

La mobilità sociale nel Medioevo italiano



3. Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)

a cura di Sandro Carocci e Amedeo De Vincentiis

viella

I libri di Viella

254

La mobilità sociale nel Medioevo italiano

3. Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)

a cura di
Sandro Carocci e Amedeo De Vincentiis

viella

Copyright © 2017 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: novembre 2017
ISBN 978-88-6728-868-7

Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca (PRIN 2012: La mobilità sociale nel medioevo italiano) e del Dipartimento di Storia, patrimonio culturale, formazione e società dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.



viella

libreria editrice
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Indice

SANDRO CAROCCI E AMEDEO DE VINCENTIIS	
Introduzione	9
<i>Linguaggi della mobilità ecclesiastica</i>	
DANIELA RANDO	
Mobilità sociale e mondo ecclesiastico transalpino (sec. XII-XV). Spunti e suggestioni dalla storiografia tedesca	27
GIACOMO TODESCHINI	
Linguaggi ecclesiastici della mobilità sociale	53
<i>La curia e il papato</i>	
CRISTINA CARBONETTI VENDITTELLI	
Il <i>palatium Lateranense</i> come risorsa: gli scrittori di documenti a Roma tra VIII e XII secolo	75
SANDRO CAROCCI	
Nepotismi di curia e mobilità sociale fra XIII e XV secolo	93
ARMAND JAMME	
Avignone tra mobilità e conservazione sociale. Riconsiderazioni intorno al nepotismo di curia tra Tre e Quattrocento	125

Identità ecclesiastiche e mobilità

MAURO RONZANI	
Uffici vescovili e mobilità sociale: alcuni esempi pisani dei secoli XIII e XIV	159
STEFANO G. MAGNI	
Il nepotismo episcopale nell'Italia dei comuni (fine XIII-XIV secolo)	177
GIULIA BARONE	
Mobilità sociale e mondo mendicante	203
ANNA RAPETTI	
Monachesimi e mobilità tra XI e XV secolo	211
TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI	
La composizione sociale del clero secolare: alcune città a confronto	233
ANDREA TILATTI	
Capitoli e canonici. Esempi e riflessioni	243
MICHELE PELLEGRINI	
Clero non beneficiato, preti mercenari e salariato ecclesiastico: una prospettiva sul tardo medioevo	265

Poteri laici e traiettorie ecclesiastiche

FEDERICA CENGARLE	
Carriera ecclesiastica e <i>patronage</i> politico	295
PAOLO GRILLO	
I religiosi al servizio dello stato (comuni e signorie, secoli XIII - inizio XIV)	313

KRISTJAN TOOMASPOEG

I chierici al servizio dello stato nel Regno di Sicilia.
Appunti di mobilità ecclesiastica (sec. XII-XIII)

337

GIAN MARIA VARANINI

Strategie familiari per la carriera ecclesiastica
(Italia, sec. XIII-XV)

361

Indice dei nomi

399

Indice dei luoghi

425

ANNA RAPETTI

Monachesimi e mobilità tra XI e XV secolo

Se mobilità sociale e medioevo sono una coppia inconsueta, come sostiene Sandro Carocci,¹ lo è forse ancora di più l'accostamento del primo elemento della coppia al monachesimo, perché sembra esserci una contraddizione irrisolvibile tra *stabilitas* monastica, fondata sulla rinuncia al *saeculum*, e mobilità sociale o geografica, che presuppongono un lucido e attivo coinvolgimento in esso, considerato o utilizzato come l'ambito di un'azione che travalica gli intenti spirituali e le mura del chiostro. La contraddizione appare particolarmente stridente tanto se si prende in considerazione il solo monachesimo benedettino, nella sua declinazione tradizionale cluniacense e in quelle riformate che continuarono a moltiplicarsi a partire dall'XI secolo e durante una lunga, plurisecolare stagione di cambiamenti; quanto, e ancor più, se ci si rivolge a quello eremitico, la cui rinnovata vitalità spirituale e istituzionale nel basso medioevo andò di pari passo – e se ne alimentò – proprio con la sua capacità di attrarre nelle proprie fila e promuovere uomini dinamici e capaci.² Nonostante la contraddizione, il monachesimo degli ultimi secoli del medioevo, scandito

1. S. Carocci, *Mobilità sociale e medioevo*, in «Storica», 43-44-45 (2009), pp. 11-55.

2. Tra gli ultimi, in ordine di tempo, a richiamare la vitalità del monachesimo italiano quattrocentesco ricordo soltanto M. Tagliabue, *San Giovanni Battista del Venda (Padova). Un secolo di storia monastica (1350-1450) tra albi e olivetani*, Cesena 2015, pp. 1-8; l'autore, in questo suo studio su un monastero al centro di un articolato episodio di rifondazione e riforma, sottolinea ancora una volta che le radici del rinnovamento di tutto il monachesimo italiano tardomedievale affondano nel Trecento, nei numerosi e originali episodi di riforma che, sebbene circoscritti geograficamente e a volte fragili nei loro sviluppi istituzionali, furono tuttavia significativi di un clima di rinnovamento che fece presa tra i fedeli e suscitò un certo numero di ingressi nelle nuove – o rinnovate – fondazioni eremitiche e cenobitiche, rivitalizzandole.

da cicli di crescita e di declino e dai numerosi e multiformi tentativi di comunità e congregazioni di darsi nuova vitalità,³ conobbe e favorì, accanto all'immutabilità dei suoi ideali fondativi, forme di mobilità sociale.

Il ruolo sociale di monaci e cenobi subì, nel periodo che stiamo considerando, cambiamenti molto profondi; un'ovvietà che, tuttavia, è bene avere presente. I mutamenti dipesero almeno in parte dall'andamento ciclico, quasi fisiologico, delle fasi di crescita e di contrazione delle diverse esperienze monastiche che si succedettero in questi secoli.⁴ Dall'altra parte c'è il fatto che, cambiando le gerarchie sociali e le gerarchie di valori, e soprattutto la loro importanza relativa, mutarono di conseguenza i canali di mobilità individuati dalle società. La crescita e il declino di ordini, congregazioni e comunità furono influenzati dalla maggiore o minore capacità di attirare vocazioni, capacità che, nello stesso tempo, consolidò proporzionalmente la fama di questo o di quel cenobio come possibile canale di mobilità. Fu anche, semplicemente, una questione di mode; per dirla in breve, una condizione individuale (o familiare) che per diversi motivi – economici, religiosi, ma anche di status – poteva essere molto appetibile nel XII o XIII secolo – un esempio per tutti: diventare converso in un'abbazia cistercense dell'Italia settentrionale – non lo era più nel Trecento, sostituita da altre – diventare eremita o anche converso in una certosa, sempre a titolo esemplificativo – che meglio riflettevano le mutate rappresentazioni dei valori di una società profondamente differente. Quello che chiamiamo successo delle diverse forme di vita monastica dipese in larga parte dalla capacità di corrispondere a questi mutamenti, di riflette-

3. Una ancora importante messa a punto su questo tema è quella di A. Rigon, *Vescovi e monachesimo*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese e G.M. Varanini, Roma 1990, pp. 149-181. L'autore distingue due fasi, la prima delle quali, particolarmente feconda, vide la nascita, nella prima metà del Trecento, della congregazione di Monte Oliveto e l'inizio dell'espansione certosina «grazie agli sforzi congiunti di riforma da parte di papi, vescovi, concili generali e locali» (ivi, p. 153).

