrificio tra i pagani come suggello supremo di questa scelta: PIETRI DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il medioevo, 94); J. LECLERQ, *Saint Romuald e le monachisme missionnaire*, in "Revue Bénédictine", LXXII.(1962), pp. 307-323. L'inquietudine e la ricerca di nuove soluzioni al dilemma della solitudine volontaria furono all'origine di fondazioni spontanee fino al formarsi di più ampie colonie cenobitiche sorvegliate dall'eremita più autorevole e svincolate da influenze esterne, ma che nei decenni successivi attraverso il lavoro coordinamento di Pier Damiani sarebbero in gran parte rientrate nell'organizzazione eremitica camaldolese: G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della II sett. internaz. di studio dell'Università cattolica di Milano, Milano 1965, pp. 73-121; G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 472-473; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 168-171.

⁵⁸ Che il modello cenobitico continuasse ad essere percepito come riferimento di coerenza, da imitare anche presso il clero secolare e cittadino lo attestano i ricorrenti richiami al mantenimento o al ripristino della vita in comune tra i canonici O. CAPITANI, *L'età "pregregoriana"*, in *La Storia* (UTET), dir. N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, t. 1, *I quadri generali*, Torino 1988, pp. 361-390, pp. 384-385.

⁵⁹ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 159-163.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 168-175.

⁶¹ Le contraddizioni che emergevano da tale sconcerto erano ben presenti nella figura di Pier Damiani, che nel suo impegno riformatore ripugnava una promiscuità col laicato che potesse compromettere l'esclusività esemplare e profetica della vita monastico-eremitica e proponeva la testimonianza di autentica carità della vita monastica in contrapposizione alla vanità degli strumenti umani, compresi la violenza e la predicazione. La sua scelta portava a quella stessa segregazione ricercata dalla gran parte degli eremiti del tempo. Combattuto tra impegno nella riforma e scelta eremitica, ascoltato e influente presso le autorità, ma costantemente richiamato dal solitario dialogo con Dio, Pier Damiani incarnò uno stadio di successivo e travagliato abbandono delle posizioni più intransigenti, tipiche degli eremiti come Romualdo, ma che si risolse pur sempre all'interno del movimento monastico col perseguimento di un raccordo tra diverse esperienze e sedi eremitiche con quella di Camaldoli: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 494-495; M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 172-173.

iniziale il rifiuto delle più degradate forme di promiscuità con il mondo laico; dal rinnovato fervore eremitico, ai ricorrenti e molteplici appelli a perseguire l'incontaminazione della chiesa primitiva, che talvolta giunsero denunciare l'illiceità dei possessi dei monasteri. Ma accanto alle perduranti e spesso accresciute rigidità, al rifiuto di un monachesimo cittadino e ai richiami alla distinzione dalla vita dei laici - ben comprensibili in una sempre più estesa e generale ricerca di autonomia della sfera sacerdotale - cominciavano ad affiorare e ad emergere atteggiamenti del tutto nuovi: soprattutto nel rapportarsi con le istanze di rinnovamento della vita religiosa sostenute dai ceti cittadini emergenti dallo sviluppo delle attività economiche. Sull'onda della rinascita generale e delle indotte capacità di comprensione e di dialogo, si faceva strada tra loro una consapevolezza polemica volta alla ricerca e alla pretesa di una vita religiosa coerente derivata da una conoscenza più diretta degli elementi fondamentali della religione e dei testi dottrinari che permetteva di rilevare l'inadeguatezza dei comportamenti del clero e che portò alla comparsa nell'XI secolo di un'eterodossia diffusa un po' ovunque, ma che ebbe in Italia alcuni dei focolai più attivi. Pur in un'ampia varietà di relazioni il movimento monastico ebbe un ruolo fondamentale nella riforma gregoriana che, data l'attiva partecipazione di componenti cittadine divenne occasione di incontro tra i rispettivi ambiti⁶². In realtà già da tempo si registravano nel clero spinte a favore di un maggiore impegno pastorale⁶³, ma fu anche la generale mobilitazione di uomini e cose che caratterizzò i primi secoli del secondo millennio a renderne partecipi le istituzioni monastiche e le loro sedi. Sul piano economico molte di esse svolsero un ruolo trainante nelle nuove stagioni economiche europee poiché gli scambi multiformi che intercorrevano tra fondazioni sottostavano a vecchie o introducevano a nuovi itinerari stradali di cui tali fondazioni erano i fulcri naturali o voluti. I collegamenti tra i maggiori centri monastici e le loro dipendenze costituirono alcune tra le reti più efficienti e durature nella ricomposizione di compagini territoriali, tanto da attirare gli interessi dei ceti dominanti sia in ambito rurale sia poi in ambito cittadino.

Quando poi erano i vari monasteri suburbani - quelli che venivano man mano inglobati all'interno delle nuove cinte murarie delle città in espansione - a far convergere tale mobilità, essi finivano con l'assumere un naturale ruolo di mediazione tra il mondo urbano e la campagna, tanto più nel ricostituirsi di sistemi economici gravitanti sui poli di scambio dei mercati cittadini⁶⁴.

Il fenomeno era tanto più precoce e rilevante nelle aree in cui la presenza urbana non era mai venuta completamente meno e la sua continuità si era avvalsa della permanenza di sedi episcopali capaci di mantenere forme più o meno efficienti di coordinamento e di controllo delle chiese e dei monasteri del territorio diocesano: oltre che in Italia, sui grandi assi viari fluviali e terrestri dell'Europa centro-occidentale⁶⁵.

Nella ricchezza e nella varietà delle nuove tendenze gli atteggiamenti e i comportamenti percepibili lasciano intravedere coerenze e contraddizioni da ascrivere di volta in volta a persistenze e a variabili. Con l'ascesa del rilievo dei centri cittadini si è spesso associato ad esempio un univoco acuirsi dei contrasti tra episcopati e ordini monastici; così però non fu sempre ed ovunque⁶⁶. Certo la naturale tendenza degli apparati episcopali a perseguire organizzazioni diocesane efficienti e ordinate poteva trovare intralci nella presenza dei grandi monasteri e dei loro possessi, ma ciò non escludeva che vi fossero convergenze e concordi partecipazioni ad aneliti comuni. Del resto elementi di coesione rimanevano nella comune estrazione sociale dei loro componenti:

⁶² Benché gli abati e i monaci della *familia* cluniacense in prevalenza operassero in ambiti non urbani e promuovessero fondazioni lontane dai centri cittadini, la loro influenza finiva col riverberarsi e con l'intrecciarsi con gli interessi delle società urbane. In merito al dibattito storiografico sulla "riforma" ed all'opportunità di inserire le vicende del pontificato di Gregorio VII nel più ampio contesto delle molteplici spinte al rinnovamento che si ebbero nella Chiesa di quei secoli: O. CAPITANI, *Tradizione ed interpretazione...*, cit., in particolare il saggio *Esiste un'Età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, pp. 11-48. Da più parti si è rilevata un'ampia eterogeneità nei rapporti tra la riforma e i movimenti monastici. In proposito vedi i saggi di R. Gregoire, M. Mollat, P. Zerbi, in *Il Monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della IV settimana intern. di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968), Milano 1971.

⁶³ G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 475-481.

⁶⁴ G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit., pp. 25-26.

⁶⁵ V. FUMAGALLI, *Città e campagna nell'Italia medievale*, Bologna 1985.

⁶⁶ G. TABACCO, *Vescovi e monasteri in il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1971, pp. 105-123.

l'aristocrazia vecchia e nuova continuava ad essere infatti il loro bacino di reclutamento, creando fra l'altro occasioni di concatenamento e circolarità per cui a diventare vescovi erano spesso monaci a loro volta tratti dall'entourage vassallatico dell'episcopato⁶⁷. In tal senso, almeno per un certo periodo, il nuovo protagonismo urbano non cambiò l'ambito da cui venivano attinti i vescovi e i monaci, ma lo allargò per l'ingresso nel novero aristocratico di famiglie di più recente affermazione. Quali riflessi dell'emergere dei nuovi maggiorenti cittadini si ebbero dapprima il loro accesso alle carriere canonicali, poi, incentivata dalla riforma, l'accentuazione del rilievo dei canonici dei capitoli delle cattedrali e del loro ruolo nella designazione del vescovo⁶⁸.

