

# Il monachesimo riformato nell'Italia centro-settentrionale dei secoli XI e XII

Nicolangelo D'Acunto

**Sommario:** La percezione del fenomeno da parte della storiografia sul monachesimo riformato è recentemente cambiata poiché, venuto meno il moralismo storiografico che consentiva di usare logiche valutative e apologetiche, è mutata anche la visione della cosiddetta riforma ecclesiastica o lotta per le investiture, oggi intesa come processo rivoluzionario che investì la società europea nella sua globalità. Il superamento della contrapposizione tra nuovo monachesimo e monachesimo tradizionale ha portato a una visione più fluida e dialettica delle trasformazioni che interessarono le forme della vita religiosa regolare. La partecipazione di Avellaniti, Camaldolesi e Vallombrosani alle iniziative di riforma del papato fu molto intermittente e differenziata, e la loro espansione sovraregionale avvenne solo quando, dall'inizio del secolo XII, ai furori dell'età gregoriana subentrarono processi di stabilizzazione istituzionale non necessariamente guidati dal papato, ma che consentirono la sperimentazione di strumenti di coordinamento sovralocale delle comunità religiose. Proprio in questo contesto si colloca l'esperienza di Atto di Pistoia, che sintetizza in sé la capacità di stabilizzare il carisma vallombrosano e di renderlo compatibile col sistema ecclesiastico a livello locale.

Per evitare che questa relazione di inquadramento generale allarghi troppo l'obiettivo e finisca con l'essere colpevolmente eccentrica rispetto al tema del nostro convegno, ritengo utile circoscrivere l'oggetto delle mie considerazioni al periodo nel quale si dispiegò l'attività di Atto, dapprima come monaco e abate di Vallombrosa, quindi come vescovo di Pistoia. Pur restando sullo sfondo, alcune osservazioni di carattere più generale riferite anche al periodo precedente saranno, tuttavia, necessarie per sfruttare i vantaggi della prospettiva diacronica al fine di rendere più evidenti le peculiarità della fase che in questa sede ci interessa in modo specifico e che la biografia, per quanto imprecisa, di Atto ci impegna a circoscrivere alla prima metà del secolo XII. Questa premessa si rende necessaria per capire che, pur inserita in un'esperienza monastica, quella vallombrosana, ben radicata nelle principali dinamiche del secolo XI, la vicenda di Atto è condizionata e a sua volta riflette una situazione profondamente (e diremmo pure inevitabilmente) mutata rispetto a quella che potremmo considerare, almeno nella percezione storiografica, l'età d'oro del cosiddetto monachesimo riformato o riformatore.

Su questa distinzione occorre accennare qualche riflessione perché la sovrapposizione dei due attributi 'riformato' e 'riformatore' è di per sé il risultato

Nicolangelo D'Acunto, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy, nicolangelo.dacunto@unicatt.it, 0000-0002-9010-6727

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Nicolangelo D'Acunto, *Il monachesimo riformato nell'Italia centro-settentrionale dei secoli XI e XII*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7.03, in Francesco Salvestrini (edited by), *Atto abate vallombrosano e vescovo di Pistoia. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca sulla vita e l'opera di un protagonista del XII secolo*, pp. 13-24, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0335-7, DOI 10.36253/979-12-215-0335-7

di un'impostazione che ha goduto di ampia fortuna nel Novecento, consentendo di leggere la storia del monachesimo entro la cornice del vasto fenomeno politico, religioso e sociale che definiamo riforma ecclesiastica dell'XI secolo o lotta per le investiture. In realtà – diciamolo di passaggio – tali espressioni vengono usate per mera comodità, anche se sia l'una che l'altra rivelano limiti sempre più evidenti: *Investiturstreit* rinvia, infatti, a una concezione tutta politica di un fenomeno che a quella sfera non può essere ridotto. Riforma ecclesiastica o peggio ancora *Réforme grégorienne* portano con sé una sovra-rappresentazione e una sopravvalutazione della componente religiosa dagli evidenti connotati apologetici anche quando da tali preoccupazioni ci si vuole liberare in sede storiografica, giacché l'idea stessa di individuare un fronte riformatore (quello dei gregoriani, ma pure dei loro predecessori e successori quali membri del gruppo riformatore romano) oblitera ipso facto la circostanza che istanze tese all'efficientamento di quello che Ovidio Capitani definiva il 'sistema' erano presenti in maniera trasversale e con diversa intensità ai più diversi livelli della compagine politico-ecclesiastica. Basti richiamare, per comprenderci meglio, l'esempio dei privilegi del contro-papa imperiale Clemente III-Guiberto di Ravenna, infarciti di riferimenti all'esigenza di combattere la simonia che non ci stupiremmo di veder fiorire nelle lettere di Gregorio VII o di Urbano II. Insomma, se di riforma del secolo XI si vuole continuare a parlare, si dovrà considerare che essa non può essere ridotta a una lotta dei buoni riformatori contro i cattivi conservatori dello status quo, in quanto le spinte tese ad aumentare l'efficienza del sistema provenivano da fronti estremamente fluidi e variabili nel tempo e nello spazio. Più in generale non sarà inutile ricordare che in questo inizio di decennio, per strade differenti e senza alcun accordo previo, sia chi scrive sia Florian Mazel hanno descritto questa galassia di problemi e di fenomeni alla luce della categoria di rivoluzione, intesa come un cambio sistemico generale e non riducibile in maniera esclusiva a nessuna delle categorie usate fino a questo momento in sede storiografica<sup>1</sup>.