4. Per un'ampia confutazione della tesi della crisi tardomedievale del monachesimo, si veda per tutti il volume *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, Atti del V convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Siena, 2-5 settembre 1998), a cura di G. Picasso, M. Tagliabue, Cesena 2004; si rimanda in particolare, per i temi trattati in questo studio, a F.G.B. Trolese, *Monaci, libri, università: l'ingresso in Italia della «Benedictina»*, ivi, pp. 463-500, e a F.A. Dal Pino, *Eremitismo libero e organizzato nel secolo della grande crisi*, ivi, pp. 377-431.

re le aspettative dei gruppi sociali più dinamici, di fornire loro canali di mobilità differenti e più complessi rispetto ai tradizionali legami di natura patrimoniale, e diversificati in base alle aspettative di questi gruppi sociali, che non sono omogenei né diacronicamente e nemmeno sincronicamente. Nel fluido intreccio di legami e relazioni tra comunità monastiche e laicato, ciascuna delle due parti trovò occasioni per migliorare la propria posizione nelle gerarchie della ricchezza, del prestigio sociale e della partecipazione politica; quando queste occasioni furono mancate o vennero meno, le comunità entrarono in crisi.

1. *Reclutamento benedettino, politiche cittadine e mobilità sociale*

Uno degli strumenti di analisi è senz'altro il reclutamento, che coinvolge la mobilità geografica e quella sociale, a seconda dei gruppi che venivano attratti da un cenobio o da un ordine piuttosto che da un altro. La mobilità collegata all'ingresso nel monastero creava e ricreava l'identità sociale degli individui, un fenomeno ben visibile anche nel monachesimo tradizionale. Prendiamo un esempio veneziano, San Zaccaria, un grande monastero benedettino femminile fondato nell'anno 829 dal doge Giustiniano Particiaco come monastero privato, che divenne rapidamente uno dei principali della città lagunare (in quel torno di anni letteralmente in fase di formazione, urbanistica, politica e sociale) e che continuò a prosperare per quasi un millennio, fino alla soppressione nel 1810. Il reclutamento fu fin dall'inizio largamente aristocratico, sia nei vertici che nella composizione del *conventus*. Monache e soprattutto badesse provenivano in larga percentuale da famiglie che possiamo qualificare come aristocratiche e, dal punto di vista geografico, dalla città o al più da località situate entro i confini limitatissimi del ducato.⁵ Il monastero restò strettamente legato da un lato al potere e al titolo ducale – elettivo –, come dimostra il ricorrere degli stessi cognomi nella comunità, soprattutto nei suoi vertici, dall'altro al gruppo di famiglie dell'aristocrazia, un gruppo quanto mai fluido e aperto, continuamente modificato dall'arrivo dei nuovi ricchi, in ascesa grazie alla mercatura, e dalla scomparsa, spesso per estinzione, delle famiglie più antiche.

5. Le informazioni si fondano sull'uso, precoce e abbastanza diffuso, anche se non omogeneamente, nella documentazione monastica veneziana, dei cognomi di famiglia per tutti i membri della comunità.

Nel XII secolo sono ricorrenti le omonimie tra alcune badesse e i dogi che si succedono al potere, ricorrenze che spesso si sovrappongono anche cronologicamente, o quasi. Per limitarsi a un caso: Vita e Nella Michiel occuparono la carica abbatiale senza interruzione dal 1116 al 1141; il loro parente Domenico Michiel fu doge dal 1118 al 1130, e un altro Michiel, Vitale II, dal 1156 al 1172. Sulla base di queste scansioni cronologiche, che non possono essere casuali, si può persino ipotizzare che controllare l'abbaziato di San Zaccaria potesse essere uno dei passi che favorivano la conquista del titolo ducale. Ed ecco il primo caso in cui si riconosce un legame diretto tra cenobi, ascesa sociale delle famiglie che ambivano a entrare nel gruppo dirigente del ducato, quello più prossimo ai dogi, e politica ducale; un legame talmente stretto ed efficace, anche quando comparve il comune, che avere una donna della propria famiglia nel cenobio poteva aprire la porta alla cooptazione – informale ma pur sempre efficace, vista la fluidità del gruppo dirigente cittadino – delle nuove famiglie da parte di quelle già installate al centro.

A partire almeno dal 1151 sappiamo che il monastero aveva adottato le *consuetudines* di Cluny, «secundum Deum et beati Benedicti regulam atque institutiones Cluniacensium fratrum»;⁶ in effetti non ci sono tracce che questa adesione influisse in qualche modo sulla comunità, che continuò a prosperare e a governarsi sfruttando i propri legami col potere ducale, con le famiglie ad esso legate e con i nuovi gruppi di potere collegati al giovane comune, sorto nel 1141. San Zaccaria non entrò a far parte giuridicamente della *ecclesia chuniacensis*, ma la scelta di abbracciarne la normativa segnava una svolta per il cenobio, un tentativo di uscire dall'isolamento dorato del ducato per creare un collegamento con istanze sovra regionali. Contemporaneamente iniziarono ad arrivare i privilegi da Roma.

Ma era una mobilità bidirezionale? Vale a dire, monacarsi a San Zaccaria rappresentava anche per le donne un canale di mobilità? Per tutte, ma in modo particolare per quelle definite velate, appartenere al grande cenobio era un elemento di prestigio individuale e familiare, anche per la possibilità di partecipare all'amministrazione del ricco patrimonio del cenobio. Più specificamente, ritengo potesse esserlo in senso orizzontale

6. A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse: organizzazione e reclutamento a San Zaccaria*, in «In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria, a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016, pp. 23-36, in particolare pp. 25-26.

per quante, provenienti da famiglie aristocratiche già stabilmente al potere, prendere il velo nel cenobio rappresentava un prestigioso cambiamento di status e una via che garantiva loro l'esercizio di un certo margine di autonomia nei processi decisionali della comunità.⁷ Per altre, e per le loro famiglie, poteva essere una mobilità verticale: basti pensare a quelle donne la cui monacazione coincideva con la contemporanea ascesa politica delle ricche famiglie di provenienza, decise a inserirsi nel gruppo dirigente cittadino. Certo, a volte il meccanismo si inceppava. Tra le monache di San Zaccaria troviamo a fine XII secolo la figlia di Romano Mairano, ricco mercante in cerca di promozione, gravemente danneggiato, nel 1171, dalla rappresaglia bizantina contro i veneziani residenti a Costantinopoli, che lo gettò pressoché sul lastrico;⁸ fu forse questo il motivo per cui la figlia Ardefrosia non sembra aver raggiunto i livelli superiori della gerarchia comunitaria,⁹ riflettendo forse il suo insuccesso lo scacco ben più clamoroso subito dal padre.

Il carattere necessariamente aristocratico del reclutamento nei monasteri benedettini, in particolare in quelli femminili, fu teorizzato nel XII secolo da Ildegarda di Bingen.¹⁰ In una società di gruppi famigliari ancora fluidi e mobili, tanto in ascesa come in discesa, come era quella veneziana di quel tempo, l'accesso a San Zaccaria poteva quindi rappresentare una reale garanzia di aristocratizzazione per la famiglia che riusciva nell'intento.¹¹

Che gli antichi monasteri veneziani potessero essere un valido mezzo per arricchire, consolidare o addirittura ottenere *ex novo* un prestigio e un'affermazione sociale e politica anche per diverse schiatte della Terraferma – anzitutto per quelle di Padova – lungo tutto il periodo XI-XIV secolo,

7. Su questo punto, in riferimento alle monache cluniacensi, si rimanda alle utili considerazioni di G. Andenna, *Sanctimoniales cluniacenses. Studi sui monasteri femminili di Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV secolo)*, Münster 2004.

8. G. Rösch, *Der Venezianische Adel bis zur Schließung des Großen Rats. Zur Genese einer Führungsschicht*, Sigmaringen 1989, p. 111.

9. S. Carraro, A. Rapetti, *Female Monasteries in Venice: Religious Dynamics and Political Power*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté Curull, Cambridge 2015, pp. 219-233, qui p. 224.