Pertanto anche i monasteri urbani e suburbani, maschili e femminili divennero terreno di confronto e di competizione delle famiglie emergenti dei comuni cittadini e non mancarono tentativi di chiusure dei vecchi ceti eminenti nei confronti dei nuovi ambiti sociali di reclutamento di un'aristocrazia sempre più ampia e composita⁶⁹.

L'intensità di questi rapporti fu naturalmente maggiore nelle aree in cui le città e i loro ceti dirigenti ebbero più ampi spazi di autogoverno. Pertanto tra l'Italia meridionale e insulare e quella centrosettentrionale si registrarono delle differenze, ma non nella misura così marcata e netta che spesso si continua a presumere⁷⁰.

E' ben noto che il clima in cui si manifestarono con maggior chiarezza le divergenze interne alla Chiesa fu quello che accompagnò durante tutto l'XI secolo quel vasto programma di redenzione che si racchiude sotto la definizione di Riforma, in cui il mondo monastico svolse un ruolo di primo piano. Benché non generalizzabili, alcuni dissidi tra gli entourages episcopali ed esponenti del monachesimo si manifestarono proprio allora: sia nella lunga fase che introdusse alla lotta per le investiture passando attraverso l'assunzione da parte del papato della guida del movimento riformista, sia nel successivo assestamento postriformista, quando la Santa Sede volle perseguire una sistematica azione di ricompattamento e di controllo sui vertici diocesani.

In genere i monaci, per il loro impegno di ricerca di una coerente vita religiosa, quando non promossero essi stessi le istanze riformatrici, si schierarono più compattamente con i loro sostenitori, mentre le curie episcopali, più vincolate alle usuali forme di preminenza sociale e politica, si divisero tra i fronti opposti⁷¹. Quindi nel pieno della grande disputa i conflitti emersero con chiarezza laddove maggiori furono le resistenze dell'episcopato antiriformista. Tra i più significativi esempi dei contrasti sorti nella prima fase e all'apogeo del conflitto sulla riforma, vanno annoverate le vicende che, nella seconda metà del XI secolo, sul fronte della riforma e della lotta contro il clero corrotto, opposero all'episcopato fiorentino il monastero di Vallombrosa. I suoi esponenti seppero così sommare alle istanze rinnovatrici di origine eremitica che si manifestavano nella nostra penisola, un fervente impegno presso il mondo esterno a quello claustrale. Saldamente legato a Roma da una parte e ai movimenti popolari cittadini dall'altra, il movimento fondato da Giovanni Gualberto si dimostrò infatti sollecito all'esigenza di portare predicazioni ed esempi tra la gente comune⁷². In opposizione alle tendenze generali, il monachesimo vallombrosano si propose quindi per il suo slancio verso il laicato, facendosi programmaticamente portatore delle sollecitazioni popolari e cittadine presso le gerarchie ecclesiastiche. Si trattò dunque di un frangente importante nello sviluppo dei rapporti tra monachesimo e comunità urbane: vi si coglie infatti l'avanzata e il successivo ritrarsi di uno dei pochi tentativi di cosciente integrazione tra

⁶⁷ Attriti e contrasti sono intuibili in corrispondenza di elezioni di vescovi tratti dall'esterno del contesto aristocratico urbano, a loro volta sintomi di presumibili compromessi *super partes* e di forzati superamenti di fasi di stallo imputabili a conflitti interni.

⁶⁸ In proposito: G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, Milano 1982, p. 304.

⁶⁹ C. D. FONSECA, *La signoria del Monastero Maggiore di Milano sul luogo di Arosio (secoli XII-XIII)*, Genova 1974; G. PICASSO, *I monasteri, in Milano e Lombardia in età comunale. Secoli XI-XIII*, Milano 1993, pp 82-84; G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit., pp. 21-24.

⁷⁰ H. HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo. Saggi e ricerche*, Napoli 1996.

⁷¹ F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 281 e 284-285.

⁷² S. BOESCH GAIANO, *Storia e tradizione vallombrosane*, in "Bullett. Ist. Stor. Ital. Medio Evo", LXXVI (1964), pp. 99-215. Nella sua contestazione di ogni esponente del clero che si comportasse in contrasto con la volontà di Dio, Giovanni aveva avuto come primo ispiratore Tenzone - un eremita criticato aspramente da Pier Damiani - in seguito ebbe contatti con Camaldoli e col monastero di Settimo. Nei suoi confronti gli ambienti della riforma e la corte papale furono dapprima incerti e diffidenti: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 496.

istanze cittadine e un movimento monastico. Dapprima, pur con un certo imbarazzo, il papato, postosi al centro della riforma, non respinse l'impegno vallombrosano, ma poi si manifestarono i timori per il suo radicalismo e per un possibile stravolgimento delle gerarchie ecclesiastiche. L'appoggio di Roma mirò in definitiva a controllare il movimento e ad avvalersene per vincere le resistenze opposte alla riforma dell'episcopato lombardo e tedesco.

Terminata la fase più acuta dei conflitti sulla riforma, il quadro dei rapporti interni al clero mutò profondamente soprattutto in relazione alle strategie di un papato impegnato a consolidare il proprio prestigio e autorità. Quando dall'inizio del XII secolo ci si avviò verso un risanamento delle fratture, furono altri i motivi di contrasto tra sedi vescovili e monastiche. In particolare l'esonazione dei monasteri dall'obbligo delle decime, utilizzata per un certo tempo come strumento della politica accentratrice di Roma⁷³.

L'esperienza vallombrosana non fu il solo sintomo di una più accentuata permeabilità tra mondo monastico e quello laico-cittadino. Si è già accennato al fatto che sia le nuove fondazioni sia la permanenza e il potenziamento di monasteri maschili e femminili all'interno dei centri erano strettamente connessi con le fortune dei ceti dirigenti alla guida degli organi politico-amministrativi cittadini, che si avvalevano dei legami parentali con abbadesse e abati oltre che per motivi di prestigio, come strumento di affermazione sociale e politica⁷⁴. Inoltre la persistenza di una diffusa percezione del monaco come esempio di perfetta vita cristiana fu alla base del moltiplicarsi di *conversioni* e di *dedizioni* che, nella varietà delle loro motivazioni e modalità, portavano laici di diversa estrazione a porsi a disposizione dei monaci, senza prenderne i voti, ma seguendone il modello e le virtù; si crearono così nuove occasioni di reciproci contatti che nell'ascesa del peso delle città venivano colte sempre più spesso da loro componenti⁷⁵.

Tanto più che tra le numerose fondazioni di comunità agricole in aree impervie (paludose o boschive o comunque disabitate), ad opera di abbazie benedettine prima e dei Cistercensi poi - documentate soprattutto in aree transalpine nel prima metà del XII secolo - alcune si sarebbero evolute di centri urbani⁷⁶.

Nonostante si istituissero nuovi gruppi monastici programmaticamente volti ad una rigida distinzione dei monaci dalla società, alcuni ordini sembravano dunque avviarsi a non essere più soltanto corpi separati e chiusi, ma ad ampliare le aree di ricaduta delle capacità di seguito dei loro monaci, attraendo coloro che considerando ancora esemplari i loro modelli di vita, li avvicinavano senza rinunciare alla propria laicità. Ma a questi monaci che con uno spirito nuovo cercavano di incidere nella realtà circostante, puntando a riformare l'episcopato e il clero anche attraverso il coinvolgimento dei ceti emergenti dalle attività urbane, si contrapponevano coloro che vedevano nella netta separazione la tutela primaria delle virtù monastiche. Benché di segno opposto vi era tanto nelle nuove aperture quanto negli ordini votati ad una rigida *fuga mundi* un'evidente rispondenza alle sollecitazioni provenienti dal mondo laico, una rispondenza che faceva emergere l'antico e insolubile dilemma sull'esclusività delle esperienze monastiche; conseguenti furono pertanto, come si vedrà, i nuovi tentativi di esportare nel clero secolare i modelli di convivenza cenobitica, di trovare cioè un compromesso in cui i compiti dell'uno si coniugassero con le virtù e il prestigio dell'altra, attraverso la formazione di ordini canonicali presso i capitoli delle cattedrali e presso le collegiate di altre chiese⁷⁷.