Per decenni la storiografia medievistica ha interpretato i grandi mutamenti dell'XI secolo alla luce della relazione tra monachesimo e riforma ecclesiastica. In quell'ottica l'esperienza cluniacense veniva vista come il fulcro della riforma, poiché si pensava che a Cluny si trovassero gli ingredienti fondamentali della riforma come appunto la si pensava nel corso del Novecento: la rigenerazione morale delle istituzioni, l'indipendenza dai laici e dai vescovi e infine, ma non ultimo per importanza, il legame privilegiato con la Sede Apostolica<sup>2</sup>. Oggi è completamente mutata la percezione di questo paradigma interpretativo nel suo complesso e di tutte le sue componenti individualmente considerate. Tale lettura *panclunista* è stata superata, ma la stessa nozione di riforma ecclesiastica

<sup>1</sup> Cfr. N. D'Acunto, *La lotta per le investiture: una rivoluzione medievale (998-1122)*, Carocci, Roma 2020; F. Mazel, *Introduction. Une "révolution totale"? Penser la réforme grégorienne par-delà les frontières historiographiques*, in T. Martine e J. Winandy (a cura di), *La Réforme grégorienne, une révolution totale?*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 15-25.

<sup>2</sup> Per la bibliografia cluniacense si veda *Bibliotheca Cluniacensis novissima. Cluny-Bibliographie*, <<http://www.uni-muenster.de/Eruehmittelalter/Projekte/Cluny/BiblClun/index.html>> (12/23).

del secolo XI si è quasi dissolta come oggetto storiografico, trascinando con sé anche il cosiddetto monachesimo riformato/riformatore, anche se non mancano gravi inerzie interpretative nella storiografia internazionale<sup>3</sup>.

Il superamento della tesi di Augustin Fliche che presupponeva l'esistenza di un 'programma' gregoriano<sup>4</sup> e della visione completamente negativa della Chiesa feudale hanno consentito di valorizzare adeguatamente i fermenti di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche: in primis una pervicace tensione anti-simoniaca, che dall'età di Enrico III provenivano da vescovi e grandi abati<sup>5</sup>, ma provenivano pure dalle aristocrazie coinvolte nella gestione di molti *Eigenklöster* e animate dal desiderio di riformarli con l'aiuto di specialisti della vita monastica come Romualdo di Ravenna, Pier Damiani o Giovanni Gualberto<sup>6</sup>.

Siamo così passati da una visione monolitica e statica ad una concezione molto più fluida e dialettica della distinzione tra 'monachesimo tradizionale' e 'monachesimo riformatore', anche per la permeabilità del primo alle istanze di rinnovamento e per l'estrema variabilità degli orientamenti presenti all'interno di questo presunto secondo schieramento<sup>7</sup>. Si pensi, per esempio, al fatto che l'estremismo ascetico teorizzato e vissuto da Pier Damiani e l'altrettanto intenso rigorismo 'morale' dei *radicals* vallombrosani, lungi dal creare un terreno comune per la lotta anti-simoniaca, nei fatti portarono a risultati profondamente differenti, che investivano la qualità stessa dei progetti organizzativi interni e dei concreti interventi di riforma<sup>8</sup>. L'eremitismo avellanita solo all'inizio del XII secolo andò assumendo una fisionomia congregazionale, mentre alcuni monasteri ed eremi legati personalmente a Pier Damiani ruppero ogni legame con l'eremo del Catria<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> G.M. Cantarella, *Per un nuovo questionario del secolo XI?*, «Reti Medievali Rivista», 11, 1, 2010, <<http://www.rivista.retimedievali.it>> (12/22). Vedi *Per un nuovo questionario del secolo XI?* (unina.it)

<sup>4</sup> A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 voll., Université Catholique de Louvain, Paris-Louvain 1924-1936.

<sup>5</sup> S. Weinfurter e H. Seibert (a cura di), *Die Salier und das Reich*, 3 voll., Jan Thorbecke, Sigmaringen 1991-1992; N. D'Acunto, *Monasteri di fondazione episcopale del Regno Italico nei secoli X e XI*, in A. Lucioni (a cura di), *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*. Atti dell'VIII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (S. Benigno Canavese, 28 settembre - 1° ottobre 2006), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2010, pp. 49-67.

<sup>6</sup> G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Donzelli, Roma 1994. Cfr. anche F. Salvestrini (a cura di), *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, Firenze University Press, Firenze 2021.

<sup>7</sup> Cfr. G.M. Cantarella (a cura di), *I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secc. X-XII)*, Carocci, Roma 2020.

