

ITALIA BENEDETTINA
STUDI E DOCUMENTI DI STORIA MONASTICA

a cura del
CENTRO STORICO BENEDETTINO ITALIANO

CENTRO STORICO BENEDETTINO ITALIANO

CAMALDOLI
E L'ORDINE CAMALDOLESE
DALLE ORIGINI
ALLA FINE DEL XV SECOLO

Atti del I Convegno internazionale di studi
in occasione del millenario di Camaldoli (1012-2012)

Monastero di Camaldoli, 31 maggio - 2 giugno 2012

a cura di

CÉCILE CABY e PIERLUIGI LICCIARDELLO

CESENA
BADIA DI SANTA MARIA DEL MONTE
2014

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo di



Congregazione O.S.B. CAM



Regione Toscana

Regione Toscana



**ENTE
CASSA DI RISPARMIO
DI FIRENZE**

Ente Cassa di Risparmio di Firenze

Tutti i diritti riservati - All rights reserved

Copyright © 2014 by Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena. Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo, effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta del Centro Storico Benedettino Italiano. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

ISBN 978-88-98104-09-3

FRANCESCO SALVESTRINI

«RECIPIANTUR IN CHORO [...] QUALITER BENIGNE ET CARITATIVE TRACTANTUR».
PER UNA STORIA DELLE RELAZIONI
FRA CAMALDOLESI E VALLOMBROSANI (XI-XV SECOLO)

PREMESSA

La memorialistica erudita e la tradizione storiografica relative alla lunga vicenda dei Camaldolesi e dei Vallombrosani, celebri ordini toscani grosso modo coevi, evidenzia numerose e circostanziate indicazioni circa il loro apparentamento e una sostanziale affinità.¹ Come ha di

1. Cfr. F. SOLDANI, *Questioni storiche cronologiche vallombrosane, nelle quali si ristabilisce la Fondazione dell'Arcimonastero di Vallombrosa nell'anno 1015, e del sacro Eremo di Camaldoli avanti il 1000. E si risponde agli obbietti formati in contrario nel libro intitolato Dissertationes Camaldulenses*, Lucca 1731; *Ann. Cam.*; R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, trad. it. Firenze 1956 (Berlino 1896-1927), I, p. 401, 425-428, 609-610, 732-734, 1045-1047, 1052; II, p. 23; D. DE ROSA, *Alle origini della Repubblica fiorentina. Dai consoli al "primo Popolo"* (1172-1260), Firenze 1995, p. 183; N. D'ACUNTO, *Cronache minime di storiografia camaldolese e vallombrosana*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. ANDENNA, Milano 2001, p. 353-363; M. BICCHIERAI, *Il contesto storico*, in *Le «Vite» di Torello da Poppi*, a cura di L. G. G. RICCI, Firenze 2002, p. VII-XXXVIII (X-XI); M. SENSI, *Eremitismo "salvatico" tra fine Medio Evo ed età moderna: gli eremiti terziari custodi di santuari*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto 2003 (1993¹), III, p. 1029-1076 (1048); *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, sous la direction de A. VAUCHEZ - C. CABY, Turnhout 2003, p. 25-26; N. D'ACUNTO, *I vallombrosani*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. ANDENNA - G. MELVILLE, con la consulenza scientifica di C. D. FONSECA - H. HOUBEN - G. PICASSO, Münster 2005, p. 157-167; C. CABY, *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI^e-XIV^e siècle)*, *ibidem*, p. 195-221; S. ZUCCHINI, «Vecchio» e «nuovo» monachesimo a cavallo tra il primo ed il secondo millennio, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, San Pietro in Cariano 2006, p. 83-100 (86-87); W. KURZE, *Scritti di storia toscana. Assetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. MARROCCHI, Pistoia 2008, p. 285-286; F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma 2008, p. 129-148, 151-179; M. SENSI, *Movimenti riformatori nell'Italia centrale*, in *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien, Hundert Jahre Italia Pontificia*, hrsg. von K. HERBERS - J. JOHRENDT, Berlin-New York 2009, p. 557-591 (560-564); P. LICCIARDELLO, *L'ami-*

recente sottolineato Paolo Cammarosano, fu soprattutto intorno a queste prestigiose congregazioni che in Tuscia si definirono le autonomie monastiche rispetto all'autorità degli ordinari diocesani.² A ciò possiamo aggiungere che la loro presenza limitò fortemente, fino almeno al primo Duecento, l'affermazione dei Cistercensi in un vasto territorio posto a nord del Lazio e a sud dell'Emilia.³ D'altro canto, la percezione che i poteri politici e la generalità dei fedeli laici ebbero a lungo dei suddetti contemplativi risultò per molti aspetti unitaria e non distinta. Basti ricordare le epistole inviate a fine Trecento dal cancelliere Coluccio Salutati ad alcuni suoi corrispondenti camaldolesi (in particolare quelli del prediletto chiostro di S. Maria degli Angeli) e vallombrosani, oppure ad illustri personaggi loro benefattori, nelle quali riconosceva, in forma più o meno esplicita, il ruolo di tali religiosi quali baluardi spirituali idealmente congiunti a protezione della repubblica fiorentina.⁴

Tuttavia, ripercorrendo le fonti narrative e documentarie prodotte dai vertici istituzionali e dai singoli chiostri dei due ordini, ricaviamo l'impressione che gli effettivi contatti siano stati, nel complesso, relativamente poco frequenti, sebbene risultino testimoniati per un ampio arco cronologico che va dal secolo XI alla piena età moderna; ma soprattutto constatiamo che le reali somiglianze riguardarono solo alcuni aspetti delle complesse realtà proprie ad entrambe le *religiones* di tradizione benedettina, raramente promotrici di una comunione spirituale.

cizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana, «Reti Medievali», 11 (2010), <http://www.retimedievali.it>, p. 1-35; G. MELVILLE, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, p. 86-88. Per gli scambi culturali fra i due ordini, D. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 1999, I, p. 505-568 (535, 549-550). Rinvio in proposito anche a F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», 53 (2006), 2, p. 435-515 (450, 493-495).

2. P. CAMMAROSANO, *Autonomia monastica e autorità superiori, 951-1215*, in *La Valdambra nel Medioevo. Territorio, poteri, società*, a cura di L. TANZINI, Firenze 2011, p. 7-19 (15). Cfr. al riguardo anche F. SALVESTRINI, *Il monachesimo in Valdelsa dalla riforma ecclesiastica all'età comunale (XI-XIII secolo)*, in *Badia Elmi. Storia ed arte di un monastero valdelsano fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, Siena 2013, p. 13-24.

3. Cfr. M. SENSI, *Cistercensi in Umbria*, in *San Bernardo e i Cistercensi in Umbria*, a cura di G. VITI, Firenze 1995, p. 51-74 (54-56); G. CASAGRANDE - A. CZORTEK, *I vallombrosani in Umbria: i monasteri di Città di Castello*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, II, p. 841-883 (854-855); F. SALVESTRINI, *I Cistercensi nella Tuscia del secolo XIII. Le modalità di un inizio, le ragioni di un ritardo*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 110 (2008), 1, p. 197-236.

4. Cfr. *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. NOVATI, Roma 1891-1905; II, 5, p. 10; *ibidem*, 5, 8, p. 49-51; *ibidem*, 7, 19, p. 333-335; III, 9, 11, p. 98-102; *ibidem*, 10, 11, p. 262-264; *ibidem*, 13, 1, p. 569-584; *ibidem*, 13, 6, p. 618-621; *ibidem*, 13, 20, p. 667-668.

Scopo del presente contributo è cercare di chiarire i termini di questa lunga relazione a partire dal secolo XI fino al pieno Quattrocento. Esamineremo il presunto soggiorno a Camaldoli del fondatore di Vallombrosa, primo incontro fra le due esperienze di vita consacrata; quindi osserveremo alcune plausibili analogie e le possibili forme di oggettiva interrelazione, a prescindere dalle sporadiche dichiarazioni di principio incentrate su una presunta condivisione di intenti. Gli ambiti di riferimento saranno: l'immagine dei padri fondatori (Romualdo e Giovanni Gualberto) fornita dagli agiografi, il confronto tra i differenti approcci delle due *familiae* religiose alla riforma ecclesiastica del secolo XI, la promozione di culti e devozioni, i fratelli conversi, le strategie insediative delle due strutture regolari, l'organizzazione istituzionale e quella patrimoniale, l'azione condotta sull'ambiente naturale – con particolare attenzione all'ecosistema silvestre, fortemente connotante i circondari delle case madri – e infine le forme dell'affratellamento e della reciproca ospitalità.

LA PRESUNTA VISITA DI GIOVANNI GUALBERTO A CAMALDOLI E LE ORIGINI DI VALLOMBROSA

Come dicevamo, il primo contatto fra Camaldoli e l'embrionale movimento vallombrosano viene comunemente fatto risalire al soggiorno di Giovanni Gualberto (fine del secolo X-1073) presso gli eremiti casentinesi, soggiorno di cui abbiamo notizia dalle più antiche *Vitae* di Giovanni stesso.⁵ Andrea di Strumi (primi decenni del secolo XI-ca. 1105), patarino lombardo che scrisse la sua biografia del *pater* negli anni Novanta del secolo XI (BHL 4397, databile intorno al 1092), riferisce che il celebre riformatore, dopo la plateale accusa di simonia avanzata contro l'abate del suo monastero, S. Miniato al Monte di Firenze, e contro il presule di quella città, avvertendo il bisogno di unirsi ad una comunità in cui venisse autenticamente osservata la regola di san Benedetto, su esortazione dell'eremita urbano Teuzzone raggiunse con pochi compagni il piccolo gruppo di anacoreti che viveva già da tempo nelle foreste dell'Appennino. Qui «per multos dies degens, abstinentiam et conversationem illorum inspexit». L'autore aggiunge, però, che Giovanni decise poi di lasciare questo asceterio, sebbene il locale priore

5. «Peragrantes itaque diversa monasteria, non admodum sibi apta inveniebant: ad Camaldulas venire decrevit» (cfr. *Vita Iobannis Gualberti auctore Andrea abbate Strumensi* [sigla: ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*], a cura di F. BAETGHEN, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Leipzig 1934, p. 1080-1084).

gli avesse chiesto di farsi chierico e di restare «ut stabilitatem daret». Andrea precisa che il giovane monaco ricevette *in loco* una non meglio precisata offesa («iniuriam pertulit»), termine sul quale si sono a lungo interrogati gli studiosi.⁶ Ad esempio Paolo Di Re e Sofia Boesch Gajano hanno suggerito che gli eremiti, oppure i *fratres* di vita comune riuniti nel vicino cenobio di Fontebuono, avessero rimproverato ai loro inquieti ospiti la fuga da S. Miniato, le denunce avanzate a Firenze, nonché l'insubordinazione nei confronti del loro vescovo, comportamenti che ricordavano i girovagli e i sarabaiti aspramente condannati dal comune padre Benedetto.⁷

Andrea racconta, in ogni caso, che Giovanni e i suoi compagni lasciarono Camaldoli «quia eius fervor nonnisi in cenobitali vita erat, ut beati Benedicti regula indicat».⁸ Il piccolo gruppo di religiosi raggiunse, quindi, la *Vallis Ymbrosa*, sulle pendici nord-occidentali del Pratomagno, dove si unì ad alcuni solitari provenienti dalla badia di Settimo presso Firenze. Qui i nuovi arrivati dettero vita ad una comunità monastica dalla connotazione autenticamente cenobitica.

Se confrontiamo la più antica biografia di Giovanni con quelle successive vediamo che l'accento a questa presunta *iniuria* non ricorre nella *Vita* dettata da Attone, abate generale dell'Ordine e poi vescovo di Pistoia, composta fra il 1127 e il 1133 (BHL 4398);⁹ mentre l'autore

6. Cfr. R. ANGELINI, «*Iniuriam pertulit*»: dell'offesa ricevuta dal beato padre Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa, durante il soggiorno a Camaldoli. Testimonianze, reticenze e trasformazioni nella tradizione agiografica, «Medioevo e Rinascimento», 23 (2009), p. 71-82; rist. in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di F. SALVESTRINI, Firenze 2014 (Biblioteca della Miscellanea storica della Valdelsa, 26).

7. P. DI RE, *Giovanni Gualberto nelle fonti dei secoli XI-XII. Studio critico-storico-agiografico*, Roma 1974, p. 36; S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane, in Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2012 (1964¹), p. 15-115 (62-64). Cfr. anche P. GOLINELLI, *Indiscreta Sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma 1988, p. 169-184; G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, p. 159-166 (162); P.G. JESTICE, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden-New York-Köln 1997, p. 228-229; K.G. CUSHING, *Of Locustae and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-century Reform*, «Church History», 74 (2005), p. 740-757 (745); LICCIARDELLO, *L'amicizia*, p. 26-27; F. SALVESTRINI, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Annali di Storia di Firenze», 8 (2013), p. 51-79.

8. ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 10, p. 1082.

9. ATTONIS EP. PISTORIENSIS *Vita sancti Ioannis Gualberti* [sigla: ATTO PISTORIENSIS, *Vita*], in PL CXLVI, col. 671-706.

anonimo grosso modo coevo (BHL 4399), da identificarsi con qualche probabilità con un monaco di Settimo, al soggiorno camaldolese del *pater* non fa alcun riferimento.¹⁰ Infine i discussi frammenti della *Vita* di Giovanni attribuiti a Gregorio abate di Passignano (BHL 4400, anni Settanta del XII secolo) tornano a ricordare l'esperienza casentinese e conferiscono nuovo rilievo sia all'invito del priore, sia alla ferma decisione presa da Giovanni.¹¹

I dati che sembrano accomunare le testimonianze di Andrea di Strumi, Attone e Gregorio sono, pertanto, il rifiuto del sacerdozio da parte di Giovanni e la sua preferenza per la vita cenobitica aperta al pieno rispetto della componente laicale;¹² laddove i primi Camaldolesi erano portatori di una prevalente obbedienza eremitica, che spingeva i confratelli all'acquisizione del presbiterato onde poter procedere alla celebrazione eucaristica preservando l'isolamento garantito dalle loro celle.¹³ Giovanni non avrebbe trovato confacente a sé e ai propri seguaci neppure la comunità di Fontebuono, poiché essa era soggetta a quella dell'eremo, secondo una gerarchia di valori che nella successiva esperienza vallombrosana avrebbe assunto connotazioni esattamente opposte.¹⁴

10. *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo*, ed. F. BAETHGEN, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Lipsiae 1934, p. 1104-1110. Per una comparazione tra la *Vita* di Andrea e quella di Attone cfr. A. DEGL'INNOCENTI, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi Medievali», 24/1 (1984), p. 31-91 (44-76).

11. GREGORIO DA PASSIGNANO, *La Vita Iohannis Gualberti*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 2002, p. 28-29. Sulla contestata autenticità di quest'opera cfr. R. ANGELINI, *Gregorio da Passignano, «Vita Iohannis Gualberti» (BHL 4400): frammenti di una biografia autentica del sec. XII o falsificazione settecentesca?*, «Hagiographica», 15 (2008), p. 145-175; F. SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. PIRILLO, Firenze 2009, p. 59-127 (111-114).

12. Cfr. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione*, p. 64, 66-70; JESTICE, *Wayward Monks*, p. 229-230; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 10, 184-186. Una posizione diversa, a mio avviso poco convincente, è proposta da T. IMMONEN, *Giovanni Gualberto, Vallombrosa e Camaldoli nel secolo XI*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, a cura di A. LUCIONI, Cesena 2010, p. 417-445.

13. Cfr. in proposito D. VITALI, *La Chiesa da riformare: l'ecclesiologia damiana, in Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. TAGLIAFERRI, Bologna 2009, p. 197-232 (224); LICCIARDELLO, *L'amicizia*, p. 26-27; ID., *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus del priore Martino III (1253)*, tesi di Dottorato in Storia, Università degli Studi di Firenze, ciclo XXIV, a.a. 2011-12, p. 228-229. Cfr. anche U. LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma 2012, p. 46-48.

14. Cfr. C. CABY, *Nascita e sviluppo dell'ordine camaldolese (secc. XI-XIV)*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, San Pietro in Cariano 2002, p. 221-241 (223-224);

Quanto all'*iniuria* di cui parla il protoagiografo, appare chiaro che gli autori successivi preferirono omettere tale riferimento per non urtare la sensibilità della famiglia monastica più antica, con la quale era auspicabile una relazione di "buon vicinato".

Del priore che accolse i monaci fiorentini i testi di Andrea, Attone e Gregorio non riferiscono il nome, anche se possiamo dedurre che si trattasse di Pietro, colui che nel 1027 aveva ricevuto la guida dell'ere-mo dal vescovo aretino Teodaldo.¹⁵ Stando agli agiografi egli avrebbe concesso la sua benedizione a Giovanni («Vade et tuum institutum incipe»),¹⁶ intendendo così affermare che la fondazione di Vallombrosa avrebbe goduto dell'appoggio del superiore di Camaldoli. Nelle narrazioni biografiche tardomedievali tale priore venne significativamente identificato con Romualdo, almeno a partire dalla cosiddetta *Vita* anonima della Laurenziana, risalente probabilmente ai primi decenni del secolo XIV.¹⁷ Agli inizi del Quattrocento Andrea da Genova (*Vita Iohannis Gualberti*, BHL 4402), affermava che la visita di Giovanni si sarebbe svolta nel 1008 e riferiva parole di benedizione ancor più circostanziate che il padre degli eremiti avrebbe rivolto al fiorentino («Vade et tuum instinctum ac institutum incipe»), precisando, sulla scia degli autori precedenti, che il priore aveva preso atto della vocazione cenobitica espressa dal giovane monaco («ipse magis cenobiticam quam

G. CARIBONI, *La dimensione normativa nella comunità avellanita*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, a cura di N. D'ACUNTO, San Pietro in Cariano 2008, p. 63-73 (68); U. LONGO, *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani l'eremita*, p. 41-56 (45). Cfr. anche Ch. LOHMER, *Multae sunt viae quibus itur ad Deum: Monastic Theology of Peter Damian*, in *Pier Damiani l'eremita*, p. 119-128 (125-126).

15. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione*, p. 64; J.P. DELUMEAU, *Vescovi e città ad Arezzo dal periodo carolingio al sorgere del Comune (secoli IX-XII)*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Pistoia 2001, p. 241-255 (246-247); CABY, *Nascita e sviluppo*, p. 222-223; P. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, «Hagiographica», 11 (2004), p. 1-65 (6).

16. ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 10, p. 1082; cfr. anche ATTO PISTORIENSIS, *Vita*, 12, col. 676; GREGORIO DA PASSIGNANO, *La Vita*, 10, p. 29. Cfr. anche *Ann. Cam.*, II, p. 53-56.

17. Cfr. W. GOEZ - CH. HAFNER, *Die vierte Vita des Abtes Johannes Gualberti von Vallombrosa († 1073)* [*Vita auctore anonymo* (BHL 4401)], «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 41 (1985), p. 418-437 (427). Su questo testo cfr. *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze 1999, p. 21-32; A. DEGL'INNOCENTI, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa*, p. 117-140 (118); EAD., *Le Vite dei santi vallombrosani nel leggendario Laurenziano Plut.* XX, 6, *ibidem*, p. 299-321 (303). Non si parla di Romualdo, anche se si cita la visita a Camaldoli, in un testo anteriore, risalente alla metà del Duecento (EAD., *La Vita di Giovanni Gualberto del ms. Laurenziano Plut.* 35 *sin.* 9, *ibidem*, p. 273-297 [289]).

heremicam [vitam] optaret»¹⁸. Tali tradizioni vallombrosane andavano a conferire nuovo prestigio anche ai primordi dell'eremo casentino, che in questo modo recuperava la presenza di Romualdo nella veste di superiore della locale comunità.¹⁹

Al di là dell'evidente anacronismo – considerando che il possibile viaggio di Giovanni non poté essere anteriore al 1034/1036 e che Romualdo morì intorno al 1027 senza mai configurarsi quale “priere” di Camaldoli²⁰ – è importante sottolineare come la celebrazione del padre fondatore abbia previsto, nella stratificazione memoriale vallombrosana, un rilevante elemento di ulteriore nobilitazione, ossia l'investitura ricevuta da Romualdo.

In ogni caso, il primo contatto tra le due esperienze regolari ci appare all'insegna di una mancata convergenza progettuale. Tale dicotomia fu sottolineata e forse accentuata da Pier Damiani, biografo di Romualdo (anni Quaranta del secolo XI) e in seguito oppositore di Giovanni Gualberto, ma anche dagli agiografi di quest'ultimo. Il primo intese dare ragione dell'opzione eremitica del ravenne pur operata nell'ambito dell'obbedienza alla Regola. I secondi insistevano sulle differenze tra i due movimenti per legittimare il delinarsi del monachesimo vallombrosano nel senso di una normalizzazione in chiave benedettina.²¹ L'eziologia delle difformità era funzionale alle due obbedienze in quanto

18. R. ANGELINI, *La «Vita sancti Iobannis Gualberti» di Andrea da Genova* (BHL 4402), premessa di F. SALVESTRINI, Firenze 2011, p. 35-36. Cfr. in proposito anche R. ANGELINI, *Lotta alla simonia e miracoli nell'agiografia quattrocentesca su Giovanni Gualberto fondatore dell'Ordine Vallombrosano*, «Iacobus», 13-14 (2002), p. 137-149. Sulle *Vitae* di Giovanni Gualberto composte in età umanistica, M. VILLORESI, *San Giovanni Gualberto nel Rinascimento tra agiografia e letteratura*, «Interpres», 25 (2006), p. 114-168.

19. Per l'assenza di riferimenti a Camaldoli nella *Vita Romualdi* e l'elaborazione di successive eziologie e stratificazioni memoriali cfr. C. CABY, *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Âge*, «Revue Mabillon», 6 (1995), p. 137-158; EAD., *Nascita e sviluppo*, p. 237-238; EAD., *De l'éremitisme rural*, p. 180-183; EAD., *De l'abbaye à l'ordre. Écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI^e-XII^e siècle*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 115/1 (2003), p. 235-267 (244).

20. Cfr. in proposito CABY, *Nascita e sviluppo*, p. 222-224; LONGO, *Come angeli in terra*, p. 26.

21. Cfr. P. HENRIET, «*Silentium usque ad mortem servaret*». *La scène de la mort chez les ermites italiens du XI^e siècle*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 105 (1993/1), p. 265-298: 291, 292-293; VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 33-34, nota 62; G.M. CANTARELLA, *La Vita Beati Romualdi, specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, a cura di A. RUSCONI, Firenze 2000, p. 3-20; N. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento: il Romualdo di Pier Damiani*, in ID., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007, p. 327-354: 331-332; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 181-244.

definiva la reciproca identità e giustificava implicitamente la loro stessa esistenza.²²

L'IMMAGINE DEI PADRI FONDATORI NELLE PIÙ ANTICHE TESTIMONIANZE AGIOGRAFICHE

Nelle testimonianze agiografiche non manca l'indicazione di alcuni tratti comuni tanto al padre di Camaldoli quanto a quello di Vallombrosa. Si pensi, in primo luogo, alle origini aristocratiche e all'abbandono di un'incipiente "carriera" militare perseguito sfidando la volontà dei padri (una condizione e una scelta riferibili a molti santi dell'epoca). Ma si consideri anche il rigetto di alcune violente ritualità connesse alle faide familiari e all'obbligo della vendetta tramite l'interruzione del «bellum sociale» in nome di un'irresistibile chiamata religiosa.²³

Entrambi i personaggi sono definiti dai loro biografi ignoranti delle lettere, ma sapienti e dotati di cultura religiosa.²⁴ Nel prosieguo della loro esperienza terrena sia l'uno che l'altro scontano gli effetti di una serrata campagna contro la corruzione dei loro confratelli, finendo con l'abbandonare le comunità di professione.²⁵ Entrambi, sull'esempio degli antichi padri, trovano in un eremita (il vecchio Marino ritiratosi nella laguna veneta per Romualdo, il fiorentino Teuzzone per Giovanni) la

22. Su questi temi cfr. C. CABY, *La mémoire des origines dans les institutions médiévales. Présentation d'un projet collectif*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 115/1 (2003), p. 133-140.

23. *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (ISI. Fonti per la storia d'Italia, 94) [sigla: *Vita Romualdi*], I, p. 14-15; ATTO PISTORIENSIS, *Vita*, 2, p. 1080. Cfr. P. GOLINELLI, *Tópoi e motivi agiografici nelle Vitae dei santi fondatori di abbazie*, in *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, a cura di R. FANGAREZZI - P. GOLINELLI - A.M. ORSELLI, Roma 2006, p. 181-202 (185-187).

24. *Vita Romualdi*, IV, p. 21; ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 32, p. 1087. Cfr. MAGHERI CATALUCCIO - FOSSA, *Biblioteca e cultura*, p. 9; GUERRIERI, *Clavis*, p. 305; LONGO, *Come angeli in terra*, p. 40; F. SALVESTRINI, *I monaci vallombrosani e le loro biblioteche dalle origini all'inchiesta della Congregazione dell'Indice*, in *Libri e biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI*, 1, *Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa dell'Ordine di san Benedetto*, a cura di S. MEGLI - F. SALVESTRINI, Città del Vaticano 2013 (Studi e Testi, 475), p. 9-32 (10-11).

25. *Vita Romualdi*, III-IV, p. 19-20; ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 32, p. 1087; cfr. anche 13, p. 1083; *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo*, 1, p. 1105. Cfr. ZUCCHINI, «Vecchio» e «nuovo», p. 89-90; LONGO, *La norma e l'esempio*, p. 43-44. Cfr. anche A. LUCIONI, *Farfa e Cluny*, in *Farfa Abbazia Imperiale*, a cura di R. DONDARINI, San Pietro in Cariano 2006, p. 179-213 (191-192).

prima e decisiva guida spirituale.²⁶ Anche una profonda influenza del monachesimo orientale può essere attribuita ai due illustri fondatori. Romualdo, infatti, recepì questa lezione durante il periodo di vita a Cuxa sui Pirenei e Giovanni l'acquistò dalla lettura dei testi presenti nella primitiva accolita di Vallombrosa, traendone ispirazione per definire la rete di monasteri alla quale presiedeva col titolo di *archimandrita*. Infine, l'aspirazione frustrata al martirio, non voluto da Dio perché i due uomini dovevano servire in vita la causa della riforma, fu vissuta dal ravennate, che non poté conseguire la palma coi suoi compagni nelle terre d'Ungheria, ma anche dal fiorentino, il quale scampò involontariamente all'assalto degli sgherri inviati dal marchese Goffredo, protettore del vescovo accusato dai religiosi, contro la mite comunità del monastero di S. Salvi (un mancato martirio *inter christianos* invocato come testimonianza contro l'eresia simoniaca).²⁷

Tuttavia, se scendiamo ad analizzare in dettaglio le *Vitae* dei due personaggi, vediamo emergere non poche e significative differenze. Ad esempio, per quanto riguarda la loro estrazione sociale possiamo osservare come Romualdo appartenesse all'illustre famiglia dei duchi di Ravenna e gran parte dei suoi primi seguaci fosse costituita da nobili d'alto rango, ravennati come lui, veneziani quale il doge Pietro Orseolo e Giovanni Gradenigo, o addirittura tedeschi, giunti al seguito della corte imperiale ottoniana. Del resto il primitivo movimento romualdino evidenzia vari tratti dello stile di vita aristocratico. Si pensi, fra l'altro, alla definizione dei legami personali intrecciati dai confratelli in forme che richiamano la fedeltà signorile. Ne è un chiaro esempio quel *privilegium amoris*, inteso come «unione particolare di anime», che è stato evidenziato quale elemento emblematico della tradizione relativa alla spiritualità romualdina.²⁸

26. *Vita Romualdi*, IV, p. 20-21; ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 8, p. 1081-1082. Cfr. CANTARELLA, *La Vita Beati Romualdi*, p. 8, 13-14; D'ACUNTO, *Un eremita in movimento*, p. 352-354; U. LONGO, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, p. 63-77; L. SARACENO, *Pier Damiani, Romualdo e noi. Riflessioni di un camaldolese alle prese con i suoi auctores*, in *Civiltà monastica e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all'alba del XXI secolo*, a cura di G.M. CANTARELLA, «Reti Medievali», 11/1 (2010), all'indirizzo <http://www.rivista.retimedievali.it>, p. 1-26 (3-6, 7-9).

27. *Vita Romualdi*, XXVII, p. 56-61; XXXVIII, p. 79-81; ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 70-72, p. 1094-1095. Cfr. JESTICE, *Wayward Monks*, p. 75-89; P. TOMEA, *La colpa e il martirio. Agiografia e autobiografia nella 'Vita quinque fratrum' di Bruno di Querfurt*, in *San Romualdo*, p. 175-220 (201 ss.); SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 196, 219-220.

28. Cfr. *Vita Romualdi*, V, p. 21, 25; XXV, p. 52-53; BRUNONIS *Vita quinque fratrum*, ed. R. KADE, in *MGH, Scriptores*, XV/2, Hannover 1888, p. 709-738 (717-720). Cfr. G. TABACCO, «*Privilegium amoris*»: aspetti della spiritualità romualdina, in *Id. Spiritualità*

In rapporto a Giovanni Gualberto vediamo, invece, che la nobiltà da cui egli proveniva era quella medio-piccola del territorio fiorentino;²⁹ mentre non risultano esservi stati dei *militēs* fra i suoi primi discepoli, anche in virtù del fatto che il profondo ossequio alla Regola imponeva, unitamente all'abbandono del secolo, l'attenuazione di ogni anteriore distinzione sociale. Il rapporto del transfuga di S. Miniato con l'aristocrazia comitale toscana fu essenzialmente strumentale e, per quanto la sua riforma non sia stata estranea a quella di matrice imperiale promossa a Firenze almeno dagli anni di Vittore II e del concilio aperto in città nel 1055, l'azione moralizzatrice che egli ivi condusse si svolse contro l'autorità di ben due vescovi diocesani e contro il loro protettore il marchese di Tuscia.³⁰

Come scriveva Giovanni Tabacco, la proposta romualdina, poi accolta da Pier Damiani, consisteva essenzialmente in una "predicazione silenziosa" (si pensi all'espressione «tacente lingua et predicante vita»),³¹ improntata dalla *discretio* dell'autentico eremita.³² Al contrario, l'impegno di Giovanni nella riforma della Chiesa fu diretto e condotto in prima persona, anche se forse non assunse quei connotati eversivi che gli attribuì successivamente la critica damiana. Giovanni mirava alla purezza del clero e alla salvezza dei *cives* fiorentini condotti alla dannazione dal presule simoniaco. Pier Damiani raccomandava ai fedeli benignità e pazienza. Le denunce dei difetti e delle colpe dei pastori, rimostranze legittime ed anzi da lui sostenute contro le norme pseudo-isidoriane

e cultura, p. 167-194: 170. Sulle origini e la famiglia di Romualdo CABY, *De l'éremitisme*, p. 62.

29. Cfr. G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma 1960, p. 3-7, 159-169; A. DEGL'INNOCENTI, *Giovanni Gualberto*, in *Il grande libro dei santi, Dizionario enciclopedico*, dir. C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, Roma 1998, II, p. 913-916 (913); EAD., *Giovanni Gualberto*, in DBI, LVI, 2001, p. 341-347 (342); SALVESTRINI, *La prova del fuoco*. Su questo ceto si veda G. W. DAMERON, *The Cult of St. Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-24*, «The Journal of Medieval History», 13 (1987), p. 125-141; M. E. CORTESE, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze 2007.

30. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza*, p. 108-120. Cfr. anche F. SALVESTRINI, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze 1998, p. 2-3; ID., *Disciplina*, p. 303-326.

31. *Vita Romualdi*, LII, p. 94. Cfr. U. LONGO, *La conversione di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, San Pietro in Cariano 2003, p. 215-236 (222).

32. TABACCO, *Spiritualità e cultura*, p. 205. Sulla questione cfr. anche GOLINELLI, *Indiscreta sanctitas*, p. 165-169; P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles 2000, p. 225-243; SARACENO, *Pier Damiani*, p. 8.

relative all'immunità dei vescovi, nell'opinione del dotto cardinale dovevano essere inoltrate alla gerarchia, la quale, sola, aveva il diritto di punire i colpevoli. Non spettava ai fedeli il compito di censurare, come fecero, al contrario, Giovanni e i suoi seguaci.³³

Per ciò che, poi, riguarda l'attività dei due padri in quanto primi istitutori delle rispettive obbedienze, se Giovanni Gualberto venne presentato come uno zelante riformatore (più spesso che fondatore)³⁴ di nuclei monastici presso i quali esaurì la propria azione di guida, risiedendo soprattutto a Vallombrosa e a Passignano, quello di Romualdo fu un continuo e fecondo peregrinare che lo portò a distaccarsi rapidamente da Camaldoli.³⁵

In ogni caso il dato di distinzione maggiormente evidente appare costituito dalla vocazione cenobitica di Giovanni contrapposta a quella eremitica seguita da Romualdo. Per il primo la vita comune dei monaci imponeva, come in genere avviene in ogni contesto sociale, la definizione di una norma che favorisse l'accordo e mitigasse le reciproche distanze e differenze. Tale istanza si tradusse in una capacità organizzativa che risultò assente in Romualdo, il quale non sembra aver cercato forme di interdipendenza tra le case da lui progressivamente originate.³⁶ Da questo punto di vista l'unica analogia fra i due padri sembra risiedere nella comune volontà, propria anche ad altri fondatori carismatici, di lasciare comunità riformate e rigidamente strutturate dal punto di vista disciplinare. Infatti Giovanni Gualberto elaborò un legame di natura para-istituzionale fra i monasteri a lui legati, desumendolo per molti aspetti dall'esempio dei maestri orientali e che riassunse nella formula

33. Vedi *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. K. REINDEL, IV, München 1993 (MGH, *Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, IV.1), n. 164, p. 171-172. Cfr. in proposito anche quanto osservano N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, p. 59-94; ID., *L'età dell'obbedienza*, p. 114-115; G. FORNASARI, *Pier Damiani tra passato e futuro: tentativo di un bilancio storiografico*, in *Pier Damiani l'eremita*, p. 7-40: 29; VITALI, *La Chiesa da riformare*, p. 200, 220-222; L. PAOLINI, *Teocrazia e Riforma*, in *Pier Damiani l'eremita*, p. 295-323; 305-308; O. CONDORELLI, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa nella società cristiana*, *ibidem*, p. 325-363 (344-345, 354-356).