⁷³ I possessi degli ordini esenti rappresentavano un danno per gli episcopati e giocavano a favore della politica papale, che del resto si avvaleva della crescita di potenza dei nuovi ordini anche attribuendo importanti responsabilità a loro esponenti: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 519-520.

⁷⁴ R. BORDONE, *Equilibri politici e interessi familiari nello sviluppo dei monasteri urbani del Piemonte*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Torino 1988, pp. 229-248; E. OCCHIPINTI, *Il monachesimo femminile benedettino nell'Italia nord-occidentale (secc. XI-XIII)*, in *Il monachesimo femminile...*, cit., pp. 121-133.

⁷⁵ G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo (metà XII - metà XIII secolo)*, in "Studi Storici", XXVIII (1987), 2 (apr.-giu.), pp. 447-469, pp. 450-451.

⁷⁶ E. GUIDONI, *La città dal Medioevo al Rinascimento*, cit., pp. 107-122.

⁷⁷ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 183-185.

Nel riavvicinamento delle opposte tendenze che seguì lo scontro della lotta per le investiture, puntare sull'esclusivo primato del papato comportò anche il richiamo all'obbedienza dei movimenti popolari più eversivi e rigettare ogni possibile forma di contestazione nei confronti del clero secolare, anche scongiurando pericolose saldature tra le contestazioni più radicali e le figure di monaci, predicatori ed eremiti⁷⁸. Si deve infatti sottolineare come i predicatori fossero tra le poche figure in grado di rapportarsi sia con le masse sia con gli esponenti di vertice della società con una credibilità reale e personale, oltre che istituzionale, che forniva loro opportunità del tutto originali di crearsi consenso. Con le loro capacità di presa su vasti uditori, selezionati o meno, potevano giungere ad istigare alla protesta e alla violenza essendo in fondo tra i pochi possibili perturbatori o sovvertitori e tra le rare eccezioni in una persistente rigidità sociale, che proprio allora si stava attenuando per l'ascesa economica e politica dei ceti produttivi. Nelle strategie della Chiesa postriformista perciò si tese a circoscrivere le relazioni dei monaci all'interno degli ordini vecchi e nuovi (vallombrosani, certosini, cistercensi, canonici agostiniani e premonstratensi), limitando e selezionando le predicazioni extraclaustrali ad alcune grandi figure (Bernardo di Clairvaux, Gerhoh di Reichersberg, Giovanni di Salisbury, Enrico di Marcy) e su alcuni grandi temi di propaganda (crociate, eresie)⁷⁹.

Anche nella creazione dei conversi si tese a limitare l'apertura della vita monastica verso il laicato accentuando sempre più nettamente la separazione comportamentale e liturgica dei rispettivi esponenti. In mancanza di un'analoga capacità di presa da parte del clero secolare, la rinuncia al prestigio ed alle capacità di dialogo dei monaci nei confronti dei fedeli finì col creare un pericoloso vuoto nel rapporto con le masse, lasciando ulteriori spazi alle contestazioni dei predicatori e dei gruppi che pretendevano dal clero una stretta osservanza dei dettami evangelici.

Le revoche della legittimità del sacerdozio dei monaci insieme ai divieti di nuovi possessi di chiese e cappelle da parte dei monasteri e ai tentativi di controllarne le competenze acquisite, rivelano come il ripiegamento monastico rientrasse nella più generale politica di normalizzazione e di rigetto di ogni contestazione esterna e di ogni disputa interna; alle sollecitazioni per una maggior attenzione nei confronti della *cura animarum*, la Chiesa riformata rispose infatti con un ulteriore irrigidimento teso a tutelare la propria autonomia e a circoscrivere la competenza pastorale alla gerarchia episcopale e al clero da essa dipendente. Si andò così verso una progressiva chiusura nei confronti del laicato da parte della gerarchia ecclesiastica che si sottrasse al giudizio del mondo secolare liquidando le istanze riformistiche e riassumendo in pieno la centralità nella guida della Chiesa⁸⁰.

⁷⁸ Dall'affermazione vallombrosana - tradottasi in nuove fondazioni e nel conferimento a suoi esponenti di dignità vescovili e cardinalizie durante il pontificato di Gregorio VII - i vertici della gerarchia ecclesiastica trassero un ammonimento contro i rischi di possibili stravolgimenti. I monasteri vallombrosani sparsi intorno a Firenze "spezzando, almeno per un momento, l'esclusivismo clericale e monastico della tradizione" si impegnarono nella lotta contro il vescovo Pietro Mezzabarba, trovando adesioni tra i piccoli e medi signori locali e il laicato cittadino. Anche attraverso contatti con la pataria giunsero ad un'intransigente e violenta contestazione del vescovo, criticata nel concilio romano del 1067 anche da parte di Pier Damiani, e per dimostrare la veridicità delle loro accuse, ad indire a Settimo una prova del fuoco, a cui si ebbe ampia partecipazione di popolo fiorentino. Dopo la morte di Giovanni (1073) si giunse ad una nuova organizzazione della rete dei monasteri vallombrosani in una congregazione dipendente dall'abate generale eletto dagli abati dei singoli monasteri. A scala più ridotta si andò come per Cluny verso la formazione di una congregazione monastica, dotata di riferimenti comuni, disciplinata e pronta a mobilitarsi: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 497-499; in relazione ai successivi interessi e rapporti dei Vallombrosani col mondo laico: F. SALVESTRI, *Il patrimonio fondiario del monastero di Vallombrosa fra XIII e XVI secolo: presenza e utilizzazione del bosco*, in *L'uomo e la foresta, secc. XIII- XVIII*, a cura di S. Cavaciocchi, Atti delle "Settimane di Studi" dell'Ist. "F. Datini" (Prato, 8-13 maggio 1995), s. II, n. 27, Firenze 1996, pp. 1057-1068.

⁷⁹ G. G. MERLO, *I movimenti religiosi, le chiese ereticali e gli ordini mendicanti*, in *La Storia* (UTET), dir. N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, t. 1, *I quadri generali*, Torino 1988, pp. 391-423, pp. 396-408.

⁸⁰ Si trattò di una strategia complessa e articolata: mentre anche nei nuovi ordini si imponevano liturgie separate per monaci e laici - sapienziale la prima, catechetica la seconda - si congelarono le competenze patrimoniali dei monasteri, cercando di far confluire le restituzioni delle chiese e delle decime loro usurpate dai laici sotto il diretto controllo degli episcopati; inoltre si limitarono fortemente le funzioni sacramentali dei monaci: Lateranense I (Callisto II, 1123) e Lateranense II (Innocenzo II, 1139). Ne nacquero numerose contese soprattutto in relazione alla conduzione e ai possessi delle chiese rurali, che a volte portarono alla distinzione tra la *cura animarum*, di competenza del vescovo, e la gestione dei beni rimasta ai monasteri: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 522-546. Noto in proposito il

Dopo la sconfitta delle rivendicazioni pauperistiche della riforma, si giunse ad una duplice affermazione di assoluta supremazia della funzione ecclesiastica sia in campo spirituale sia in quello temporale e alla conseguente negazione di ogni tipo di opposizione sia interna che esterna ad essa⁸¹. Fu principalmente per questi motivi - e quindi in una prospettiva di netta separazione tra monaci e resto della società - che i vertici della Chiesa accolsero la gran parte dei nuovi movimenti monastici.