<sup>8</sup> N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Liguori, Napoli 2007, pp. 85-165; F. Salvestrini, *Conflicts and Continuity in the Eleventh-Century's Religious Reform. The Traditions of San Miniato al Monte in Florence and the Origins of the Benedictine Vallombrosan Order*, «The Journal of Ecclesiastical History», 72, 3, 2021, pp. 491-508.

<sup>9</sup> N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, in N. D'Acunto (a cura di), *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), Il segno dei Gabrielli, Negarine di San Pietro in Cairano (Verona) 2007, pp. 133-156.

Anche la variegata galassia vallombrosana dei primordi solo verso la fine del secolo XI assunse gradualmente una definita configurazione congregazionale, a dimostrazione del fatto che non è possibile proiettare sulla storia delle origini i successivi tentativi di conferire un profilo istituzionale cristallizzato a reti monastiche che, in realtà, per decenni avevano continuato ad essere molto labili e che solo dalla fine dell'XI secolo cominciarono a mettere a punto gli strumenti costituzionali atti a superare la concezione altomedievale della rete monastica intesa come semplice aggregato di patrimoni, per creare un *Klosterverband* dotato di strutture centralizzate di governo e di controllo, come la visita delle dipendenze da parte del superiore generale e il capitolo generale degli abati o dei priori, o come una coerente omogeneità liturgica e culturale tra le diverse componenti<sup>10</sup>.

All'interno del nuovo monachesimo italico troviamo anche nel secolo XI profonde differenze, sia sul piano teologico che pratico, circa il modo di pensare il coinvolgimento dei monaci nella riforma. Pier Damiani riteneva superfluo il coinvolgimento *del monaco in quanto tale* nella lotta contro i simoniaci. Al contrario nelle fonti vallombrosane questa lotta si configura prima di tutto come un «certamen monachorum» e solo in seconda battuta coinvolge anche gli altri non meglio precisati «cattolici» (nel testo «ceterorumque catholicorum»)<sup>11</sup>. Diverso il punto di vista di Pier Damiani, che privilegiava invece il profilo schiettamente gerarchico, assegnando al papato, ai vescovi e ai sinodi il compito di guidare e sostenere la lotta anti-simoniacca, pur lasciando aperta la possibilità per i laici di denunciare gli abusi perpetrati perfino dai vescovi, in aperta discontinuità rispetto al principio della loro ingiudicabilità prevista dalle *Decretali Pseudo-Isidoriane*.

Alcuni movimenti, in primis i due nati in Toscana, riuscirono a stabilizzarsi dando origine a strutture congregazionali che a partire dal secolo XII ne avrebbero sostenuto la diffusione anche fuori dalle proprie terre di origine, mentre altre reti monastiche come quella avellanita o quella facente capo all'abbazia folignate della Santa Croce di Sassovivo o quella piemontese di Fruttuaria ebbero una più limitata fortuna, a dispetto di una sostanziale omogeneità iniziale con le reti più gravide di futuro.

La presenza di forti personalità carismatiche, o almeno della proposta di modelli di santità, o semplicemente di culti fortemente connotati non sembra aver contribuito in misura determinante al successo di una rete monastica. Al

<sup>10</sup> Cfr. *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, cit.; per il caso vallombrosano, F. Salvestrini, *Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al Capitulum domni Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, cit., pp. 239-312; Id., *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008, pp. 181-244; Id., *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *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)*, Olschki, Firenze 2009, pp. 59-127. Cfr. anche G. Melville, *Le comunità religiose nel medioevo. Storia e modelli di vita*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2020.

<sup>11</sup> F. Baethgen (a cura di), *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, MGH, *Scriptores*, XXX, 2, Lipsia 1934, p. 1106.

contrario, se si guarda alla strategia agiografica camaldolese – come ha fatto Pierluigi Licciardello –, è facile rilevare per tutto il secolo XI la tendenza a conservare i culti locali delle dipendenze di volta in volta acquisite, senza eccedere nella proposta di santi propriamente camaldolesi<sup>12</sup>. Lo stesso vale per i Vallombrosani, ove le imprese agiografiche legate alla figura del fondatore sembravano rispondere ad esigenze interne di stabilizzazione istituzionale in misura ben più rilevante di quanto servissero alla diffusione del culto di Giovanni Gualberto nelle dipendenze di nuova acquisizione<sup>13</sup>.

Che cosa garantiva il risultato, o almeno che cosa consentì a Camaldolesi e Vallombrosani di espandersi al di là dei confini diocesani entro i quali, invece, restarono quasi tutte le altre reti monastiche fondate intorno all'anno Mille? La storiografia novecentesca rispondeva che le due congregazioni toscane dovevano il loro successo al fatto di avere più e meglio di altre intercettato le istanze della riforma ecclesiastica, grazie a un rapporto diretto con il papato, costruito attraverso la serie dei privilegi pontifici che ne garantivano l'esenzione e liberavano questi ordini dai vincoli imposti dai vescovi compromessi con l'Impero e ostili al rinnovamento. Tale schema è certamente suggestivo e non manca di agganci effettivi con la realtà, ma non risulta del tutto soddisfacente, ora che i contorni della riforma ecclesiastica non sono più così netti e definiti, e soprattutto ora che gli schieramenti ci appaiono molto più instabili e fluidi di quanto sembrassero agli storici delle generazioni precedenti alla nostra.