10. Da ultimo si veda D. Rando, *Mobilità sociale e mondo ecclesiastico*, in questo stesso volume.

11. A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XII secolo*, in «Anuario de estudios medievales», 44 (2014): Monográfico: *Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar*, pp. 215-238.

nonostante i mutamenti politici e istituzionali, merita di essere brevemente riconsiderato alla luce del tema della mobilità, soprattutto se si tiene presente che il meccanismo agiva non soltanto per le stirpi politicamente più potenti. Il legame feudale, o più semplicemente i rapporti economici – primo tra tutti l'affittanza – e giuridici – l'attività di notaio, di amministratore o, ripetutamente, di testimone – con abati della laguna offrì anche a famiglie più modeste, potremmo dire di estrazione “borghese”, quantomeno non aristocratica, appartenenti a un notabilato locale, dinamico e autorevole, composto da agiati proprietari fondiari, l'opportunità di consolidare la propria posizione in seno alla società locale, stabilendo rapporti duraturi con la potente e spesso ingombrante vicina capitale attraverso le sue monache.¹² Del resto, la sua potenza patrimoniale e l'intraprendenza di molte badesse attiravano, come dirò tra poco, non solo donne che potevano aspirare a esercitare un notevole potere gestionale, ma anche laici che evidentemente trovavano, nel farsi conversi, un modo di accrescere il loro prestigio all'interno della comunità locale in cui continuavano a risiedere, e forse anche un'occasione di consolidamento patrimoniale personale, oltre che di intensificazione della propria pratica religiosa.

2. *Mobilità mimetica e imitatio monachorum: farsi conversi*

Conosciamo le vicende di un gruppo di conversi di San Zaccaria abitanti a Monselice, grande e fiorente borgo vicino a Padova,¹³ tanto da meritare nel Duecento e nel Trecento la qualifica di «quasi-città», dove l'ente possedeva uno dei suoi principali e più antichi nuclei patrimoniali. Siamo negli anni Settanta del XII secolo. Così come coloro che chiedevano di diventare monache, i laici che volevano farsi conversi prima di essere accolti dovevano compiere un anno di prova, al termine del quale dona-

12. Tra i case-studies più interessanti e documentati si possono ricordare, oltre al citato San Zaccaria, anche i monasteri di Sant'Ilario e di San Nicolò del Lido; si veda M. Bolzonella, *L'espansione patrimoniale di enti religiosi e monastici veneziani nel territorio padovano (sec. X in.-XIV ex.): dinamiche socioeconomiche e riflessi politici*, tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, XXIII ciclo, pp. 178-202.

13. S. Bortolami, *Monselice «oppidum opulentissimum»: formazione e primi sviluppi di una comunità semiurbana del Veneto medioevale*, in *Monselice. Storia cultura arte di un centro minore del Veneto*, a cura di A. Rigon, Monselice (PD) 1994, pp. 101-171, p. 101; A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, ivi, pp. 211-235, p. 212.

vano i loro beni al cenobio, proferivano voti di obbedienza alla badessa ed erano accolti nella comunità per il tempo della loro vita («do, dono et offero me et mea bona cuncta [...] ecclesie et monasterio, ubi vitam meam in Dei servicio et in obediencia suprascripte abbatisse diffinire et stare ordino et dispono» dichiarò davanti al notaio un certo Celemano nel 1176); una vita che sarebbe trascorsa da quel momento nella «domus pro conversis» a Monselice o anche, forse soltanto per le donne, a Venezia, presumibilmente presso il cenobio. L'ingresso nella comunità dei nuovi confratelli, sancito simbolicamente dalla consegna di «vestes pro conversis», assicurava loro, insieme al mantenimento, il godimento dei medesimi benefici spirituali delle monache. La valenza simbolica della loro scelta era resa evidente dal viaggio a Venezia, dove si svolgeva il rito dell'*osculum pacis*, concesso dalla badessa e dalle *sorores*, e la consegna appunto della nuova veste. Il caso dei conversi di Monselice ci riconduce, pur per un'altra epoca, al medesimo nodo di temi che sono stati studiati di recente a proposito di quel Carlo figlio di Liutprando che agì negli anni centrali del IX secolo;¹⁴ se il collegamento con un monastero potente attraverso la cessione dei propri beni, magari faticosamente messi insieme nell'arco di una vita, poteva essere interpretato come un esempio non di ascesa fallita ma, al contrario, di una strategia forse persino più complessa di promozione sociale, la loro conversione assumeva una più chiara connotazione positiva di tentativo ben riuscito, a partire da motivazioni spirituali e religiose, di creare legami con un ente importante, lontano, ma la cui presenza si faceva sentire da secoli nel borgo. Come secoli prima, il passaggio dalla condizione di allodiare a quella di affittuario di un potente monastero, rafforzata dalla connotazione religiosa dell'appartenenza al *conventus*, doveva ancora essere considerato un buon modo di garantirsi un'ascesa sociale e un mezzo di mobilità geografica: i conversi potevano trasferirsi a

14. L. Feller, A. Gramain, F. Weber, *La fortune de Karol: marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge*, Roma 2005: appartenente a un gruppo sociale di incerta definizione, a metà tra un ceto contadino benestante e l'aristocrazia di livello più basso, agì insieme al suo gruppo parentale tra 830 e 870. I suoi investimenti fondiari, accuratamente pianificati e attuati, possono essere – e sono stati – interpretati ora come un'ascesa sociale mancata, poiché si conclusero con la cessione a un grande monastero delle terre accumulate, e con la loro retrocessione in affitto, ora, come accennato nel testo, come una più complessa e sofisticata strategia di autopromozione; cfr. P. Cammarosano, *Marché de la terre et mobilité sociale dans les Abruzzes aux IX^e-XI^e siècles. À propos d'un livre récent*, in «Revue historique», 130 (2008), pp. 369-382.

vivere, temporaneamente o definitivamente, a Venezia, nella capitale. Ciò che attirava questi uomini e queste donne verso il monastero veneziano era evidentemente un'aspettativa di promozione sociale, intrecciata a spinte religiose che naturalmente non devono essere escluse a priori, era sia il legame con un cenobio prestigioso, sia l'adozione, attraverso una cerimonia che imitava l'entrata nel chiostro delle monache, di uno stile di vita che ugualmente imitava il prestigioso modello di vita monastico, conferendo a queste persone una visibilità sociale nuova e maggiore. Doveva infine esserci un altro importante e concreto elemento di attrazione dei laici verso San Zaccaria, vale a dire la possibilità di accedere direttamente alle risorse patrimoniali dell'ente, nel caso particolare a quelle terre di Monselice, che erano uno dei nuclei fondiari più antichi e importanti del monastero, e di cui i conversi diventavano gli amministratori.

Come si possono leggere dunque gli atti di dedizione dei conversi alla luce del tema della mobilità? Possiamo pensare che, per un certo periodo (cioè nel XII-XIII secolo), farsi converso per un laico volesse dire tentare un'ascesa sociale in seno alla società locale attraverso l'adozione mimetica del modello di vita monastico, ancora estremamente prestigioso anche se forse non più dominante in modo esclusivo. Quello della *imitatio monachorum* come forma di vita per i fratelli conversi fu un tema continuamente richiamato nell'ambito di diversi ordini, tra i quali camaldolesi e vallombrosani. La *imitatio*, cioè «l'emulazione di una vita consacrata condotta nel rispetto delle norme apostoliche e in piena conformità ai precetti canonici» era il paradigma su cui misurare il livello di perfezione cristiana raggiunto da ciascuno.¹⁵ Proprio grazie al meccanismo del mimetismo della perfezione monastica, l'attrazione per la condizione di frate laico fu così forte, come dimostra la sua rapida diffusione nei diversi ordini benedettini, vecchi e nuovi; il fatto che non vi sia sempre stata una vera e propria definizione del loro status giuridico, e che la loro evoluzione seguisse dinamiche empiriche, conferma una volta di più non soltanto la fluidità dei meccanismi e la molteplicità dei canali di promozione sociale, ma anche la variabilità del concetto stesso di promozione sociale, che nel caso di