Sorti tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, spesso in polemica con gli ordini tradizionali, i loro aneliti pauperistici si risolvevano al loro interno, nella coerenza degli aderenti e senza pretese di estenderli al resto del clero. Ma anche in queste esperienze col tempo si manifestarono incrinature e discrepanze tra propositi originari e comportamenti successivi. Il monachesimo di Citeaux in particolare si presentò dapprima come uno strappo rispetto a quella contaminazione degli ordini benedettini con la società esterna, che - verificatasi come inevitabile conseguenza della controffensiva riformistica di impronta monastica - era poi divenuta abituale e permanente, eccessiva e poco controllabile⁸². Col suo progetto di distacco dalle comunità urbane e di assunzione del lavoro manuale quale strumento di contrizione e di preghiera, si poneva in contrasto con quei monaci che "iuxta homines in civitatibus et castellis et villis positi, de elemosinis fidelium et redditibus ecclesiarum decimisque sustentantur, soli theoriae operam dantes"⁸³. Lo stesso modello di impianto a cui si conformarono i monasteri cistercensi rispondeva ad un ideale di complesso monastico contadino autosufficiente e alternativo rispetto ai centri, urbani e non, del mondo secolare⁸⁴. Tuttavia già subito dopo la morte di Bernardo di Clairvaux (1153), la congregazione cistercense entrava in possesso delle prime proprietà terriere⁸⁵, fino a pervenire ad acquisizioni tanto cospicue da suscitare le lamentele del clero secolare; anche perché quei fondi non sottostavano all'obbligo delle decime, che venivano così sottratte alle rendite delle diocesi⁸⁶.

conflitto contrappose a Milano i canonici e i monaci di Sant'Ambrogio: F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 267-270.

⁸¹ Dapprima i riformisti accolsero con crescente disagio, ma senza reprimerle le contestazioni popolari contro il clero indegno e le loro pretese pauperistiche, ma poi valutandone i rischi eversivi, anch'essi presero posizione contro eremiti e predicatori itineranti, rivendicando la piena autonomia della gerarchia ecclesiastica, e lasciando all'intervento attivo dei laici la sola guerra santa: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 508-515. Tale irrigidimento portò ad identificare come eretiche molte delle tesi sostenute da gruppi laici, ma anche al moltiplicarsi delle trasgressioni. In proposito: O. CAPITANI, *L'eresia medievale*, Bologna 1971; IDEM, *Medioevo ereticale*, Bologna 1977; G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989; L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1990.

⁸² Sul tema del pauperismo e della sua influenza nella formazione dei "nuovi" ordini religiosi: F. DAL PINO, *Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi dei secoli XII-XIV*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII convegno del Centro internazionale di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991, pp. 53-126. Le scelte dei cistercensi e dei certosini furono fatte almeno in parte in polemica con gli agi e la mondanità di Cluny: G. M. CANTARELLA, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 351-352.

⁸³ Secondo le norme costitutive dell'ordine nessuno monastero doveva essere edificato entro le mura di una città, di un castello o di un borgo ma soltanto in luoghi deserti, lontani dalla frequentazione della gente, per consentire quel distacco che portasse i monaci ad elevarsi sulle miserie materiali: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 190-197. Di recente si è comunque rivisto e ridimensionato il ruolo tradizionalmente attribuito ai cistercensi di grandi dissodatori e di promotori di colonizzazioni e si sono evidenziati casi in cui, al contrario, la loro presenza portò all'allontanamento dei precedenti coloni e all'inselvaticamento dei luoghi, secondo l'ideale del *desertum*: G. M. CANTARELLA, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., pp. 351-352. Anche i monasteri rurali fondati dai cistercensi finirono con l'intrecciare rapporti con i centri urbani: la vicenda piacentina dell'abbazia della Colomba, lontana dalla città, ma legata ai suoi interessi appare in proposito emblematica: F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., pp. 292-296.

⁸⁴ Benché sia innegabile il valore alternativo di tali modelli insediativi, la sostenuta assunzione di un consapevole ruolo di "città" monastico-contadina contrapposta a quella secolare ha in questo contesto un valore suggestivo, ma poco sostenibile, dati gli evidenti divari - non soltanto dimensionali - tra i due termini del paragone. Ben più solide le considerazioni del Guidoni, ormai entrate nel patrimonio delle conoscenze fondamentali di storia dell'urbanistica medievale, sulla influenza che ebbero i metodi dei Cistercensi sulla progettualità urbana complessiva: E. GUIDONI, *La città dal Medioevo al Rinascimento*, Roma-Bari 1981, pp. 103-122.

⁸⁵ In proposito vedi R. COMBA, *I cistercensi tra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una Sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in "Studi Storici", XXVI (1985), pp. 246.

⁸⁶ Il venir meno delle norme di povertà collettiva originarie dei cistercensi fu contemporaneo alla loro crescita di potenza anche per l'azione centralizzatrice di Roma che conferì a loro esponenti cattedre vescovili, legazioni, e responsabilità nelle missioni antieretiche nella Francia meridionale: M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 212-215; G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 516-520.

Anche i Certosini promossero fondazioni in luoghi appartati, ponendosi in antitesi a quel monachesimo urbano che aveva avuto un certo sviluppo nell'alto medioevo per l'appoggio degli episcopati o per autonome acquisizioni di sedi e beni cittadini che si raccordavano con i grandi monasteri rurali⁸⁷.

Dunque i propositi di incontaminazione dei nuovi ordini non furono sempre mantenuti; come molti secoli prima, alle chiusure teoriche si contrapposero le deroghe pratiche per le esigenze e le occasioni di contatto, di mediazione e di compromesso col resto della società. In riferimento ai vecchi ordini la generale l'espansione delle aree urbane, rincorsa e avvolta da successive cinte murarie, finiva spesso con l'inglobare i loro monasteri suburbani, le cui chiese, in via almeno provvisoria, divenivano sedi di parrocchie, che, benché affidate alla conduzione del clero secolare, comportavano una naturale promiscuità coi fedeli e una trasformazione dei loro terreni limitrofi in aree edificabili⁸⁸.

D'altronde era anche lo stesso credito di cui i nuovi ordini godevano presso gli strati cittadini a provocare attraverso la devozione, convergenze di interessi spirituali e materiali che contraddicevano le separatezze programmatiche. Lo spontaneo confluire di donazioni proprio sui portatori dei più coerenti comportamenti di rifiuto dei beni mondani finiva con l'alimentare una crescente contraddizione tra aspirazioni teoriche originarie e pratiche quotidiane e col far giungere anche numerosi beni cittadini sotto l'amministrazione di monasteri rurali⁸⁹. Costretti a lungo andare all'assunzione di compiti di gestione dei beni posseduti, anche i monaci di questi ordini potevano risolvere tale contraddizione soltanto nella distinzione tra povertà individuale e ricchezza di gruppo⁹⁰.

Anche se gli adattamenti e i compromessi che ne conseguivano potevano apparire spontanei, presso il popolo dei fedeli erano i loro modelli originari, quelli ispirati al massimo rigore, a rimanere di riferimento. Naturale dunque che la povertà si confermasse come sinonimo di coerenza e che la sua ostentazione si consolidasse come requisito fondamentale per la credibilità e il seguito di ogni predicazione. La stessa penetrazione evangelico-patarinica e catara si avvalese di tale requisito; tanto da suscitare da parte della gerarchia, dapprima una diffidenza preventiva e poi forme sempre più esplicite di ostilità nei confronti di tutti predicatori itineranti, le cui esibizioni di povertà venivano denunciate come ingannevoli e apparenti.

Successivamente sia le rinnovate spinte eremitiche all'interno degli ordini cistercense e certosino sia le più generali tendenze alla chiusura entro le mura dei monasteri si dovettero in parte anche ai tentativi dei vertici ecclesiastici di riportare ordine nell'azione pastorale, contrastando l'uso di pervenire alla predicazione dopo una vita ascetica ed eremitica, e comunque attestano un generale ritirarsi del mondo monastico⁹¹.

Quasi come corrispettivo, la vita comune si estese al clero secolare delle cattedrali (capitoli) e delle chiese (collegiate); i canonici assumevano così alcuni dei comportamenti qualificanti dei monaci senza incompatibilità teoriche con i compiti pastorali a cui erano chiamati⁹². La soluzione non si dimostrò ovunque efficace e col tempo portò ad una crisi generale della vita comunitaria del clero

⁸⁷ M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 175-181.