Sulla base di quali elementi concreti e certi possiamo allora parlare di un monachesimo riformatore? Quella vallombrosana è stata assunta più o meno consapevolmente come l'esperienza paradigmatica, perché più evidenti sono gli agganci con le istanze di rinnovamento propugnate dal papato. La tensione anti-simoniaca e la concreta azione volta ad abbattere la Chiesa marchionale della Tuscia accreditano pienamente questa impostazione, ma i rapporti con il papato non furono affatto univoci, tanto che la stessa agiografia vallombrosana registra oscillazioni significative o, per meglio dire, alterna indizi dell'appoggio intermittente fornito dai papi ai Vallombrosani a segnali meno frequenti di un loro incondizionato e perdurante consenso<sup>14</sup>. Il sostegno entusiastico di Gregorio VII rappresentò infatti per i seguaci del Gualberto una parentesi, mentre prima di lui Alessandro II aveva ordinato ai Vallombrosani di «intra claustrum morari» e aveva proibito di «vicos, castella, civitates peragrare»<sup>15</sup>, e dopo Urbano II e l'abate maggiore e cardinale Bernardo degli Uberti avrebbero provato a costruire un organismo centralizzato e in quanto tale più facilmente

<sup>12</sup> P. Licciardello, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, «Hagiografica», 11, 2004, pp. 1-65.

<sup>13</sup> A. Degl'Innocenti, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, «Studi medievali», 25, 1984, pp. 31-91; F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Viella, Roma 2010, pp. 58-68.

<sup>14</sup> D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, cit., pp. 135-165.

<sup>15</sup> Cfr. Alexandri II *Epistolae et diplomata*, n. 120, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 146, col. 1406.

controllabile, come richiedeva un gruppo di comunità molto irrequiete. Il privilegio urbaniano del 1090 aveva, infatti, una carica progettuale e non mirava a descrivere la situazione di fatto del movimento vallombrosano. Esso puntava piuttosto ad azzerare ogni velleità di coinvolgimento dei monaci nella lotta per la riforma, attraverso un processo di normalizzazione che esigeva una sorta di quotidianizzazione (quando non di aperta addomesticazione!) del carisma di Giovanni Gualberto, che possiamo identificare nell'impegno intransigente per la lotta anti-simoniaca 'senza se e senza ma'. Solo quando i Vallombrosani cominciarono ad adeguarsi a queste nuove tendenze, grazie all'appoggio appunto del papato iniziarono la loro espansione fuori dalla Toscana con la fondazione di San Marco di Piacenza (1096)<sup>16</sup>.

Questa trasformazione aveva creato notevoli tensioni all'interno del movimento gualbertiano, come testimonia la dura reazione di Urbano II di fronte alla contestazione mossa nel 1091 dai Vallombrosani di Pisa al vescovo Daiberto, che il pontefice aveva ri-ordinato per assicurarsene l'appoggio in un contesto e in un momento certamente a lui poco favorevoli<sup>17</sup>. In quella vicenda furono coinvolti anche i Camaldolesi del monastero dei Santi Martino e Frediano, tanto che Urbano II rimproverò duramente sia l'abate Rustico di Vallombrosa sia Martino, priore generale di Camaldoli<sup>18</sup>. Questo però è l'unico episodio di esplicita militanza anti-simoniaca (per altro stroncata sul nascere!) dei Camaldolesi<sup>19</sup>. Per il resto, invece, il loro legame con la riforma secondo lo schema caro alla gregoriana novocentesca risulta più auspicato dagli storici che reale. L'unico riferimento al loro impegno contro la simonia è contenuto nella lettera poc'anzi citata di Urbano II, della quale essi sono co-destinatari insieme con i Vallombrosani, ma significativamente quell'unico accenno prelude al divieto di continuare la lotta contro il vescovo Daiberto e pare avere pienamente sortito l'effetto auspicato dal papa. A buon diritto, perciò, Giovanni Tabacco affermava

<sup>16</sup> G. Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana in alta Italia*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Atti del I Colloquio Vallombrosano (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), Edizioni Vallombrosa, Vallombrosa 1995, pp. 179-201; R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Viella, Roma 2014, pp. 28-35.

<sup>17</sup> M. Matzke, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Thorbecke, Sigmaringen 1998, pp. 26-28; F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Studi Medievali», s. III serie, 57, 1, 2016, pp. 88-127: 123.

<sup>18</sup> Urbani II *Epistolae et privilegia*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 151, coll. 333-335.

<sup>19</sup> Cfr. O. Capitani, *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1122)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-28 agosto 1968), Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 423-489: 466. Cfr. anche F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». *Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *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), Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 2014, pp. 53-96.

che la cifra della proposta di Romualdo di Ravenna consisteva «in una predicazione silenziosa, dunque, fatta puramente di vita esemplare»<sup>20</sup>; e aggiungeva: «la fortuna di Camaldoli fu strettamente legata al rigore con cui il vescovato aretino, nell'atto di dotarlo e proteggerlo, lo vincolò ad una stabile vita solitaria e contemplativa»<sup>21</sup>.