15. F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». Per una storia delle relazioni fra camaldolesi e vallombrosani (XI-XV secolo), in *Camaldoli e l'ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli, 1012-2012 (Monastero di Camaldoli, 31 maggio-2 giugno 2012), a cura di C. Caby, P. Licciardello, Cesena 2014, pp. 53-96, qui p. 78.

chi si faceva converso o conversa poteva concretizzarsi in un miglioramento individuale nella considerazione e nel prestigio goduti nel proprio spazio sociale. È del resto un meccanismo che funziona per tutto il periodo considerato;¹⁶ cambiano però, anche profondamente, i modelli monastici da imitare. Nel XII secolo, tra i più ambiti vi fu, come è noto, quello cistercense, il cui fascino si esercitò anche sulle élite politiche e intellettuali comunali, attirandone sia come monaci che come conversi diversi esponenti.¹⁷ Ma la novità portata dai monaci bianchi finì per attenuarsi sotto le spinte normalizzatrici provenienti tanto dai vertici dell'ordine quanto da Roma, e il capitolo generale intervenne, ridimensionandolo, anche sul fenomeno dei conversi borghesi e aristocratici.

3. *Identità individuale, identità di gruppo e nascita delle congregazioni*

In generale, furono gli stessi aspetti che caratterizzarono l'espansione dell'ordine cistercense (l'appoggio di Roma, la rete di relazioni internazionali, la ricchezza, ecc.) a essere percepiti come elementi di identità sociale e religiosa, e a fare dell'ordine un canale di mobilità sociale. Ma c'è dell'altro: la capacità dei monaci bianchi di presentarsi come efficace strumento di promozione si fondò sullo sviluppo di un ordine fortemente coeso, stretto

16. Non diversamente, anche se in termini più generali, Carocci ricorda che «il normale comportamento di chi aspira al riconoscimento sociale appare anche nel medioevo il mimetismo, cioè l'adozione dei modelli culturali tipici dei ceti dominanti» (Carocci, *Mobilità sociale e medioevo*, p. 51). Sotto la stessa spinta avrebbero agito anche quei gruppi della piccola nobiltà o cittadini che cominciarono nell'XI e XII secolo a fondare monasteri e canonici, imitando le pratiche della grande aristocrazia e dei sovrani dell'epoca precedente (L. Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino 2003, p. 70).

17. Uno degli ambiti di ricerca più fecondo di risultati, anche se oggi meno attraente per gli studiosi, è stato quello dei conversi cistercensi, della loro origine sociale e del loro ruolo come mediatori tra la società laica e l'ente monastico, in favore del quale attivavano capacità progettuali, conoscenza del mondo economico e relazioni personali e famigliari. Rosso de Burgo di Chiaravalle della Colomba, Bonifacio Classo dell'abbazia di Casanova, Arderico Piperata e Goslino Pagano di Chiaravalle Milanese, sono nomi ormai noti nella storiografia sull'ordine, a proposito dei quali si veda A. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma 1999, pp. 172-175; G.G. Merlo, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (metà XII-metà XIII secolo)*, in Id., *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Cuneo-Vercelli 1997, pp. 9-33; L. Chiappa Mauri, *Paesaggi rurali di Lombardia (XII-XV secolo)*, Roma-Bari 1990.

da legami orizzontali e verticali tra abbazie, oltre che sui consueti vincoli personali tra abati. La formazione di questi nessi altamente formalizzati e articolati, in una parola la nascita di congregazioni monastiche e di ordini veri e propri, che coinvolse anche le fondazioni tradizionali mediante il collegamento formale tra monasteri autocefali e l'imposizione del capitolo generale e della visita anche agli ordini che ne erano privi, non fu soltanto un passaggio fondamentale del processo di razionalizzazione e istituzionalizzazione dei fenomeni monastici, tipico dei secoli centrali e finali del medioevo;¹⁸ per i membri degli ordini rappresentò anche un formidabile circuito di mobilità, anzitutto geografica, e in qualche caso sociale, attraverso l'assunzione di una carica di vertice nel passaggio da un cenobio o da un eremo all'altro, anche se diventò sempre meno determinante via via che le strutture congregazionali dei diversi ordini andavano consolidandosi.

In una data imprecisata della prima metà del XII secolo – forse nel 1136 – un gruppo di donne nella diocesi di Laon, con l'appoggio del loro vescovo, «depositis omnibus lineis indumentis atque pellicis, solis tunicis laneis utuntur» e, cosa ancora più inaudita, si guadagnavano il cibo quotidiano dedicandosi in solitudine ai più duri lavori dei campi «manibus propriis», disboscando con scuri e zappe e roncando i terreni. Non c'è solo, in questo racconto, l'espressione di una spiritualità pauperistica ed eremitica tutto sommato diffusa in quell'epoca; le monache agivano «vitam Clavallensium monachorum per omnia imitantes», cioè volevano essere cistercensi attraverso l'imitazione dello stile di vita o quello che loro ritenevano fosse lo stile di vita cistercense: cercarono di crearsi una identità religiosa e sociale nuova e credibile, garantita dal prestigio dell'ordine che offriva garanzie e prerogative istituzionali e che metteva in collegamento anche le sue più piccole abbazie con il resto della congregazione e col papato. Ai nostri occhi rimangono delle sconosciute, forse ricche o benestanti, dal momento che abbandonarono «pellicce e indumenti di lino», ma prive di una precisa identità (e mi pare significativo che il loro cenobio sia chiamato semplicemente *Monsteriolum*), che per volontà propria e del loro vescovo si fecero cistercensi; individuarono cioè, nell'ordine nato poco lontano da loro, un canale di mobilità e di definizione di un'identità socia-

18. La produzione storiografica su questi temi è ormai molto articolata e abbondante; mi limito a ricordare, tra i numerosi studi di G. Melville, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394, e la raccolta di saggi *Mittelalterliche Ordnungen und Klöster im Vergleich: methodische Ansätze und Perspektiven*, a cura di G. Melville, A. Müller, Münster 2007.

le, non tanto individuale ma di gruppo. Questa comunità acquisì grazie a questa operazione una fisionomia religiosa e sociale ben definita che prima le mancava, garantendo lustro a se stessa e alla diocesi.¹⁹

Vi era dunque una mobilità veicolata dall'ordine cistercense, tra il *saeculum* e il chiostro, ma vi era una mobilità anche all'interno del cenobio, dove i ruoli e le funzioni mutavano, e non solo per il fisiologico ricambio dei membri più anziani con quelli più giovani, dove i monaci più abili oppure quelli con il network più promettente (ma dovevano dimostrare di saperlo anche attivare, quel network) potevano accedere alle cariche più importanti, quelle di cellerario, di priore e infine di abate. In breve, l'organizzazione della gerarchia comunitaria prevedeva per alcuni la possibilità di salire sino all'abbaziate, ultima tappa di un percorso di promozione interna il cui prestigio si riverberava anche all'esterno del cenobio, investendo senza dubbio le famiglie di provenienza di questi monaci. Si possono ricostruire in certi casi delle vere e proprie carriere, scandite quasi come un *cursus honorum*, che portavano alcuni monaci fino al vertice dell'abbazia; o anche carriere per qualche ragione interrotte, o magari abortite proprio alla soglia del titolo abbaziale. È il caso di Baiamonte Vicecomite, cellerario nella piacentina abbazia di Chiaravalle della Colomba per almeno un ventennio, e artefice di molte delle più imponenti operazioni di incremento del patrimonio fondiario perseguite con successo dai monaci della Colomba. Di famiglia aristocratica, si promossero le sue capacità individuali e naturalmente anche la sua rete di relazioni. Famiglia e affini dovettero a loro volta ottenere ulteriore prestigio dal ruolo decisionale e dall'attività di Baiamonte all'interno di un cenobio ricco e rispettato.²⁰

4. La mobilità attraverso gli uffici pubblici

La prassi di arruolare negli uffici pubblici ecclesiastici, monaci e frati si diffuse e concentrò cronologicamente tra XIII e XIV secolo, sebbene in modo disomogeneo nell'Italia dei comuni e della monarchia, come dimostrano chiaramente le recenti e sempre più puntuali ricerche su diverse aree

19. C. Boyd, *Un convento cistercense nell'Italia medioevale. La storia di Rifreddo di Saluzzo (1220-1300)*, Savigliano 1983, p. 63; per la citazione si veda Migne, *PL*, 156, coll. 1001-1002.

20. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense*, pp. 130-135.

e città della penisola.²¹ Queste restituiscono un panorama estremamente variegato negli aspetti specifici e nelle scelte politiche tanto dei gruppi dirigenti laici quanto dei vertici degli ordini monastici. Molto spesso insieme ai religiosi vennero impiegati dei laici, e spesso questi ultimi furono assunti in sostituzione dei primi negli uffici più importanti, magari dopo un periodo nemmeno tanto lungo. La decisione di servirsi di religiosi anziché di laici, che rifletteva ovviamente la fiducia accordata ai monasteri cittadini più influenti e radicati nel tessuto sociale, poteva dipendere da molti altri elementi, che devono essere interpretati all'interno del complesso di scambi di beni materiali e immateriali che sempre caratterizzava i rapporti tra singoli enti monastici e gruppi dirigenti laici.²² Ad essere coinvolti furono le case degli ordini riformati nati tra XI e XIII secolo: dapprima cistercensi e umiliati, a cui si aggiunsero, o si sostituirono, certosini e camaldolesi nel Trecento, oltre naturalmente ai Mendicanti, tutti espressione di un dinamismo del tutto nuovo e di un'apertura e di un interesse verso il laicato e le sue istituzioni altrettanto originali.

La varietà di scelte, da un lato, e l'estremo pragmatismo a cui, nel preferire gli uni o gli altri, si attenevano i gruppi dirigenti, dall'altro, rendono improbabile l'ipotesi che l'impiego negli uffici pubblici potesse essere considerato un vero e proprio canale di mobilità per i religiosi e per i loro parenti: troppo aleatorio e troppo legato, tra altri elementi, ai rivolgimenti politici e ai mutevoli equilibri di potere, per poter garantire un duraturo miglioramento della considerazione sociale di cui potevano godere singoli religiosi,²³ anche se non mancano i casi di monaci chiamati a più riprese a ricoprire incarichi pubblici.²⁴ L'impiego di propri membri negli uffici pubblici poteva risultare addirittura oneroso – e quindi essere scoraggiato – per la comunità, costretta a rinunciare, magari per qualche anno, al lavoro dei propri membri più abili e attivi (dovevano essere quelli che si erano già distinti nell'amministrazione entro il chiostro ad essere chiamati dal comu-

21. *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c. 1200-c. 1450: Cases and Contexts*, a cura di F. Andrews, M. A. Pincelli, Cambridge 2013.

22. C. Caby, *Hermits and the Communes: the Camaldulense in the Service of the Communes in the Thirteenth to Fifteenth Century*, in *Churchmen and Urban Government*, pp. 268-284.

23. F. Andrews, *Epilogue*, in *Churchmen and Urban Government*, pp. 348-357: pp. 350-352.

24. Per esempio il priore camaldolese di San Michele di Arezzo occupò uffici comunali nel 1340 e poi ancora nel 1348: Caby, *Hermites and the commune*, p. 274.

ne); d'altro canto portava, senza dubbio, benefici all'istituzione in termini di salari, di concessioni di terre, di protezione da parte delle autorità laiche. Contava dunque, per la comunità nel suo insieme, la possibilità di partecipare alla vita pubblica, con tutto ciò che questo comportava in termini di riconoscimento sociale e di opportunità di radicamento e di espansione;²⁵ in qualche caso vi era una forma di promozione concreta anche per colui che aveva lavorato fuori del chiostro al servizio della città, il quale riusciva, una volta rientrato nel monastero, a fare carriera fino a raggiungere le cariche di priore o di abate. Resta tuttavia impossibile capire se queste promozioni dipendessero – come sembra probabile – da dinamiche del tutto interne al gruppo monastico o invece fossero favorite anche, e in che misura, dall'attività svolta al servizio delle istituzioni laiche.

5. Ordini trecenteschi tra eremitismo e mobilità

Come si è accennato, fasi di fioritura, crisi e magari nuova fioritura delle congregazioni medievali si succedettero e sovrapposero una all'altra modificando di volta in volta la capacità di attrazione delle comunità nei riguardi del laicato. Fu un fenomeno strutturale che quelle, che pure erano state molto forti e prestigiose, venissero, ad un certo punto, sostituite nel cuore dei fedeli da altre nuove, o che tali apparivano, spesso grazie anche all'azione di uomini che con monaci e comunità nuove o rinnovate creavano speciali vincoli spirituali. Fu per questa via che gli olivetani, la cui espansione avvenne inizialmente nell'ambito circoscritto di Toscana, Umbria e Lazio, superarono per la prima volta i confini dell'Italia centrale, radicandosi nella diocesi di Padova.²⁶ Costoro, come pure i certosini, esercitarono un'attrazione non soltanto spirituale, ma anche intellettuale, su studiosi e letterati che, legandosi anche solo con vincoli informali, attraverso donazioni di libri o arredi sacri, o somme di denaro, ai cenobi più vitali, rinsaldarono la propria appartenenza a quei circoli. E proprio l'interessamento e il coinvolgimento nella vita delle nuove comunità di una

25. Andrews, *Epilogue*, p. 354.

26. Il loro radicamento avvenne grazie all'interessamento del vescovo Ildebrandino Conti, il quale favorì insieme l'insediamento di certosini e camaldolesi «trasmettendo la propria predilezione» per questi ordini «ai membri della propria *familia*»: Rigon, *Vescovi e monachesimo*, p. 169.

cerchia di ecclesiastici e laici, intellettuali ed esponenti dell'aristocrazia, se da un lato accrebbero il prestigio dei monaci, dall'altro ne fecero un fattore di definizione sociale di quelle stesse cerchie. Certosini, camaldolesi, olivetani, cioè gli ordini più vitali e dinamici del XIV secolo, furono quelli che meglio svolsero questa funzione e che meglio di altri offrirono uno spazio di autorappresentazione sociale, individuale e di gruppo, ai letterati e agli uomini appartenenti per esempio alla cerchia petrarchesca; a questi ultimi i rapporti con monaci ed eremiti offrirono una via di affermazione e di consolidamento di tale appartenenza e, in ultima analisi, di definizione del proprio status sociale.²⁷

I camaldolesi conobbero, come altri negli ultimi secoli del medioevo, una stagione di grande fioritura coincidente con l'inurbamento dell'ordine, uno spostamento che suscitò una rinnovata, forte attrazione sui ceti urbani.²⁸ Il fenomeno è stato ben studiato per il Veneto. Uno dei principali centri di irraggiamento di un particolare modello di riforma camaldolese, tra XIV e XV secolo, si costituì infatti nei due cenobi veneziani di San Michele di Murano e di San Mattia. Da queste due fondazioni partì un movimento di rinnovamento istituzionale, disciplinare e culturale che, dalla laguna, interessò le fondazioni dell'entroterra veneto fino a coinvolgere la congregazione nel suo complesso.²⁹ Su di essi le autorità laiche della Repubblica esercitarono fin dalla loro fondazione un controllo costante e spesso invadente, intervenendo energicamente nelle elezioni abbaziali, in occasione delle quali riuscirono a imporre a più riprese i candidati locali su quelli forestieri sostenuti dall'ordine o dal papato.

