

**Altro monte
non ha più santo il mondo**

*Storia, architettura ed arte alla Verna
dalle origini al primo Quattrocento*

ATTI DEL CONVEGNO DI STUDI

a cura di

Nicoletta Baldini

Convento della Verna (Arezzo)

Biblioteca antica

4-6 agosto 2011

EDIZIONI STUDI FRANCESCANI

Firenze 2012

Tesori della Verna 1



Convento della Verna



Provincia dei Frati Minori della Toscana

© 2012 by Edizioni Studi Francescani
Via A. Giacomini, 3 - 50132 Firenze
Tel. 055.572713
www.ofmtoscana.org
E-mail: studifrancescani@ofmtoscana.org

ISBN 978-88-907268-1-1

È vietata la riproduzione, anche parziale,
effettuata con qualsiasi mezzo, compresa
la fotocopia, anche ad uso interno o
didattico, non autorizzata.

INDICE

VII *Presentazione*

IX *Nota introduttiva*

I. Alle origini della fondazione del convento della Verna

1 PIERLUIGI LICCIARDELLO, *I signori di Chiusi della Verna dalle origini al Duecento*

45 ANNA GIORGI, *Dal primitivo insediamento alla Verna dell'Osservanza*

69 FRANCESCO SALVESTRINI, *Modelli di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo).*

93 VANNA ARRIGHI, *Antichi inventari d'archivio del convento della Verna*

II. Architettura ed arte alla Verna durante il Trecento

117 MAURO MUSSOLIN, *Deserti e crudi sassi: mito, vita religiosa e architetture alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*

137 ELVIO LUNGHI, *Le prime immagini della Verna*

159 AZELIA LOMBARDI, *I più recenti interventi conservativi sulle antiche reliquie tessili del convento della Verna*

175 PATRIZIA STOPPACCI, *«In camera della libreria». Contributo per la ricostruzione dell'antico fondo manoscritto della Verna (secoli XIII-XIV)*

199 DORA LISCIA, *Argenti ed oreficerie gotiche nel convento della Verna*

III. Fra Firenze e Arezzo. La fondazione alvernina agli albori del Quattrocento

- 221 LORENZO TANZINI, *La Verna e i poteri pubblici cittadini dal primo Trecento al primo Quattrocento*
- 241 NICOLETTA BALDINI, *Indagini d'archivio sui rapporti fra il convento della Verna e la committenza artistica aretina fra il 1384 e il 1432*
- 257 PAOLA BENIGNI, *Il Sacro Monte della Verna e il protettorato dell'Arte della Lana (1431-1436): nuovi documenti*
- 269 FRANCESCO GUIDI BRUSCOLI, *Sotto il patronato dell'Arte della Lana. L'amministrazione della Verna nel Quattrocento: le entrate e le uscite*
- 291 GIULIANO PINTO, *Conclusioni*
- 297 Indice delle persone
- 311 Indice dei luoghi

Presentazione

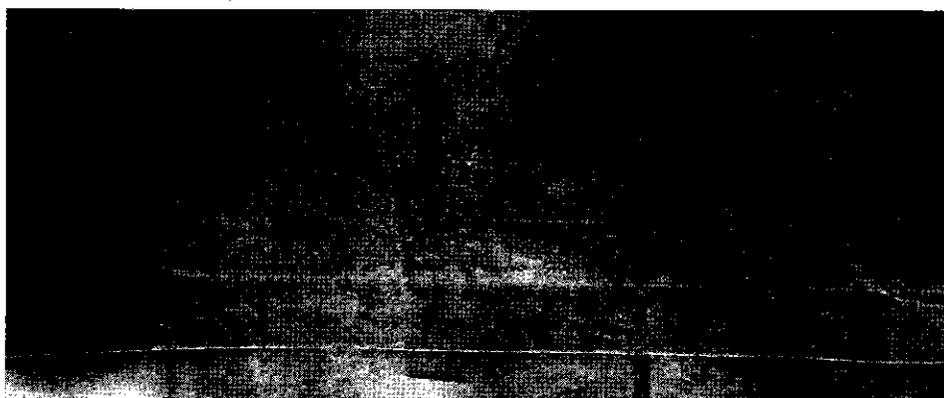
Con questo volume che raccoglie i saggi del Convegno svoltosi nell'agosto del 2011 e dedicato alla Verna dalle origini al primo Quattrocento prende avvio, con rinnovato entusiasmo, un nuovo tempo per gli studi dedicati al Sacro Monte e alla sua storia secolare. La rilevanza che il Sacro Monte ha per i credenti e per coloro che si avvicinano, con speranza e fede, a Francesco nel luogo in cui il Padre Santo ricevette le Stimmate, porta la comunità dei frati a conservare e a tramandare il messaggio del Poverello di Assisi anche attraverso il patrimonio architettonico ed artistico che, nei secoli, è diventato possesso non solo della Famiglia francescana ma dell'umanità intera.

L'auspicio di rivitalizzare le ricerche dedicate alla fondazione alvernina si sposa con il desiderio di riservare, alla medesima fondazione, una collana dal titolo *Tesori della Verna* pubblicata dalla Edizioni Studi Francescani (che recentemente ha preso avvio a Firenze sotto la sapiente direzione di fr. Fortunato Iozzelli) che questi Atti inaugurano.

Nel ringraziare tutti gli autori e coloro i quali, in modi diversi, hanno reso possibile la realizzazione di questo progetto, vorremmo esprimere la nostra profonda gratitudine a Nicoletta Baldini per la passione e il rigore con cui da anni si dedica allo studio e alla conservazione della memoria storica della Verna.

fr. Paolo Fantaccini
*Ministro provinciale dei Frati
Minori della Toscana*

fr. Massimo Grassi
*Guardiano del convento
della Verna*



7. ACV, Diploma dell'Imperatore Arrigo VII, 15 dicembre 1312.

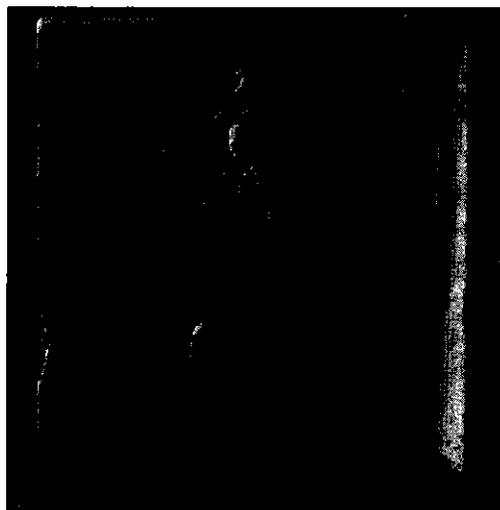


Fig. 8. Stemma tradizionalmente attribuito all'imperatore Arrigo VII, convento della Verna (Arezzo), chiesa di Santa Maria degli Angeli, facciata.

FRANCESCO SALVESTRINI

'Modelli' di eremitismo:
dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana
(III-XIII secolo)*

1. – Parlare di eremitismo nella vita religiosa dell'Occidente medievale significa fare riferimento ad una realtà complessa, documentata per lo più in forma indiretta e ricca di implicazioni squisitamente individuali che spesso sfuggono ad un'analisi di tipo diacronico¹. Data la vastità

* Il presente testo ripropone, con l'aggiunta di alcuni riferimenti bibliografici, quanto esposto in occasione dell'incontro tenutosi alla Verna nell'agosto del 2011 col titolo *Modelli di eremitismo: dai Benedettini ai Francescani*. Esso costituisce solo un'introduzione generale, discorsiva, ovviamente sommaria, nonché largamente impressionistica ad un fenomeno storico-religioso di grande complessità e ricchezza, del quale in questa sede si intende solo ricordare il fondamentale rilievo sia per la tradizione monastica che per quella francescana.

¹ Per alcune definizioni e precisazioni terminologiche si rimanda a J. LECLERCQ, 'Eremus' et 'Eremita'. *Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in *Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorem* 25 (1963) 8-30; C. VIOLANTE, *L'eremitismo*, in Id., *Studi sulla cristianità medioevale. Società istituzioni spiritualità*, a cura di P. ZERBI, Milano 1972, 127-143; J. GRIBOMONT, *Eremitismo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. PELLICIA, G. ROCCA, 3, Roma 1976, 1224-1230: 1224; G. LOBRICHON, *Erémisme et solitude*, in *Montelucio e i monti sacri*. Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre – 2 ottobre 1993), Spoleto 1994, 125-148: 127; M. SENSI, *Il sant'esato: eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, in *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècle)*. Actes du Colloque (Siena, 5-7 mai 2000), édités par A. VAUCHEZ, Rome 2003, 343-371: 345. Si veda anche G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993², 159-166; G. CONSTABLE, *Eremitical Forms of Monastic Life*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente (1123-1215)*. Atti della VII settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980, 239-264; G. PICASSO, *Il monachesimo nell'Alto Medioevo*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, 3-63: 4-5; C. LEONARDI, *La spiritualità*

del tema², ne presenterò solo alcuni aspetti e lo farò in una dimensione essenzialmente comparativa, operando un sommario confronto tra l'anacoretismo monastico e quello che fiorì nell'ambiente mendicante, con particolare riferimento alla prima stagione francescana.