⁸⁸ Come accennato va superato in proposito il pregiudizio che ad un'Italia centrosettentrionale cittadina e comunale ne contrappone una meridionale uniforme e feudale.

⁸⁹ G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo...*, cit., pp. 455-457.

⁹⁰ Ascesi e povertà divennero scelte individuali: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 519-520.

⁹¹ Dopo che Gregorio VII si era servito di monaci come veri e propri predicatori pubblici, indipendenti dagli episcopati, questi ultimi si riappropriano dell'autorità sulla diocesi limitando l'intervento dei monaci [in seguito alla riforma i vescovi mentre perdono opportunità di carattere temporale, riacquistano giurisdizione ecclesiastica sulle diocesi] - Bisogno di ordine e di autorità (G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 542-544) - formule tratte da san Gerolamo che limitano i compiti dei monaci alla preghiera e alla contemplazione. Vallombrosani osteggiati da Urbano II nella loro contestazione del vescovo di Pisa. Rientro dei monaci nel chiuso dei chiostri assecondato anche dalle correnti di riforma monastica basate sul distacco dal mondo.

⁹² M. PACAUT, *Monaci e religiosi...*, cit., pp. 181-188. Con la creazione dei canonici regolari di sant'Agostino il Papato si volle dotare di un'ulteriore possibilità di controllo diretto che esulasse dalle competenze degli episcopati. Esempio in proposito le vicende padovane: A. RIGON, *Clero e città. "Fratalea cappellanorum", parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988. "Il parallelismo che viene instaurato al riguardo tra la vita dei monaci e quella dei canonici regolari è un indizio significativo dello sforzo di migliorare la *cura animarum* senza ricorrere più alla suppelletta monastica": G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 499-506 e 545.

secolare e al manifestarsi di una sua insufficiente capacità pastorale⁹³. Da tale parziale fallimento e dalla persistente marginalità dei monaci nella *cura animarum*⁹⁴, scaturirono ulteriori occasioni di presa dei movimenti eterodossi. Certo le virtù monastiche rimasero al culmine di ogni comportamento cristiano⁹⁵, ma nei confronti degli altri ceti e delle nuove realtà cittadine il discorso pastorale rimase limitato alle prescrizioni elementari.

Che le nuove dinamiche sociali ed economiche imponessero al clero l'esigenza di rinnovamento e di dialogo lo si evince da prove e sintomi sempre più espliciti. Già il *Liber de vita christiana* (fine sec. XI) di Bonizone aveva manifestato le prime attenzioni per le attività in espansione (mercatura, artigianato) e l'avvio di un lento superamento della diffidenza di un clero tradizionalmente legato all'aristocrazia militare e fondiaria⁹⁶. È ben noto in proposito che alle condanne dell'usura nei concili del XII secolo, seguì poi una progressiva tolleranza indotta dal prepotente emergere del ruolo politico ed economico dei ceti produttivi.

Rinunciando alle precedenti rigidità, ciò che più di ogni altra cosa premeva conservare al clero più duttile e sensibile a tali novità era la prescrizione dell'obbedienza, essenziale in una società gerarchizzata in cui ordine e stabilità erano funzionali alla restaurazione della pace cristiana e sociale.

Lo stesso Graziano si pronunciò per una preparazione dei sacerdoti che attingesse alla conoscenza degli affari del secolo e principalmente rivolta a tutelarli dall'aggressività del resto della società e a garantire l'intangibilità della loro posizione privilegiata⁹⁷. Il laicato restava pertanto fuori dai ruoli attivi della vita religiosa, oggetto di norme di controllo e restrittive che dovevano scongiurare ogni turbativa nella società cristiana. Così, sottratta all'iniziativa spontanea, la predicazione più efficace e raffinata rimaneva appannaggio di alcune grandi figure che tuttavia non riuscivano a colmare il vuoto pastorale che solo gli ordini mendicanti sarebbero riusciti a riempire⁹⁸.

⁹³ Nonostante fosse stato chiamato a far fronte alle carenze generali nella *cura animarum*, il modello di vita canonica fornì complessivamente una risposta inadeguata; riunendosi in congregazioni il clero secolare cercava di assumere i caratteri della vita monastica, con una prevalente tendenza all'adozione della più rigida regola di sant'Agostino rispetto a quella più blanda di Aquisgrana, quella introdotta da Benedetto d'Aniane nell'816. Tuttavia il lassismo continuò ad insinuarsi nei capitoli, favorito anche dal reclutamento dei loro esponenti tra i ceti aristocratici (XIII sec.). Le divisioni dei beni del capitolo in prebende individuali, fra l'altro man mano vanificavano gli sforzi di ricostituire ampi patrimoni ecclesiastici in comune: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 547-548.

⁹⁴ Si deve tener conto sia del basso livello culturale del clero sia del fatto che il sacerdozio era spesso visto come strumento di promozione sociale anche negli strati più bassi. In questa prospettiva appare ovvio che si trascurasse la *cura animarum*. Rimanevano così evidenti discrepanze tra gli aneliti alla recente riforma e la reale condotta del clero.

⁹⁵ Sulle rivendicazioni di autonomia del movimento riformatore si innestarono da un lato le volontà delle gerarchie ecclesiastiche di controllare ogni manifestazione religiosa, dall'altro i rinnovati programmi per una più ampia cristianizzazione della società. Tali programmi dovevano necessariamente passare per una più adeguata preparazione del clero all'azione pastorale, che, superando le prescrizioni minimali del periodo altomedievale e carolingio manifestasse una maggiore coerenza. Fu comunque il bisogno di ordine a prevalere provocando una più netta separazione del clero - sia secolare sia regolare - dal resto della società laica. Si è in proposito rilevata l'eccezione nel *miles*, del cavaliere, il laico armato consacrato e agli ordini della gerarchia per difendere e propagare la fede; in tal modo il reclutamento per la guerra santa per la diffusione del cristianesimo si prospettò come una nuova via di salvezza al di fuori dalla scelta monastica o clericale, che tuttavia comportava la chiusura di tale privilegio al novero dei *potentes*: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 559-565. Presso la generalità del laicato erano le virtù monastiche che continuavano ad essere ammirate, attraendo la ricerca di contatti concreti attraverso pellegrinaggi, donazioni, culto delle reliquie, erezioni di santuari, nell'emulazione dei loro modelli di santità: G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo...*, cit., pp. 457-458.

⁹⁶ Sull'impatto e lo stridore tra gli atteggiamenti diffusi dalla mercatura e la mentalità monastica fin dai "primi tempi" di Cluny, vedi G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, cit., pp. 40-51.

⁹⁷ G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 565-568.

⁹⁸ Si ebbe così una netta divaricazione tra le espressioni più esclusive della cultura e dell'asceti monastica e la realtà della gente comune a cui il clero continuava a proporre visioni semplicistiche e strumentali facendo leva sulla presenza ossessiva del demonio, sulla grazia, sul miracolo benefico e castigatore. Nell'intento di autotutela contro le contestazioni popolari si giunse a volte a distinguere i doveri della Chiesa dai dettami evangelici nel timore della loro carica eversiva. Anche per questo si vide con sospetto ogni forma di contatto diretto dei fedeli col Vangelo: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 575-584.

Si allargava così la frattura tra gerarchia e fedeli, tra i richiami alla fede da parte del clero e la sua mancata rinuncia alla scomoda coerenza rispetto ai dettami evangelici⁹⁹ Le canonizzazioni di eremiti e predicatori venerati dal popolo sono una prova evidente dell'impossibilità del clero secolare di sostituirsi nella devozione popolare alle figure emblematiche di eremiti e di monaci. In genere dapprima osteggiate dai vertici ecclesiastici, tali canonizzazioni erano spesso frutto di compromessi volti a sedare potenziali rivolte ed erano condotte in bilico tra l'odore di santità derivato dal culto popolare e le accuse di eresia indotte dai sospetti del clero.