27. Dei molti studi sul monachesimo nel Veneto del Trecento e del Quattrocento, mi limito a citare, accanto al saggio menzionato nella nota precedente e in riferimento a quanto qui si discute, A. Rigon, *Amici padovani del Petrarca e il monastero di Santa Maria della Riviera*, in *Fra' Giovannino fratello del Petrarca e monaco olivetano*, a cura di A. Rigon, M. Tagliabue, in «Studi Petrarcheschi», 6 (1989), pp. 241-255; sul vescovo di Padova Ildebrandino Conti, tra i principali artefici del primo insediamento di olivetani e camaldolesi nel nord Italia, si veda anche M.C. Billanovich, *Il messale del vescovo Ildebrandino Conti*, in *Vescovi medievali*, a cura di G.G. Merlo, Milano 2003, pp. 267-294, che richiama i primi e ancora fondamentali studi sul prelado patavino di Paolo Sambin (*ibidem*, nota 11).

28. Un'ampia e aggiornata messa a punto della storia dell'ordine in *Camaldoli e l'ordine camaldolese*.

29. G. Vedovato, *L'espansione camaldolese nel Veneto tra la fine del XII secolo e l'inizio del XVI*, in *Camaldoli e l'ordine camaldolese*, pp. 351-366, in particolare pp. 358-359; Caby, *De l'érémisme rurale*, pp. 625-631 sul rapporto tra esigenze di riforma e sviluppo degli *studia humanitatis* nel monastero di San Michele di Murano.

Gli abati che si susseguirono tra gli ultimissimi anni del Trecento e la metà del Quattrocento nei due cenobi furono tutti l'espressione più netta dell'intreccio di legami tra patriziato, proteso alla conquista della Terraferma e impegnato, tra l'altro, a consolidare il controllo degli enti ecclesiastici del territorio sottomesso, e quei monasteri della laguna, capifila di un movimento riformatore legittimato nel quadro giuridico di una congregazione osservante e sostenuto dal papa veneziano Gregorio XII e dai suoi successori, oltre che dal senato veneziano. I loro nomi (Venier, Giraudò, Donà) sono quelli di famiglie del patriziato assai vicine al potere. L'abbaziato appare dunque come l'ulteriore esibizione di uno status famigliare già ben consolidato attraverso altri canali, anteriori e diversi dalla carriera entro il chiostro. Sul piano individuale invece, il prestigio derivante dalla conquista del titolo di abate è indubbio ma, più che modificare, rappresentava piuttosto la sanzione di un predominio del proprio gruppo e, all'interno della congregazione, il riconoscimento di specifiche e non comuni doti di comando e, per così dire, di leadership, messe al servizio dei molti interessi che si coagulavano in quest'epoca intorno ai monasteri e agli ordini più dinamici. Il cantiere edile di San Michele di Murano, avviato alla fine del XV secolo, offrì tanto alla congregazione quanto al patriziato un progetto ambizioso e condiviso intorno al quale si coagulò un gruppo, saldamente collegato al potere pubblico, di amici della comunità camaldolese, desideroso, come classe dirigente della Repubblica, di contribuire alla *renovatio* urbanistica della città avviata alla fine del Quattrocento.³⁰ Ma non si deve dimenticare che quello stesso gruppo dirigente, benché per tutto il XV secolo fornisse il maggior numero dei riformatori della congregazione, nei primi anni Trenta del Quattrocento aveva fatto quadrato a difesa dei propri interessi di casta contro i tentativi del priore generale e umanista, Ambrogio Traversari, di imporre un più stretto rispetto della disciplina a San Mattia, comportandosi di fatto come un elemento di freno alle spinte riformatrici.³¹

Se dunque non si può parlare di un monachesimo motore di ascesa sociale in senso proprio, nemmeno per gli ordini più vitali nel basso me-

30. C. Caby, "Nostrae religionis, verum etiam huius civitatis decus et ornamentum": les chantiers religieux en Italie à la fin du Moyen Age. À propos de la reconstruction de San Michele di Murano, in *Pouvoir et édilité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale*, a cura di É. Crouzet-Pavan, Roma 2003, pp. 159-193, in particolare pp. 188-189.

31. Caby, *De l'éremitisme rural*, p. 591: l'aver evitato la rimozione del priore accusato di sodomia fu «pour les Venitiens, en particulier les nobles protecteurs de San Mattia, une victoire de la solidarité familiale, de la solidarité de caste et de la solidarité vénitienne».

dioevo, è però possibile e opportuno considerare altri elementi che rientrano nella sfera della mobilità, meno incisivi sul piano sociale ma certo non del tutto inefficaci. La continua circolazione di eremiti da una fondazione all'altra, la cui intensità hanno ben dimostrato gli studi di Cécile Caby,³² fu anzitutto funzionale alle esigenze di riforma e di rifondazione di comunità considerate, per motivi diversi, in crisi e bisognose di un intervento correttivo dei vertici dell'ordine, ma dimostra anche che le reti congregazionali, come ho accennato all'inizio, funzionarono come circuiti di mobilità, anzitutto geografica e in alcuni casi anche sociale, almeno sul piano individuale: essere spostati da una comunità periferica ad un'altra più centrale e magari assumere una carica di vertice in questo passaggio,³³ aveva senza dubbio il sapore della promozione, ma non per questo si trasformava in una promozione famigliare. Non sono rari tra l'altro i casi di confratelli che, tra un incarico direttivo e l'altro, trascorrevano periodi di pausa in cui tornano nei ranghi delle comunità presso le quali venivano inviati. Ma è stato anche notato come un fatto interessante che, sul piano geografico, il reclutamento fosse relativamente omogeneo nelle fondazioni toscane, nelle quali la clausura eremitica si conservò a lungo, mentre fu molto più variegato in quelle veneziane, che invece si orientarono rapidamente verso la cenobitizzazione; evidentemente il rigore eremitico limitava a un ambito locale la forza di attrazione. Nessuna sorpresa invece che in entrambi i casi i superiori delle case appartenessero ai ceti dirigenti, tanto in Toscana quanto a S. Mattia e S. Michele di Murano.³⁴

Anche per i certosini, come già per i cistercensi, il tema della composizione del *conventus*, della provenienza sociale e geografica di eremiti e conversi e della loro posizione entro la comunità si collega direttamente alle questioni legate alla mobilità. Gli studi in questo ambito sono però relativamente poco numerosi, e soprattutto offrono dati piuttosto disomogenei, complice anche la nota reticenza degli eremiti a far trasparire il proprio volto attraverso le fonti, la carenza strutturale di comunicazioni tra centro (Grenoble, Roma) e periferie, e una tradizione documentaria quantomai

32. Basti il riferimento a San Mattia di Murano che «au XV^e siècle est un monastère de passage» (Caby, *De l'érémisme rural*, p. 398).

33. Considerazioni analoghe possono essere fatte anche per i certosini: Cristoforo Marini da Milano, priore della Certosa di San Gerolamo di Bologna dal 1444 al 1453, ricoprì lo stesso incarico in altre nove certose durante la sua vita (P. Rocchi, *I priori della certosa di S. Girolamo della Cesara di Bologna*, Salzburg 2006 (Analecta Cartusiana, 238).