34. Nel senso della distinzione fra i ruoli proposta da R. GRÉGOIRE, *La Vita S. Anselmi († 803) e la tipologia agiografica medievale dei santi fondatori di abbazie*, in *Sant'Anselmo di Nonantola*, p. 27-40 (31-32).

35. Cfr. P.-D. BELISLE, *Sguardo panoramico sulla storia e sulla spiritualità camaldolese*, in *San Romualdo*, p. 29-63 (39); D'ACUNTO, *Un eremita in movimento*, p. 330 ss.; P. LICCIARDELLO, *La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, San Pietro in Cariano 2006, p. 127-165 (133-137, 152); SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 184-186; ID., *San Michele Arcangelo*, p. 61-76.

36. CABY, *De l'abbaye à l'ordre*, p. 256.

vinculum caritatis. Romualdo rigettò le forme dell'anacoretismo irregolare guadagnandosi l'appellativo di «patrem rationabilium heremitarum». ³⁷

Come ha opportunamente evidenziato Patrick Henriët, le differenze tra le due figure emergono in tutta evidenza allorché i biografi riferiscono il fondamentale momento del loro trapasso. Infatti Pier Damiani presenta Romualdo coerente alla scelta eremitica anche di fronte alla morte presso il ritiro di Val di Castro. La sua dipartita viene descritta in piena solitudine, pur nel contatto con due testimoni, ossia i confratelli che pregavano insieme a lui, che egli aveva congedato e che al loro rientro nel rifugio lo trovarono cadavere. L'episodio richiama da vicino la morte di Antonio e Paolo di Tebe, rifacendosi così ai padri dell'eremitismo. ³⁸ Al contrario, Andrea di Strumi mostra Giovanni Gualberto che lascia l'esistenza terrena in mezzo ai suoi discepoli nel chiostro di Passignano, dopo aver investito come suo successore il seguace Rodolfo abate di Moscheta. ³⁹

L'AZIONE DEI RELIGIOSI PER LA RIFORMA ECCLESIASTICA DEL SECOLO XI

Le vicende successive che fra XI e XII secolo portarono alla definizione della rete monastica romualdina furono all'insegna di una sua ulteriore differenziazione dal coevo strutturarsi della compagine vallombrosana. L'estremismo ascetico delle tradizioni camaldolese e avellanita si distaccò inevitabilmente, pur nella comune tensione riformatrice, dal radicalismo morale dei primi seguaci di Giovanni Gualberto. Come

37. Secondo la celebre espressione impiegata da Bruno di Querfurt (BRUNONIS *Vita quinque fratrum*, p. 718). Cfr. G. FORNASARI, "Pater rationabilium heremitarum": tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella "Vita Beati Romualdi", in ID., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, p. 203-266).

38. HENRIËT, «*Silentium usque ad mortem servaret*», p. 278-284. Cfr. in proposito anche M.G. BIANCO, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii: motivi letterari tra continuità e innovazione*, in *Le abbazie delle Marche. Storia e arte*, a cura di E. SIMI VARANELLI, Cesena-Macerata 1992, p. 209-229; LONGO, *La conversione*; ID., *Come angeli in terra*, p. 23-80. Rinvio, inoltre, a F. SALVESTRINI, "Modelli" di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo), in *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, a cura di N. BALDINI, Firenze 2012 (Tesori della Verna, 1), p. 69-92 (82, 84).

39. HENRIËT, «*Silentium usque ad mortem servaret*», p. 288-294. Cfr. inoltre CUSHING, *Of locustae*, p. 754; GOLINELLI, *Tópoi*, p. 196-197; SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo*, p. 76-77. Anche Bernardo degli Uberti (ca. 1050-1133), abate generale e cardinale, riconosciuto successivamente come primo "legislatore" nonché organizzatore della struttura istituzionale assunta dall'Ordine, sebbene fosse divenuto vescovo di Parma, al momento della morte volle tornare in mezzo agli antichi confratelli (HENRIËT, «*Silentium usque ad mortem servaret*», p. 295-297).

sopra accennavamo, sulle relazioni fra i due ordini pesò negativamente la censura avanzata da Pier Damiani contro i religiosi discesi dal Pratomagno. Egli, infatti, non accettò né la familiarità di Giovanni con l'eremita urbano Teuzzone – giudicato incoerente per la sua condizione di solitario vivente a diretto contatto con la realtà cittadina⁴⁰ – né il modo in cui i monaci avevano accusato il loro vescovo. Nella celebre sinodo romana del 1067, convocata dal pontefice Alessandro II per affrontare le complesse questioni della riforma ecclesiastica, il cardinale definì gli intransigenti fiorentini locuste che divorano la vigna del Signore, e rigettò come intollerabile il coinvolgimento dei fedeli laici nella plateale censura dell'ordinario diocesano.

Le epistole dettate dal Damiani, nonostante l'ampiezza dell'uditorio su cui egli poteva contare, non valsero a fermare le denunce dei monaci e la furia dei cittadini contro il pastore ritenuto indegno. Tuttavia esse contribuirono a presentare i riformatori toscani come estremisti che scardinavano l'autorità episcopale e l'ordinamento monastico allora esistenti. Personalmente non ritengo che questa fosse la loro reale intenzione, poiché Giovanni, quale emerge dalle testimonianze agiografiche, mirava alla purezza e non alla delegittimazione del clero. Per di più egli aveva accettato l'alleanza dei poteri laici, purché questa contribuisse alla sua opera di restaurazione. In ogni caso l'immagine damiana ed un'implicita presa di distanza dei biografi del Gualberto dalle scelte non "interventiste" compiute dai Camaldolesi contribuirono a creare un diverso nucleo memoriale che acuì le discrepanze fra le due obbedienze regolari.

Da tutto questo derivò, negli scritti agiografici e normativi, una ben diversa accezione del riferimento alla *caritas*. Questa assunse nelle costituzioni camaldolesi una connotazione in certo qual modo individualistica, connessa ad una religiosità della grazia e al rapporto diretto dell'eremita con Dio.⁴¹ Ne conseguì che, in termini organizzativi e istituzionali, la carità si espresse soprattutto nell'unione di un eremo col proprio cenobio, come era il caso di Camaldoli con la comunità di Fontebuono.⁴² Al contrario, le *Vitae* del fondatore di Vallombrosa nel

40. Vedi *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, 1988, n. 44 e 45, p. 7-39. Cfr. MICCOLI, *Pietro Igneo*, p. 17-21; JESTICE, *Wayward Monks*, p. 218-223; D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza*, p. 93-94; LONGO, *Pier Damiani versus Teuzzone*; ID., *La norma e l'esempio*, p. 50-51; ID., *Come angeli in terra*, p. 185-193; SALVESTRINI, *La prova del fuoco*.

41. Cfr. LER XLVII, *De perfectione caritatis* (ed. *Cons. Cam.*, p. 72, 74; *Introduzione*, *ibidem*, p. LVII, LXVI-LXVIII).

42. Cfr. M. DELLA SANTA, *Ricerche sull'idea monastica di san Pier Damiani*, Camaldoli 1961, p. 97-103, 206. In relazione al *vinculum caritatis* tra Camaldoli e l'eremo amiatino del Vivo durante la prima metà del secolo XII, CABY, *Nascita e sviluppo*, p. 232; EAD., *Attorno all'eremo del Vivo. I Camaldolesi in Toscana, tra eremo e città*, in

presentarne le virtù monastiche, pur menzionando quelle più classiche dell'obbedienza e dell'umiltà, posero l'accento proprio sulla *caritas*, sia nei confronti dei laici che verso i propri confratelli. Anche in questo senso il riformatore fiorentino e, in epoca successiva, i suoi eredi spirituali, si posero nell'ottica dell'obbedienza benedettina, in quanto la Regola imponeva la condivisione dei beni all'interno della *societas* riunita nel monastero, nonché la costante attenzione dell'abate per la sorte e i bisogni dei religiosi a lui affidati.⁴³

Alla luce di quanto fin qui osservato è facile comprendere l'apertura al laicato da parte dei monaci fiorentini, la loro preoccupazione pastorale e l'ossessione per l'integrità morale del clero. In tal senso si giustifica anche la precoce acquisizione di numerosi chiostri urbani e suburbani; tutte realtà meno evidenti nel primitivo contesto camaldolese. Occorre, inoltre, ricordare che i religiosi casentinesi rimasero a lungo in buoni rapporti con l'episcopato aretino – cui restarono saldamente legati per tutto il secolo XI, nonostante i privilegi concessi loro dai pontefici –, e raramente condivisero le scelte dei Vallombrosani, pronti ad attaccare tutti i vescovi diocesani che ritenevano macchiati dall'eresia simoniaca. Per di più negli anni Settanta del secolo XI sembra essersi delineata una contrapposizione politica, allorché Bernardo degli Uberti, abate generale dei Vallombrosani, si avvicinò ai conti Guidi e a Matilde di Canossa, mentre l'alleanza di Camaldoli col presule di Arezzo Costantino e il pur incerto appoggio di quest'ultimo all'imperatore Enrico IV collocarono il sacro eremo nello schieramento opposto.⁴⁴

L'espressione di tali orientamenti si tradusse in differenti scelte compositive per quanto riguardava i testi fondamentali della *consuetudo* liturgica e della *forma vitae*. Appare in tal senso illuminante un confronto tra le *consueudines* dettate per Vallombrosa agli inizi del secolo XII e le *Rodulphi Constitutiones* dei religiosi camaldolesi (del priore Rodolfo I, 1074-1088; sigla: RC). Nelle prime le norme rituali occupano buona parte della trattazione, sulla scia della più pura tradizione cluniacense.

L'eremo del Vivo. Secolo XI Secolo XXI, fra dinamiche religiose e territoriali, a cura di A. CORTONESI - G. PICCINI, Arcidosso 2004, p. 27-43 (32).

43. Cfr. D. MEADE, *From Turmoil to Solidarity: The Emergence of the Vallumbrosan Monastic Congregation*, «The American Benedictine Review», 19 (1968), p. 323-357: 339-341; G. MONZIO COMPAGNONI, *Lo sviluppo delle strutture costituzionali vallombrosane dalle origini alla metà del '200*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, I, p. 33-208 (52-64); SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 186-195. Cfr. anche HENRIET, «*Silentium usque ad mortem servaret*», p. 293-294. Insiste, invece, sulla somiglianza originaria dei due ordini VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 66 nota 4, 109.

44. Cfr. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 34-35; DELUMEAU, *Arezzo*, I, p. 288-296; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 12, 318-320.

La loro lettura rivela una codifica dell'ufficio divino, della preghiera e della vita comune. Il dettato si configura, in larga parte, come una sorta di messale-breviario valido per tutte le case congregate. L'impulso alla regolamentazione e la natura dispositiva risultano, nell'insieme, alquanto accentuati. Al contrario le *Constitutiones* camaldolesi, non di molto anteriori (ma la considerazione si può estendere anche al successivo *Liber Eremitice Regule*; sigla: LER) si presentano come narrazioni eminentemente storiche e parenetiche, caratterizzate da una marcata impronta spirituale, nonché adatte alla lettura e alla meditazione individuali.⁴⁵

Le fonti mostrano, però, che al di là di queste differenze, i Camaldolesi e i Vallombrosani non mancarono di incontrarsi sulla questione cruciale della riforma ecclesiastica. Non a caso, come ha sottolineato Pierluigi Licciardello, una lettera di Urbano II all'abate Rustico di Vallombrosa e al priore Martino di Camaldoli (1091), pur disapprovando la lotta intrapresa dai due prelati contro Daiberto arcivescovo di Pisa (dopo il 1050-1107),⁴⁶ lodava il loro impegno nella lotta contro la simonia.⁴⁷ In questo senso le due *familiae* apparivano portatrici delle medesime istanze etico-religiose e per tale motivo conobbero una notevole diffusione tanto in Toscana quanto in area padana, grazie anche al determinante appoggio dei laici. Per esempio l'acquisizione della chiesa e dell'ospedale di S. Frediano di Pisa da parte di Camaldoli (1061), così come la fondazione del monastero di S. Salvi nel suburbio fiorentino e la sua immediata cessione ai Vallombrosani (1048), sottessero la partecipazione dei ceti eminenti cittadini all'opera di riforma della vita monastica promossa in parallelo dai due ordini religiosi.⁴⁸

45. Cfr. *Cons. Cam., Introduzione*, p. LVI, LXVIII-LXIX; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 123, 200; P. LICCIARDELLO, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, «Hagiographica», 18 (2011), p. 135-195 (138-139).

46. Sul quale L. CARRATORI - B. HAMILTON, *Daiberto*, in DBI, XXXI, 1985, p. 679-684 (680); M. RONZANI, *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica* (1060-1092), Pisa 1997, p. 19-21, 229, 246; A. MURRAY, *Daimbert of Pisa, the Domus Godefridi and the Accession of Baldwin I of Jerusalem*, in *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies*, Turnhout 1998, p. 81-102; D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza*, p. 149-150, 153-154; BOESCH GAJANO, *Storia*, p. 28-44; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 198-199, 205; P. FRANKOPAN, *La prima crociata. L'appello da Oriente*, Milano 2013 (2011¹), p. 115-116.

47. *Beati Urbani II pontificis romani Epistolae et privilegia*, in PL CLI, col. 333-335. Cfr. LICCIARDELLO, *La dimensione carismatica*, p. 159.

48. Cfr. JESTICE, *Wayward Monks*, p. 228-229; CABY, *De l'éremitisme*, p. 208-214, 423; A. LUCIONI, *Percorsi di istituzionalizzazione negli 'ordines' monastici bendettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)*, a cura di G. ANDENNA, Milano 2007, p. 429-461 (443); E. FAINI, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il terri-*

L'approccio al laicato fu supportato dalla predicazione, generalmente non consigliata ai religiosi contemplativi. La normativa delle due organizzazioni non prevede mai una precisa disciplina di questa delicata materia. Sappiamo, però, che tanto i Camaldolesi quanto i Vallombrosani accettarono il possesso di chiese con cura d'anime e si dedicarono alla catechesi, anche in contesti secolari, giungendo perfino ad elaborare, almeno dal secolo XIV, *abbreviationes* di scritti agiografici a chiari fini omiletici.⁴⁹

In ogni caso, i momenti in cui i membri delle due accolite agirono di concerto in forma ufficiale sembrano essere stati davvero poco numerosi. La suddetta campagna contro il pisano Daiberto fu l'unica in cui si esposero contro un nemico comune. In seguito Urbano II intervenne per indurre i Vallombrosani a più miti consigli imponendo loro di ritirarsi all'interno dei chiostrii, mentre per i Camaldolesi, destinatari della stessa reprimenda, il ricordo di quell'azione risultò quasi imbarazzante in quanto estraneo alla loro consueta condotta di vita.⁵⁰ Per altro verso appare illuminante la scelta che nel 1073, anno della morte di Giovanni Gualberto, compì Ermanno vescovo di Volterra (1064-1073 ca.). Egli era stato destinatario di una celebre lettera del fondatore di Vallombrosa riportata nella *Vita* composta da Andrea di Strumi, documento che costituisce una sorta di *speculum* episcopale nonché di manifesto delle più radicali posizioni espresse dal riformatore sulla condotta morale del clero. Il prelado, infatti, cedette il monastero di S. Maria e del S. Sepolcro di Adelmo, situato nella sua diocesi, non ai Vallombrosani bensì ai Camaldolesi, già presenti in altre fondazioni della zona. Forse questo personaggio, non del tutto privo di colpe in tema di elezioni e comportamenti simoniaci, non gradì i pedanti consigli impartiti dal monaco fiorentino e preferì affidare il cenobio ai religiosi casentinesi, fautori di una corretta vita regolare che non andava a interferire col governo dei vescovi.⁵¹

torio, Firenze 2010, p. 254-261; F. SALVESTRINI, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, ed. C. CABY, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 124/1 (2012), all'indirizzo <http://mefrm.revues.org/327>, p. 91-117 (98-99).

49. Cfr. F. SALVESTRINI, *Furti di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - U. PAOLI - P. PIATTI, Fabriano 2012 (Bibliotheca Montisfani, 31), II, p. 1143-1185 (1147-1151); LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 378-381.

50. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 37 nota 77, 59, 61-62; CABY, *De l'éremitisme*, p. 75-76, 210-211; BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione*, p. 32-33.

51. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 46-50, 257-258; CABY, *De l'éremitisme*, p. 75, 93; D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza*, p. 140-141; SALVESTRINI, *Il monachesimo in Valdelsa*, p. 21-22.