Camaldoli restò per tutto il secolo XI una fondazione saldamente legata al vescovo di Arezzo e quindi all'Impero. Non a caso i documenti solenni episcopali e imperiali a favore dell'eremo casentinese precedono cronologicamente i privilegi pontifici. Il più risalente diploma imperiale pervenuto, quello di Enrico III, datato Roma, 3 gennaio 1047<sup>22</sup>, non cita Romualdo, ma enumera con precisione i vescovi che avevano contribuito alla fondazione di Camaldoli, chiarendone così la natura originariamente episcopale e quindi imperiale, ribadita da due successivi diplomi di Enrico V, del 1111 e del 1124<sup>23</sup>.

Nemmeno i privilegi pontifici, la cui serie si inizia con quello di Alessandro II del 1072, modificarono questa situazione, conservando intatta la «*matricis Ecclesiae debita et canonica reverentia*», cioè il rapporto privilegiato tra Camaldoli e i presuli aretini<sup>24</sup>. L'esenzione dall'ordinario diocesano – e qui possiamo tornare a un piano più generale – non rappresentava una vera e propria discriminante per il nuovo monachesimo, tanto che solo con Alessandro III e più ancora nel corso del Duecento si sarebbe avvertita la necessità di chiarire la distinzione tra protezione apostolica ed esenzione, per utilizzare ed eventualmente per integrare i regimi eccettuativi che si erano delineati nel secolo XI e all'occorrenza per affrontare le spinte fortemente anti-monastiche che provenivano dal mondo episcopale<sup>25</sup>. Analogamente con quanto accadde nell'esemplare caso camaldolese, anche il *reseau* avellanita prestò scarsa attenzione al tema dell'esenzione, forse perché era garantito sul piano istituzionale da una figura forte come Pier Damiani, quasi certamente perché Fonte Avellana aveva il controllo sulla diocesi di Gubbio, a cui fornì con continuità i propri eremiti come vescovi. Nei privilegi indirizzati a queste fondazioni la vera novità tipicamente 'riformatrice' concerneva la possibilità di rivolgersi per le ordinazioni, il crisma e l'olio santo a un

<sup>20</sup> G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Liguori, Napoli 1993, p. 205.

<sup>21</sup> Ivi, p. 242.

<sup>22</sup> MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, V, *Henrici III Diplomata*, a cura di H. Breslau e P.F. Kehr, Berlin 1926-1931, n. 180, p. 223.

<sup>23</sup> Edizione in G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1994, pp. 241-244.

<sup>24</sup> Sui progressi dell'esenzione camaldolese cfr. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione*, cit., pp. 39-76, 174-194.

<sup>25</sup> V. Pfaff, *Die päpstlichen Klosterexemtionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 72, 1986, pp. 76-114; J.-L. Lemaître, *Exemption*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. da Ph. Levillain, Paris 1994, pp. 659-663; L. Falkenstein, *La papauté et les abbayes françaises aux XI et XII siècles. Exemption et protection apostolique*, Honoré Champion, Paris 1997.

vescovo diverso dal diocesano, qualora quest'ultimo fosse stato simoniaco. In questo si coglie una differenza fondamentale nella percezione dell'esonazione: mentre nell'XI secolo le clausole eccettive venivano ancora utilizzate dalle nascenti congregazioni per garantirsi margini di azione fuori dai propri confini diocesani, al di là dei quali esse si proiettavano, nel Duecento il problema sarebbe stato tutto interno alle diocesi, poiché più vigoroso sarebbe stato il tentativo episcopale di razionalizzare l'assetto istituzionale delle loro circoscrizioni<sup>26</sup>.

In sede storiografica ha una tradizione illustre l'impostazione che vede nel XII secolo un momento di crisi del monachesimo 'riformatore' dopo i furori e i successi che ne avevano segnato le vicende nel secolo precedente. A una fase caratterizzata da profonda spiritualità sarebbe seguito un secolo di irrigidimento istituzionale favorito dall'accumularsi di ricchezze e terre capaci di indebolire la tensione contemplativa. In realtà con il procedere del secolo XII non assistiamo alla decadenza del monachesimo, ma a una sua definizione su basi nuove. Camaldolesi e Vallombrosani cominciarono, infatti, a disegnare strutture congregazionali molto innovative, frutto dell'omogeneizzazione organizzativa prodotta dalla diffusione dal *caput* verso tutte le membra di una legislazione tesa a garantire «la cooperazione collegiale di tutte le abbazie, così come una rigida uniformità *in spiritualibus et temporalibus*»<sup>27</sup>. Penso in particolare alla celebrazione regolare di capitoli generali (*conventus abbatum* nella terminologia vallombrosana) con cadenza annuale tipica della galassia vallombrosana e più in generale alla fissazione di una gerarchia tra centro e periferia di queste congregazioni. Gert Melville ha individuato all'inizio del XII secolo questa svolta decisiva nella storia dei religiosi, per i quali il problema dell'organizzazione assunse una centralità mai fino ad allora sperimentata, rimpiazzando i sistemi antichi che si erano retti sul particolare carisma di un religioso o su fattori giuridici legati alla proprietà fondiaria. Secondo lo stesso Melville, tuttavia, nelle congregazioni 'italiche', che pure «tendevano a legare a sé le proprie case in una forma assai più coerente che in passato [...] le strutture dell'organizzazione non costituivano ancora il criterio che conferiva ad un monastero o ad una congregazione la sua specifica identità, né come tale potevano valere ai fini di una differenziazione»<sup>28</sup>, che lo studioso tedesco individua soprattutto nel monachesimo cistercense.