Peraltro, mentre i canonici tentavano di aprirsi al mondo della città e dei traffici, vecchi e nuovi ordini monastici rimanevano ancorati all'ideale di separazione dalla società. Era in fondo naturale che questi diversi atteggiamenti scaturissero come reazione all'affermazione urbana; fenomeni presenti e diffusi ovunque si amplificavano in un ambiente sempre più ricco di manifestazioni e di rapporti, di aperture e di tensioni innovative. Ciò fatalmente si ripercuoteva anche in campo religioso ed ecclesiastico, favorendo sia adesioni che chiusure. Benché i movimenti radicali popolari non riuscissero a tradurre le loro spinte riformistiche in durature forme di controllo sul comportamento del clero, del loro potenziale eversivo si dovette tener conto anche nelle fasi della restaurazione postgregoriana, prima che la ritrovata compattezza del clero consentisse di aspirare all'intangibilità del ruolo e dei privilegi della gerarchia ecclesiastica. Le contestazioni pauperistiche avevano particolare seguito in città, saldandosi con le rivendicazioni degli strati subalterni emergenti dal generale incremento delle attività manifatturiere, ma contemporaneamente sollecitavano una scissione sociale che compattava il fronte neo repressivo intorno ai ceti non disposti a cedere i propri privilegi e alle componenti più rigide ed elitarie della gerarchie ecclesiastiche, fra l'altro ancora strettamente intrecciate ai vertici sociali di vecchia e nuova estrazione. Dopo le fasi più acute delle contestazioni riformistiche, tra un clero sempre meno disposto a porsi in discussione e le aristocrazie cittadine vecchie e nuove, si stava creando dunque una spontanea coalizione che rischiava di divenire sovralocale e di provocare un analogo schieramento sul fronte opposto per la risonanza dei richiami che le più carismatiche figure di predicatori sapevano lanciare al di sopra delle mura cittadine.¹⁰⁰ Ai sintomi e ai rischi di una frattura trasversale che tendeva a relegare gran parte del popolo ad un'estraneità sostanziale dal mondo ecclesiastico si contrappose il comune fenomeno della consacrazione religiosa della patria cittadina. Nella generale carenza di un efficace azione pastorale, la crescita e l'espansione delle società e delle economie cittadine favorivano infatti l'insorgenza dei culti civici scandita dai ritrovamenti di reliquie di santi locali¹⁰¹. Dall'inizio del XII secolo protomartiri e primi vescovi divennero i nuovi modelli da esibire alle folle, attingendo a figure tratte anche dal mondo mercantile e del funzionariato cittadino. Il culto delle reliquie, esaltato da ritrovamenti più o meno miracolosi e dalla gara ad accaparrarsi quanto possibile del variopinto flusso di reperti provenienti dalle crociate, fu utilizzato per suggellare l'appartenenza alla comunità cittadina. Le solenni processioni che accompagnavano le traslazioni dei resti del santo patrono valevano quali celebrazioni di un'identità collettiva che al protettore attribuiva la facoltà di catalizzare la

⁹⁹ In tal senso gli eretici e le masse sono state viste anche come naturali alleati di coloro che avevano conservato coerenza di comportamento. In Italia la repressione antiereticale si registrò su larga scala a partire dagli ultimi decenni del XII secolo dopo la riconciliazione del papato con l'impero (Lucio III). Come contromisura alla diffusione delle eresie, oltre che ad una generale azione repressiva, si fece ricorso anche alla predicazione, basata essenzialmente sulla miracolistica e sugli ammonimenti a non incorrere nella collera divina. Solo in seguito si ricorse a forme propaganda più articolate e attente a non escludere la pietà popolare e il culto dei santi: G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 584-591.

¹⁰⁰ Al di là delle divergenze interpretative, appare infatti difficile negare che alla repressione antiereticale concorressero, oltre che le volontà di difesa ad oltranza dell'integrità della gerarchia ecclesiastica e della sua egemonia, anche le resistenze e le reazioni alle rivendicazioni sociali che si saldavano alle contestazioni pauperistiche: M. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford 1992, pp. 9-32.

¹⁰¹ Per un utile orientamento sul tema vedi A. M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985; *Church and city, 1000-1500. Essays in Honour of Christopher Brooke*, a cura di D. Abulafia, M. Franklin e M. Rubin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; recensione in "Annales, Économies, Sociétés, Civilisations", XLVIII, n. 5 (sett.-ott. 1993), pp. 1164-1166 e i vari saggi raccolti dall'autore in P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi...*, cit.

benevolenza divina sulla città; sotto quella cappa protettiva si favoriva il coagulo degli interessi cittadini in un patriottismo civico sovrasociale che introduceva a nuove forme organizzative laicali - confraternite, ospedali, forme popolari e comunitarie di preghiera - e sottolineava il bisogno di un'attività pastorale capillare e incisiva nelle nuove realtà politico sociale. Nelle lotte tra i comuni cittadini si giunse all'identificazione delle gerarchie ecclesiastiche cittadine con la causa delle rispettive città e ad una sostanziale municipalizzazione dei vescovi¹⁰². Si può in proposito ricordare la generale coincidenza di interessi tra episcopato e organizzazioni civiche nella prima fase di conquista del contado che, in mancanza di strumenti e modelli giuridici in campo civile, passò attraverso la rivendicazione della subalternità ecclesiastica dei centri della diocesi. La "religione civica" si esprimeva anche nelle colleganze interne tra gerarchie ecclesiastiche e apparato dirigente cittadino. Vi era una contraddizione grave in questo atteggiamento del clero locale che, in quanto partecipe delle sorti civiche per i suoi legami coi gruppi al potere, non sapeva proporre un ruolo unitario e sovralocale della morale cristiana¹⁰³. Lo stile e gli atteggiamenti bellicosi del clero cittadino rivelavano una parzialità che andava ad ulteriore scapito di un impegno pastorale universale¹⁰⁴, evidenziando un'incapacità delle gerarchie ecclesiastiche di rispondere globalmente ai bisogni profondi delle masse cittadine. Sintomi di tentativi di recuperare un magistero meno vincolato agli interessi locali si possono rilevare forse nelle attribuzioni di dignità episcopali ad abati e monaci¹⁰⁵.

Gli ordini mendicanti derivarono il loro successo da questa frattura tra attività pastorale e pratiche quotidiane. Tuttavia la più efficace risposta fu trovata con l'istituzione degli ordini mendicanti¹⁰⁶, anche se il perdurare di un'eccessiva frammentazione per l'aderenza del clero locale alle sorti delle rispettive realtà cittadine fu sottolineato dalla reazione dei movimenti pacifisti e di riconciliazione influenti ed attivi soprattutto nel corso del Due e Trecento. Il progressivo imporsi degli Umiliati fino a passare dal novero dei movimenti eretici a quello dei tollerati, è indicativo¹⁰⁷: dalla seconda metà del XII secolo essi si erano impegnati nella predicazione del vangelo presso comunità sia rurali sia urbane, rimanendo liberi dai vincoli che legavano "converti" e "dedicati" ad enti monastici. Si trattava pertanto di un componente laica che, nel contatto con le masse più cospicue dei fedeli, suppliva all'inadeguatezza del clero secolare e all'isolamento del clero regolare e che, facendo appello al solidarietà e alla fratellanza cristiane, puntava al superamento delle chiusure e delle lacerazioni che dal travagliato mondo cittadino tendevano a riverberarsi anche in seno alla comunità dei fedeli e presso i loro pastori¹⁰⁸. Gli ordini mendicanti si innestarono sul quel tronco con l'avallo e il sostegno del papato che trovò così modo di incanalare e ordinare gli aneliti fondamentali dei movimenti religiosi che erano sorti nel XII secolo in modo spontaneo e talvolta e con caratteri fortemente critici nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche¹⁰⁹.

Proprio al culmine del suo disegno ierocratico Innocenzo III, nella sua duplice veste di inflessibile repressore dell'eterodossia ribelle e di recettore dei disagi suscitati nella gerarchia da un evangelismo diffuso, trovò efficaci soluzioni all'antica contraddizione interna alla vocazione monastica: non sarebbero stati i monaci a rispondere alle inquietudini irrisolte della Chiesa riformata, troppe le incognite di una tradizione millenaria che già tante volte aveva trovato strade originali e imprevedibili e che immancabilmente si reggeva su forme di solidarietà interna difficilmente controllabili; meglio rispondere al bisogno diffuso della parola e dell'esempio con ordini nuovi, apparentemente più radicali, ma strettamente legati dal vincolo dell'obbedienza e privi di preclusioni nei confronti della società, in cui anzi la sollecitudine che li accomunava li immergeva.