Vorrei iniziare, però, fornendo alcune coordinate di carattere generale. Nell'ambito della vita consacrata o, comunque, dedita alla contemplazione divina, l'esistenza solitaria fu sempre una scelta numericamente minoritaria. Essa venne guardata con attenzione e non senza sospetto dalla gerarchia ecclesiastica, per la quale si trattò di una condizione volontaria esposta agli eccessi dell'orgoglio e del fanatismo ascetico, nonché foriera di tralignamenti verso posizioni eterodosse. Per altro verso, gli eremiti destarono sempre la stima e la devozione dei fedeli, che riconobbero in essi dei mediatori privilegiati, in quanto dotati di ineguagliabili virtù sotterriologiche, fra la dimensione terrena e quella trascendente.

La prospettiva del cammino individuale verso Dio è elemento fondativo della tradizione monastica, dal momento che la parola monaco deriva da *μόνος* ('solo', 'uno'). La più antica espressione della *sequela Christi* che rinvia ai Padri del deserto egiziano fu, appunto, una scelta di vita solitaria (*ἀναχώρησις*, che indica propriamente il trasferirsi dai luoghi abitati allo spazio della campagna, *χώρα*), concetto dialetticamente opposto a quello di *κοινωνία*. Se la dimensione ontologica del cristianesimo fu, infatti, costituita dalla *ἐκκλησία*, cioè dall'assemblea riunita in comunione, la fine delle persecuzioni e il conseguente passaggio della nuova fede alla condizione di *religio licita* (313) e di credo ufficiale dell'ecumene romano (380) determinarono il delinarsi di relazioni compromissorie tra la Chiesa, il potere politico e la vita civile, e rinviarono, per conseguenza, la storicità della *παρουσία*. Ne derivarono, per converso, istanze, pur minoritarie, di una più intensa e partecipata aspirazione escatologica, da intendersi come autentica esperienza di conversione. Tali diffuse esigenze trovarono un modello di riferimento nell'*ἔρημος*, ossia nella *facies* terrena di quei cercatori di perfezione che,

monastica dal IV al XIII secolo, in *Dall'eremo al cenobio*, 183-214. Per un repertorio della più recente storiografia rinvio a F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, in *Benedictina* 53/2 (2006) 435-515: 442, 444, 449, 476-478.

² Rinvio soprattutto agli atti del convegno *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della II settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962), Milano 1965.

non paghi del riconoscersi nella fede in Dio ed anelando al martirio non più possibile nell'Impero cristiano, riconobbero la totalizzante esperienza dell'Assoluto nel fiducioso abbandono alla guida dello Spirito³.

Eremitismo e monachesimo presentarono, alle loro origini, numerosi elementi di profonda identità⁴. Infatti la figura del monaco non incarnò semplicemente l'uomo vivente in solitudine, quanto piuttosto il cristiano che, attraverso la rinuncia (*ἀποταγή*), in primo luogo alla famiglia, nonché rigettando le sollecitudini transeunti (*ἀμεριμνία*) aveva accettato la condizione di consacrato a Cristo. Forte di questa conversione egli perseguiva le forme della vita ascetica, che favorivano la concentrazione e proteggevano dalla dispersione delle forze psicologiche e spirituali; a prescindere dal fatto che agisse in piena autonomia o condividesse l'esperienza con un piccolo nucleo di compagni⁵. A lungo la biografia di numerosi solitari prevede un periodo di vita comune, se non altro a fianco di un più anziano maestro.

Alcuni studiosi (Jean Leclercq in particolare) hanno parlato dell'eremitismo come di una presa di distanza dalla società che non comporta in alcun modo un rifiuto della medesima. La solitudine dell'*ἔρημίτης* - in altre parole - non viene identificata con l'isolamento, che priverebbe l'asceta di ogni funzione pastorale. Sebbene la formula impiegata per definire l'atteggiamento del solitario (e del monaco) verso la realtà terrena sia il *contemptus mundi*, tale espressione non va intesa nel senso di disprezzo del creato, cioè pulsione dualistica e contrapposizione tra *σῶμα* e *σῆμα*, di per sé eretica, bensì quale forma di distacco (*Distanzierung*, *Marginalité*)⁶. Si

³ Si veda G. TURBESSI, *La solitudine dell'asceta come espressione ideale della vocazione cristiana (Spunti di teologia biblica)*, in *Benedictina* 8/1-4 (1954) 43-55: 48-51; L. MEIFRET, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540). Programmes picturaux et dévotion*, Rome 2004, 11-14.

⁴ Per un'introduzione generale al tema: S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Roma-Bari 2003; T. CERAVOLO, *I monaci di clausura*, Soveria Mannelli 2006. Si veda anche, per una riflessione storico-filosofica, F. OVERBECK, *Le origini del monachesimo*, traduzione italiana, a cura di G. LEGHISSA, Milano 2006 (testo del 1867).

⁵ Il termine *monachòs*, assente nel Nuovo Testamento, compare per la prima volta intorno al 140 nel Vangelo di Tommaso col significato di celibe solitario; si veda *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. MORALDI, Milano 1984, 75, par. 5, 16.

⁶ Si veda J. LECLERCQ, *Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno Medioevo*, in *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, a cura di G. PENCO, Roma 1990, 105-128: 106; LOBRICHON, *Érémisme*, 137. Si veda anche L. MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino 2003², 14-15, 23-24.

palesa, così, una relativizzazione strumentale dell'esperienza immanente in virtù della meditazione sulla parola divina, di una maggiore conoscenza di sé, nonché di una perfezione e purificazione individuali compiute al fine di rivolgere la propria mente a Dio («semper adiungere ... Domino») ⁷. In questa prospettiva il percorso dell'asceta si configura come un doloroso ma edificante cammino che lo riporta ad uno stato di primitiva innocenza, oltre le conseguenze del peccato originale, in funzione di un superamento della condizione umana che diventa privilegiata manifestazione di santità.

Tali elementi, soprattutto la meditazione e la capacità di travalicare i propri limiti nella contemplazione dell'eterno, non furono esclusivi di una radicale esperienza condotta all'insegna della rivelazione cristiana. Essi costituirono aspirazioni che trovarono espressione anche nelle altre religioni orientali – dal buddhismo, all'ebraismo, all'islam – nonché in alcune delle più illustri tradizioni di pensiero ⁸. È discusso ma non negato l'influsso sul primo monachesimo dell'iniziazione pitagorica, delle concezioni neoplatoniche e della *forma vitae* di alcune comunità ebraiche, come in primo luogo quella degli Esseni, nuclei di uomini solitari che perpetuavano l'antico rifiuto della ellenizzazione, si richiamavano idealmente all'isolamento anelato dai Maccabei e cercavano nella pratica ascetica la perfezione interiore ⁹. D'altro canto molte figure dell'Antico Testamento vennero esplicitamente richiamate dagli eremiti cristiani come loro modelli e punti di riferimento (Abramo, Giobbe, Elia). Lo

⁷ ATHANASIUS, *Vita Antonii*, 91, 5, ed. G. J. M. BARTELINK (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori Greci e Latini), [Milano] 1974, 172.

⁸ Si veda *Les mystiques du désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme*, par l'ASSOCIATION DES AMIS DE SÉNANQUE GAP, Gordes 1975; E. MORINI, *Il monachesimo nell'Oriente cristiano*, in *Le vie europee dei monaci. L'Europa: «mucchio di frante immagini su cui batte il sole»*. Atti del IV convegno del Centro di studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 9-12 settembre 1993), Verona 1996, 157-164; D. R. PANT, *Il monachesimo nelle tradizioni orientali. Origini, sviluppo e significato della vita monastica nel subcontinente indiano, nell'area himalayana e transhimalayana*, *ibidem*, 165-179.

⁹ In proposito I. GARGANO, *Cultura e spiritualità nel monachesimo antico*, in *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, 9-65: 10-14; L. PADOVESE, *Cercatori di Dio. Sulle tracce dell'ascetismo pagano, ebraico e cristiano dei primi secoli*, Milano 2002; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di L. CREMASCHI, Milano 2007, *Introduzione*, 7-73: 11-23; U. RANKE-HEINEMANN, *Monachesimo*, in *Dizionario teologico*, dir. da H. FRIES, edizione italiana a cura di G. RIVA, 2, Brescia 1968, 359-360, che rivendica l'origine esclusivamente cristiana del monachesimo.

stesso Mosè, come scriveva Girolamo, prima di essere posto a capo dei Giudei venne istruito per quarant'anni nel deserto ¹⁰, e nel deserto del Sinai ricevette la Legge. Si pensi, poi, ai Recabiti (1Cr 2, 55; *Storia dei Recabiti* apocrifo) e alla loro tensione verso la purezza eroica dell'ideale nomadismo concretizzato nei racconti del Genesi e dell'Esodo (Gen 12, 1; Es 4, 27; 13, 18; anche Nm 14, 33), nella leggenda dei Patriarchi e nell'esaltazione dei Profeti («la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore»: Os 2, 16) ¹¹.