Una mutata concezione della *vita religiosa* era, però, già maturata grazie alla produzione di una legislazione statutaria che, a differenza delle *consuetudines*, aveva una funzione proiettiva e tesa preventivamente a creare un modello

<sup>26</sup> N. D'Acunto, *I documenti per la storia dell'esonazione monastica in area umbro-marchigiana: aspetti istituzionali e osservazioni diplomatiche*, in U. Paoli (a cura di), *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica*. Atti del Convegno di Studi (Fabriano, 4-6 giugno 1998), Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2001, pp. 193-216.

<sup>27</sup> G. Melville, «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in G. Zito (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), Società Editrice Internazionale, Torino 1995, pp. 322-345.

<sup>28</sup> Melville, «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones», cit., p. 329.

normativo generale<sup>29</sup>. Il passaggio dall'una all'altra forma di normazione risulta evidente se si confrontino le *Constitutiones* del priore camaldolese Rodolfo I (1074-1088) con il *Liber eremiticae regulae*, scritto tra il 1158 e il 1180<sup>30</sup>, che non per caso coincide con il passaggio verso una congregazione fortemente strutturata e distinta dalle altre, oltre che per la fedeltà al carisma originario, anche da una peculiare struttura organizzativa, peraltro già abbastanza definita nei suoi contorni dalla bolla di Pasquale II del 1105<sup>31</sup> e più ancora nel 1113: secondo il papa le istituzioni legate all'eremo e al cenobio casentinesi erano cresciute a tal punto che diverse comunità (così va tradotto il termine *congregatio* a questa altezza cronologica) erano confluite per grazia di Dio in una sola comunità («congregationes diverse in unam congregationem Dei gratia convenirent») e molti insediamenti dispersi nello spazio erano caratterizzati da una sola disciplina («disciplinam unam»), da un solo ordinamento e da una sola autorità («ordinem unum et unum regimen») <sup>32</sup>. In questo senso andava letta la codificazione delle caratteristiche della figura del priore generale nelle costituzioni di Rodolfo, che prevedevano la subordinazione a questa figura non solo dell'eremo e del cenobio o ospizio di Fonte Buono, ma pure di tutti i monasteri, celle, eremi e chiese canonicali, di tutte le dipendenze e proprietà spirituali e secolari sottoposte a quest'eremo. Toccava sempre a lui di ordinare nelle dipendenze «abati, priori e confratelli secondo la necessità»<sup>33</sup>. L'impalcatura istituzionale della rete monastica si fondava, perciò, sulla centralità dell'eremo di Camaldoli, ma mostrava una notevole plasticità e plasmabilità nelle modalità di assorbimento di comunità affatto eterogenee, che andavano appunto dai monasteri agli eremi, dalle singole celle alle canoniche. Il capitolo generale si doveva, però, celebrare a Camaldoli con cadenza annuale per ribadire la centralità dell'eremo quale luogo della produzione normativa, nonché sintesi e riserva del *depositum* carismatico originario<sup>34</sup>.

Nel 1113 la rete monastica camaldolese contava 32 case, tra cui 4 eremi e una chiesa. Il processo di stabilizzazione istituzionale ora descritto fu certamente alla base della sua prodigiosa crescita: nel 1184 comprendeva già 71 insediamenti, tra cui 6 eremi, diffusi in Toscana (diocesi di Arezzo, Fiesole, Firenze, Pisa,

<sup>29</sup> In particolare su questo punto si veda G. Melville, *Handlung, Text und Geltung. Zu Clunys Consuetudines und Statuten*, in W. Ehbrecht, A. Lampen, F.J. Post e M. Siekmann (a cura di), *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte. Festschrift für Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2002, pp. 23-39.

<sup>30</sup> P. Licciardello (a cura di), *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8), pp. XXI-XLVI.

<sup>31</sup> Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione*, cit., pp. 65-72 (il testo del documento alle pp. 180-182).

<sup>32</sup> Ivi, pp. 180-182.

<sup>33</sup> Licciardello (a cura di), *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, cit., pp. 18-19.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 80-81.