LA PROMOZIONE DI CULTI E DEVOZIONI

Una volta trascorso il periodo fondativo ed acquisita la famiglia vallombrosana al novero delle obbedienze benedettine, in alcuni calendari camaldolesi risalenti ai secoli XIII e XIV il nome di Giovanni Gualberto venne ricordato nel giorno della morte (12 luglio) e festeggiato come solennità piena⁵² o pienissima.⁵³ Per converso negli analoghi testi vallombrosani non si rinviene il nome di Romualdo, che compare unicamente in età moderna, nella versione che lo celebra il 7 febbraio.⁵⁴ Ciò si spiega col fatto che Romualdo fu canonizzato solo nel 1595 e non suggerisce una presa di distanza dei Vallombrosani dal fondatore dell'eremo casentino. Infatti un codice quattrocentesco conservato presso la biblioteca dei Cappuccini di Livorno, segnalato da Magheri Cataluccio e Fossa, presenta sia la *Vita* di Romualdo che quella di Giovanni Gualberto; inoltre si ha traccia anche di una frammentaria e grosso modo coeva *Vita* del secondo quasi certamente proveniente da Camaldoli.⁵⁵

Del resto le due *religiones* non mancarono talora di avvicinarsi in virtù del culto dei santi, come risulta chiaramente in rapporto ad altre figure. Per quanto riguarda l'obbedienza gualbertiana appare interessante che in alcuni manoscritti liturgici di S. Fedele di Strumi (secolo XI), in un messale del S. Sepolcro di Astino di Bergamo del XIII e nel messale vallombrosano del 1503 fatto realizzare e stampare dall'abate generale Biagio Milanese (ca. 1445-1523) per la nuova congregazione di S. Maria di Vallombrosa (approvata nel 1485) figurino alcuni confessori presenti anche nei calendari camaldolesi, fra i quali emerge la menzione di santi toscano romagnoli, come ad esempio Severo vescovo di Ravenna (1 febbraio).⁵⁶

52. ASC, ms. 115, calendario di fine secolo XIV secolo: il nome di Giovanni risulta aggiunto.

53. London, British Museum, Yates Thompson 40, metà XII-metà XIII secolo (il nome è aggiunto con litania); BNCF, Conv. Soppr. G. VII. 932 (sec. XIII); ASC, ms. 149 (fine XV secolo). Cfr. *Ann. Cam.*, II, p. 354-356; LICCIARDELLO, *Lineamenti*, p. 42, 55, 60; ID., *La dimensione carismatica*, p. 155; ID., *L'amicizia*, p. 27.

54. Cfr. *Officia propria sanctorum Ordinis et Congregationis Vallis Umbrosae ad normam breviarii monastici a Sacra Rituum Congregatione nuper recognita et adprobata*, Romae 1774, p. 13.

55. MAGHERI CATALUCCIO - FOSSA, *Biblioteca e cultura*, p. 84, per altre possibili analogie fra manoscritti camaldolesi e vallombrosani, p. 29. Cfr. ora anche P. SCAPECCHI, *Fondi librari camaldolesi nelle biblioteche fiorentine*, in *Le fonti per la storia camaldolese nelle biblioteche italiane*, Atti della Giornata di studio, Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, 19 aprile 2013, in corso di stampa.

56. *Missale monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae, Editio Princeps* (1503), edizione anastatica, a cura di G. BAROFFIO, in collaborazione con F. SALVESTRINI -

Sia Camaldoli che S. Maria di Vallombrosa, in linea con altre *religiones*, conferirono uno speciale rilievo al culto della Vergine. Pierluigi Licciardello nota come i Camaldolesi contemplassero nel santorale dell'Ordine tanto le feste maggiori (Purificazione, Annunciazione, Assunzione, Natività), quanto quelle aggiunte negli ultimi secoli del medioevo (Visitazione, Presentazione al tempio, Concezione). Cécile Caby sottolinea che la devozione alla Vergine ricevette una speciale promozione nel capitolo di Fontebuono del 1360. D'altro canto un antifonario di Vallombrosa datato alla fine del secolo XI e le consuetudini degli inizi del XII evidenziano il rilievo delle maggiori festività mariane.⁵⁷ I Vallombrosani furono anche i primi a celebrare, almeno a Siena, la *Conceptio beate Marie Virginis*, presente nel calendario liturgico del monastero di S. Michele a Poggio San Donato di quella città. Di esso i religiosi gualbertiani si fecero zelanti promotori, sebbene il dibattito teologico relativo alla concezione di Maria fosse ancora in attesa di una definitiva chiarificazione dottrinale.⁵⁸ In ogni caso non sembra che tali tradizioni liturgiche e attestazioni manoscritte abbiano mai comportato oppure testimoniato occasioni di preghiera condotte in forma congiunta.

In epoca successiva troviamo nuove analogie, che tuttavia si manifestarono, ancora una volta, nella piena autonomia delle due congregazioni. Si pensi, in particolare, all'atteggiamento tenuto da vari esponenti di entrambi gli ordini nel clima culturale della piena età umanistica, allorché un nuovo rilievo fu conferito alla devozione per i due protagonisti della stagione delle origini. Nella fattispecie il già ricordato generale vallombrosano Biagio Milanese, protagonista di uno scontro col pontefice Leone X e, ancor prima, col padre del medesimo, Lorenzo de' Medici, fu ritenuto da buona parte dei suoi confratelli un nuovo Giovanni Gualberto rifondatore dell'Ordine. Dal canto loro i Camaldolesi videro in Paolo Giustiniani (1476-1528) un secondo san Romualdo.⁵⁹

M. SODI, *Città del Vaticano 2013* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 71), p. 4, 6, 7, 9-14. Cfr. in proposito D. PIAZZI, *Il messale vallombrosano del 1503* (Luca Antonio Giunti, Venezia 4 dicembre 1503), «Benedictina», 57 (2010), 1, p. 183-207 (191-192); LICCIARDELLO, *Lineamenti*, p. 36, 53; ID., *Il culto dei santi nei manoscritti medievali*, p. 151-157, 159, 161, 165, 186.

57. Cfr. BML, Conv. Soppr. 560; CABY, *De l'éremitisme*, p. 124; LICCIARDELLO, *Lineamenti*, p. 57; ID., *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, «Benedictina», 54 (2007), 1, p. 23-60: 52 n. 10.

58. M. MARCHETTI, *Liturgia e storia della Chiesa di Siena nel XII secolo. I calendari medioevali della Chiesa senese*, Siena 1991, p. 92.

59. Cfr. E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X»* (1513), Genova-Milano 2005, p. 163; VILLORESI, *San Giovanni Gualberto*, p. 134-138, 141; F. SALVESTRINI, *Biagio Milanese abate generale dei Vallombrosani*, in *Missale monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae*, p. XXXV-LI (XXXVII-

Appare, del resto, interessante che tali superiori generali abbiano compiuto gesti simbolici per certi aspetti analoghi che forse derivarono da alcuni contatti diretti. Mi riferisco, per esempio, alla *traslatio* del braccio di Romualdo a Camaldoli voluta dal Giustiniani nel 1516 per dotare il sacro eremo di una reliquia del fondatore,⁶⁰ un evento cui possiamo accostare la speciale cura che il Milanese dedicò alla realizzazione di una nuova lipsanoteca per il braccio di Giovanni Gualberto (1500), che a Vallombrosa i generali erano soliti brandire in occasione di ricorrenti pratiche esorcistiche.⁶¹

Occorre poi osservare come anche i programmi iconografici elaborati nel tempo dalle due congregazioni contemplassero pur sporadiche espressioni di apparentamento. Ricordo soltanto l'immagine di Giovanni Gualberto rintracciabile tra i molti santi che assistono all'*Incoronazione della Vergine* dipinta nel 1414 da Lorenzo Monaco per l'altar maggiore del monastero camaldolese di S. Maria degli Angeli a Firenze. Il padre dei Vallombrosani è riconoscibile nella centina destra di questo polittico, subito dietro san Romualdo.⁶² Egli appare vestito del tipico abito grigio e contraddistinto dalla croce astile che quasi sempre lo caratterizza. Si tratta di una rappresentazione dell'uomo in età giovanile, con la barba e i capelli bruni, un dato che non scaturisce solo dai tratti somatici, ma che risulta anche dall'assenza del bastone, la celebre "gruccia" che identificava, presso i Vallombrosani, la dignità abbaziale.⁶³ Questa scelta dell'artista sembra quasi sottolineare il minor rilievo del Gualberto

xxxviii). Cfr. anche R.L. GUIDI, *Note sull'agiografia nel Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 163 (2005), 2, p. 219-228 (222). Sulla mitizzazione e i processi di attualizzazione delle figure fondatrici cfr. G. PENCO, *Il monachesimo medievale. Valori e modelli*, Abbazia di Praglia 2008, p. 141, 330, 343.

60. PAOLO GIUSTINIANI, *Trattati lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati*, a cura di E. MASSA, I, Roma 1967, *Introduzione*, p. LXXXI.

61. Cfr. ASF, CRS, 260, f. 45r; G. BRUNETTI, *Precisazioni su due opere vallombrosane*, «Antichità Viva», 15 (1976), 2, p. 14-17; C.G. CODA, *Memoria agiografica, culto delle reliquie e processi di tesaurizzazione*, in *Vallombrosa*, p. 245-269 (257-258); SALVESTRINI, *Biagio Milanese*, p. XLVII.

62. Cfr. *Iconografia di San Giovanni Gualberto. La pittura in Toscana*, a cura di A. PADOA RIZZO, Vallombrosa 2002, p. 31-32, 49; S. SPANNOCCI, *Sul patrimonio artistico di un'antica badia camaldolese. L'Incoronazione della Vergine di Lorenzo Monaco dalla badia di Adelmo (San Gimignano) alla National Gallery di Londra*, in *Badia Elmi*, p. 189-203 (192-193).

63. Cfr. *Incisioni di cinque secoli per S. Giovanni Gualberto*, a cura di A. SAVIOLI - P. SPOTORNO, Siena-Vallombrosa 1973, p. 15-16; C. CANEVA - P. BELLUZZO, *Pastorale a tau ("Gruccia di san Giovanni Gualberto")*, in *Ori, argenti, gemme. Restauri dell'Opificio delle pietre dure*, Catalogo della mostra, Firenze, 30 settembre 2007-8 gennaio 2008, a cura di C. INNOCENTI, Firenze 2007, p. 86-90.

rispetto a Romualdo, contrassegnato dai tratti di una posata vecchiezza. Tuttavia non va trascurato il fatto che la raffigurazione in tarda età è da sempre la più tipica per i santi eremiti e costituisce quasi un *topos* che trascende il singolo personaggio. La differenza tra le due immagini può essere anche scaturita dal fatto che Giovanni fu effigiato nei suoi anni migliori, quelli della lotta contro la corruzione del clero.

I FRATELLI CONVERTI

Uno degli ambiti di confronto forse più interessante risulta quello relativo ai fratelli converti. Di esso daremo conto in maniera circostanziata poiché alcune ricerche più o meno recenti sui due Ordini hanno arricchito notevolmente la riflessione storiografica proprio su questo tema e su tale settore di ricerca, a lungo conosciuti soprattutto per i Cistercensi.

Come è noto, le riforme benedettine dei secoli XI-XII semplificarono notevolmente la compagine dei fratelli "laici", concedendo, in linea di massima, unicamente agli adulti la possibilità di accedere alle scelte della religione. Il termine *conversus* designò, presso di loro, alcune figure che affiancavano i monaci di coro vivendo nell'ambito o al di fuori dei chiostri ed agendo su un piano istituzionalmente differente.⁶⁴ Nel delinearci di questo concetto risultò fondamentale il ruolo svolto dai Vallombrosani e dalle comunità romualdine.⁶⁵ Fu, infatti, dai loro ranghi che emerse un nuovo significato per quella speciale categoria di persone religiose le cui caratteristiche vennero poi mutate anche da molti altri rami della riforma benedettina, non esclusa la più antica organizzazione di Cîteaux. Tali fratelli, in ogni caso, assunsero connotati parzialmente differenti nelle due congregazioni di matrice toscana, in virtù del valore che Camaldolesi e Vallombrosani attribuirono alla condizione e alla dignità dei laici.⁶⁶

64. Cfr. G. CONSTABLE, «Famuli» and «Conversi» at Cluny. A Note on Statute 24 of Peter the Venerable, «Revue Bénédictine», 83/3-4 (1973), p. 326-350, in partic. p. 334-340; D.J. OSHEIM, Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany, «Speculum», 58/2 (1983), p. 368-390 (369, 371); S. BECCARIA, I converti nel Medioevo. Un problema storico e storiografico, «Quaderni Medievali», 46 (1998), p. 120-156.

65. Cfr. *Dissertatio de variis speciebus veterum conversorum in Ordine Sancti Benedicti, et precipue in congregatione Camaldulensi novis et antiquis monumentis illustrata*, in *Ann. Cam.*, I, col. 336-455; C. PIERUCCI, Rilievi sugli oblato e converti camaldolesi, «Vita Monastica», 42 (1955), p. 112-120; C. CABY, Conversi, commissi, oblato et devoti: les laïcs dans les établissements camaldules (XIII^e-XV^e s.), in *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Saint-Étienne, 1996, p. 51-65; SALVESTRINI, Disciplina, p. 245-302; LICCIARDELLO, La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus, p. 324-381.

66. Cfr. al riguardo D'ACUNTO, I laici nella Chiesa; ID., Pier Damiani e i laici, in *Pier Damiani l'eremita*, p. 129-137; SALVESTRINI, Disciplina.

Nella *Vita Romualdi* dettata da Pier Damiani il primo riferimento a un *conversus* appare in relazione ai colloqui del santo con un membro della comunità regolare di Classe. Al suo ingresso nel monastero egli venne, infatti, avvicinato da un uomo così definito e da intendersi – come correttamente sottolineava Giovanni Tabacco – nel senso tradizionale di un professo in età matura, forse un fratello deputato a seguire i postulanti che si ritiravano nel chiostro per espiare una colpa, in quanto esperto della vita e dei pericoli del secolo. Il significato attribuito dall'agiografo a questo personaggio trascende però, a mio avviso, la specifica circostanza e diventa simbolo stesso della *conversio* romualdina in quanto mediatore della cratofania del santo Apollinare, viatico di salvezza per il giovane nobile ravennate che intraprendeva da adulto il cammino di perfezione.⁶⁷

In un'accezione analoga va intesa la qualifica di *conversus* («cum magno fervore») attribuita a Gaudenzio padre dell'abate di S. Vincenzo «qui dicitur Petra Pertusa» presso la gola del Furlo; un attributo che, però, non identificava solamente il monaco non oblato, ma anche l'adulto convertito all'illuminante esempio di Romualdo.⁶⁸ Meno chiara risulta la natura degli «aliis conversis Teutonibus» coi quali il futuro santo, insieme a Bonifacio (Bruno di Querfurt) e Tammo, forse il fratello del vescovo Bernardo di Hildesheim, si recò da Tivoli a Montecassino.⁶⁹ Non è escluso che essi prefigurassero quei laici che vennero in seguito chiamati ad affiancare i monaci di coro a Fonte Avellana, a Camaldoli e in altre fondazioni, dei quali abbiamo notizia dalle lettere di Pier Damiani e dalle più antiche costituzioni dell'asceterio casentinese. Appare, inoltre, non del tutto peregrina l'ipotesi che al momento in cui il *pater*, «sterilitatis impatiens», dette vita con l'avallo dei signori di Camerino all'eremo di Val di Castro, quella comunità di pie donne che ivi si trovava («ubi iam parva erat ecclesia, in qua conversarum quarundam mulierum videbatur esse conventus») fosse stata composta da alcune consorelle che, mantenendo il loro *status* di umili converse, si legarono alla nascente fondazione romualdina.⁷⁰

Dalle *Rodulphi Constitutiones* sappiamo che i primi conversi furono riuniti da Romualdo nell'*hospitium* di Fontebuono (cenobio dal 1105). La comunità fu agli inizi costituita da tre di loro e da un monaco. Tale scelta lascia intendere che fosse soprattutto compito di questi confratelli

67. *Vita Romualdi*, II, p. 16 (cfr. anche nota 1), 17-18. Cfr. in proposito LONGO, *Come angeli in terra*, p. 43.

68. *Vita Romualdi*, LVII, p. 98-100. Cfr. anche XLIII, p. 85.

69. *Ibidem*, XXVI, p. 54.

70. *Ibidem*, XXXV, p. 74.

“minori” accogliere i pellegrini e fungere da filtro nella disciplina dei contatti tra l'eremo e il mondo.⁷¹ Infatti le costituzioni, che in certa misura derivavano dalla *Regula heremitica* di Pier Damiani, illustravano come Dio avesse concesso ai cinque solitari lasciati da Romualdo (i due Pietro, Benedetto, Giso e Teuzzo), nonché ai conversi che li accompagnavano («quinque fratribus et conversis»), umiltà, pazienza, forza e costanza,⁷² imponendo un'integrazione e una profonda armonia tra le diverse componenti dell'accollita camaldolese. La principale differenza tra queste figure e quelle dei *famuli* attestati a Fonte Avellana sembra risiedere nel ruolo strategico dei *socii* presenti a Camaldoli, non solo servitori dei compagni eremiti, ma autentici difensori del loro isolamento.

Le *Rodulphi Constitutiones* riferiscono che a Fontebuono, in occasione dell'abluzione rituale in *Cena Domini* (Giovedì Santo) gli eremiti, i monaci e i conversi «qui exituri sunt de cellulis» dovevano comportarsi tutti nello stesso modo, ossia detergere i piedi a un certo numero di poveri («tot pauperum virorum pedes abluere, quot monachi sunt [...] similiter quoque conversi et monachi de prenotato hospitio faciunt idem unusquisque»).⁷³ Torneremo sulla liturgia del *mandatum* (Gv, 13, 1-15; 13, 34) per analizzare le differenze coi Vallombrosani, ma qui è opportuno sottolineare come i conversi venissero assimilati agli altri religiosi e non ai poveri; essi, cioè, compivano il rito e non ne erano l'oggetto.