Tuttavia la dimensione eremitica assunse nella tradizione cristiana valenze affatto peculiari. Il convertito, infatti, presentava, in quanto tale, la connotazione dello straniero nel mondo, di colui che accettava il suo essere terreno quale condizione puramente transeunte. Nel Nuovo Testamento Giovanni è l'eremita del deserto (Gv 1, 23). Gesù stesso trascorse quaranta giorni in questo spazio di solitudine (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Nella testimonianza di Marco, che omette la dettagliata menzione delle tentazioni demoniache, l'aspro e arido luogo diventa la porta del Paradiso (Mc 1, 12). Se anche il riferimento esplicito a questo ambiente scompare dalla predicazione del Messia, i temi della montagna, della preghiera notturna e della solitudine (basti pensare alle tentazioni del Getsemani) conservano un notevole ed evocativo rilievo. L'eremitismo viene, quindi, a identificare la vicenda stessa della Chiesa pellegrina sulla terra; mentre la solitudine diventa condizione privilegiata per la più autentica e partecipata contemplazione divina ¹².

Il deserto è, però, per l'eremita un sito ambivalente, teatro d'azione sia della Grazia che delle tentazioni del Maligno ¹³. In tale luogo l'uomo è costretto a misurarsi con se stesso e con le proprie paure per rendersi più forte e quindi più degno di Dio. Poiché Satana può vincere solo se cede la coscienza dell'uomo, gli ambienti solitari e le loro insidie conferiscono all'anacoreta la sofferenza redentrice attraverso la quale egli diventa il saggio per antonomasia e quindi si configura come tipologicamente anziano

¹⁰ HIERONYMUS, *Epistulae*, 125, 8-9. 11 (PL 22, 1076-79). Si veda anche GARGANO, *Cultura e spiritualità*, 57.

¹¹ In proposito G. PENCO, *Il monachesimo medievale. Valori e modelli*, Abbazia di Praglia 2008, 201-232.

¹² Si veda G. KITTEL, ἔρημος, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, 3, Brescia 1967, 889-898.

¹³ Si veda ATHANASIUS, *Vita di Antonii*, ed. CREMASCHI. *Introduzione*, 61-62.

(*senex* è, infatti, Antonio, padre degli eremiti, fin dalla prima infanzia, «*proficiens aetatem contemnebat*») ¹⁴.

2. – La dimensione del solitario fin qui sommariamente illustrata trova una ben precisa collocazione storica nell'Egitto del III secolo. Essa è rappresentata e riassunta dalla figura di Antonio († 356), dalle comunità ascetiche di Nitria e Scete, e quindi dalle vicende biografiche di Ammonio, Macario, Evagrio Pontico (IV secolo) e molti altri. Un ruolo determinante fu, però, svolto anche dai nuclei anacoretici della Siria (Simeone Stilita † 459), della Palestina (san Saba Archimandrita † 532) e del Sinai (Giovanni Climaco † ca. 650, Esichio VII-VIII sec.), viventi in luoghi parimenti desertici e portatori di alterità rispetto alle condizioni ordinarie dell'esistere ¹⁵; i cui connotati verranno riproposti in Occidente dalle isole e dai promontori disabitati o dalle grandi foreste dell'Europa centro-settentrionale ¹⁶. La matrice egiziana fornì anche la più antica connessione fra l'eremitismo, la morte e i luoghi di sepoltura, aprendo la strada a forme di vita in prossimità o all'interno di tombe, che presero in seguito i connotati della reclusione volontaria ¹⁷.

Le comunità eremitiche orientali assunsero in Asia Minore il nome di laure o lavre (da *λαύρα*, sentiero, passaggio), termine forse indicante il tracciato che collegava fra loro le grotte e le capanne dei monaci della Giudea ¹⁸. Fino almeno al VI secolo la distinzione tra la vita eremitica, ancora condotta senza regole ben definite, e l'esperienza cenobitica, ossia

¹⁴ ATHANASIUS, *Vita Antonii*, 1, 3, ed. BARTELINK, 8. Si veda in proposito anche GARGANO, *Cultura e spiritualità*, 42-43.

¹⁵ Si veda D. J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; G. M. COLOMBAS, *Il monachesimo primitivo*, traduzione dell'originale spagnolo Madrid 1974-1975, Milano 1990.

¹⁶ Si veda F. CARDINI, *Boschi sacri e monti sacri fra tardoantico e altomedioevo*, in *Montelucio e i monti sacri*, 1-23: 12-13. Sulla foresta come deserto d'Occidente si rimanda a J. LE GOFF, *Il deserto-foresta nell'Occidente medievale*, in Id. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, traduzione dell'originale francese in *Traverses*, 19 (1980), 25-33, Roma-Bari 1983, 103-143.

¹⁷ ATHANASIUS, *Vita Antonii*, 8, 1, ed. BARTELINK, 24.

¹⁸ Si veda C. H. LAWRENCE, *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*, traduzione dall'originale inglese London 1989, Roma 1993², 29.

comunitaria, istaurata sempre in Egitto da Pacomio († 346), discepolo dell'anacoreta Palemone, intorno al 320, ci appare più concettuale che reale. Solo con Basilio († 379), infatti, la scelta della vita comune assurse ad una più dettagliata elaborazione dottrinale ¹⁹.

In Occidente l'ideale eremitico giunse dall'Oriente nel VI secolo ²⁰. L'arrivo e la prima diffusione furono alquanto irregolari. Veicolo fondamentale di conoscenza fu la *Vita* di Antonio scritta da Atanasio vescovo di Alessandria († 373, che visse in esilio a Treviri dal 335 al 338). Tale opera, dettata subito dopo la morte dell'eremita (fra il 356 e il 362), venne tradotta in latino da Evagrio prima del 374 e conobbe un immediato successo ²¹. Nel 374 Girolamo si recava in Oriente per trascorrere nel deserto siriano di Calcide alcuni anni da eremita traducendo in latino la Bibbia e meditando sulla Sacra Scrittura. Fra IV e V secolo le *Collationes* di Cassiano ²², l'*Historia Lausiaca* (*Λαυσαϊκόν*) di Palladio († prima del 431) ²³ databile al 419-20, e gli *Apophthegmata Patrum* ²⁴ fecero conoscere, direttamente in latino o in traduzione dal greco, le vicende biografiche e i detti dei Padri del deserto, contribuendo a intensificare i contatti tra la fonte dell'esperienza anacoretica e i religiosi d'Italia e della Gallia centro-meridionale. Proprio in queste regioni si ebbe un precoce sviluppo della vita monastica ed eremitica (Martino di Tours, † 397, la introduceva a Ligugé intorno al 361, dopo averla condotta e promossa sulle isole della costa ligure occidentale) ²⁵. Agli inizi del V secolo una

¹⁹ *Regole monastiche antiche*, a cura di G. TURBESSI, Roma 1978, 133-267; G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel Tardo Antico*, Milano 1990; A. DE VOGÜÉ, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma 2000, 109-143.

²⁰ Si veda G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma 2002², 21-46; *Le choix de la solitude. Parcours érémitiques dans les pays d'Occident*, par O. REDON, «*Médiévales*», 28, 1995.

²¹ Si veda PENCO, *Storia del monachesimo*, 24; ATHANASIUS, *Vita Antonii*, ed. CREMASCHI, *Introduzione*, 41.

²² IOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, éd. E. PICHÉRY (*Sources Chrétiennes*, 42, 54, 54bis, 64), Paris 1955-1959.

²³ Per una dettagliata analisi del testo e dei suoi significati si rimanda a E. MARGERI CATALUCCIO, *Il Lausaikon di Palladio tra semeiotica e storia*, introduzione di R. GRÉGOIRE, Roma 1984.

²⁴ *Apophthegmata Patrum* (PG 65, 71-440).

²⁵ LAWRENCE, *Il monachesimo*, 38-39; F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma 2010, 37-38.

celebre testimonianza del pagano Claudio Rutilio Namaziano ci parla di anacoreti viventi nell'arcipelago toscano²⁶. Nello stesso periodo Onorato di Arles fondava a Lérins, presso la costa della Provenza, una comunità di solitari che intendevano vivere secondo i costumi degli *Aegyptii Patres*²⁷; mentre per la metà del VI secolo Martino di Braga ci conferma la presenza di eremiti nell'Ovest della penisola iberica²⁸. Intorno al 550 Aurelio Cassiodoro fondava presso Squillace in Calabria un monastero che si configurò come uno degli ultimi baluardi della cultura antica e che prevede, nella parte più alta del colle sul quale sorgeva, un ambiente riservato agli anacoreti, istituendo una dimensione, ossia quella dell'eremo annesso al cenobio, che conoscerà una grande fortuna nel monachesimo medievale²⁹.

3. – Dal V all'VIII secolo cenobitismo ed eremitismo guadagnarono l'Europa centro-settentrionale e le isole Britanniche, ricevendo un nuovo impulso vitale sul continente grazie alle *peregrinationes* di Colombano († 615) e di altri missionari³⁰. Spesso furono proprio i fondatori di monasteri che si distaccano dalle loro creature – una volta popolate di confratelli e pronte ad assumere una connotazione cenobitica – onde raggiungere la perfezione della completa solitudine. Tuttavia i segnali di una progressiva distinzione tra le due *formae* di vita risultarono non meno

²⁶ «Squalet lucifugis insula plena viris. Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt»: CLAUDIUS RUTILIUS NAMATIUS, *De redivis suo*, a cura di A. Fo, Torino 1992, vv. 440-41, 32). Si veda anche F. PRINZ, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, traduzione dell'originale tedesco München 1980, Roma-Bari 1983², 18-22; V. POLONIO, *Il monachesimo nel Medioevo italiano*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G. M. CANTARELLA, Roma-Bari 2001, 81-187: 84-90.