34. Caby, *De l'érémisme rurale*, p. 398.

accidentata;³⁵ nel complesso sembrano tuttavia confermare il carattere aristocratico del reclutamento fin dagli inizi. Nel XII secolo il tasso di ecclesiastici tra gli eremiti delle prime certose si aggirava intorno al 75% e, in tutti i casi studiati, si trattava di membri dell'aristocrazia.³⁶

Per l'epoca successiva, in cui l'ordine conobbe un'estensione geografica del tutto nuova rispetto alle origini, l'analisi può essere condotta in modo più articolato, grazie anche al moltiplicarsi delle certose femminili. Già nel XIII secolo si ebbe infatti una vera e propria ondata di fondazioni femminili, concentrate in un'area geografica abbastanza circoscritta.³⁷ Preannunciando alcuni elementi del più spettacolare sviluppo del ramo maschile dell'ordine, che vide nascere nel Trecento un folto gruppo di grandi certose aristocratiche, queste comunità – una quindicina nel giro di un secolo – sorsero grazie al sostegno determinante della nobiltà savoiarda e del Delfinato, le cui figlie e sorelle vi entrarono in gran numero occupando spesso le cariche di vertice.³⁸ Se questo fenomeno può essere interpretato come una manifestazione di straordinaria vitalità dell'ordine in un'epoca considerata invece, dalla storiografia, di ripiegamento se non proprio di crisi, esso va inteso anche alla luce delle strategie delle famiglie aristocratiche di definizione del proprio status, della propria posizione e delle proprie alleanze negli equilibri politici del tempo; lo stesso meccanismo di autopromozione e autorappresentazione di stirpe agì, un secolo più tardi, nelle fondazioni delle maggiori certose maschili, con risultati ancora più soddisfacenti.

Se le donne provenivano per lo più da un bacino geografico e sociale circoscritto, che cosa si può dire degli uomini? Le trecentesche certose lom-

35. Qualche considerazione in proposito si legge in E. Canobbio, *Tra Grenoble e Avignone. La certosa di San Salvatore nel XIV secolo*, in *Il fascino dell'eremo. Asceti, certosini, trappisti sul Mombracco nei secoli XIII-XVIII*, a cura di R. Comba, Cuneo 2010, pp. 131-138, in particolare pp. 133-134.

36. Alcuni di loro avevano probabilmente ricevuto anche una formazione culturale prima dell'entrata nell'eremo, che poi mettevano a frutto nel lavoro di trascrizione che, in questo primo secolo, costituiva praticamente l'unico tipo di lavoro praticato; cfr. D. Mielle de Becdelièvre, *Une enquête sur le fonds cartusien du XII^e siècle de la bibliothèque municipale de Grenoble*, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 2000, pp. 81-92: p. 82.

37. P. Paravy, *Conclusions*, in *L'ordre des Chartreux au XIII^e siècle*, Actes du colloque international d'histoire et de spiritualité cartusienne (VIII^e centenaire de la fondation de la chartreuse de Valbonne, 11-13 juin 2004), Salzburg 2006 (Analecta cartusiana, 234), pp. 137-143.

38. Ivi, pp. 141-142.

barde di Garegnano, nei pressi di Milano, e di Pavia furono popolate dapprima da eremiti di origine piemontese, forse provenienti dalle più antiche Pesio e Casotto, ma nel giro di un ventennio vi affluirono in gran numero professi di origine milanese; entro un secolo il gruppo era composto omogeneamente di milanesi o di uomini provenienti dal Dominio.³⁹ Quanto alla provenienza sociale, erano uomini dalle solide fortune economiche fondate su attività diversificate – rendite fondiarie, mercatura, prestito – e, in alcuni casi, appartenenti alle famiglie mercantili più in vista nella Milano viscontea.⁴⁰ Non era la promozione economica pura e semplice che queste famiglie o questi uomini ricercavano, ma una forma più complessa di distinzione sociale che, anzitutto, meglio rispondeva alla sensibilità religiosa e culturale dell'epoca, segnata dalle profonde lacerazioni che attraversarono la Chiesa e le coscienze in quegli ultimi secoli del medioevo. Non è un caso che proprio nelle certose sorte nel Trecento si esprimesse in modi nuovi il rapporto tra le élite sociali e culturali, per esempio nella consuetudine delle amicizie spirituali o nell'esaltazione del modello della vita eremitico-erudita.⁴¹ La capacità di fornire questi servizi di natura spirituale fu alla base della ripresa certosina – e caratterizzò in buona misura anche la fase di riforma quattrocentesca dei camaldolesi – a dimostrazione del fatto che si trattava di questioni assai sentite in certi ambienti elitari. Le comunità erano un punto di riferimento per i nobili e i magnati, in favore dei quali pregavano e che accoglievano nelle loro file.⁴² La consuetudine – non solo perdurante, ma addirittura in grande espansione presso i certosini, come dimostrano le lunghe liste di benefattori, principi e sovrani poste in apertura degli atti dei capitoli generali trecenteschi, ai quali gli eremiti assicuravano la loro preghiera⁴³ – di legare la propria salvezza a un particolare ente monastico faceva di quest'ultimo un potente

39. E. Canobbio, *Aspetti della presenza certosina e cistercense nel dominio visconteo-forzesco*, in *Certosini e cistercensi*, pp. 475-505, in particolare p. 482.

40. Ivi, p. 484.

41. A. Rigon, *Per la gloria di Dio e la salvezza del principe. Certosini e mondo politico alla fine del Medioevo*, in *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico* (Villar Focchiardo-Susa-Avigliana-Collegno, 13-16 luglio 2000), a cura di S. Chiaberto, Borgone Susa (TO) 2002, pp. 129-135, qui p. 133.

42. Ivi, p. 135.

43. Gli atti dei capitoli generali certosini sono editi parzialmente, per il periodo qui considerato, in diversi volumi della collana «Analecta cartusiana»; per questo lavoro sono stati utilizzati i volumi di J. Clark, *Transumptum ex chartis Capituli Generalis ab anno 1250 ad annum 1379, a V.P.D. Joanne Chauvet, Professo Cartusiae, et Scriba Ordinis*, Salzburg 1998 (Analecta cartusiana, 100:29) e di M. Sargent, J. Hogg, *The Chartae of the*

catalizzatore di gruppi sociali e di ceti che condividevano le medesime ansie spirituali e culturali e che trovavano in esso un mezzo di definizione o addirittura di consolidamento del loro specifico status.

Oltre a questo, la diretta dipendenza delle certose del Tre-Quattrocento dai poteri politici dominanti ne fece luoghi di formazione del consenso che, evidentemente, attiravano l'interesse di famiglie ricche, ma forse bisognose di altri elementi di distinzione sociale, quale appunto il collegamento politico con il gruppo al potere. La fondazione di certose nel Trecento avviene per iniziativa di ricchi mercanti (a Lucca, Siena, Pisa), di grandi signori (i Collalto e la certosa del Montello), e di personaggi del calibro di Niccolò Acciaioli, Gian Galeazzo Visconti, Giovanna di Napoli, Borso d'Este, un'aristocrazia del sangue e del denaro, come l'ha definita Antonio Rigon,⁴⁴ che riuscì in questo modo a mantenere o a creare un legame intimo col mondo monastico unendo i tradizionali interessi politici alle motivazioni religiose. La munificenza di principi e sovrani, signori e mercanti si dispiegò nella costruzione di chiese che divennero veri e propri templi di famiglia, sepolcreti per sé e per i parenti⁴⁵ e luoghi di identità dinastica capaci di coagulare gli interessi politici della stirpe e di stemperarne rivalità e lotte: mi limito a citare il caso, marginale ma interessante, di una piccola fondazione piemontese, quella di Mombracco, nel Saluzzese, dapprima eremo, a metà del Duecento, diventato certosa intorno al 1280 e poi rivitalizzato un quarantennio più tardi, per volontà dei figli del marchese Tommaso I di Saluzzo, esclusivamente a fini di memoria e di pietà dinastica:⁴⁶ come non pensare che il collegamento con luoghi così palesemente legati ai maggiori poteri del territorio non fosse inteso anche come canale di mobilità, per i singoli eremiti ma soprattutto per le famiglie?⁴⁷

Famiglie che, nelle proprie strategie, indirizzavano i loro membri tanto verso il gruppo degli eremiti quanto verso quello dei conversi. Nel Duecento e nel Trecento – come già per i cistercensi nel XII secolo – non era la provenienza sociale a contraddistinguere i frati laici, i quali potevano appartenere

Carthusian General Chapter: Paris, Bibliothèque Nationale MS Latin 10887, Part I, 1438-46 (Ff. 1-144), Salzburg 1984 (Analecta cartusiana, 100:3).