Il *Liber Eremitice Regule* del priore Rodolfo II-III (1152-1158 e 1180) evidenzia un'ulteriore evoluzione terminologica che è a mio avviso spia di un mutamento significativo nelle caratteristiche e nelle funzioni dei fratelli conversi. Questo testo, infatti, esprime più da vicino le esigenze della componente cenobitica. In esso i personaggi che ci interessano non vengono menzionati, forse perché quanto già stabilito con le costituzioni di Rodolfo I sembrò sufficiente. In compenso vi si parla molto dei servi (*ministri*). Ciò, a mio avviso, non indica una regressione dei fratelli “laici” allo *status* di *famuli*, bensì la loro distinzione proprio da questi ultimi. È da credere, infatti, che con la crescita numerica dei religiosi i compiti svolti a Fontebuono dai primi residenti siano stati progressivamente circoscritti e che la cura materiale dei vari insediamenti sia stata conferita soprattutto ai domestici.

A conferma di questa evoluzione il *Liber Eremitice Regule* cita i «Gabaoniti nostri vel idiote» (cfr. Gs 9, 7-15), ossia rustici, tagliatori

71. RC II, p. 2. Cfr. CABY, *Conversi*, p. 51.

72. RC III, p. 4.

73. In seguito il priore offriva lo stesso servizio a tanti poveri quanti erano i fratelli defunti nell'eremo a partire dal giorno in cui egli era stato posto alla guida del medesimo, oltre a tre poveri per ciascun vescovo in suffragio dei presuli aretini (RC V, p. 10).

di legna, portatori d'acqua e servitori dediti ad opere manuali («non inutilia opera facientes»)⁷⁴. Questi personaggi erano ormai nettamente distinti dai conversi, e non a caso nella fonte si parla solo di *ministri* in riferimento a coloro che preparavano il pane per gli eremiti,⁷⁵ provvedevano al necessario delle loro celle⁷⁶ e si occupavano degli ospiti.⁷⁷ Nel passaggio dalle *Rodulphi Constitutiones*, più attente al ruolo dei conversi, al *Liber Eremitice Regule*, che non li ricorda, pare essersi verificato un relativo avvicinamento fra queste due componenti degli istituti camaldolesi, anche se diversi rimasero il loro *status* e il livello di partecipazione all'ufficio divino.

Il quadro che emerge dalle più antiche testimonianze vallombrosane presenta alcune analogie ma anche importanti differenze. Limitando, per brevità, i riferimenti alla più antica *Vita* di Giovanni Gualberto, vediamo come, stando all'agiografo, nel primitivo seguito di Giovanni figurassero dei laici che non soggiacevano a tutti i dettami imposti dalla Regola, ma che, per il resto, poco differivano dagli altri confratelli. Anche se l'autore sottolinea che erano loro riservate funzioni quali la cura dell'approvvigionamento alimentare o la frequentazione del mercato, non parla di attività propriamente servili, e quindi non assimila i conversi ai *famuli*. A Vallombrosa i fratelli "laici" furono fin dagli inizi dei religiosi che ambivano ad un livello di perfezione diverso, tuttavia non meno nobile rispetto a quello dei monaci.⁷⁸

Il brano di Andrea di Strumi spiega l'istituzione della loro categoria col divieto che il padre fondatore aveva imposto ai monaci di allontanarsi dal chiostro trascurando la preghiera e la liturgia delle ore. Giovanni Gualberto sembra aver precocemente contribuito a definire il ruolo di tali *fratres* "imperfetti", sottoponendoli alla disciplina di una norma più stabile. Egli, vicino alle posizioni di Umberto da Silva Candida in merito alla subordinazione dei laici ai religiosi, senza dubbio non sposò le posizioni più estreme espresse, per esempio, dai patarini lombardi, che

74. LER XLVI, p. 72.

75. LER XXII, p. 42.

76. LER XXVIII, p. 48.

77. LER XXXVII, p. 58.

78. «A diebus, quibus monachi ceperant ad eum venire, Deus, qui est inspector puri cordis et cuius dilectione eius filius curabat monachos constringere sub districtione regulæ, misit ei fideles laicos diversi Ordinis, tam puram conversionem ostendentes in omnibus modis exortatione pii patris, ut pene nichil differrent a monachis. [...] Et nichil omnino a monachis distabant, preter quod permittebantur uti lineis vestibus in nimio fervore estatis, et preter silentium, quod in exterioribus occupati observare nequibant. [...] Tales igitur probatos conversos pater ad mercatum et ad omnia exteriora procuranda mente mittebat securo» (ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 21, p. 1085-1086).

conferivano al laicato un ruolo di primo piano nella denuncia dell'indegnità morale dei chierici.⁷⁹ Tuttavia, il fatto di essere ricorso all'azione dei fedeli nella sua lotta contro il presule accusato di simonia, chiamando il popolo fiorentino alla celebre "prova" del fuoco, destinata a confermare le sue più ferme convinzioni, forse fu un elemento che in qualche modo favorì il riconoscimento di un ruolo svolto dai laici anche all'interno della sua stessa famiglia monastica.⁸⁰ Appare degno di rilievo che uno dei primi atti dei *conventus abbatum*, in seguito denominati capitoli generali dell'Ordine, ossia quello convocato dal superiore Bernardo intorno al 1101, prevedesse per i conversi forme di reclutamento, nonché di ubbidienza all'abate maggiore, in tutto analoghe a quelle dei religiosi professi.⁸¹ In questa prima fase i fratelli "laici" vallombrosani dovettero essere impiegati, come sempre affermava Andrea di Strumi, soprattutto per curare le relazioni con l'esterno, per raccogliere frutti, per pescare e così via. Più tardi (dal primo decennio del secolo XII), con il crescere continuo del patrimonio abbaziale, essi furono in prima linea nella compravendita degli immobili e quindi nella gestione delle aziende agrarie monastiche, in qualità di amministratori con notevoli responsabilità.

Osservando, come abbiamo fatto per i Camaldolesi, il coinvolgimento dei confratelli nell'ufficio divino, vediamo che un'attenta lettura dei testi normativi mostra come la pratica della vita comune, almeno fino a tutto il secolo XIII e a prescindere dai compiti e dalle specifiche mansioni, evidenziasse una differenza fra i monaci di coro e i conversi in seguito definiti "claustrali" soprattutto nella sostanziale esclusione dei secondi da ogni ruolo attivo nella preghiera liturgica, sostituita, per loro, dalla recita regolare, più volte al giorno, di alcuni *Pater noster*⁸² e dalla partecipazione in forma quasi del tutto subalterna alla santificazione della domenica e delle maggiori festività.⁸³ È in tal senso degno di nota che all'interno delle *consuetudines* si menzionasse, in occasione del Giovedì Santo (*Feria quinta in Cena Domini*) un *mandatum conversorum*,

79. Cfr. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa*, p. 68; ID., *L'età dell'obbedienza*, p. 89-90.

80. Cfr. MICCOLI, *Pietro Igneo*, p. 11-12, 31.

81. «Laici vero etiam sub hac professione recipiantur» *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae, I. Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N.R. VASATURO, Roma 1985, p. 7.

82. *Acta capitulorum generalium*, 1272, p. 102.

83. «Et in festis XII lectionum et in diebus dominicis conversi omnes surgant ad Matutinum. Ad mensam vero silentium conversi firmiter custodiant» (*Capitulum domni Benigni*, 1209, in *Acta capitulorum generalium*, p. 50). Secondo T. ADIMARI, *Vita di san Giovanni Gualberto glorioso confessore & institutore de l'Ordine di Valembrosa*, In Venetia 1510, f. 10v, «ad quelli che non sapeano dire el diuino officio [Giovanni] ordinaua le hore canonice in certa quantità di pater noster, & Aue maria», lasciando così intendere che alcuni conversi preparati potevano partecipare agli uffici.

ossia la lavanda dei piedi dei conversi operata dall'abate.⁸⁴ Questa si differenziava dal *mandatum pauperum* compiuto forse, come a Camaldoli, da tutti i religiosi (ma qui, almeno dal Duecento, con ricorrenza quotidiana),⁸⁵ ed era però diversa anche da quella, svolta sempre dal superiore, nei confronti degli altri fratelli e dei giovani oblato (*mandatum fratrum*, analogo al *mandatum* settimanale dei Cistercensi), segnando una separazione rituale e simbolica tra conversi claustrali e monaci di coro.⁸⁶ In ogni caso, a prescindere da queste lievi differenze rispetto alla *traditio* camaldolese, anche a Vallombrosa i conversi assistevano i monaci nelle celebrazioni e venivano distinti dai semplici laici.⁸⁷

Pertanto, dal confronto della terminologia impiegata nei testi normativi sembra di capire che i fratelli camaldolesi fossero vicini, per caratteristiche e mansioni, ai conversi claustrali delle fondazioni vallombrosane, mentre la famiglia gualbertiana denominava *conversi* anche quei laici (uomini e donne) che vivevano fuori dalle comunità e si riconoscevano soltanto dipendenti da esse, in analogia ai *commissi* di obbedienza camaldolese, termine che, invece, presso i Vallombrosani indicava soprattutto i semplici servitori.⁸⁸

In ogni caso, quando dal piano delle formulazioni teoriche passiamo a quello della documentazione relativa alle singole case, il quadro si fa ancora meno chiaro ed omogeneo. Anche solo limitandoci alle testimonianze dei secoli XII-XIII vediamo, per esempio, che non tutti i conversi erano laici. Tanto le fonti camaldolesi quanto quelle vallombrosane confermano l'esistenza di chierici che acquisivano quello *status* presso le fondazioni

84. «Abbas incipiat lauare illorum pedes et alius tergat», ossia li bagni, forse senza contatto fisico, lasciando ad un confratello il compito di asciugarli (*Corpus consuetudinum monasticarum*, moderante K. HALLINGER, VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, ed. K. HALLINGER, 5 - *Redactio Vallumbrosana*, saec. XII, rec. N. VASATURO, comp. K. HALLINGER - M. WEGENER - C. ELVERT, Siegburg 1983, p. 309-379 [sigla: *Corpus*], 50, p. 350).

85. «De mandato pauperum dicimus ut omni die fiat tribus pauperibus, set si abbati videtur quod elimosina possit melius locari, lavatione dimissa, elimosinam facere non omittant» (*Capitulum domni Benigni*, 1206, in *Acta capitulorum generalium*, p. 47; cfr. anche 1216, p. 53).

86. «Abbas abluat et tergat pedes omnibus, etiam infantibus», ossia lavi e asciughi, toccandole, le estremità dei confratelli e le purifichi tramite il contatto fisico (si noti il diverso impiego dei verbi *lavare* per i poveri e i conversi e *abluere* per i monaci: *Corpus*, 51, p. 350-351).

87. Cfr. in proposito anche J. SONNTAG, *Tempus fugit? La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, a cura di G. ANDENNA, Milano 2009, p. 221-242 (232-234).

88. Cfr. CABY, *Conversi*, p. 54-57; SALVESTRINI, *Santa Maria*, p. 275-290; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 294-296.

dei due Ordini. Essi si presentavano come pievani, parroci o rettori di cappelle dipendenti dai monasteri. Tali presbiteri accettavano il giogo dell'obbedienza regolare per ottenere i benefici che potevano loro derivare dalla cura delle chiese di giurisdizione monastica.⁸⁹ A tale riguardo, però, una netta distinzione tra conversi chierici che ricevevano la cura d'anime delle parrocchie dipendenti e semplici fratelli laici destinati ad altre mansioni – una distinzione che sembra emergere per Vallombrosani e Camaldolesi in rapporto al sistema parrocchiale pisano⁹⁰ –, non si può estendere al complesso delle due famiglie regolari. Infatti non mancano notizie, almeno per i Vallombrosani, di monaci rettori presso le chiese dipendenti dagli istituti congregati, mentre le fonti lasciano intendere che i parroci di nomina abbaziale fossero scelti soprattutto fra i preti secolari.⁹¹

Tutto ciò conferma che mancò a lungo una precisa definizione teologico-disciplinare circa la natura dei fratelli conversi e il loro apporto alla prospettiva escatologica monastica. Il continuo richiamo alla *imitatio monachorum*, cioè all'emulazione di una vita consacrata condotta nel rispetto delle norme apostoliche e in piena conformità ai precetti canonici, rimase l'unico paradigma per poter misurare, nel progresso delle possibilità e dei livelli di perfezione connessi alle scelte dell'esistenza cristiana, il grado di eccellenza raggiunto a livello personale da questi umili e modesti compagni di disciplina. Inoltre occorre sottolineare come la loro evoluzione abbia seguito dinamiche sostanzialmente empiriche che non portavano a definire un loro *status* giuridico.⁹² Ciò spiega perché le norme sulle attività che essi svolgevano siano state, nell'insieme, abbastanza tardive, comparando nei testi costituzionali dei due Ordini in modo spesso disseminato e abbastanza incoerente. In questo senso è comprensibile il motivo per cui sul lungo periodo la normativa che li riguardava nei *Libri tres de moribus* camaldolesi (del priore Martino III,

89. *Le carte del monastero di S. Salvatore di Vaiano (1119-1260)*, a cura di R. FANTAPPÌE, Prato 1984, *Introduzione*, p. 28. Per l'analogia con la realtà camaldolese, G. SALVI, *Gli Oblati Benedettini in Italia (cenni storici)*, «Rivista Storica Benedettina», 21 (1952), p. 89-169: 115; CABY, *Conversi*, p. 49.

90. Cfr. in proposito *Ann. Cam.*, I, App. n. XXXIII, col. 573; I, App. col. 407-410; G. ZACCAGNINI, F. MALLEGGNI, *Il beato Domenico da Pisa, converso del monastero di S. Michele in Borgo. Indagine storica e antropologica*, Pisa 1996, p. 22-23, ed anche 27-29. Cfr. anche D. STIAFFINI, *Le carte del monastero di S. Paolo a Ripa d'Arno di Pisa nei secc. XI-XIV. Regesti*, Roma 1982 (Fonti e studi del Corpus membranarum Italicarum. 2. ser., Fonti medievali, 8), estr. da «Archivi e Cultura», 15 (1982), p. 7-84 (16, 19-23, 75-82).

91. N. VASATURO, *Vallombrosa. L'abbazia e la Congregazione. Note storiche*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa, 1994, p. 67; STIAFFINI, *Le carte*, p. 60; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 258-261.

92. Cfr. A. BENVENUTI, «*Regularis familia*»: il laicato alla ricerca della vita perfetta, in *Les mouvances laïques*, p. 221-233 (223).

1253) e nelle costituzioni vallombrosane del XII-XIV secolo (*Acta capitulorum generalium*), riguardo alla residenza, al dormitorio, ai conversi chierici, ai grangeri e amministratori, alla recita del *Pater noster*, al rito della conversione tramite la *immissio manuum* e così via, abbia finito per avvicinare, sia nel diritto che nella prassi, i conversi appartenenti alle due obbedienze regolari.

LE STRATEGIE INSEDIATIVE

Per quanto riguarda l'espansione delle due organizzazioni, osserviamo che entrambe insisterono principalmente sull'Italia centro-settentrionale e sulla Sardegna. Le loro modalità di insediamento andarono facendosi nel tempo sempre più simili. Infatti, superata la fase delle origini, fu comune la tendenza ad occupare soprattutto chiese già esistenti situate in città, borghi e campagne, conservando le dediche già care ai fedeli ed acquisendo o valorizzando i culti locali senza eccedere nella proposta del proprio santorale.⁹³

Sembra, inoltre, che i religiosi abbiano spesso raggiunto un più o meno tacito accordo per la sostanziale spartizione delle aree di influenza. Basti pensare alla minore diffusione dei Vallombrosani in Romagna (se si prescinde dalle case di Forlì e Faenza) o nel Veneto, e all'assenza dei medesimi dalle Marche, regioni estesamente "colonizzate" dai Camaldolesi,⁹⁴ oppure all'equilibrata distribuzione tra le fondazioni delle due famiglie in Sardegna, Umbria, Liguria e Piemonte⁹⁵ e, al contrario,

93. Cfr. P. LICCIARDELLO, *Il culto dei santi a Fonte Avellana nel Medioevo*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, p. 383-456; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 237-238.

94. Cfr. *Le abbazie delle Marche*; G. VEDOVATO, *L'inizio della presenza camaldolese nel Veneto (1186-1250)*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena 1998, p. 85-120; F. ZAGHINI, *Momenti dell'espansione vallombrosana in Romagna*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, II, p. 809-839: 815-816; *I Camaldolesi nell'Appennino nel Medioevo*, I colloqui di Raggiolo, VIII giornata di studi, 22 settembre 2012, in corso di stampa.