²⁷ Si veda DE VOGÜE, *Regards*, 187-257; *Histoire de l'abbaye de Lérins*, par B. – N. AUBERTIN, Abbaye de Bellefontaine 2005; *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, par Y. CODOU – M. LAUWERS, Turnhout 2010.

²⁸ Si veda A. MUNDÒ, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*. Atti della IV settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 8-14 aprile 1956), Spoleto 1957, 73-108: 83-89.

²⁹ Si veda PENCO, *Storia del monachesimo*, 46-50.

³⁰ M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano 2011, 3-40 (con alcuni aggiornamenti bibliografici).

precoci nei paesi di cultura latina rispetto a quanto non lo fossero stati nelle regioni di provenienza. L'eremitismo suscitava ammirazione e diffidenza. Basti citare pochi esempi. Cassiano († ca. 435), colui che più di ogni altro fece conoscere in Occidente le vite dei padri del deserto, consigliava comunque la disciplina del cenobio alle persone che rischiavano di farsi sviare dai bisogni materiali («conta di più il fervore di una vita che comporta impegni meno esclusivi che la tiepidezza in una vita che si propone obiettivi più alti») ³¹; e fu una comunità cenobitica urbana quella cui egli dette origine a San Vittore di Marsiglia. Girolamo, che pure lodava la vita eremitica, spesso finì per raccomandare quella cenobitica. Agostino criticò la scelta dell'anacoresi perché esponeva al peccato di superbia e non concedeva spazio sufficiente all'amore verso il prossimo. Possiamo inoltre ricordare il concilio di Vannes del 465, che consentì ai monaci il ritiro nell'eremo solo dopo una lunga esperienza cenobitica; quello di Agde (Agathense) del 506 che autorizzò la vita solitaria solo per i monaci di provata virtù, e poi il concilio di Francoforte del 794, che affidò la scelta eremitica all'autorizzazione dei vescovi e degli abati ³². Il padre del monachesimo occidentale, Benedetto, ritenne possibile per il monaco l'opzione della solitudine solo dopo una lunga formazione ricevuta nella comunità, giudicando preferibile il cenobio per gran parte di coloro che abbracciavano la vita monastica, perché nell'aiuto reciproco, espresso dal salmo 133, risiedeva la più sicura ed umile via della salvezza ³³.

Per ovviare a queste obiezioni di fondo l'aspirazione eremitica conobbe, in età carolingia, forme di progressivo disciplinamento. Lo dimostra la redazione, all'inizio del IX secolo, della *Regula solitariorum*, composta

³¹ In proposito M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, traduzione italiana dell'edizione francese Paris 1970, Bologna 1989², 32.

³² J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio* 7, Florentiae 1762, 954; 8 (1762), 38, 331; 13 Florentiae 1767, 12, col. Si veda anche M. BATTAGLINI, *Istoria universale di tutti i concilii generali, e particolari celebrati nella Chiesa* 1, Venezia 1689, 273, 490. In proposito si rimanda anche a quanto osserva F. DAL PINO, *Eremitismo libero e organizzato nel secolo della grande crisi*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*. Atti del V convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998), a cura di G. PICASSO, M. TAGLIABUE, Cesena 2004, 377-431: 381.

³³ BENEDICTUS CASINENSIS, *Regula*, 1, 3, ed. S. PRICOCO (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori Greci e Latini), [Milano] 1995, 134.

nella zona tra la Mosa e il Reno e attribuita a Grimlaïc; opera diretta più ai reclusi che agli eremiti³⁴. Tale testo operava una implicita distinzione fra lo status del monaco e quello del solitario, poiché pur ammettendo che «se si dice monaco o eremita è una stessa cosa»³⁵, in realtà lasciava intendere che il secondo fosse l'uomo della contemplazione, votato al rapporto mistico con Dio e il cui cammino di purificazione era dato dal superamento di sé nella continua tensione verso l'Eterno; laddove il monaco mirava alla vita ascetica, cioè alla riflessione su Dio che gli derivava dalla lettura e dalla meditazione supportate dal conforto della dimensione comunitaria. La regola dell'eremita risultava essenzialmente spirituale, e solo in questo senso poteva essere dettata da un maestro ai suoi discepoli. Inoltre la scelta solitaria non scaturiva da una spontanea conversione, ma derivava da una maturazione nell'esperienza cenobitica, la quale conferiva quella *discretio* monastica che la lontananza dai propri simili avrebbe potuto compromettere. In quegli stessi decenni il commento alla regola benedettina di Ildemaro di Corbie alimentava la discussione circa la superiorità della vita comune su quella condotta in perfetta solitudine³⁶.

Dal punto di vista della normazione ecclesiastica i sovrani Carolingi colpirono la pratica dei chierici acefali e dei monaci erranti, promossero ed imposero l'adozione della regola benedettina e scoraggiarono la ricerca individuale della perfezione³⁷. L'eremitismo appariva ormai ben distinto e disgiunto dal monachesimo, e veniva accolto dalla gerarchia ecclesiastica e dal potere politico soprattutto se inquadrato entro precise forme di obbedienza che in qualche modo gli conferissero alcuni tratti

³⁴ Il testo in PL 103, 575-664. Si veda M. C. CHARTIER, *Regula solitariorum*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7, Roma 1983, 1598-1600.

³⁵ A. VAUCHEZ, *L'eremitisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie)*, in *Ermite de France*, 373-388: 374. Circa la difficoltà che comporta la definizione del termine eremita in Occidente prima del secolo XI si veda A.-M. HELVÉTIUS, *Ermite ou moine? Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord)*, *ibidem*, 1-27;

³⁶ *Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, ed. R. MITTERMÜLLER, *Vita et regula SS. P. Benedicti una cum Expositione Regulae ...*, 3, Ratisbonae-New York-Cincinnati 1880, 84-85, 256-257.

³⁷ Si veda C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Etude sur les actes des conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques, 507-814*, 1, Louvain-Paris 1936, 133-138, 196, 301-303.

della vita comune. Restò, tuttavia, forte la pulsione alla scelta solitaria, in particolare nelle zone maggiormente connotate dalla tradizione monastica di matrice orientale, come, in primo luogo, l'Italia meridionale. A partire dall'età longobarda emersero tra Campania e Calabria numerose esperienze anacoretiche, secondo quanto risulta dalle vite di santi scritte fra X e XI secolo (si pensi a Nilo di Rossano † 1004, fondatore di Grottaferrata)³⁸.

Il secolo XI, epoca della riforma della Chiesa in Occidente, fu attraversato da forti istanze di ritorno all'evangelismo monastico. Età di crisi per la società feudale, stagione caratterizzata dal rifiorire delle città, essa vide un profondo rinnovamento del mondo benedettino, e l'opzione eremitica assunse i connotati di un ideale autenticamente alternativo, estraneo ad ogni compromesso coi condizionamenti del secolo. Se l'ambiente monastico fu all'avanguardia del movimento riformatore (almeno in alcune realtà), la ricerca di una vita veramente apostolica si ammantò, non di rado, della vocazione alla solitudine. La riforma ecclesiastica del secolo XI fu essenzialmente volontà di restaurazione etico-religiosa, aspirazione ad una spiritualità pauperistico-evangelica e coinvolgimento dei laici nella condanna alla corruzione del clero (come fu prepotentemente evidente presso i patarini lombardi e i monaci vallombrosani della Toscana)³⁹. Pertanto i chiostrini e le componenti eremitiche vennero spinti ad agire per la purezza del ceto sacerdotale e, quindi, a fare della solitudine un vero e proprio manifesto, tanto più automortificante quanto più emblematico e consolante per i fedeli insoddisfatti dalle condizioni della Chiesa⁴⁰. L'eremitismo cominciò ad essere strategicamente 'mostrato'. Esso parlò con maggior frequenza alla società e fu pronto a riproporre la purezza del martirio, come in Bruno di Querfurt († 1009) apostolo degli

³⁸ Si veda POLONIO, *Il monachesimo*, 140; J.-M. MARTIN, *L'eremitisme grec et latin en Italie méridionale (X^e-XIII^e siècle)*, in *Ermite de France*, 175-198: 175-185; F. PANARELLI, *L'eremitismo in Puglia (sec. XI-XIV)*, *ibidem*, 199-209; DELL'OMO, *Storia*, 173-176.

³⁹ Per un recente aggiornamento bibliografico su queste tematiche rinvio a F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma 2008; ID., *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, a cura di F. SALVESTRINI, Milano-Lecco 2011, 3-51.

⁴⁰ Si veda PRICOCO, *Il monachesimo*, 54.

Slavi⁴¹, e a teorizzare la lotta contro gli infedeli (si pensi al ruolo degli eremiti nella guida dei primi, confusi, partecipanti alle spontanee spedizioni che accompagnarono la 'prima Crociata')⁴².