¹⁰² G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 592-596.

¹⁰³ G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit, pp. 26-27; G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., pp. 597-602.

¹⁰⁴ G. MICCOLI, *La storia religiosa...*, cit., p. 603.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 607.

¹⁰⁶ L'eredità dei canonici fu poi raccolta dai francescani (G. M. CANTARELLA, *Il monachesimo in Occidente...*, cit., p. 357).

¹⁰⁷ G. G. MERLO, *I movimenti religiosi...*, cit., p. 409.

¹⁰⁸ Su tali aspetti del movimento degli umiliati e per una relativa bibliografia vedi: G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo...*, cit., pp. 458-462.

¹⁰⁹ G. G. MERLO, *I movimenti religiosi...*, cit., p. 392.

Alla necessità di supplire alle carenze nell'azione pastorale rivolta alla totalità dei fedeli si rispose dunque rinunciando programmaticamente alla tradizionale efficacia della predicazione monastica. Ma ciò non significò l'esclusione totale dei monaci e dei monasteri dalla scena urbana. Anzi tra gli artefici e i protagonisti di questa fase di passaggio vanno annoverati alcuni di quei movimenti monastici che, sorti in antitesi con le contaminazioni extraclaustrali, avevano ormai assunto una consuetudine di rapporti col mondo urbano fino a mantenere a lungo e ben oltre il loro apparente ritrarsi un rilievo nei giochi politici interni alle società, assumendo un particolare peso nelle funzioni assistenziali¹¹⁰.

In contraddizione con l'inconciliabilità pregiudiziale o imposta tra monachesimo tradizionale e masse cittadine, tra XII e XIII secolo ad una generale crisi di presenza e incidenza dei monasteri rurali, fece riscontro il pieno inserimento dei monasteri urbani e suburbani nella vita cittadina; ma non attraverso riadattamenti dottrinari o revisioni teoriche dell'antagonismo tra vita monastica e laicale, ma dapprima in un ambito eminentemente sociale, economico e politico, e poi nel campo assistenziale, in collaborazione con enti civili, confraternite e privati.

Un presunto connubio tra monasteri e città non era perseguibile sul piano teorico e dottrinale poiché ciò avrebbe significato la negazione stessa del valore simbolico della scelta fondamentale e originaria del monachesimo. Fu a livello empirico che esso si manifestò con sempre maggior vigore; innanzitutto a partire dalle sedi monastiche collocate all'interno città (in buona parte di ordini femminili) o nelle sue immediate vicinanze. L'ubicazione originaria di queste ultime prevalentemente all'esterno delle mura altomedievali, finì col divenire interna alle nuove cinte per la stessa espansione urbana, cosicché le superfici di loro competenza - un tempo aperta campagna più o meno coltivata - furono oggetto delle lottizzazioni monastiche che misero a disposizione nuovi spazi edificabili¹¹¹. Inoltre fu di enorme rilievo la funzione economica delle aziende monastiche cittadine, soprattutto nel rinsaldare stabili legami tra città e territorio attraverso le loro reti di centri di accumulo dei raccolti.

Anche in conseguenza dell'istituzione degli ordini mendicanti le vecchie e gloriose sedi monastiche rurali conobbero un declino irreversibile in generale controtendenza con le sorti delle sedi urbane¹¹².

Volendo indulgere alla metafora si potrebbe affermare che, come per altre realtà irriducibilmente rivali e alternative, le sedi monastiche prettamente rurali, abbiano alla lunga particolarmente sofferto dell'affievolimento dei loro rapporti con quel modello di vita di cui costituivano la scelta opposta, mentre, al contrario, la perdurante vitalità dei monasteri cittadini sia derivata dalla continuazione del contatto col loro mondo alternativo. Di certo fu la rinnovata centralità economica e politica delle realtà urbane che consentì alle loro sedi monastiche di trarre vigore da un rapporto di simbiosi e di reciproci apporti.

Tra XII e XIII secolo, al culmine della sua espansione, il mondo monastico iniziava la sua irreversibile parabola discendente. Tuttavia non si deve pensare che il passaggio di testimone tra le vecchie e le nuove forme di militanza religiosa, cioè tra gli ordini monastici tradizionali e gli ordini mendicanti, abbia liquidato ogni ruolo del vecchio monachesimo nella funzione pastorale. La completa subordinazione pretesa e imposta ai francescani e ai predicatori da parte di una Chiesa sempre più indirizzata alla propria conservazione, trasferì nei nuovi ordini i disagi di una spesso cosciente incoerenza rispetto alla predicazione dei loro fondatori e manteneva presso i ceti popolari delle città il prestigio e la venerazione nei confronti di figure che si richiamavano al modello classico del monaco-eremita.

¹¹⁰ P. ZERBI, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del XII secolo, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali...*, cit., pp. 3-26; G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo...*, cit., pp. 463-469.

¹¹¹ Sull'argomento in relazione a Bologna vedi le puntuali indagini di F. BOCCHI, *Trasformazioni urbane a Porta Ravennana (X-XIII secolo)*, in *Piazze e mercati nel centro antico di Bologna*, a cura di R. Scannavini, Bologna 1993, pp. 11-42; M. FANTI, *Lottizzazioni monastiche e lo sviluppo urbano di Bologna nel Duecento*, in "Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna", XXVI (1977), pp. 121-144.

¹¹² Le ricerche focalizzate su singole città hanno dimostrato come i monasteri urbani e quei pochi monasteri rurali che conservarono saldi legami coi centri cittadini seppero inserirvisi come protagonisti delle dialettiche interne tra ceti dirigenti. Tra le altre: F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche...*, cit., H. HOUBEN, *I benedettini in città...*, cit.; P. PIRILLO, *I camaldolesi a Bologna nel XII e XIII secolo*, cit. passim.

Ma soprattutto di fronte alla contrazione degli orizzonti del clero secolare negli ambiti angusti dei culti e delle gerarchie municipalistiche e di corte, la rete internazionale dei monasteri degli ordini tradizionali costituì un possibile antidoto alla chiusura e al ripiegamento - certo non sempre efficacemente utilizzato - ma potenzialmente capace di mantenere anche sul piano culturale un'apertura universale in contrasto col particolarismo dilagante delle chiese cittadine e nazionali¹¹³.

I limiti dimensionali del contributo non hanno consentito di andare oltre la genericità di un'ampia sintesi, al termine della quale non si può che trovare conferma alla eterogeneità ed alla complessità di un fenomeno quale quello monastico, che nei confronti del mondo cittadino assunse atteggiamenti e comportamenti variabili anche in relazione a tempi e luoghi diversi. Le primordiali esperienze monastiche cristiane, sia che si innestassero sulle precedenti tradizioni orientali, sia che trovassero vie autonome e originali, avevano come movente fondamentale quello di perseguire forme esclusive ed esemplari di vita ascetica, impraticabili presso le comunità urbane: solo l'isolamento o l'estrema contrazione dei rapporti in ambiti ristretti ed eletti potevano infatti consentire una vita condotta secondo il modello di santità offerto dal messaggio evangelico. In molti casi dunque l'antitesi traeva motivo dalla stessa presenza delle città e assumeva quindi il suo massimo rilievo nelle aree più intensamente urbanizzate, proprio perché, di fronte ad un sistema in disfacimento, le singole figure e i vari movimenti di monaci avevano in comune la reazione al disordine della società, il rifiuto della promiscuità con le masse, la ricerca di un dialogo appartato con Dio, lontano dalle folle cittadine e dalla corruzione e dal vizio insite nell'umano mercato. In tal senso quei monasteri che per particolari circostanze ebbero sede in città non presupponevano un automatico superamento di tale distinzione, che veniva perseguita nella separazione di quelle *enclaves* spirituali dal contesto urbano.