95. Cfr. in proposito G. CASIRAGHI, *I vallombrosani nel Piemonte occidentale: S. Giacomo di Stura e le sue dipendenze*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, II, p. 619-675; S. GAVINELLI, *Appunti per la storia dei monasteri vallombrosani nel Piemonte orientale*, *ibidem*, II, p. 677-725; V. SCHIRRU, *Le pergamene camaldolesi relative alla Sardegna nell'Archivio di Stato di Firenze*, «Archivio Storico Sardo», 40 (1999), p. 9-223; C. PIRAS, *I benedettini di Vallombrosa in Sardegna (secoli XII-XVI)*, *ibidem*, 47 (2012), p. 9-543; F. SALVESTRINI, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in *Gli Ordini religiosi in Sardegna nel Medioevo. Un problema aperto*, a cura di P. PIATTI - M. VIDILI, Münster 2013 (*Vita regularis. Ordungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*), in corso di stampa; ID., *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma 2010.

alla maggior incidenza dei Vallombrosani in Lombardia e in Emilia.⁹⁶ Nell'ambito della Tuscia la spontanea attribuzione dei territori comportò una scarsa presenza di questi ultimi in Casentino, ad Arezzo e nel senese settentrionale, dove erano più radicati gli altri confratelli. Anche a Lucca i figli spirituali di Giovanni Gualberto non trovarono terreno favorevole poiché la loro penetrazione fu ostacolata dalla politica prudente dei vescovi Anselmo I (poi papa Alessandro II) e Anselmo II da Baggio, di simpatie polironiane.⁹⁷ Più equa, invece, fu la distribuzione a Pisa; ma in Valdelsa, a Volterra e nel Valdarno inferiore sorsero case soprattutto della famiglia eremitica. I Vallombrosani conobbero un vasto bacino di espansione nel Valdarno superiore, nel Mugello, in Chianti, a Firenze (dove fra XI e XIV secolo sorsero ben cinque monasteri ed un priorato maschili, due fondazioni femminili e almeno quattro chiese dipendenti dai chiostrici cittadini o da altri istituti dell'Ordine), nelle diocesi fiesolana e pistoiese, nel senese centro-meridionale. La Valdorcia, la Maremma e l'area amiatina videro il delinarsi di una sostanziale parità.⁹⁸

Non mancarono, in ogni caso, le occasioni di conflitto. Ne è un esempio la vicenda degli insediamenti forlivesi. Infatti in questa città i Vallombrosani contavano dal 1169-1170 sul possesso dell'importante cenobio urbano di S. Mercuriale, vero e proprio rivale della chiesa cattedrale. I Camaldolesi, però, giunsero con l'appoggio di molti fedeli e presto si posero come alternativi agli altri Benedettini nella progressiva acquisizione di chiese con cura d'anime e nell'esercizio dei relativi diritti parrocchiali.⁹⁹

Quanto all'organizzazione territoriale, né i Camaldolesi né i Vallombrosani conobbero una ripartizione in province strettamente e istituzionalmente definita. Il fatto che alcuni importanti monasteri fossero entrati a far parte delle due congregazioni col corredo di case ad essi legate fece sì che si definisse una rete di dipendenze mediate o immediate dal vertice delle case madri (è il caso, ad esempio, di Passignano per i Vallombrosani, o di S. Maria della Vangadizza per i Camaldolesi).¹⁰⁰

96. CABY, *De l'éremitisme*, p. 795-803; *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, a cura di F. SALVESTRINI, Milano-Lecco 2011.

97. Cfr. A. SPICCIANI, *Benefici livelli feudi. Intreccio di rapporti tra chierici e laici nella Tuscia medioevale. La creazione di una società politica*, Pisa 1996, p. 121.

98. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 33-34, 42; A. BENVENUTI - P. PIRILLO, «Lo sermon de la pazzarella». *Vallombrosani e Camaldolesi nella Valdorcia medievale*, in *La Valdorcia nel medioevo e nei primi secoli dell'età moderna*, Roma 1990, p. 59-82; F. SALVESTRINI, *Camaldolesi e Vallombrosani nell'Italia medievale. Modalità di insediamento e distribuzione geografica a confronto*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, a cura di S. BERTOCCHI - S. PARRINELLO, Firenze 2012, p. 505-509.

99. Cfr. CABY, *De l'éremitisme*, p. 426-427.

100. CABY, *De l'éremitisme*, p. 82-119; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 212-219.

Appare, infine, analoga nelle due realtà congregazionali la classificazione trecentesca dei monasteri in *maiora*, *mediocra* e *minora* sulla base della loro presunta capacità contributiva. Simile risulta anche la progressiva ripartizione delle spese per la visita canonica alle singole fondazioni; un dato che sembra, però, essere rimasto costante per Vallombrosa, la quale fin dalle origini prevedeva una rigida distinzione patrimoniale delle case congregate, ma non a Camaldoli, la cui maggiore centralizzazione e dipendenza dall'eremo avevano a lungo lasciato l'onere di queste incombenze istituzionali al bilancio comune della *familia* regolare, per cui solo dal 1351 (capitolo di Volterra) si decise di far gravare definitivamente sulle comunità il peso dei viaggi e dei soggiorni connessi alle ispezioni.¹⁰¹

Tutte queste scelte appaiono il frutto di influssi reciproci e di consimili risposte alle medesime necessità. La distribuzione territoriale fu forse l'ambito intorno al quale le due obbedienze, tanto in accordo quanto in conflitto, ebbero più spesso occasione di rapportarsi, dovendosi così, anche involontariamente, confrontare.

L'ORGANIZZAZIONE ISTITUZIONALE E PATRIMONIALE

In rapporto agli sviluppi dell'organizzazione istituzionale occorre anzitutto osservare che, sebbene entrambi gli Ordini prevedessero una compagine eremitica e cenobitica, ben diverso fu il ruolo che queste scelte di vita rivestirono nella gerarchia e nei ruoli di perfezione propri a ciascuna delle due famiglie di tradizione contemplativa. Da Vallombrosa dipese, infatti, il romitorio delle Celle, detto anche Paradisino, situato a poca distanza dal monastero maggiore. Al contrario, l'eremo di Camaldoli rimase la guida del vicino cenobio di Fontebuono, conservando anche il ruolo di vertice spirituale (sia pure nella progressiva frammentazione istituzionale) per l'intera compagine obbedienziale camaldolese.

Per altro verso, sebbene gli scritti costituzionali presentassero analogie formali e sostanziali, quelli vallombrosani si configurarono quasi sempre come atti dei capitoli generali e furono, quindi, il frutto delle decisioni assembleari, laddove a Camaldoli un nutrito gruppo di registri fu fatto redigere su iniziativa dei priori generali.¹⁰²

Le similitudini istituzionali furono soprattutto una conseguenza della normalizzazione congregazionale voluta dalla sede apostolica. Pasquale II (ca. 1050-1118), pontefice che fu molto vicino ai due Ordini, al

101. CABY, *De l'éremitisme*, p. 114-115; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 347-366.

102. Cfr. LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale*, p. 31-32, 43.

punto che i Vallombrosani rivendicarono sempre la sua appartenenza alle loro file,¹⁰³ nel 1105 (marzo 23) concesse un privilegio («Ad hoc nos») a Fontebuono di Camaldoli, definendolo «monasterium, cum hospitio et curtibus suis». Come ha sottolineato Cécile Caby, questo documento non solo sancì la trasformazione dell'*hospitium* in cenobio, un mutamento che le costituzioni della fine del secolo XI avevano vietato, ma concesse anche una maggiore autonomia a tale comunità, col riconoscimento di un suo patrimonio distinto da quello dell'eremo. Il documento ritenne legittima l'esistenza di beni pertinenti alle singole fondazioni, laddove in precedenza l'intera compagine obbedienziale risultava legata al romitorio casentinese. Secondo questa studiosa uno dei possibili modelli per tale nuova organizzazione fu quello fornito da Vallombrosa, la quale, in effetti, era stata confermata da un privilegio di Urbano II (1090) come capo di un Ordine tendenzialmente centralizzato ma formato da case autonome e con propri appannaggi secolari.¹⁰⁴ Per altro verso nel 1115 il papa accordò la sua protezione anche alla famiglia gualbertiana, inviando un testo in cui essa veniva denominata *ordo* e *religio* e risultava cresciuta fino a comprendere ventiquattro monasteri.¹⁰⁵

Successivamente una relativa omologazione fra le due obbedienze fu soprattutto opera di Innocenzo III. Questi, infatti, riteneva i Camaldolesi e i Vallombrosani utili teste di ponte in Toscana e presso la ricca Firenze, allora tormentata dalla lotta tra Guelfi e Ghibellini, onde rinsaldare l'alleanza politica con questa città che era da sempre strategica per gli interessi del Papato.¹⁰⁶ Allorché il pontefice intese promuovere una riforma del monachesimo esente sulla base del modello offerto da Cîteaux, in relazione agli ordini religiosi dell'Italia centrale si rivolse simultaneamente ai superiori di Camaldoli e Vallombrosa, ossia ai due organismi tendenzialmente centralizzati che potevano estendere la riforma alle case consorelle. A questo fine nel 1203 indisse a Perugia un capitolo generale di tutti i monasteri direttamente soggetti alla Santa Sede e ne affidò la convocazione a tre personaggi: il vescovo di Città di Castello, Benigno abate di Vallombrosa e Martino II priore di Camal-

103. SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 169, 206.

104. CABY, *De l'éremitisme*, p. 79-81.

105. R. VOLPINI, *Additiones Kebrianae (II). Nota sulla tradizione dei documenti pontifici per Vallombrosa*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 23/2 (1969), p. 313-360 (348-353).

106. Cfr. in proposito M.P. ALBERZONI, *Innocenzo III, Il IV concilio Lateranense e Vallombrosa*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ*, I, p. 257-337 (318); F. SALVESTRINI, *Mangiatori, Giovanni*, DBI, LXIX, 2007, p. 4-7. Ancora nel 1277 il priore generale di Camaldoli Gerardo e l'abate di Vallombrosa Iacopo mediarono tra la Parte Guelfa fiorentina e i fuoriusciti ghibellini di quella città (CABY, *De l'éremitisme*, p. 499 con nota 61).

doli. La vicenda non si svolse secondo i piani del santo padre. Infatti l'abate di Vallombrosa venne presto sostituito da Giovanni da Velletri, priore della collegiale di S. Frediano di Lucca, e la partecipazione dei delegati all'assise risultò molto scarsa. La riforma dei chiostrî benedettini dovette attendere almeno fino al concilio lateranense IV del 1215, che comunque non riuscì ad imporre i capitoli regolari, che erano uno dei principali *desiderata* del pontefice. In ogni caso appare significativo che per un'operazione del genere Innocenzo fosse ricorso ai vertici delle due congregazioni toscane, le quali in buona misura, nelle loro *familiae*, applicarono le richieste del capitolo perugino.

Grazie all'appoggio della Curia romana crebbe l'autorità dell'abate generale di Vallombrosa. Questa scelta provocò forme di resistenza da parte di alcune importanti case congregate. Lo dimostrano i contrasti che opposero il generale Benigno ai superiori di Passignano e della fiorentina Badia di Ripoli tra la fine del secolo XII e il primo Duecento. Proprio per cercare di ovviare a tali difficoltà il capitolo dell'Ordine riunito nel 1209 ribadì le prerogative del superiore generale, anche in materia di controllo sulle risorse economiche e finanziarie.¹⁰⁷

La situazione di Camaldoli non fu molto diversa. Infatti il priore Guido II fu chiamato nel 1208 a proseguire l'opera di riforma dei contemplativi avviata cinque anni prima dal suo predecessore, accompagnando Giovanni da Velletri, divenuto vescovo di Firenze, e Nicola abate di Sassovivo in una visita apostolica ai monasteri toscani. Il ruolo del superiore generale fu destinato a rafforzarsi negli anni successivi, e i suoi nuovi compiti vennero sanciti dalle riforme costituzionali di metà Duecento.¹⁰⁸

Per quanto riguarda i capitoli generali, la convocazione ogni tre anni venne sancita per Vallombrosa nel 1206 e per Camaldoli nel 1259.¹⁰⁹ Entrambe le famiglie, sempre su richiesta della Santa Sede, adottarono anche il definitorio di matrice cistercense (Vallombrosa 1258, Camaldoli 1271), una struttura ristretta di governo introdotta per rendere più snello il sistema decisionale e per garantire una bilanciata rappresentanza istituzionale alle varie componenti geografiche degli Ordini.¹¹⁰

Sempre in prospettiva di una maggiore centralizzazione le famiglie si dotarono, fra Due e Trecento, di vicari dei superiori generali, che però

107. Cfr. CABY, *Nascita e sviluppo*, p. 234; ALBERZONI, *Innocenzo III*, p. 275-276, 280-283, 292-298, 300-301; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 219-229.

108. CABY, *De l'érémisme*, p. 135-147.

109. Cfr. LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale*, p. 27; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 234.

110. *Acta capitulorum generalium*, p. 82; CABY, *De l'érémisme*, p. 130.

non assunsero poteri e compiti precisi perché imprecisi erano i confini e le competenze delle province. Innocenzo IV nel 1252 accordò ai Camaldolesi la facoltà di nominare un loro procuratore a Roma; concessione che Innocenzo III aveva fatta ai Vallombrosani nel 1216.¹¹¹

Significative analogie tra Vallombrosa e Camaldoli si ebbero anche nell'organizzazione del patrimonio fondiario e nei rapporti con la generosità dei fedeli laici donatori. Infatti sia l'eremo casentinese che il cenobio del Pratomagno si attivarono, a pochi decenni dalla loro fondazione, per incamerare, soprattutto a titolo gratuito, pezzi di terra, giurisdizioni e numerosi diritti prediali. Entrambi gli enti conobbero una drastica riduzione delle donazioni e un aumento degli acquisti a titolo oneroso dalla seconda metà del XII secolo. I due istituti operarono una lenta decomposizione delle strutture territoriali di matrice curtense ai fini di una più razionale ricomposizione fondiaria, la quale sfociò nella strutturazione di aziende agrarie efficienti che non esclusero il ricorso al sistema poderalo.¹¹² Anche per l'attuazione di queste strategie è possibile che vi sia stato un diretto scambio di esperienze, pur in un differente contesto socio-economico e politico che vedeva Camaldoli rendersi più autonoma dall'autorità vescovile aretina e Vallombrosa avvicinarsi al Comune di Firenze. Dal primo Duecento l'abbazia del Pratomagno assimilò progressivamente i sistemi gestionali della grande proprietà laica cittadina e adottò precocemente anche il contratto mezzadrile. A Camaldoli, più distante dai modelli di investimento propri dei ceti imprenditoriali urbani, il contratto *ad medium* non fu introdotto in misura significativa fino al tardo secolo XIV, a fronte di una lunga permanenza dell'affitto.¹¹³

IL RAPPORTO CON L'AMBIENTE NATURALE

La terra, in particolare il bosco e la selva, hanno avuto un significato senza dubbio particolare per le due congregazioni oggetto d'esame, accomunate, nella percezione degli osservatori esterni, anche riguardo al rapporto con questa specifica realtà. Gli spazi boschivi ricorrono nelle biografie dei padri fondatori. Romualdo, infatti, giunse alla conversione

111. CABY, *De l'éremitisme*, p. 137; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 353.

112. PH. JONES, *Una grande proprietà monastica nella Toscana tardomedievale: Camaldoli*, in ID., *Economia e società nell'Italia medievale*, trad. it., Torino 1980, p. 295-315 (299-300); SALVESTRINI, *Santa Maria*; G. FRANCESCONI, *Tra Riforma, vescovo e clientes. Camaldoli e le società locali (secoli XI-XIII)*, tesi di Dottorato in Storia Medievale, Università d. S. di Firenze, ciclo XIII, a.a. 2004-2005.

113. Cfr. JONES, *Una grande*, p. 306; SALVESTRINI, *Santa Maria*, p. 153-167.

in una radura della selva nella quale si recava a caccia, che gli apparve come l'ambiente maggiormente propizio al ritiro eremitico e ad una vita di perfezione.¹¹⁴ Dal canto suo Giovanni Gualberto, come emerge dalla *Vita* di Andrea di Strumi, manifestò grande attenzione per la realtà naturale, le piante e gli animali, compresi quelli selvatici, come quando restituì la libertà ad una lepre che uno dei suoi monaci aveva catturato nella neve per sfamare sé ed i confratelli, o allorché fece punire crudelmente un feroce orso che minacciava i religiosi e spaventava le comunità più prossime al monastero. Il primo soggiorno del santo sui declivi del Pratomagno fu segnato da un miracolo connesso ad un faggio.¹¹⁵

A Camaldoli e a Vallombrosa, comunità circondate da rigogliose foreste d'altura, gli alberi apparivano quali semiofori elementi di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e come sostegni benefici di un'economia rurale perfettamente integrata con l'ambiente naturale. L'immagine che delle varie essenze vegetali era connessa al ricordo dei padri fondatori si proiettò idealmente sui loro figli spirituali in quanto colonizzatori di una realtà selvaggia che veniva santificata dalla loro stessa presenza. Vi fu, però, una sostanziale differenza tra il significato che la selva assunse per Camaldoli, in quanto simbolo e scrigno dell'isolamento eremitico,¹¹⁶ e nella percezione dei monaci vallombrosani, che conservarono un rapporto stretto con la città e avvicinarono il complesso dell'ecosistema silvestre in forma spesso strumentale più che trascendente.¹¹⁷

Evidenzia questo diverso approccio un celebre passo del *Liber Eremitice Regule* camaldolese relativo al significato, elaborato sulla base del riferimento a Isaia 41,19 attraverso la mediazione di Gregorio Magno,

114. «Nam et si quando se ad studium venationis accingeret, ubicumque per silvas amenum locum reperire poterat, mox se ad heremi desiderium eius animus accendebat, dicens intra se: "O quam bene poterant heremite in his nemorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!"» (*Vita Romualdi*, I, p. 14). Sul rapporto fra monaci e ambiente cfr. R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'altomedioevo*, Spoleto 1990, II, p. 663-707; *Le valli dei monaci*, a cura di L. ERMINI PANI, Spoleto 2012 (De re monastica, III).

115. ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, II, 28, 35, 38, 43, 45, 55, 58, 64, p. 1082-1083, 1087-1090, 1091-1093. Cfr. in proposito M. MONTANARI, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. ANDREOLLI - M. MONTANARI, Bologna 1988, p. 55-72 (69). Per altri esempi, E. ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana, secoli IV-XII*, Bologna 1998.

116. Cfr. LICCIARDELLO, *La dimensione carismatica*, p. 164-165.

117. Cfr. G. CHERUBINI, *Monachesimo e ambiente nel Medioevo occidentale*, in *Religioni e ambiente*, a cura di G. REMONDI, Camaldoli 1996, p. 119-125; SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 65-80.

dei sette alberi piantati da Dio nel deserto, ai quali vengono attribuite metafore delle virtù, come la castità del cedro, la saldezza dell'acacia adatta alle siepi, la moderatezza del mirto dalle proprietà sedative, la pace dell'olivo, l'alta solennità dell'abete, l'umiltà dell'olmo e del bosso. Si tratta di un brano molto interessante in quanto la riproposizione di temi scritturistici viene profondamente permeata dal quotidiano contatto con la natura e dall'empirica conoscenza delle proprietà connesse alle piante, normalmente utilizzate per la preparazione di medicinali.¹¹⁸ Nessun testo del genere figura nella prima tradizione vallombrosana, per la quale lo spazio della foresta fu soprattutto il luogo dell'alternativa a quell'agone urbano in cui aveva agito Giovanni Gualberto. Il riferimento di questi religiosi al bosco fu senza dubbio più pragmatico e alla lunga "scientifico", come evidenziano gli sviluppi degli studi botanici nell'Ordine che, comunque, caratterizzarono principalmente l'età moderna.¹¹⁹

In ogni caso appare analoga l'attenzione che i religiosi delle due case madri prestarono alla gestione dei loro patrimoni silvestri. Basti pensare alla limitazione dei dissodamenti, alla promozione di un corretto sfruttamento dell'incolto, anche da parte delle comunità rurali soggette, e alla costante ricerca di una sapiente integrazione fra la produzione agricola delle aree collinari e l'economia a vocazione silvo-pastorale sviluppata soprattutto sui rilievi montani.¹²⁰

Camaldolesi e Vallombrosani adottarono la medesima prudenza verso i prelievi di legname imposti dal governo fiorentino alla fine del medioevo e dal granducato toscano durante l'età moderna, configurandosi come i principali produttori del materiale necessario allo sviluppo

118. LER XLVI, p. 70-73. Cfr. in proposito anche *Il Codice forestale camaldolese. Legislazione e gestione del bosco nella documentazione d'archivio romualdina*, a cura di F. CARDARELLI, Bologna 2004; R. ROMANO, *I monaci camaldolesi e la Foresta di Camaldoli*, in *Foresta e monaci di Camaldoli un rapporto millenario tra gestione e conservazione*, a cura di C. URBINATI - R. ROMANO, Roma [2010], p. 35-47; M. COSTANTINI - R. ROMANO, *La Eremiticae Vitae Regula e la Foresta*, *ibidem*, p. 49-65. Sul significato simbolico degli alberi nell'interpretazione medievale cfr. M. PASTOUREAU, *Introduction à la symbolique médiévale du bois*, in *L'arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Paris 1993, p. 25-40 (26-28, 34-37).

119. SALVESTRINI, *Santa Maria*, p. 271-273; ID., *Disciplina*, p. 80.

120. *Guida ai santuari del Casentino ed ai luoghi principali della Valle Tiberina toscana o Lettere XI. di Antonio Benci intorno alle cose notabili delle due predette provincie con altra di Castellani riguardante la sola Vallombrosa [...]*, Firenze 1834, in partic. p. 1-61; A. GABBRIELLI - E. SETTESOLDI, *Vallombrosa e le sue selve. Nove secoli di storia*, Roma-Stia 1985; CABY, *De l'éremitisme*, p. 176-177; SALVESTRINI, *Santa Maria*, p. 263-273; S. BORCHI, *La gestion des forêts par les ordres religieux: Camaldoli, Vallombreuse et La Verne*, in *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe. Identité et créativité: un dynamisme pour le III^e millénaire*, éd. P. POUPARD - B. ARDURA, Paris 2004, p. 129-159.

edilizio del maggior centro toscano e alla realizzazione della città portuale di Livorno.¹²¹

LE FORME DELLA COMUNIONE SPIRITUALE E DELLA RECIPROCA OSPITALITÀ

Le osservazioni che abbiamo condotto circa possibili analogie ed evidenti differenze tra le due tradizioni regolari contribuiscono a dar conto degli effettivi contatti avvenuti tra i religiosi appartenenti a queste *familiae*. Le fonti camaldolesi evidenziano un'attenzione particolare prestata ai fratelli vallombrosani (in alcuni casi anche agli avellaniti). La più antica testimonianza rinvenuta in tal senso compare nei *Libri tres de moribus* del priore Martino III (1253), recentemente studiati da Pierluigi Licciardello. Infatti nel libro III, 32 si prevedeva che i monaci, i conversi e i servi camaldolesi accogliessero con benevolenza i confratelli dell'altra *religio* («Statuimus ut fratres nostri Ordinis, Vallisumbrosae et Sanctae Crucis Fontis Avellanae quasi uno caritatis officio monachi cum monachis, conversi cum conversis hilariter et benigne suscipiantur a nostris Ordinis praelatis et subditis universis»).¹²² Il dovere di ospitalità nei confronti di questi *socii* doveva essere espletato con gioia e cordialità, rispettando le gerarchie proprie ad entrambe le famiglie, per cui i monaci ricevevano i monaci e i conversi i fratelli “laici”.

La seconda menzione è costituita da una disposizione del priore generale Bonaventura del 25 agosto 1323, con cui egli dava istruzioni su come ricordare i nomi dei fratelli nei *brevia mortuorum* dell'Ordine. Egli raccomandava di accomunare nella preghiera i defunti camaldolesi e quelli vallombrosani, in nome dell'antico vincolo di affetto e familiarità che legava le due congregazioni religiose.¹²³ La terza attestazione, sempre in ordine cronologico, si legge in uno statuto dello stesso priore Bonaventura risalente al 1327, che ribadiva quanto stabilito quattro anni prima, richiamando i Camaldolesi ad accogliere in coro e nel refettorio i monaci di Vallombrosa e gli eremiti di Fonte Avellana con le stesse modalità riservate ai fratelli camaldolesi.¹²⁴ Infine una testimonianza nor-

121. SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 129-148.

122. *Ann. Cam.*, VI, col. 61; LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 541, cfr. anche *ibidem*, p. 341.

123. *Ann. Cam.*, II, p. 355. A proposito di Vallombrosa il priore ricordava: «Quem [Ordinem] ab antiquo fraternae caritatis et familiaritatis in Domino copulavit».

124. «Ut monachi Vallisumbrosae et Sanctae Crucis de Avellana tam in eremo quam in monasteriis Ordinis recipiantur in choro et in refectorio, ac si essent Ordinis Camaldulensis, et eorumdem Ordinis brevia per breviferarium Ordinis deferantur» (*ibidem*, p. 355).

mativa del 1372 menzionata dal Baroncini nei suoi *summaria* dell'archivio di Camaldoli riferisce ancora: «Item cautum [est] quod monaci Vallis Umbrose et Sancte Crucis de Avellana declinantes tam in eremo quam in monasteriis Ordinis recipiantur in choro et refectorio ac si essent Ordinis Cam. Et eorundem ordinum brevia per breviferarium Ordinis deferatur». ¹²⁵

Per quanto riguarda i Vallombrosani la conferma più antica di tali relazioni figura in un documento non datato e oggi non identificabile, edito nel Settecento dall'erudito vallombrosano Fedele Soldani e che Mittarelli e Costadoni esaminarono, giudicandolo di mano del XII secolo. Esso prescriveva l'estensione del legame di amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa ai fratelli benedettini del monastero francese della Chaise-Dieu (*Casendi*), per i quali si celebrava una messa settimanale durante la Quaresima e si recitava un salterio. ¹²⁶ Il secondo documento di questo tipo è costituito dalle costituzioni del cosiddetto *capitulum Viterbiense* del 1258, il quale imponeva che i monaci forestieri, soprattutto se provenienti da altri chiostri vallombrosani o da quelli di Camaldoli, fossero accolti col maggior riguardo possibile («Precipimus etiam ut foretanei, et specialiter de Congregatione praedicta quilibet aut de Ordine Camaldulensi, in monasteriis et locis congregationis eiusdem tamquam Christus suscipiantur»), con un evidente richiamo al dettato della Regola. ¹²⁷ Tale disposizione torna, con parole analoghe e una più articolata esposizione («Precipimus et mandamus ut foretanei monachi et conversi de nostra Congregatione quilibet aut de Ordine Camaldulensi»), nelle costituzioni del 1323. Il fatto che essa non si ritrovi nei testi normativi intermedi (1272, 1282, 1300, 1310) non significa che avesse perso la sua vigenza. Infatti la suddetta raccolta trecentesca, esattamente coeva dell'omologa camaldolese, costituì la prima effettiva codificazione degli atti capitolari di Vallombrosa e rimase per lungo tempo il testo base della normativa congregazionale, una copia del quale doveva essere conservata presso

125. E. BARONCINI, *Summaria instrumentorum [...] que extant in Archivo Camalduli (1698), Statuta et ordinamenta*, 2, n. 9, anno 1372, maggio 27, atti del capitolo generale di San Michele in Borgo a Pisa (ASF, CRS, 39, 294 e 295, ed. in LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale*, p. 46-58 [51]).

126. «Placuit fratribus de Valle Umbrosa et fratribus Camaldulensibus ut pro fratribus Casendi pro vivis sive defunctis primo die VI. feria in Quadragesima missam [misse ed.] celebrare et vigiliis cum novem lectionibus, et unusquisque frater psalterium et quicquid boni eodem die factum fuerit in monasteriis et cellulis pro animabus vivorum sive defunctorum» (ed. in F. SOLDANI, *Historia monasterii S. Michælis de Passiniano sive corpus historicum diplomaticum criticum [...] iuxta chronologicam abbatum Passiniani seriem elaboratum*, Lucæ 1741, p. 224; *Ann. Cam.*, V, p. 16).

127. *Acta capitulorum generalium*, 1258, p. 84. Cfr. *Regula Benedicti* LIII.

tutte le case dell'Ordine, nonché fatta oggetto di lettura comunitaria almeno due volte l'anno.¹²⁸ Questo codice riassume e ricomprende la legislazione anteriore, della quale fu recuperato tutto ciò che si intendeva ribadire in quanto ancora valido. Per la stessa ragione ritroviamo la menzione dell'ospitalità concessa ai Camaldolesi nella prima significativa riformulazione legislativa del XV secolo. Infatti le costituzioni del generale Francesco Altoviti risalenti al 1455¹²⁹ confermano «quod monaci nostri Ordinis et Camaldulensium recipiantur in nostris monasteriis».¹³⁰

La principali occasioni di incontro e di comunicazione a livello istituzionale furono pertanto costituite dai momenti di reciproca ospitalità e dalla comunione spirituale sollecitata nei *brevia mortuorum*, noti anche come *brevicula pro defunctis*. Questi erano cartigli contenenti la menzione e il ricordo dei religiosi deceduti. Tramite tali messaggi si annunciava la scomparsa di un confratello a tutti i chiostrri che si trovavano in comunione spirituale con quello nel quale il defunto aveva trascorso la sua esistenza terrena. Tale uso, di matrice altomedievale, accentuava il senso di appartenenza ad un organismo comune, e lo faceva in relazione ad un momento estremamente importante quale era quello della morte, fonte di dolore per la perdita di un compagno e nel contempo di gioia per la sua ascensione alla vita eterna.

L'invio del *breviculum*, unitamente alla preghiera in suffragio dell'anima del defunto, era menzionato nelle *consuetudines* di Vallombrosa del primo secolo XII,¹³¹ sebbene fosse stato previsto già da Giovanni Gualberto.¹³² Le *constitutiones* lo fissarono entro trenta giorni dalla mor-

128. Cfr. BML, Conv. Soppr. 507, LXXVI, f. 79r-81r; ASF, CRS, 260, 224, f. 9r-10r.

129. Cfr. Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione Vallombrosana, D. III. 22 (sec. XV, provenienza Vallombrosa); *ibidem*, D. III. 23 (secolo XV, provenienza id.); BNCF, Conv. Soppr. C. VIII. 1398 (sec. XV, provenienza San Pancrazio di Firenze); BNCF, Conv. Soppr. B. VII. 1897, cfr. f. 63v-65r (sec. XV, provenienza Vallombrosa); con le successive modifiche del 1459 (Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione Vallombrosana, D. III. 22, f. 62v-63r, sec. XV, provenienza Vallombrosa), del 1481 e del 1484 (BNCF, Conv. Soppr. B. VII. 1897, f. 57v-59v, sec. XV, provenienza Vallombrosa).

130. «Capitulum .LXIII. [...] Preterea precipimus et mandamus ut foretani monaci et conversi de nostra congregatione quilibet aut de ordine Camaldulensium in monasteriis et locis nostri ordinis tanquam Christus suscipiantur, quod si quis aliter fecerit, si prelati fuerit, decanus vel cellarius ut camerarius, tribus diebus in una edomoda im pane ieiunet et aqua, si vero aliquis ex aliis fratribus culpabilis reperiretur uno die abstineat acedulo et vino. Per presentem autem constitutionem nolumus constitutioni posite sub titulo De monacis removendis in aliquo derogari» (Vallombrosa, Archivio Generale della Congregazione Vallombrosana, D. III. 22, rub. 63, f. 42r).

131. *Corpus*, p. 319, cfr. anche 321, 372. Cfr. SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 202-203.

132. «Intra paucos dies expiravit. Ad memoriam cuius retinendam iam dicti monasterii Pater per Vallimbrosanam cunctam congregationem, sicut ex eorum mortuis

te (1154). Gli *acta* del 1158 ridussero il lasso di tempo a tredici giorni.¹³³ Le consuetudini, conferendo all'invio dei *brevicula* un'importanza particolare, prevedevano che, in segno di fratellanza spirituale, nella *matricula monachorum* di ciascun istituto dell'Ordine venisse segnato il nome del confratello scomparso, al fine di perpetuare la celebrazione della data in cui egli era mancato e per garantire il suffragio dell'anima trapassata da parte dell'intera famiglia vallombrosana. Appena in un monastero giungeva il *breviculum* si dovevano celebrare tre vigilie e varie messe. In seguito il defunto era commemorato per un mese nell'ufficio dei morti, senza mai trascurare l'anniversario della dipartita.¹³⁴ Dal capitolo dell'abate Attone del 1128 apprendiamo che i *brevicula* si mandavano anche quando erano i conversi a lasciare la vita terrena.¹³⁵ Per quanto concerne più esplicitamente gli abati, gli atti dell'anno precedente stabilirono che tutti i monaci celebrassero la morte di qualsivoglia superiore appartenente alla Congregazione, e che anche gli abati viventi fossero ricordati nelle preghiere di tutti.¹³⁶

Non sappiamo da quando si instaurò l'uso di fare partecipi di queste notizie i confratelli camaldolesi, anche se è probabile che si trattasse di una pratica abbastanza precoce. Stando alla testimonianza del generale Simone (in carica dal 1369 al 1387), parrebbe che nel Trecento tale consuetudine fosse caduta in disuso. Questo superiore, infatti, volle che venisse ripristinata, come dimostra una sua epistola datata 25 febbraio 1378.¹³⁷

Da parte dei Camaldolesi l'abitudine di inviare i *brevia* è attestata nel 1144, 1200 e 1216; la legislazione ne teorizzò l'uso dal 1284, all'epoca del priore generale Gerardo, allorché le modalità del viaggio del brevifero e quelle della sua accoglienza furono strettamente codifica-

mos est, eius obitum per apices designavit» (cfr. ANDREAS STRUMENSIS, *Vita*, 79, 80 p. 1100-1101).

133. *Acta capitulorum generalium*, p. 23, 26. Il Capitolo di Terzio del 1179 stabilì più genericamente e senza il ricorso alla punizione dell'astinenza dal vino per l'abate inadempiante, precedentemente prevista, che «breves defunctorum, post obitum, sollicitè describantur et per cetera monasteria, cum omni studio, transmittantur» (*ibidem*, p. 40). Quello di Benigno del 1216 dichiarava, significativamente, che al termine dei messaggi si indicasse l'appartenenza del defunto alla congregazione (*ibidem*, p. 59; ribadito nel 1258, *ibidem*, p. 90).

134. *Corpus*, p. 373.

135. *Capitulum domni Atthonis abbatis*, 1128, in *Acta capitulorum generalium*, p. 11.

136. *Capitulum domni Atthonis abbatis*, 1127, in *Acta capitulorum generalium*, p. 9.

Cfr. anche le costituzioni del 1323 (BML, Conv. Soppr. 507, LXXXII, f. 80r).