Si riaffermò prepotentemente la figura del solitario itinerante, troppo somigliante ai sarabaiti condannati da Benedetto⁴³, ossia dell'uomo vecchio e saggio, a prescindere dall'età, per la lunga e testimoniata macerazione individuale, che batteva le strade percorse da pellegrini e mercanti, che non soggiaceva alla guida di un abate, che sconvolgeva gli assetti della cura d'anime, eccitava l'integralismo dei fedeli, non rispettava il vincolo della *stabilitas* monastica, diventava figura 'pubblica' e punto di riferimento in virtù della sua ostentata e venerabile 'asocialità'⁴⁴. L'eremita custodiva per conto di chierici e laici molti luoghi chiave sui quali si invocava la protezione divina, come strade, ponti, santuari, oratori e cimiteri⁴⁵. L'asceta solitario subiva la presenza invadente di coloro che lo ricercavano e che talvolta arrivavano a farsi minacciosi se egli non poteva esaudire le loro incessanti preghiere, come avvenne – secondo una tardiva leggenda non comprovata – all'irlandese Eusebio monaco di San Gallo e poi eremita sul monte San Vittorio, ucciso da un postulante insoddisfatto⁴⁶. Nella società in espansione dell'XI secolo l'eremita non era più (se mai lo era stato) estraneo al mondo, bensì si presentava come veicolo di salvezza e strumento privilegiato della misericordia divina⁴⁷.

Appare chiaro che la gerarchia doveva tornare a disciplinare il fenomeno. Pier Damiani teorizzò ed applicò nel ritiro di Fonte Avellana,

⁴¹ C. SOMIGLI, *Bruno Bonifacio di Querfurt*, in *Bibliotheca Sanctorum* 3, Roma 1963, 583-584; G. M. CANTARELLA, *Bruno di Querfurt*, in *Il grande libro dei santi*, a cura di C. LEONARDI, T. TUNIZ, A. RICCARDI, G. ZARRI, 1, Roma 1998, 351-354; LOBRICHON, *Erémisme*, 132.

⁴² Si veda H. PLATELLE, *Pietro l'eremita*, in *Bibliotheca Sanctorum* 10, Roma 1968, 694-696.

⁴³ BENEDICTUS CASINENSIS, *Regula*, 1, 6, ed. PRICOCO, 134.

⁴⁴ Si veda MILIS, *Monaci e popolo*, 21.

⁴⁵ SENSI, *Il santesato*, 357-362.

⁴⁶ Si veda J. DUFT, *Eusebio, monaco di San Gallo*, in *Bibliotheca Sanctorum* 5, Roma 1964, 262.

⁴⁷ G. PENCO, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, in *Benedictina* 32/1 (1985) 201-221; ristampa in Id., *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994, 121-138; LOBRICHON, *Erémisme*, 125.

sull'Appennino marchigiano, un eremitismo più primitivo, in cui fosse evidente l'obbligo della stabilità e dell'isolamento dal mondo⁴⁸. La vita solitaria divenne oggetto di sempre più chiare definizioni, come nel trattato *De diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia* (1120)⁴⁹, senza che venisse del tutto obliterato il suo connotato fondante di radicamento e di libertà. Nell'età del papato di Urbano II (1088-99) la legittimazione episcopale o la guida istituzionale e disciplinare di un abate si fecero sempre più necessarie affinché il solitario potesse essere responsabile dei luoghi di culto e godere dell'immunità ecclesiastica. Per altro verso si levarono numerose voci, come quella di Ivo di Chartres, che conferirono nuovo valore alla dimensione cenobitica quale unica via sicura verso l'unione col Corpo Mistico, nonché come scelta di vera umiltà in quanto rinuncia al proprio volere in spirito di carità verso i fratelli⁵⁰. Attingendo alle incerte tradizioni biografiche di alcuni santi eremiti cari alla devozione popolare, appare a mio avviso significativa l'obiezione che all'irlandese (o scozzese) Vendelino, poco noto eremita vissuto presso Treviri (VI secolo, ma le sue testimonianze agiografiche sono posteriori, oltre che largamente fantasiose), avanzò un laico il quale, non apprezzandone la vita solitaria, lo apostrofò senza mezzi termini

⁴⁸ Si veda PETRUS DAMIANI, *De ordine eremitarum, et facultatibus eremi Fontis Avellani* (PL 145, 327-336); Id., *De suae congregationis institutis. Ad Stephanum monachum* (ibidem, 335-364. Si consulti O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in Occidente*, 122-163; N. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*. Atti del XXIII convegno del Centro studi Avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto 2000), Verona 2002, 97-129; 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*. Atti del XXIV convegno del Centro studi Avellaniti (Fonte Avellana, 2002), Verona 2003, 215-236; Id., *L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monastico*, in *Reti Medievali* 10 (2010-2011) <http://www.retimedievali.it>.

⁴⁹ *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, ed. G. CONSTABLE – B. S. SMITH, Oxford 1972 (ristampa 2003). Si veda in proposito anche C. CABY, *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*, in *Ermite de France*, 47-80: 51-52.

⁵⁰ L'errore principale di alcuni solitari girovaghi risiedeva, per Ivo, nel fatto che essi «ambiunt fieri magistri qui numquam fuerunt discipuli» (IVO CARNOTENSIS, *Epistola* 192, PL 162, 198-202: 201).

come un volgare fannullone⁵¹. D'altro canto il boemo Procopio (secoli X-XI), allorché venne beneficiato dal duca Ulderico in cerca di penitenza, dovette rispondere, lui solitario, con la fondazione di un cenobio, unico scrigno sicuro di compunzione, espiazione e preghiera⁵².

Apparve sempre più chiaro, fra XI e XII secolo, che l'esperienza eremitica poteva dar vita ad un monastero (basti ricordare le tradizioni relative all'origine di San Michele della Chiusa sulle Alpi piemontesi, la duplice connotazione eremitico-cenobitica dell'Ordine camaldolese, o i rapporti creati tra la memoria dell'eremita Galgano, † 1181, e la comunità cistercense sorta a poca distanza dal suo ritiro in terra di Siena)⁵³. La santa vita dell'eremita diventava in questo modo un esempio per i confratelli, e questi infondevano in lui, tramite una forma di condivisione che era anche controllo, l'indispensabile e preziosa virtù dell'umiltà.

Tutto ciò segnò il trionfo dell'eremitismo regolare, ad esempio quello praticato dai Certosini e dai Camaldolesi⁵⁴. La disciplina di consuetudini ben definite consentì ai primi, eredi di un padre che usciva dai ranghi del clero secolare, di obliterare la stessa matrice benedettina nel nome di una peculiare scelta di solitudine che privilegiava la via della reclusione volontaria⁵⁵. L'imperativo che la Chiesa cercò di imporre fu quello apo-

⁵¹ E. BROUETTE, *Vendelino*, in *Bibliotheca Sanctorum* 12, Roma 1969, 1000-1003, con i riferimenti alla precedente bibliografia.

⁵² J. KADLEC, *Procopio, abate di Sázava*, in *Bibliotheca Sanctorum* 10, Roma 1968, 1167-1173.

⁵³ G. SPINELLI, *Le origini di S. Michele della Chiusa e la spiritualità eremitica in Alta Italia verso il Mille*, in *Benedictina* 32/2 (1985) 353-366; G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994; *La spada nella roccia. San Galgano e l'epopea eremitica di Montesiepi*, a cura di A. BENVENUTI, Firenze 2004. Si veda anche J.-M. SANSTERRE, *Le monachisme bénédictin d'Italie et les Bénédictins italiens en France face au renouveau de l'érémisme à la fin du X^e et au XI^e siècle*, in *Ermites de France*, 29-46: 31-33; F. SALVESTRINI, *I Cistercensi nella Toscana del secolo XIII. Le modalità di un inizio, le ragioni di un ritardo*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 110/1 (2008) 197-236.

⁵⁴ T. SPIDLÍK, M. SENSI, PH. ROUILLARD, *Reclusione*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7, Roma 1983, 1229-1245; PH. ROUILLARD, *Regole per reclusi*, *ibidem*, 1533-1536; H. LEYSER, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150*, New York 1984.

⁵⁵ Si veda in proposito *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*. Atti del II convegno internazionale (Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002), a cura di P. DE LEO, Soveria Mannelli 2004.

stolico. Il girolamiano «nudus nudum Christum sequi»⁵⁶ doveva unire la rinuncia e l'ascesi all'attenzione verso gli umili e gli oppressi, in una forma di completo distacco dal mondo che non precludesse la comunione e l'obbedienza alla gerarchia, come fu, ad esempio, per Pier Damiani († 1072), eremita, cardinale e legato apostolico, per Bruno di Colonia fondatore dei Certosini († 1101), o per Simone di Crépy († 1082), frustrato dalla sua posizione sociale e dai doveri verso Gregorio VII, i quali sempre compromisero la sua vocazione solitaria⁵⁷. Oddone di Tournai († 1113) cercò di dar vita ad una comunità eremitica ispirata all'esempio dei Padri del deserto, ma presto adottò le consuetudini cluniacensi⁵⁸. Lo stesso fecero molte comunità eremitiche francesi verso la metà del XII secolo legandosi ai cenobi di Cîteaux e Prémontré⁵⁹. Intorno al 1020 il nobile eremita salernitano Alferio († 1050), del pari ispirato dalla tradizione cluniacense, fondò sulla costiera amalfitana una comunità regolare destinata a diventare in meno di un secolo la potentissima abbazia di Cava de' Tirreni⁶⁰.