44. Rigon, *Vescovi e monachesimo*, p. 163.

45. Caby, "Nostrae religionis", qui p. 167.

46. R. Comba, *Il fascino dell'eremo del Mombracco su prete Taurino e compagni: metà XIII secolo*, in *Il fascino dell'eremo*, pp. 9-16.

47. P. Grillo, *Fra devozione e politica: i Saluzzo e la certosa di Mombracco*, in *Il fascino dell'eremo*, pp. 17-26.

a famiglie dell'aristocrazia locale, già largamente consolidate, o a quelle in via di affermazione. Gli esempi, provenienti dalle certose piemontesi di Pesio, Casotto e Monte Benedetto, parlano anche di più di un membro di questi gruppi parentali entrati nelle certose sia come eremiti che come conversi: a fine Duecento troviamo un Pietro Mazzavacca *grangerius* di Pesio, fratello dell'eremita Raimondo e figlio di Audisia, che si era donata alla certosa.⁴⁸ Si trattava evidentemente, per quelle famiglie che cercavano prestigio, consolidamento e magari anche una ascesa sociale attraverso la monacazione di propri membri, di diversificare le scelte strategiche, praticando un modello di investimento che fu anche quello della famiglia Pipa.⁴⁹ A metà del Duecento Andrea si fece converso nella certosa di Pesio, dove già era converso suo fratello Guglielmo, nelle cui mani donò, al momento della dedizione, un castagneto. Un terzo fratello acconsentì alla donazione; altri tre membri furono testimoni dell'atto.⁵⁰ I Pipa, dispiegando una vera e propria strategia familiare, seppero utilizzare il legame multiplo con Pesio come canale di consolidamento della propria affermazione sociale, iniziata con l'accumulazione di terre.⁵¹ Non escludo che la scelta di farsi conversi avesse a che fare con la volontà della famiglia di esercitare un qualche controllo sui negozi della certosa, cosa che forse più difficilmente in quell'epoca poteva riuscire se il proprio parente diventava eremita: si tratta di poco più che di un'illazione, difficile per di più da verificare, anche se, ritengo, non irragionevole.

6. Conclusioni: una mobilità fragile

Sullo scorcio del periodo qui considerato si videro riemergere quegli interessi di tipo economico che tradizionalmente avevano attirato il laicato verso i monaci e gli eremiti e che, a partire dal Trecento, erano stati affian-

48. S. Beccaria, *Primi sondaggi sui conversi in area subalpina*, in *Certose di montagna*, pp. 117-127: p. 126.

49. Dinamiche famigliari del tutto simili si riscontrano in riferimento ad altri ordini, tra cui quello di Camaldoli; la scelta di dedizione di uno spesso trascinava altri membri della famiglia nella stessa direzione, con un movimento che talvolta si prolungava per più di una generazione (Caby, *De l'érémisme rural*, p. 399).

50. Beccaria, *Primi sondaggi*, p. 126

51. P. Guglielmotti, *I signori di Morozzo nei secoli X-XIV. Un percorso politico nel Piemonte meridionale*, Torino 1990, p. 230. Sotto questo punto di vista, la vicenda dei Pipa riproduce i meccanismi di promozione individuati per l'abruzzese Carlo di Liutprando: cfr. sopra nota 14.

cati, o addirittura sostituiti, dal peso dei condizionamenti politici e degli elementi simbolici. La ricchezza di certe fondazioni ancora – o di nuovo – induceva molti a cercare con esse un rapporto prevalentemente o puramente economico, che doveva risultare remunerativo anche sul piano sociale, oltre che su quello finanziario. Gli investimenti, studiati da Luisa Chiappa Mauri, del celebre scultore e architetto Giovanni Antonio Amadeo, attivo nel cantiere della Certosa di Pavia negli anni Sessanta e Settanta del Quattrocento, parlano di un rapporto stretto e duraturo con i certosini fatto anche di concreti interessi fondiari e di fruttuose operazioni patrimoniali, rese possibili dalla sua lunga frequentazione con gli eremiti.⁵² Grazie al favore e alla fiducia di cui godeva e alla sua abilità nell'amministrare i propri guadagni, l'Amadeo si arricchì notevolmente e divenne quello che si dice "un uomo di successo"; le sue recenti fortune gli consentirono il passaggio al rango dei proprietari fondiari benestanti, abbandonando definitivamente quello ben più povero e modesto degli artigiani in cui era nato.⁵³

Continuava dunque a esserci una relazione diretta tra il prestigio di cui i cenobi godevano e la loro percezione da parte del mondo laico come canali di mobilità; questa relazione si rifletteva nelle fasi alterne di fioritura-crisi-riforma delle diverse forme di vita monastica, nella netta preferenza accordata dapprima ai monasteri cluniacensi e a quelli cistercensi, poi, nel Trecento e Quattrocento, ai certosini, ai camaldolesi e agli olivetani. Gli eremiti diventarono, verso la fine del medioevo, particolarmente attraenti per un laicato sempre più inquieto ed esigente, sul piano culturale e spirituale, a cui offrirono molteplici canali di aggregazione e di consolidamento del proprio profilo sociale o, in altri casi, non necessariamente disgiunti dai primi, occasioni di arricchimento e di acquisizione di un benessere materiale che ne modificava radicalmente la posizione all'interno del *corpus* sociale. Ciononostante, il monachesimo bassomedievale non poté essere un vero e proprio motore di modificazione delle complesse e mutevoli gerarchie sociali del tempo, anche se offrì spesso una sorta di palcoscenico, sul

52. Una delle operazioni economiche più impegnative fu avviata nel 1479, quando Amadeo, insieme a un socio, prese in affitto per nove anni la vastissima possessione di Binasco, di quasi 300 ettari, appartenente appunto alla Certosa; cfr. L. Chiappa Mauri, *Investire nel Quattrocento: le scelte di un parvenu*, in Ead., *Terra e uomini nella Lombardia medievale*, Roma-Bari 1997, pp. 92-105, soprattutto pp. 100-101.

53. Ivi, pp. 92-93. La definitiva acquisizione di una nuova posizione sociale fu sancita dall'ingresso del figlio di Giovanni Antonio nello Studio pavese, da cui uscì infine con una laurea in medicina: cfr. *ibidem*.

quale gruppi e individui misero in atto le proprie strategie di promozione. Resta il fatto che, quando ci fu, si trattò prevalentemente di una mobilità individuale, per quanto articolata nelle forme, al massimo circoscritta a una o due generazioni della medesima famiglia. Fama, potenza e ricchezza delle comunità monastiche ed eremitiche non potevano che investire anche i loro membri più attivi e visibili nel secolo, garantendo – o incrementando – il prestigio personale di uomini particolarmente capaci; oltre a questo, molti cenobi furono in grado di offrire a questi stessi uomini un terreno, un ambito di azione nel quale mettere in gioco forme di autopromozione o di definizione del proprio status. Anche il solo atto di entrare a far parte di alcune di queste comunità religiose poteva essere un mezzo per crearsi un prestigio nuovo e visibile nel proprio ambito sociale. Difficilmente però tutto ciò si traduceva in un'ascesa stabile di un intero gruppo familiare. Il monachesimo, soprattutto nella seconda metà del medioevo, offrì soluzioni adeguate alla volontà di moltissimi individui di santificazione e anche di promozione sociale, ma su un piano rigorosamente personale, conservando in ultima analisi quel carattere costitutivo di separazione dal *saeculum* e di coerente evasione dalla terra e persino dall'umanità.