137. «Contulimus cum reverendo patre nostro domino generali priore sancti Camaldulensis eremi, ut, iuxta morem antiquum, recipiantur brevia per breviferum pro animabus non solum defunctorum, sed etiam pro vivis fratribus» (*Ann. Cam.*, V, p. 356).

te.¹³⁸ Come sopra ricordavamo la prima menzione dello scambio coi Vallombrosani risale al 1323. Esso venne poi ribadito nel 1327, nel 1372 e alla metà del XV secolo, durante gli stessi anni in cui lo facevano i Vallombrosani.¹³⁹

La più antica serie di atti visitali vallombrosani risale all'abbaziato del ricordato Simone (Bencini), ossia al 1372. Gli atti ci sono stati tramandati con un elenco di venti domande che il superiore pose a ciascuno dei monaci presenti nei chiostrì toccati dalla sua ispezione. La domanda numero 10 cita: «Qualiter recipiuntur prelati, monaci et conversi nostri Ordinis ac etiam Ordinis Camaldulensis et si benigne et caritative tractantur».¹⁴⁰ Occorre tener presente che il formulario di visita adottato da Simone teneva conto delle disposizioni del Concilio lateranense IV, e che troviamo espressioni analoghe a quelle da lui proposte nelle visite del priore camaldolese relative al periodo 1267-1268,¹⁴¹ i cui atti conservano le risposte dei religiosi senza però che ci sia rimasto un elenco delle domande, come invece abbiamo per gli atti vallombrosani.¹⁴²

Ho già proposto un'analisi parallela di questi formulari. Riassumo qui la questione dicendo solo che la procedura di visita presenta nelle fonti camaldolesi e vallombrosane una profonda identità lessicale, particolarmente evidente se, ad esempio, confrontiamo questi testi con quelli cluniacensi editi dallo Charvin e conservati a partire dagli anni Sessanta del Duecento, molto più sintetici e non organizzati secondo un formulario di domande e risposte.¹⁴³ Vi fu senza dubbio una sostanziale identità procedurale (*inquisitio, correctio, admonitio*, l'interrogatorio del superiore e poi degli altri religiosi, la differenziazione tra le domande *de statu spirituali et temporalibus*) che denuncia il ricorso a modelli comuni, ma anche una possibile circolazione di esperienze fra i due Ordini.

138. ASF, *Camaldoli App.*, 20, f. 10v. Cfr. LICCIARDELLO, *I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)*. Istituzioni, modelli, rappresentazioni, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, a cura di N. D'ACUNTO, San Pietro in Cariano 2007, p. 175-238 (218).

139. ASF, *Camaldoli App.*, 26, f. 122r-122v. Cfr. LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 440-442.

140. BNCf, *Magliabechiani*, II. I. 136, f. 1r-1v, ed. in SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 387.

141. ASC, *Camaldoli*, 262, fasc. D, f. 100v; fasc. G, f. 66r.

142. Sull'immediata applicazione sia a Camaldoli che a Vallombrosa dei dettami del Laterano IV cfr. SALVESTRINI, *Disciplina*, p. 353-354; LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 307.

143. *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, avec un avant-propos et des notes par G. CHARVIN, Paris 1965-1980. Cfr. in proposito anche J. OBERSTE, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.-frühes 14. Jahrhundert)*, Münster 1996; *L'histoire des moines*, p. 99-109.

In ogni caso le relazioni, per lo meno a livello di vertice, tra le due famiglie regolari conservarono sempre un carattere formale e raramente si tradussero in espressioni di concreta solidarietà. Allorché nel secolo XII l'Ordine vallombrosano conobbe uno scisma tra le case rimaste fedeli al pontefice Alessandro III e quelle che seguirono l'antipapa vallombrosano Callisto (tale dal 1168 al 1178), da Camaldoli non si levarono voci di condanna ma neppure di appoggio ai confratelli gualbertiani, né offerte di mediazione tra le parti in lotta. Per altro verso la lunga questione dei rapporti tra la componente cenobitica e quella eremitica dei Camaldolesi, che condusse a discussioni e a dolorose lacerazioni, fu una vicenda cui i Vallombrosani rimasero sempre estranei.

Quanto poi agli effettivi contatti personali, se da un lato abbiamo chiare testimonianze di amicizie e di relazioni epistolari tra alcuni monaci dei due ordini e illustri personaggi loro contemporanei – si pensi, per esempio, a Caterina da Siena (1347-1380), autrice di lettere destinate sia agli eremiti camaldolesi del Camposanto di Pisa sia ai monaci di Vallombrosa, in particolare a Giovanni delle Celle (ca. 1310-1395 ca.) –, mancano testimonianze di scambi fra i religiosi delle due *familiae*.¹⁴⁴ D'altro canto una recente analisi condotta da Pierluigi Licciardello sulle lettere di ammissione ai benefici spirituali dell'Ordine camaldolese per il periodo compreso fra 1278 e 1320 circa non evidenzia cenni ai confratelli vallombrosani.¹⁴⁵

Per il Quattrocento abbiamo, tuttavia, qualche informazione. Mi riferisco al fatto che l'abate generale di Vallombrosa Biagio Milanese ricordava nel suo *Memoriale* di aver soggiornato nel romitorio camaldolese degli Angeli a Firenze, forse perché, dopo la cessione della residenza abbaziale di Porta alla Croce allo scopo di farvi realizzare il monastero femminile di S. Verdiana (1394), il superiore disponeva solo della residenza extraurbana, non molto comoda, del Guarlone. D'altro canto sappiamo anche che egli era solito scambiare opinioni sulle strategie di governo col priore generale camaldolese Pietro Dolfin. Conosciamo, ad

¹⁴⁴. Cfr. *Le lettere di S. Caterina da Siena*, a cura di P. MISCIATTELLI, con note di N. TOMMASEO, Firenze 1940, rist. 1970, *Lettere* 22 e 27 all'abate Martino di Passignano (I, p. 70-73, 90-94); *Lettera* 67 ai monaci di detto cenobio (I, p. 254-258); *Lettera* 134 a Bartolomeo e Giacomo, eremiti camaldolesi al Camposanto di Pisa (II, p. 252-255); *Lettera* 296 al vallombrosano Giovanni delle Celle (IV, p. 244-248). Cfr. in proposito B. DEDDEL, *Domenicani e Vallombrosani. Giovanni delle Celle e Caterina da Siena*, «Memorie Domenicane», 48 (1931), p. 209-221; 49 (1932), p. 29-46; G. PICASSO, *Tra umanesimo e 'Devotio'. Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. ANDENNA - G. MOTTA - M. TAGLIABUE, Milano 1999, p. 175-184; LICCIARDELLO, *L'amicizia*, p. 17-18.

¹⁴⁵. LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 352-353, 638-639.

esempio, una lettera del 1505 inviata da quest'ultimo al Milanese riguardante la scuola dei novizi di Vallombrosa.¹⁴⁶

Si tratta, comunque, di contatti sporadici. Le forme, anche ufficiali, di affratellamento furono, nei fatti, molto scarse. Al momento non risultano, nella tradizione dei due ordini, menzioni di formule analoghe a quelle che, per esempio, frati Minori e Domenicani erano soliti scambiarsi per elogiare i fondatori in occasione delle rispettive commemorazioni liturgiche.

Non mancano, per altro verso, testimonianze di conflitti proprio in connessione con visite canoniche e situazioni, diciamo pure, di forzata ospitalità. Si pensi all'ispezione condotta presso i cenobi vallombrosani da Ambrogio Traversari per volontà del pontefice Eugenio IV nel 1432. Durante l'autunno di quell'anno, infatti, il papa aveva ordinato al priore generale dei Camaldolesi e a dom Frey Gomez, abate della Badia fiorentina, sede della riforma di S. Giustina di Padova a Firenze, di visitare a fini di correzione i cenobi della *familia* gualbertiana situati in Toscana. La scelta dei due legati non era casuale. Eugenio condivideva col Traversari, estimatore di S. Giustina, la convinzione circa la necessità di una riforma per le *congregationes* benedettine fin dall'epoca in cui il dotto camaldolese gli aveva dedicato la traduzione del *De vera integritate virginittatis* attribuito a Basilio di Cesarea,¹⁴⁷ opera destinata a divenire una delle pietre angolari nel programma di restaurazione monastica proposto dal pontefice.¹⁴⁸

La visita ai chiostrini vallombrosani iniziò dagli istituti fiorentini e della diocesi di Arezzo, ma incontrò una forte opposizione da parte dei monaci oggetto d'esame, e il Traversari non mancò di avanzare critiche, come quella del «fasto eccessivo» rilevato nel monastero di S. Fedele di Poppi. Dopo alcuni mesi dall'avvio del suo itinerario il Traversari, in una lettera a Giovanni Siculo priore di S. Paolo di Roma e in una diretta al cardinale Orsini, lamentava, forse con qualche esagerazione, il rischio per la sua stessa incolumità ed auspicava di venir sollevato da quell'oneroso ed ingrato incarico.¹⁴⁹ Il dissenso, peraltro non genera-

146. Cfr. ASF, CRS, 260, 260, f. 38r; CABY, *De l'éremitisme*, p. 656 nota 36.

147. In realtà da ascrivere a Basilio di Ancira (cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. GEERARD, Turnholti 1974, II, n. 2827).

148. Cfr. AMBROSII TRAVERSARII [...] *latinae epistolae*, ed. P. CANNETI - L. MEHUS, II, Firenze 1759, rist. Bologna 1968, XXIII 4, col. 959.

149. «Ea res mihi, Pater, habere maximam difficultatem visa est, neque facile mandari exsequutioni posse; quod Ordo ipse hominibus sit ferme destitutus» (lettera del 1432 a Dom Frey Gomez, TRAVERSARII [...] *latinae epistolae*, IV 7, col. 206-207; cfr. anche *ibidem*, n. 9, col. 208; II 8, col. 77-78; IV 4, col. 203. «Mi sentii cadere sulle spalle con una smorfia di dolore un pesante e noiosissimo fardello: un breve papale mi ordinava

lizzato, dei religiosi vallombrosani non era motivato solo dalla volontà di conservare antichi privilegi ed evitare censure.¹⁵⁰ Infatti già dal tardo secolo XIV il governo dell'Ordine era rimasto saldamente nelle mani degli abati generali. Questi avevano sviluppato forme efficaci di controllo della disciplina e della vita regolare, ricorrendo alla visita canonica delle singole case congregate condotta periodicamente da monaci visitatori e, più di rado, come si è visto, dallo stesso abate maggiore. In conseguenza di questa azione il ricorso alla commenda era rimasto sostanzialmente circoscritto e la famiglia sperimentava da tempo usi e strategie che altrove andava introducendo la congregazione *de unitate*, come la mobilità dei monaci nell'ambito della *religio*, praticata anche dai Camaldolesi, o l'autonomia dei monasteri dall'autorità diocesana dei vescovi.¹⁵¹

La visita del Traversari, seppur condotta da un monaco di un Ordine tradizionalmente amico, venne vissuta dai Vallombrosani come un'invasione di campo.¹⁵² Per questo motivo, complici i rivolgimenti

di compiere un'ispezione all'Ordine Vallombrosano» (AMBROGIO TRAVERSARI, *Hodoeporicon*, a cura di V. TAMBURINI, Firenze 1985, p. 86, cfr. anche p. 87, 88, 93, 95, 96). In una missiva datata 5 dicembre 1432 a Mariotto Allegri egli definiva l'incarico ricevuto un «peso messomi sulle spalle», perché trovava inopportuno «compiere la visita ad un altro Ordine» (cfr. C. SOMIGLI, *Le lettere di Ambrogio Traversari a Mariotto Allegri (1423-1439)*, in *Ambrogio Traversari Camaldolese. Nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, Camaldoli 1987, p. 154-236, Ep. VII, p. 171-172. Cfr. in proposito G. SPINELLI, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, in *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1988, p. 49-68; S. GENTILE, *Parentucelli e l'ambiente fiorentino: Niccoli e Traversari*, in *Niccolò V nel sesto centenario della nascita*, a cura di F. BONATTI - A. MANFREDI, Città del Vaticano 2000, p. 237-254. Circa la netta opposizione dei regolari alle riforme calate dall'alto, a partire da quella di Benedetto XII del 1335-1336, cfr. quanto osserva F.J. FELTEN, *I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di Ordini e monasteri nel medioevo*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITOLINI - K. ELM, Bologna 2001, p. 151-203.

150. Il Traversari pare avesse incontrato grosse difficoltà e avesse rilevato gravi irregolarità solo nei cenobi di Ripoli e San Salvi (TRAVERSARI *Hodoeporicon*, p. 97-100).

151. Cfr. F. SALVESTRINI, *Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano*, in *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, a cura di L. CINELLI - M.P. PAOLI, «Memorie Domenicane», 129 (2012), p. 207-244; ID., *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation de Unitate face aux Cisterciens, aux Camaldules et aux Vallumbrosains au XV^e siècle*, in *Les interactions chez les religieux, antiquité tardive – fin du XIX^e siècle: emprunts, échanges et confrontations, VIII^e Colloque International du C.E.R.C.O.R., Saint-Étienne, 24-26 octobre 2012*, in corso di stampa; LICCIARDELLO, *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus*, p. 293, cfr. anche p. 252-255.

152. Cfr. CH.-M. DE WITTE, *Les monastères vallombrosains aux XV^e et XVI^e siècles* in «*status quaestionis*», «*Benedictina*», 17/2 (1970), p. 234-253 (235-236).

della scena politica fiorentina del 1433, fecero sì che la missione si interrompesse. Nel 1437 il papa nominò abate maggiore di Vallombrosa don Placido Pavanello, suo *cubicularius* e professore di S. Giustina,¹⁵³ e nel 1440 il Gomez priore di Camaldoli come successore del Traversari. Ancora una volta nell'ottica pontificia la riforma dei due ordini poteva e doveva procedere parallelamente.¹⁵⁴ Varie lettere furono inviate dal Traversari al Pavanello, ma queste testimonianze non si possono configurare come contatti fra Camaldolesi e Vallombrosani, bensì quali scambi di informazioni, idee e considerazioni fra prelati e intellettuali legati al pontefice.

CONCLUSIONI

Negli anni Trenta del Settecento una disputa erudita oppose aspramente Fedele Soldani (1694-1769), principale storico vallombrosano della piena età moderna, al camaldolese Guido Grandi (1671-1742) intorno alla data di origine di Vallombrosa.¹⁵⁵ Tale questione, tutto sommato capziosa, in linea con molte diatribe analoghe del secolo XVIII, evidenziava una certa diffidenza che da tempo caratterizzava le relazioni esistenti tra Camaldolesi e Vallombrosani: due ordini vicini e che ben si conoscevano, ma i quali erano cresciuti in forma del tutto autonoma. Nel corso dei secoli la percezione di un'affinità tra i due movimenti, poi divenuti congregazioni, sembra essere stata espressa a livello formale, ma ben poco sentita dai diretti protagonisti, nonché percepita più dall'esterno che non entro i ranghi delle *familiae* religiose.

Le somiglianze in termini di organizzazione delle strutture di governo e della disciplina regolare furono in larga misura determinate dagli interventi della sede apostolica, che fece di ciascun ordine un modello per l'altro a fini di semplificazione e normalizzazione congregazionale, affinché, in linea di principio, la temperanza degli eremiti aiutasse a

153. Cfr. DE WITTE, *Les monastères vallombrosains*, p. 237-238; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI - P. JOHANEK, Bologna 1984, p. 207-257 (224-226); R. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987, p. 148-149.

154. CABY, *De l'éremitisme*, p. 759-760.

155. SOLDANI, *Questioni storiche cronologiche*; ID., *Seconda parte delle Questioni storiche-cronologiche vallombrosane in replica alla risposta del Padre D. Guido Grandi abate camaldolese data in luce contro la prima parte delle medesime sotto il nome di D. Vitale Marzi di Faenza*, Firenze 1733. Cfr. in proposito MICCOLI, *Pietro Igneo*, p. 162-169; A. BARZAZI, *Gli affanni dell'erudizione. Studi e organizzazione culturale degli ordini religiosi a Venezia tra Sei e Settecento*, Venezia 2004, p. 268-269, 296.

disciplinare l'esuberanza dei Gualbertiani, e perché la scelta comunitaria compiuta da questi ultimi contribuì ad ispirare la componente cenobitica che costituiva l'altra anima dell'esperienza camaldolese. Per altro verso, il fatto che le fonti costituzionali si riferiscano alle reciproche frequentazioni soprattutto in tema di accoglienza e ospitalità suggerisce, a mio avviso, che le occasioni di incontro fossero offerte quasi solo dagli spostamenti fisici, e quindi dai viaggi e dal dovere di ospitalità.

Come bravi fratelli, di cui uno leggermente maggiore, i due ordini riconobbero una comune fonte di ispirazione, individuata nella riforma del secolo XI. Tuttavia, proprio come due consanguinei che, pur conoscendosi profondamente, cercano in autonomia un proprio percorso esistenziale, anche le due *familiae* seguirono strade ben distinte e non mancarono di sviluppare concezioni differenti in merito a questioni quali la vita comune, l'ascesi individuale o i rapporti col laicato.

La famiglia camaldolese e quella vallombrosana vissero, in qualche modo, come congregazioni sorelle che preferirono, però, crescere separatamente e valorizzare, al di là di relazioni contingenti, il bene irrinunciabile della propria identità, la quale si era necessariamente potuta delineare anche grazie alla conferma di insuperabili differenze, che se di rado assunsero i connotati dell'opposizione, in ogni caso mantennero tutta la loro evidenza nel definire i tratti salienti di un'evoluzione millenaria.