⁵⁶ Su questo concetto, che in parte derivava dalla tradizione biblica del disancoramento di Abramo (Gn 12, 1) e in larga misura si collegava alla vocazione degli apostoli, si veda M. BERNARDS, *Nudus nudum Christum sequi*, in *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1961), 148-176; R. GRÉGOIRE, *L'adage ascétique 'Nudus nudum Christum sequi'*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini* 1, Pisa 1972, 395-409; G. CONSTABLE, *'Nudus nudum Christum sequi' and Parallel Formulas in the Twelfth Century. A Supplementary Dossier*, in *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to G. H. Williams*, edited by F. F. CHURCH - T. GEORGE, Leiden 1979, 85-91. Si veda anche L. PELLEGRINI, *Gli insediamenti degli Ordini Mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerca*, in *Les Ordres Mendicants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350)*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* 89/2 (1977) 563-573: 563-564.

⁵⁷ PH. ROUILLARD, *Simone di Crépy*, in *Bibliotheca Sanctorum* 11, Roma 1968, 1179-1180.

⁵⁸ Si veda C. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle*, in *Revue du Moyen Age Latin* 4 (1948) 137-154.

⁵⁹ J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 70 (1958) 19-41; J. BECQUET, *L'érémisme clerical et laïc dans l'Ouest de la France*, in *L'eremitismo in Occidente*, 182-211.

⁶⁰ Si veda S. LEONE - G. VITOLO, *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex Diplomaticus Cavensis*, Salerno 1983; *Codex Diplomaticus Cavensis, IX-X*, a cura di S. LEONE - G. VITOLO, Badia di Cava de' Tirreni 1984-1990; G. VITOLO, *La Badia di Cava e gli arcivescovi di Salerno tra XI e XII secolo*, in *Rassegna Storica Salernitana* n.s. 4/2 (1987) 9-16.

La solitudine venne allora proposta come un premio, quale giusto riposo per il fondatore di una comunità, secondo quanto osserviamo nelle biografie di Romualdo di Ravenna († 1027) primo istitutore di Camaldoli e Fonte Avellana ⁶¹, o di Gerardo di Corbie († 1095) promotore del monastero e della congregazione de La Sauve-Majeure ⁶², di Guglielmo da Vercelli († 1142) fondatore di Montevergine ⁶³, o anche di Stefano di Muret († 1124) in rapporto alla comunità che i suoi seguaci aprirono a Grandmont ⁶⁴; e poi ancora di Vitale di Tierceville († 1122) fondatore di Savigny, e di Bernardo d'Abbeville († 1117) a Tiron ⁶⁵.

Cosa restò, allora, dell'eremitismo spontaneo e irregolare? Restò, in realtà, non poco. Lo ha ampiamente dimostrato Gregorio Penco ⁶⁶. Egli, infatti, ha spiegato come proprio fra XI e XII secolo le forme della vita solitaria esterne ai quadri istituzionali degli Ordini religiosi conobbero una notevole fioritura grazie al fatto che non si rifacevano, se non in parte, ai modelli istituzionali, ossia alla matrice benedettina e agostiniana, bensì all'esempio nobilissimo offerto dai Padri del deserto, riproposti a una collettività assetata di perfezione. In pieno secolo XII alcune figure particolarmente incisive come Gioacchino da Fiore († 1202) e il suo seguace Raniero da Ponza († 1207) compirono, infatti, un'evoluzione inversa, che da esperienze religiose legate al monachesimo 'riformato' li condusse a una scelta eremitica di dura asceti condotta fra le asperità dell'altopiano della Sila ⁶⁷.

⁶¹ Si veda P.-D. BELISLE, *Sguardo panoramico sulla storia e sulla spiritualità camaldolese*, in *San Romualdo*, 29-63.

⁶² DELL'OMO, *Storia*, 181.

⁶³ Circa la questione che oppone i fautori di una matrice eremitica della congregazione verginiana, vocazione poi abbandonata dopo la morte del fondatore, e i sostenitori di un orientamento cenobitico originario, si veda G. ANDENNA, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari, Noci, Lecce, Picciano, 6-10 ottobre 1980), a cura di C. D. FONSECA, 1, Galatina 1983-1984, 87-118.

⁶⁴ DELL'OMO, *Storia*, 181-183.

⁶⁵ DELL'OMO, *Storia*, 186-188; si consulti anche LOBRICHON, *Erémisme*, 133-134. Vaucher sottolinea come siano stati pochi i processi di canonizzazione di santi esclusivamente eremiti (VAUCHEZ, *L'érémisme*, 377).

⁶⁶ PENCO, *L'eremitismo irregolare*.

⁶⁷ Si veda C. D. FONSECA, *Monachesimo ed eremitismo in Italia nel XII secolo*, in *Studi in onore di Giosuè Musca*, a cura di C. D. FONSECA - V. SIVO, Bari 2000, 173-187;

Dal secolo XI, quando l'intero monachesimo dovette confrontarsi con la rinascita delle città e l'aumento della popolazione europea ridusse gli spazi fisici dell'isolamento, la società cittadina impose anche ai contemplativi un confronto più o meno serrato con l'ambiente dei fedeli, e non soltanto coi più potenti signori ⁶⁸. L'opzione dell'eremita isolato e libero divenne allora scelta di consapevole rottura, sempre più spesso connotata dalla povertà assoluta che configurava l'autentica dedizione a Cristo ⁶⁹. L'eremitismo irregolare intese superare la dimensione della comunità apostolica, alla quale si ispirava il monachesimo, e intraprese la diretta sequela del Salvatore. Gruppi di anacoreti di difficile inquadramento spararono sempre più frequentemente i fermenti di radicalismo evangelico che andavano connotando i decenni a cavallo tra XII e XIII secolo, non disgiunti, in alcuni casi (abbiamo sopra ricordato Gioacchino da Fiore), dal profetismo, dalle suggestioni chiliastiche e dall'escatologismo apocalittico annuncianti l'avvento dell'età dello Spirito.

L'eremitismo, nella sua *facies* più spontanea e più difficilmente inquadrabile, conservò dunque, anche nei secoli finali del Medioevo, la sua carica di forte alterità e di sicuro rifugio dalle pressioni del mondo contro le quali il chiostro non era argine sufficiente ⁷⁰. Non solo monaci, in qualche modo predisposti dalla loro stessa formazione spirituale e culturale all'opzione della vita solitaria, ma anche chierici e laici guardarono con interesse alla scelta eremitica ⁷¹; e soprattutto dal XII secolo abbiamo testimonianza del fatto che anche un crescente numero di donne ambiva a soddisfare questa impellente esigenza. Essa trovò espressione nella reclusione volontaria presso un monastero maschile o femminile, poi anche all'interno di celle ospitate fra le strade cittadine, sui ponti, a ridosso degli incroci stradali e in quegli stessi luoghi pubblici che vedevano la

G. CARIBONI, *Huiusmodi verba gladium portant. Raniero da Ponza e l'ordine cistercense*, in *Florenzia* 11 (1997) 115-135.

⁶⁸ Si consulti LOBRICHON, *Erémisme*, 133.

⁶⁹ Si veda PENCO, *L'eremitismo irregolare*.

⁷⁰ Si consulti J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien*, in *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of his Death*, edited by G. CONSTABLE - J. KRITZECK, Roma 1956, 99-120: 100.

⁷¹ Si veda G. DUBY, *Les chanoines réguliers et la vie économique des XI^e et XII^e siècles*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di studio (Mendola, settembre 1959), 1, Milano 1962, 72-81.

presenza dei solitari⁷²; sebbene non siano mancate forme di eremitismo tradizionale declinato al femminile, sul sublime modello antico di santa Maria Egiziaca, come evidenzia il caso della sublacense Chelidonia († 1154) recentemente illuminato da un pregevole lavoro di Sofia Boesch Gajano, la cui 'virilità', ampiamente celebrata dall'agiografo, giustificava la liceità della sua vita isolata⁷³.

L'eremitismo conservò, col passare del tempo, la sua originaria ragion d'essere, ma mutò progressivamente le proprie modalità di espressione, rifugiandosi anche nel cuore del consorzio civile. Lo aveva già fatto nel secolo XI il singolare recluso Teuzzone, padre spirituale di Giovanni Gualberto fondatore dei monaci Vallombrosani, vivente presso la Badia di Santa Maria nel cuore di Firenze, la cui condotta aveva scandalizzato il rigido Pier Damiani, incapace di accettare l'ossimorico accostamento di «urbici eremiteae, forenses videlicet solitarii»⁷⁴. Lo aveva fatto anche il venerabile Gualfardo († 1127), che per un periodo visse in prossimità del monastero vallombrosano della Santissima Trinità di Verona⁷⁵; e sappiamo che il siciliano Simeone († 1035), pellegrino fra Oriente e Occidente, finì i suoi giorni come recluso in una cella costruita entro le strutture della romana *Porta Nigra* di Treviri⁷⁶.

4. – Fu, dunque, sulla complessa realtà delle esperienze di vita solitaria ovunque diffuse nell'Occidente cristiano e cresciute fra XII e XIII

⁷² A. BENVENUTI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990; rinvio anche a 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], in corso di stampa.