Chiusi, Volterra), Romagna, Umbria e Marche, oltre che in Sardegna<sup>35</sup>. Cifre non dissimili nello stesso lasso di tempo presenta l'espansione vallombrosana: nel privilegio del 1115 Pasquale II menziona 22 insediamenti dipendenti da Vallombrosa, di cui 3 nell'area padana<sup>36</sup>, quasi triplicati nel privilegio di Clemente III del 1188<sup>37</sup>. Un'espansione di queste dimensioni doveva generare problemi di compatibilità con il sistema delle diocesi. L'esenzione dai poteri vescovili delle congregazioni nel loro complesso e dei singoli insediamenti generò a partire dal tardo XII secolo una serie di conflitti che si sarebbero trascinati per decenni.

Quello tra Vallombrosani e vescovi, per esempio, era un confronto costituzionalmente difficile, tanto era il peso della tensione tra i monaci toscani e i loro vescovi ai primordi di questo movimento. Tale confronto, dopo essersi palesato con grande precocità e durezza nelle lotte anti-simoniache, mutò nei contenuti durante i secoli XII e XIII, trasferendosi sul piano delle rivendicazioni di esenzione, quando il problema più impellente per diversi abati e priori generali divenne quello di compattare la congregazione e di uniformarne il profilo giuridico in risposta alle crescenti pressioni dei vescovi che aspiravano a inquadrare i monasteri all'interno delle diocesi. Il privilegio di Urbano II del 1090 autorizzava i Vallombrosani a scegliere il vescovo per il crisma, l'olio santo, le consacrazioni e le ordinazioni, purché 'cattolico', cioè in comunione con la Chiesa Romana. I vescovi non potevano inoltre scomunicare i monaci di Giovanni Gualberto o lanciare contro di loro l'interdetto. Queste prerogative valevano sia per il monastero di Vallombrosa che per gli altri cenobi della congregazione. Secondo lo Schreiber<sup>38</sup> dopo il privilegio di Pasquale II del 1115 l'esenzione vallombrosana non avrebbe più subito trasformazioni significative. In realtà già nel 1130 Innocenzo II autorizzava i Vallombrosani a detenere le decime sulle loro terre<sup>39</sup>. I monaci gualbertiani ottennero dal papato prerogative che erano già state accordate ad altri Ordini, in particolare ai Cisterciensi<sup>40</sup>, come per esempio la concessione

<sup>35</sup> C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Rome 1999, pp. 74-87, 105-106; F. Salvestrini, *Comunità monastiche in un contesto di confine. Camaldolesi e Vallombrosani fra Toscana e Romagna (secoli XI-XIII)*, in P. Foschi (a cura di), *Le dinamiche del confine fra Romagna, Toscana e Umbria. Società locali, circolazione di uomini e merci, scambi culturali (secoli XIII-XVI)*, Pàtron, Bologna 2022, pp. 61-85; P. Licciardello, *Ordo Camaldulensis. L'Ordine camaldolese nel medioevo tra realtà e rappresentazione*, CISAM, Spoleto 2022, pp. 19-39.

<sup>36</sup> Spinelli, *Note sull'espansione vallombrosana*, cit., pp. 179-201; F. Salvestrini (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, ERSAF, Milano 2011.

<sup>37</sup> Clementis III *Epistolae et privilegia*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 204, col. 1279.

<sup>38</sup> G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Von Ferdinand Enke, Stuttgart 1910, p. 18.

<sup>39</sup> Il testo del documento in F. Nardi (a cura di), *Bullarium Vallumbrosanum*, Typis Dominicis Ambrosii Verdi, Florentiae 1729, pp. 8-9.

<sup>40</sup> M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 49-132.

di celebrare a porte chiuse in caso di interdetto, accordata ai Vallombrosani nel 1156 da Adriano IV<sup>41</sup> e ai Cisterciensi da Eugenio III già nel 1152<sup>42</sup>. I conflitti scaturivano dai margini di ambiguità dei privilegi pontifici per singoli monasteri della congregazione, nei quali era contenuta la clausola che, fatta salva la *canonica iustitia o reverentia* del vescovo, riservava ad essa, comunque, dei diritti non sempre del tutto precisabili<sup>43</sup>. Alessandro III cercò di eliminare queste ambiguità. Con lo spirito del grande canonista, il pontefice provò a fare chiarezza sul piano giuridico nei rapporti tra papato e monasteri, salvaguardando anche i diritti dei vescovi, che venivano, anzi, chiamati a difendere le esenzioni<sup>44</sup>. Nell'immediato questo atteggiamento guadagnò al pontefice il consenso di cui aveva bisogno nella lotta contro il Barbarossa, ma nel medio periodo gli spazi che egli aveva aperto all'intervento dei vescovi generarono nuove tensioni con le comunità di religiosi.