Sovente però tra le premesse teoriche e le esperienze concrete si sono poi manifestate sfilacciate e incoerenze, che di tanto in tanto hanno dato vita a diversioni almeno apparentemente poco compatibili con scelte di vita fondamentalmente indirizzate all'isolamento più o meno parziale, nonostante gli autorevoli richiami all'inconciliabilità originaria tra lo spirito e le motivazioni degli eremiti e dei gruppi monastici e l'ambiente urbano.

Dove però l'impronta urbana non era ancora giunta, nei territori dell'Europa settentrionale e centro-orientale verso cui si spinsero le prime ardite missioni cristiane, i centri monastici divennero spesso fulcri di addensamento insediativo, fino a costituire in diversi casi i prototipi e i nuclei di nuove città. In definitiva il monachesimo tardoantico fu portatore di un apparente paradosso per cui in ambiente urbanizzato la città era percepita come contesto da rifiutare, mentre laddove non esisteva fu portata e diffusa; in realtà si trattava di due manifestazioni di uno stesso anelito ad una cristianizzazione diffusa e capillare, di due momenti o stadi successivi e diversi sia a livello individuale che collettivo; quello iniziale del rifiuto degli interessi mondani e quello successivo ed eventuale di missione e di penetrazione organizzata presso contesti antropologici diversi.

Nella perdurante crisi altomedievale d'incidenza e di ampiezza delle funzioni cittadine, anche nei territori delle aree urbanizzate, i monasteri rurali divennero punti di concentrazione di popolazione e di attività produttive. D'altronde in concomitanza con la loro assunzione di prerogative di potenza e di capacità di controllo su territori e comunità rurali, si instaurarono sempre più stretti e usuali vincoli parentali tra i vertici delle comunità monastiche e quelli della società laica; alle spinte originarie se ne affiancavano dunque altre di ben diversa estrazione, che favorirono anche l'insorgenza di monasteri urbani e suburbani, maschili e femminili, soprattutto laddove la città conservava o assumeva una funzione di centro politico-territoriale. Le convergenze di interessi non riuscirono tuttavia ad annullare le capacità di reazione interna alle più pesanti

¹¹³ Emblematiche in proposito le capacità di raccordo di alcuni noti monasteri. Vedi tra gli altri: G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera...*, cit, pp. 55-104; A. SAMARITANI, *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centrosettentrionale. Secoli X-XIV*, Ferrara 1996.

contaminazioni col laicato e a più riprese si attuarono molteplici tentativi di recupero delle originarie prerogative, spesso col concorso di quelle autorità pubbliche che nei periodi carolingio e postcarolingio e nelle successive e complesse vicende preriformiste avvertirono l'esigenza di preservare le virtù monastiche nel quadro di un adeguamento della dignità del clero alle sue funzioni. Si ebbero allora ripetute prese di posizione che nella loro varietà manifestano sia una linea di continuità, nella riaffiorante volontà di perseguire comportamenti coerenti, sia una stretta consequenzialità coi fenomeni che di volta in volta interferivano con tale volontà: in particolare le perduranti intromissioni laiche, lo scadimento del livello culturale e spirituale del clero, a cui si aggiunse la crescente invadenza del mondo cittadino. Ad essi si tentò più volte di far fronte: sia dall'interno dei movimenti monastici con la ricerca di un più coerente rifiuto del mondo e facendo ricorso ad un'ulteriori forme di isolamento o di eremitismo, attuate anche con la missione e il martirio; sia da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche, cercando di uniformare i comportamenti delle varie comunità alla regola benedettina e alle sue varianti. Alla contraddizione per cui i monaci, pur essendo i più ferventi e stimati testimoni del messaggio evangelico, non potevano svolgere un'intensa e continuata attività pastorale se non snaturando le proprie scelte di fondo, si tentò di rispondere con l'estensione dei loro modelli di convivenza al clero secolare; ma la formazione delle comunità dei canonici all'interno dei capitoli e delle collegiate dimostrò spesso un valore transitorio per l'insinuarsi di motivi e di interessi esterni; uno dei più consapevoli tentativi di mediazione tra mondo monastico e clero cittadino si rivelava così di limitata efficacia, quasi a dimostrazione che alla lunga le virtù monastiche non potevano sopravvivere al di fuori di quei noveri circoscritti e isolati in cui si erano valorizzate e conservate. D'altronde furono quelle stesse virtù a sollecitare i contatti e le aperture di singoli monaci e di loro comunità nell'ambito del movimento riformista di cui l'ordine cluniacense divenne uno dei principali ispiratori per le sue capacità di incidenza attraverso la rete delle sue sedi. Ai contatti e alle saldature con gli ambienti laici e cittadini che ne derivarono, soprattutto durante le fasi di più acuta contrapposizione della lotta per le investiture, si reagì tanto in seno al clero regolare, con la creazione di nuovi ordini programmaticamente antitetici alla vita urbana, quanto da parte di una gerarchia ecclesiastica volta ad assumere più rigidamente il controllo dell'azione pastorale. Gli ineludibili contatti con un mondo urbano in espansione portò poi però anche i nuovi ordini a superare le preclusioni iniziali e al ripetersi del fenomeno di un monachesimo che, rifiutandola, dalla città nasceva, ma che alla città tornava.

L'esame, condotto dalle prime esperienze monastiche cristiane fino al sorgere degli ordini mendicanti, ha pertanto evidenziato come l'antitesi tra i due elementi del binomio sia generalmente rimasta persistente sul piano teorico-concettuale per il significato alternativo della scelta monastica rispetto ai modelli di vita urbani. Pur mettendo in conto inerzie e assuefazioni, le episodiche convergenze non hanno mai eliminato un parallelismo di partenza che si è ripetuto ad ogni cosciente rinuncia al mondo; era eminentemente sul piano degli interessi concreti e dei reciproci scambi che i due ambiti potevano trovare un terreno di incontro, che a volte si tradusse in un abbinamento, se non in un connubio, soprattutto tra sedi monastiche urbane e suburbane e i loro contesti. Non si trattò però di una parabola di continuo e lineare passaggio tra antitesi teorica e connubio di fatto. Il percorso attraverso cui si attuò fu contorto e frammentato e dovette spesso svolgersi all'interno delle singole coscienze dei protagonisti.

Se per ampia astrazione quelle esposte sembrano essere le costanti del reciproco rapporto, tuttavia si può presumere che a volte la rigidità della separazione e del contrasto non abbia trovato limiti soltanto sul piano pratico. Aldilà delle formulazioni e delle regole che raccomandavano il distacco dal mondo per il perseguimento di comportamenti confacenti al modello di vita cristiana, non poteva essere sempre elusa la coerenza col nucleo stesso del messaggio evangelico quale annuncio universale di salvezza da perseguire attraverso la solidarietà col prossimo. Tale contraddizione fu senz'altro avvertita da molte delle coscienze più attente e sensibili e dovette essere tra i principali moventi che provocarono i rientri nella società di alcuni esponenti e movimenti. Del resto nessun ritorno poteva divenire permanente senza snaturare il ripudio originario e quindi l'essenza stessa dell'isolamento monastico.

Il connubio tra monachesimo e città si attuò dunque principalmente sul piano pratico, nelle alleanze e nei contrasti tra vescovi e monasteri, nelle forme di reclutamento e di scambio con gli strati elitari della società e soprattutto nella comunanza di interessi tra ceti cittadini e i loro monasteri, man mano raggiunti e avvolti anche dalla crescita urbana.

Proprio per questa ricchezza e varietà di esperienze anche il presente excursus porta a constatare come un tema come quello dei rapporti tra monachesimo e città debba tener conto dell'estrema astrazione dei due termini del paragone che al loro interno racchiudono un'enorme quantità di variabili cronologiche e spaziali. Pertanto le eventuali e pur necessarie visioni sintetiche debbono avvalersi delle diverse indagini analitiche che verranno effettuate città per città, monastero per monastero, mettendo in conto l'esigenza di un continuo aggiornamento dei risultati.