⁷³ S. BOESCH GAJANO, *Chelidonia. Storia di un'eremita medievale*, Roma 2010. Si consulti in proposito, per altri esempi, anche M. SENSI, *Movimento eremitico femminile nel Monteluco*, in *Monteluco e i monti sacri*, 195-272.

⁷⁴ Si veda U. LONGO, *Pier Damiani versus Teuzzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, 63-77.

⁷⁵ G. MONZIO COMPAGNONI, *Il «rythmus» di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 51/2 (1997) 341-420: 368-369.

⁷⁶ E. BROUETTE, *Simeone di Treviri*, in *Bibliotheca Sanctorum* 11, Roma 1968, 1157-1160. Si veda in proposito anche P. L'HERMITE-LECLERCQ, *La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge*, in *Ermite de France*, 155-173.

secolo che si innestò l'esperienza degli Ordini mendicanti. Le *religiones novae* conservarono sempre una *facies* eremitica. Vi furono addirittura obbedienze per le quali questo aspetto costituì l'elemento fondamentale della loro eziologia. Basti pensare agli Agostiniani, riuniti in Ordine nel 1256, ai Carmelitani e ai Servi di Maria⁷⁷. Le figure degli antichi Padri del deserto passarono dal corredo di formazione dei monaci a quello di studio dei frati quasi senza soluzione di continuità (gli unici che non manifestarono particolari aspirazioni eremitiche furono i Domenicani, ugualmente lettori delle vite dei Padri, come dimostrano i volgarizzamenti di Domenico Cavalca)⁷⁸. In linea di massima si può dire che proprio l'esigenza di recuperare alla dimensione regolare quei nuclei di anacoreti che non avevano potuto o voluto rinunciare a un più diretto apostolato e che sperimentavano l'itineranza come pratica di avvicinamento ai fedeli rappresentò il terreno d'incontro della tradizione eremitica con la nuova e prorompente esperienza mendicante.

Posso fare solo pochi cenni al complesso tema dell'eremitismo francescano, studiato da una ricca e pregevole storiografia. Basti sottolineare in questa sede quelle che sono state riconosciute come le sue tre 'connotazioni' principali, ossia: la direttrice devozionale-culturale, quella giuridico-istituzionale, e la dimensione biografico-spirituale. Molti studi, come quelli di Ottaviano Schmucki, Luigi Pellegrini e Grado Giovanni Merlo, hanno posto l'accento sull'esperienza eremitica di Francesco,

⁷⁷ Si veda A. BENVENUTI, I. GAGLIARDI, P. PIATTI, *Il contributo degli eremiti della Tuscia ('I Toscani') allo sviluppo dell'Ordine di S. Agostino*, in *Analecta Augustiniana* 70 (2007) 549-570; L. SAGGI, *Carmelitani*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2, Roma 1975, 460-476: 460-461; *L'Ordine dei Servi di Maria nel primo secolo di vita*. Atti del convegno storico (Firenze, 23-24 maggio 1986), Firenze 1988; F. A. DAL PINO, *Spazi e figure lungo la storia dei Servi di Santa Maria (secoli XIII-XX)*, Roma 1997, 69-147. Per un repertorio storiografico si veda *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, par A. VAUCHEZ - C. CABY, Turnhout 2003, 164-169.

⁷⁸ Si veda in proposito C. DELCORNO, *Introduzione*, in DOMENICO CAVALCA, *Cinque vite di eremiti. Dalle «Vite dei Santi Padri»*, a cura di C. DELCORNO, Venezia 1992, 11-73; DOMENICO CAVALCA, *Vite dei santi padri*, edizione critica a cura di C. DELCORNO, 1, Firenze 2009, IX-XI, XII, 363; si veda anche G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze 2004, 77-107: 80-85.

che visse come solitario itinerante dal 1206 al 1208 facendo capo a San Damiano e unendo alla preghiera la cura dei bisognosi, specie lebbrosi, nonché dei suoi primi compagni⁷⁹.

Francesco accentuò l'idea dell'eremo come rifugio e porto sicuro per la contemplazione. I romitori svolsero un ruolo importante nel primo movimento minorita, proprio in quanto luoghi nei quali i fratelli si ritrovavano dopo l'attività di apostolato svolta presso i fedeli. La vera *missio* francescana fu sempre quella evangelica; la vita *mixta* del frate scaturiva allo stesso tempo dall'azione e dalla compunzione. Così come Cristo aveva alternato la solitudine meditativa, ricercata soprattutto nelle ore notturne e nei luoghi ritirati, alla predicazione diurna comunicata con l'esempio e con la parola, allo stesso modo i seguaci di Francesco alternarono la residenza presso i romitori all'azione nelle città.

Molti dei più antichi insediamenti francescani furono *loci* suburbani, dimore dei fratelli che vi tornavano alla sera per cercare la pace e dedicarsi alla preghiera. Giacomo da Vitry restituisce bene questa immagine dei primi Minori ed equipara i santi uomini ai predicatori itineranti, ossia ad una delle tradizionali immagini dell'eremita⁸⁰. Guy Lobrichon identifica addirittura nell'esperienza solitaria dei Benedettini riformati cresciuti nell'Italia centrale – promotori di isolamento ma anche attenti ai bisogni dei fedeli – alcuni dei modelli di riferimento per la vita eremitica e comunitaria proposta da Francesco⁸¹.

⁷⁹ Si veda J. PAUL, *L'érémisme et la survivance de la spiritualité du désert chez les Franciscains*, in *Les mystiques du désert*, 133-145; L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV convegno della società internazionale di studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi 1977, 279-313; M. CONTI, *Eremo ed evangelizzazione nella vita dei francescani*, in *Lettura spirituale-apostolica delle Fonti Francescane*, a cura di C. CARDAROPOLI – M. CONTI, Roma 1980, 75-102; G. PENCO, *Dal Medio Evo monastico al movimento francescano. Istituzioni, testi, dottrine*, in *Benedictina* 35/2 (1988) 509-541: 513.

⁸⁰ «Die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi» (*Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, ed. L. LEMMENS, Quaracchi-Firenze 1926, 79-80; *Lettres de Jacques de Vitry*, ed. R. B. C. HUYGENS, Leiden 1960, 75-76). Si veda P. HERDE, *Celestino V e Bonifacio VIII di fronte all'eremitismo francescano*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*. Atti del XVII convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1989), Perugia-Assisi 1991, 95-127.

⁸¹ LOBRICHON, *Erémisme*, 144-145.

Quali furono allora le principali differenze fra questa scelta eremitica e il carisma della precedente tradizione? Senza dubbio i frati Minori privilegiarono l'itineranza, un dato che rese impossibile l'assimilazione all'eremitismo regolare. In questa prospettiva i *loca solitaria* erano, come dicevamo, essenzialmente dei rifugi⁸². La mobilità aveva caratterizzato anche il più antico eremitismo. Tuttavia nelle intenzioni dei Padri essa nasceva da ben precise contingenze, come ad esempio il bisogno di sfuggire al contatto coi devoti. Per i Minori, invece, il movimento era parte della scelta di conversione ed espressione stessa della carità verso il prossimo.

In questo senso va l'ampia e convincente lettura che del rapporto tra francescanesimo ed eremitismo ha dato Grado Giovanni Merlo, chiarendo la differente prospettiva da cui Tommaso da Celano e Bonventura descrivono le origini e i primi sviluppi dell'esperienza minoritica. Dopo il colloquio con Innocenzo III, Francesco non conobbe un vero dissidio interiore, esteso poi a tutti i suoi confratelli, fra la vita solitaria e quella attiva. Per lui non era accettabile la dimensione monastica suggeritagli dal cardinale Giovanni di San Paolo. «Ad loca solitaria se conferre» e «inter homines conversari» non erano scelte contrapposte e furono adottate in alternanza, almeno fino agli anni Settanta del secolo XIII. Per Merlo non fu questo il dramma che divise fra loro i figli spirituali di Francesco d'Assisi. Infatti la vita attiva, l'apostolato, il ritiro e la contemplazione furono tutti comportamenti tenuti e promossi dal fondatore⁸³. Anzi, egli concepì una sintesi fra deserto e apostolato⁸⁴ mirabilmente espressa dalla *Regula pro eremitoriis data* (1217-1221, la cui attribuzione all'Assisiato è però discussa)⁸⁵. Tale scritto concepì le comunità eremitiche legate ai

⁸² Si veda L. PELLEGRINI, *A proposito di eremiti laici d'ispirazione francescana*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*. Atti del convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 17-20 ottobre 1982), Todi 1985, 117-142; A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, 274-288.

⁸³ G. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991, 68-76, 113-122; ID., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, 19-26. Si veda in proposito anche C. C. MONDONICO, *Vita eremitica e carisma degli Ordini francescani*, in *Studi Francescani* 106 (2009) 519-548.

⁸⁴ LOBRICHON, *Erémisme*, 146-148. Si veda anche G. BARONE, *Montelucio e i francescani*, in *Montelucio e i monti sacri*, 273-286: 276-277.

⁸⁵ K. ESSER, *Die 'Regula pro eremitoriis data' des hl. Franziskus von Assisi*, in ID., *Studien zu den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, herausgegeben von E.