I contesti istituzionali in cui queste dinamiche di dispiegavano erano profondamente mutati rispetto al secolo XI. Il papato che con Urbano II e Pasquale II aveva promosso una ecclesiologia sempre più episcopalistica, non rinunciava, tuttavia, alla capacità delle nascenti congregazioni monastiche di costituire avamposti di sicura fedeltà alla propria causa. Nell'area a cavaliere dell'Appennino e in larghe porzioni della pianura padana l'egemonia matildica modificava profondamente la collocazione di questi monaci nello scacchiere politico<sup>45</sup>. In particolare i Vallombrosani, che ai tempi del marchese Goffredo il Barbuto avevano cercato di sovvertire l'equilibrio della chiesa marchionale di Tuscia, durante il governo di Matilde furono inseriti in un progetto politico e religioso di segno diametralmente opposto. Non per caso i grandi abati generali vallombrosani come Bernardo degli Uberti e il nostro Atto divennero vescovi di diocesi come Parma e Pistoia nelle quali la 'tutela' matildica era talmente forte da rieditare su basi nuove forme di controllo della marca sulle diocesi che avrebbero fatto gridare allo scandalo Giovanni Gualberto e i suoi eroi delle origini vallombrosane, ma che invece costituivano il presupposto necessario della loro posizione all'interno delle città nel periodo post-gregoriano<sup>46</sup>.

Dagli esclusivismi dell'età gregoriana si era, infatti, pervenuti alla fluidità della cosiddetta età dei compromessi. La dissoluzione dei quadri del potere che fece seguito alla morte di Matilde di Canossa (1115) aprì nella marca di Tuscia inediti spazi di intervento ad alcune famiglie dell'aristocrazia comitale e ai ve-

<sup>41</sup> P.F. Kehr (a cura di), *Italia Pontificia*, III: *Etruria*, Weidmann, Berlino 1908, n. 19, p. 92.

<sup>42</sup> Maccarrone, *Primato romano e monasteri*, cit., p. 120.

<sup>43</sup> Ivi, p. 84.

<sup>44</sup> Ivi, p. 88.

<sup>45</sup> Cfr. F. Salvestrini, *Il monachesimo toscano dal tardoantico all'età comunale. Istanze religiose, insediamenti, relazioni politiche, società*, in B.F. Gianni O.S.B., A. Paravicini Bagliani (a cura di), *San Miniato e il segno del Millennio*, SISMEL, Firenze 2020, pp. 263-288: 282-286.

<sup>46</sup> Cfr. F. Salvestrini, *I Canossa e le origini del monachesimo vallombrosano*, in P. Golinelli (a cura di), *Frassinoro e i monasteri benedettini in rapporto con i Canossa*, Giornata di studio per i 950 anni della fondazione dell'abbazia di S. Maria e S. Claudio, Pàtron, Bologna 2023, pp. 67-83.

scovi, che fondarono castelli e monasteri per penetrare nel contado e presidiarlo<sup>47</sup>. Tali strategie ci consentono di guardare con occhi nuovi sia al monachesimo toscano che ai locali ordinari diocesani. Nella marca di Tuscia, infatti, l'età di Atto, vescovo e abate, lungi dal costituire una fase di ripiegamento del cosiddetto monachesimo riformatore dopo i furori dell'età gregoriana, si configurò come un momento di grande vitalità istituzionale, presupposto essenziale per la diffusione sovraregionale e la stabilizzazione di reti monastiche sempre più capaci di proporre forme standardizzate e per questo imitabili di vita regolare. Tramontata l'epoca dei grandi carismatici come Giovanni Gualberto o Pier Damiani, i tempi nuovi imponevano che le *élites* di queste congregazioni fossero capaci di ispirarsi al loro *depositum* ideale originario per renderlo replicabile e disponibile per le nuove generazioni di monaci distribuiti ormai secondo logiche insediative e organizzative del tutto inedite, in primo luogo perché proiettate in una dimensione spaziale anch'essa sconosciuta al monachesimo altomedievale. Va letta in questo senso la *vita* di Giovanni Gualberto scritta da Atto abate maggiore e vescovo, nella quale è evidente il tentativo di mettere in evidenza gli aspetti della sua personalità che facevano di lui quella che con linguaggio attuale possiamo definire una *human resource* in grado di rispondere alle sfide del suo tempo<sup>48</sup>. Sfide, lo ripetiamo, molto diverse da quelle che avevano dovuto affrontare Giovanni Gualberto o Pier Damiani, poiché da un lato era mutato il contesto entro il quale si situavano le iniziative politiche su base locale di vescovi e monasteri, dall'altro perché le reti istituzionali nelle quali questi soggetti si muovevano stavano subendo trasformazioni radicali per effetto dell'onda lunga della rivoluzione del secolo XI e dei processi di riorganizzazione strutturale che investivano la *vita regularis*. Alla luce di queste constatazioni, il superamento di vecchi schemi di interpretazione e del moralismo storiografico che percorrono sottotraccia ogni discorso sulla decadenza o sulla crisi delle forme della vita religiosa consente ora a noi di vedere proprio in uomini come Atto i protagonisti consapevoli di una trasformazione che avrebbe investito la Toscana e insieme con essa l'intero Occidente.

<sup>47</sup> Devo questa sottolineatura all'amico prof. Mauro Ronzani, che ringrazio dell'intervento nel corso della discussione alla mia relazione.

<sup>48</sup> Il riferimento implicito è al volume di S. Vanderputten (a cura di), *Abbots and abbesses as a human resource in the ninth- to twelfth-century West*, LIT Verlag, Münster 2018.