Minori come una perfetta fusione di Marta e Maria, improntate ad un tempo alla preghiera ed al servizio. In questo senso Francesco e i suoi discepoli marcarono la loro differenza rispetto alla rinnovata spiritualità del deserto espressa, ad esempio, da Pietro dal Morrone e dai Celestini, grosso modo coevi (anni Trenta del Duecento), così come dai primi Silvestrini di Silvestro Guzzolini (anni Venti del secolo)⁸⁶; movimenti che, pur rientrando nell'alveo monastico, assorbono alcuni elementi dell'esperienza mendicante, quali ad esempio la questua o l'insediamento nelle città.

Sarà, comunque, in un ritiro montano, al Sacro Convento della Verna, che Francesco riceverà la conferma della sua perfetta conformità al Cristo tramite lo ierofanico dono delle stimmate⁸⁷.

Pertanto le divergenze e le polemiche che divisero fra loro i seguaci di Francesco negli anni centrali del Duecento non furono prioritariamente generate dal contrasto della dimensione apostolica col ritiro nella contemplazione, bensì dall'incolmabile distanza tra gli ideali di Francesco (in particolare la sua visione della povertà) e la loro realizzazione nella vita concreta. Ecco, quindi, che i romitori non divennero tanto siti di vita solitaria estranei al contatto col mondo, bensì luoghi nei quali forse era ancora possibile vivere autenticamente l'assoluta povertà e proseguire nell'insegnamento del serafico fondatore. Per questo motivo i *loca solitaria* finirono per accogliere soprattutto, anche se non solo, e in via direi essenzialmente strumentale, i rigoristi, come si evince dalla testimonianza di Angelo Clareno⁸⁸.

KURTEN - I. DE VILLAPADIerna, Rom 1973², 139-160; I. OMAECHEVARRÍA, *Regula pro eremis*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7, Roma 1983, 1519-1520; F. ACCROCCA, *Dall'alternanza all'alternativa. Eremo e città nel primo secolo dell'Ordine francescano: una rivisitazione attraverso gli scritti di Francesco e le fonti agiografiche*, in *Via Spiritus* 9 (2007) 7-60.

⁸⁶ Sulla più recente storiografia relativa alle origini di questi Ordini rinvio a SALVESTRINI, *La più recente storiografia*, 496-497, 498-499.

⁸⁷ Si veda C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 2010²; G. MICCOLI, *Francesco e La Verna*, in *Itinerarium Montis Alverniae*. Atti del convegno di studi storici (La Verna, 5-8 maggio 1999), a cura di A. CACCIOTTI, (= *Studi Francescani* 97, 2000, fasc. 3-4), 21-55; A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi 2005, 43-79.

⁸⁸ Si veda MERLO, *Tra eremo e città*, 117, 131-133; ed anche M. J. HIGGINS, *Saint Francis and the Eremitical Movement*, in *Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci* 32 (2001) 87-137.

In ogni caso l'esempio di Francesco, sublime imitatore di Cristo che si era a lungo ritirato alla Verna⁸⁹ e aveva fondato l'eremo delle Carceri, legittimò la componente eremitica dei frati Minori. I solitari trovarono una definitiva collocazione nel Terz'ordine, pur non senza alcuni attriti con il resto dei frati, per i quali la scelta della vita ritirata non presentava più il prestigio di cui aveva goduto nell'esperienza monastica. Infine la dimensione reclusoria finì per connotare il ramo femminile dell'Ordine e costituì il modello di legittimazione per le tante cellane e reclusure che si riconobbero nella predicazione dei frati itineranti⁹⁰.

Restava, però, il limite posto da Francesco stesso con l'*Epistola ad quemdam ministrum*⁹¹, laddove arrivava a scoraggiare la scelta della solitudine qualora essa si configurasse come fuga dalle responsabilità e dalle sofferenze del *servitium*. In fondo anche nella *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano l'esperienza eremitica del santo viene presentata come un momento di passaggio e di preparazione all'apostolato⁹². Semmai è il *Memoriale* (o *Vita secunda*) che lascia trasparire l'approvazione del padre per coloro che restavano nel romitorio, la cui opzione in favore del definitivo ritiro dal mondo veniva accettata da Francesco in spirito di carità⁹³.

In ogni caso, come ha sottolineato il Pellegrini osservando la collocazione spaziale dei più noti eremi francescani, questi non erano disancorati dalla realtà sociale del tempo, ma sorgevano per lo più lungo vie di transito (lo scollinamento dell'area appenninica per la Verna, Montecasale, Cerbaiolo e Monteluco; la strada Arezzo-Cortona per le Celle di Cortona; il tracciato Foligno-Perugia per Rivotorto), mentre altri siti come Greccio e la Porziuncola si trovavano in prossimità dei centri abitati. Infine gli eremi più distanti, come le Carceri, Monteluco, Poggio Bustone, insistevano su zone frequentate da pastori e contadini. Occorre, inoltre, valutare la nascita

⁸⁹ S. MENCHERINI, *Codice Diplomatico della Verna e delle SS. Stimate di s. Francesco d'Assisi nel VII° centenario del gran prodigio*, Firenze 1924, 1-3.

⁹⁰ G. CASAGRANDE, *Il fenomeno della reclusione volontaria nei secoli del basso Medioevo*, in *Benedictina* 35/2 (1988) 475-507: 494-496; EAD., *Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia centrale*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, 51-94: 66-68; BENVENUTI, *In castro*, 101-103; EAD., *Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani*, in *Ermite de France*, 241-253.

⁹¹ PELLEGRINI, *L'esperienza*, 299.

⁹² *Ibidem*, 300-306.

⁹³ VAUCHEZ, *L'éremitisme*, 373-374.

di siti francescani in zone che già avevano sperimentato un'importante presenza eremitica di matrice, ad esempio, camaldolese (Celle di Cortona) o anche più irregolare (Monteluco, Subasio, Poggio Bustone)⁹⁴. Alle origini la natura di questi insediamenti risultava molto semplice. Essi erano chiamati a condividere la precarietà dell'esistenza condotta dai poveri abitanti delle campagne⁹⁵. La modestia dei romitori francescani non era dunque espressione del distacco, ma della partecipazione; non configurava un'alternativa, bensì una condivisione⁹⁶.

Pertanto, al di là delle differenze tra le forme della vita regolare e a prescindere dagli esiti istituzionali o dagli obiettivi delle singole obbedienze, l'eremitismo conservò, fra l'età classica e i secoli finali del Medioevo, la connotazione di difficile ma sublime strumento di perfezione in vista dell'annullamento dell'individuo in Dio. Il ritiro e la contemplazione costituirono per alcuni uomini dei momenti sublimi ma transitori. Altri riconobbero in essi l'unica ragione di vita sulla terra. Per tutti rappresentarono un elemento fondante dell'esistenza consacrata alla sequela del Salvatore.

Il rapporto dialettico fra eremitismo e cenobitismo fu una delle più evidenti e vivificanti contraddizioni proposte alla coscienza del popolo cristiano; una dinamica che sfidò i mutamenti del tempo e conservò la sua profonda e insopprimibile attrattiva dalla stagione delle origini alla complessa realtà del mondo moderno.

⁹⁴ PELLEGRINI, *L'esperienza*, 306-313.

⁹⁵ BARONE, *Monteluco*, 281-283.

⁹⁶ Si veda VAUCHEZ, *L'érémisme*, 381.

VANNA ARRIGHI

Antichi inventari d'archivio della Verna

1. – Chi volesse oggi farsi un'idea complessiva di quali e quanti documenti siano stati prodotti e conservati alla Verna nel corso dei quasi otto secoli della sua storia, in mancanza di strumenti di corredo moderni e precisi, non potrebbe che far ricorso ad inventari più o meno antichi, redatti nel corso del tempo, quasi sempre per finalità pratiche. Pur non avendo pretese scientifiche, questi strumenti hanno il pregio della concisione e della completezza e costituiscono come delle fotografie successive dell'archivio nel corso del tempo. Occorre avvertire in via preliminare che nel caso della Verna, ad incidere più marcatamente sulla consistenza e configurazione dell'archivio non sono state tanto le varie ondate di soppressioni di enti religiosi (che hanno avuto in questo caso conseguenze marginali), quanto iniziative interne all'Ordine francescano che, per motivi certo rispettabilissimi, hanno provocato spostamenti e scorpori di documenti. Inoltre, per rendere il discorso più chiaro e comprensibile, ma anche per rispettare la dicotomia da sempre esistente nell'archivio del convento, occorre fare un discorso nettamente separato per gli atti sciolti su pergamena (il cosiddetto 'Diplomatico') da una parte e la documentazione cartacea in registro dall'altra.

L'archivio della Verna, come in genere gli archivi conventuali degli ordini mendicanti, è stato per diversi secoli essenzialmente un archivio di relazione, costituito cioè soltanto da documenti ricevuti dalle autorità ecclesiastiche, come bolle papali e simili, ma non prodotti dai frati né elaborati all'interno del convento. Erano atti su pergamena, un supporto considerato già di per sé prezioso e degno di essere conservato, quasi indipendentemente dal contenuto dei documenti. Si aggiunga che tali pergamene contenevano concessioni di indulgenze, attestazioni di diritti, di privilegi, immunità, erano insomma documenti essenziali per l'esistenza stessa della comunità religiosa e tali quindi da essere oggetto della massima cura, tanto che venivano conservati in sacrestia, insieme ai libri liturgici