

ASPETTI DI VITA EREMITICA TRA UMBRIA E TOSCANA NEI SECOLI XIII-XV

ANTONELLA GHIGNOLI

1. *Esordio*

L'uomo solitario non esiste e l'eremita che fa la scelta di abbandonare la società degli uomini incontra ostacoli alla solitudine contemplativa tanto che ritrova sempre, morto o vivo, una società di uomini: giacché se il suo sogno di solitudine si fosse pienamente realizzato nessuno ne avrebbe di lui custodito la memoria. Forse soltanto gli eremitaggi anonimi di cui i documenti talora portano le tracce, situati ai confini dei territori di villaggio o nelle radure, testimoniano di uomini o di donne che sono riusciti nella loro separazione dal mondo scomparendo senza seguito, senza nome, senza ricordo.

Questo esordio – al quale ho prestato soltanto la voce e un suono italiano al significato delle parole – è di Odile Redon. Così la studiosa introduceva – con un testo intitolato *Percorsi eremitici* – il numero 28 della rivista a tema, da lei diretta, «Médiévales»: il tema di quel fascicolo di primavera del 1995 era infatti *Le choix de la solitude*, con il sottotitolo (traduco) *Percorsi eremitici nei paesi occidentali*¹. Un fascicolo, ricco di bei contributi su varie forme di eremitismo individuale e organizzato dall'Italia centrale alle zone alpine alla Francia (di Sofia Boesch Gajano, Cecile Caby, Catherine Santschi e altri). Ma soprattutto era arricchito da una bibliografia completa di studi sull'eremitismo pubblicati fra il 1963 (l'anno seguente alla seconda settimana internazionale di studio della Mendola, svoltasi nel 1962 e dedicata appunto all'*Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*) e il 1994².

* Discorso pronunciato venerdì 19 novembre 2010, nella Sala «Santo Stefano» del Palazzo Vescovile di Città di Castello per la presentazione del volume di A. CZORTEK, *A servizio dell'altissimo Creatore. Aspetti di vita eremitica tra Umbria e Toscana nei secoli XIII-XV*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2010.

¹ O. REDON, *Parcours érémitiques*, «Médiévales», 28, printemps (1995), pp. 5-9: p. 5.

² S. BOESCH GAJANO, C. CABY, O. REDON, *Bibliographie (1963-1994)*, *ibidem*, pp. 113-117.

Dopo quel numero ‘eremitico’ di «Médiévales» del 1995, non vi sono poi state molte occasioni di rilievo per la raccolta di studi di sintesi e ricerche su nuovi *case-studies* in tema, se si prescinde dagli atti delle giornate di studio su *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale* organizzate nel 1999 dall’Università di Siena e gli atti del colloquio internazionale organizzato dall’École française de Rome nel 2000 sotto la direzione di André Vauchez sul tema *Ermîtes de France et d’Italie* limitato al periodo dei secoli XI-XV³.

Fu Odile Redon – la compianta amica – a volere che mi applicassi anche allo studio degli eremiti, a commissionarmi – quasi –, proprio per l’occasione di quel colloquio internazionale della Scuola francese di Roma, una ricerca sulle loro ‘carte’, per cogliere modi di organizzazione della loro produzione scritta, modi peculiari della loro conservazione, perché mi mettessi sulle loro tracce scritte, insomma, sparse per le terre di Siena e in generale della Toscana⁴. Ciò ha rappresentato una parentesi nei miei studi, che da sempre si rivolgono a pergamene (ma anche a papiri), certo prodotte o conservate da istituzioni ecclesiastiche, ma per secoli decisamente molto più alti del Medioevo. Una parentesi felice per i tanti incontri fatti seguendo quelle tracce – con uomini in cerca di solitudine e di romitori, che non sfuggivano al mondo – e per l’incontro con lei, Odile. Senza la quale non ci sarebbe stato neppure quest’altro felice incontro, oggi, qui, con voi, per presentare delle ricerche che ora giungono ad arricchire certamente la bibliografia di studi sull’eremitismo. Spero di esserne all’altezza.

2. Il libro e la ricerca

Il loro autore, Andrea Czortek, non ha bisogno – credo – di essere presentato proprio qui, a Città di Castello. Il suo impegno come parroco è noto; così come il suo impegno nella vita culturale della città in qualità di direttore del Museo Diocesano. Czortek è però anche uno storico, uno studioso e docente di storia della Chiesa medievale all’Istituto Teologico di Assisi. Oltre a numerosi articoli e saggi, vorrei in via preliminare ricordare una monografia, pubblicata nel 2007

³ *Ermîtes de France et d’Italie (XI^e-XV^e siècle)*, sous la direction d’André Vauchez, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l’École française de Rome, 313).

⁴ A. GHIGNOLI, *Gli archivi degli eremiti di Siena*, in *Ermîtes de France et d’Italie*, pp. 255-276.

per i tipi delle Edizioni Porziuncola: *Eremo, convento, città. Un frammento di storia francescana: Sansepolcro (secoli XIII-XV)*.

Il volume che presentiamo oggi, intitolato *A servizio dell'altissimo Creatore. Aspetti di vita eremitica tra Umbria e Toscana nei secoli XIII-XV*, è anch'esso pubblicato dalle Edizioni Porziuncola di Assisi. Soltanto per una parte del volume si tratta della rifusione, in forma ovviamente nuova, di materia di ricerca già pubblicata in precedenza, negli anni 2003 e 2008, come articoli su rivista.

L'oggetto di studio è il fenomeno eremitico indagato nell'Alta Valle del Tevere; indagato soltanto – e per una scelta precisa – nelle sue manifestazioni al 'maschile', e per i secoli XIII-XV. Quel fenomeno proprio in questo periodo conosce d'altra parte, e in Italia specialmente, un momento di sviluppo particolare. Ha anche un connotato singolarmente tipico per le varie forme che assunse: la *solitudo* desiderata e perseguita venne trovata tanto nei boschi, animati dalle comunità rurali o sorvegliati dai comuni, quanto entro le mura della città: valga un caso esemplare per tutti, quello degli eremiti camaldolesi discesi nel centro della città di Firenze, fondando il loro eremo e il loro 'deserto' con Santa Maria degli Angioli, magistralmente studiato da Cecile Caby.

Il termine *solitudo*, difatti, non aveva il significato che potremmo dargli noi di 'solitudine', ovvero di 'stato' in cui una persona di trova da sola: il termine aveva fondamentalmente il senso di 'deserto', di paesaggio devastato – come il *desertum* nella *Vita Severini* di Eugippio – in quanto collocato al di fuori del mondo, della vita e della gerarchia sociale, un luogo in cui i valori del *mundus* – potere, denaro, legami parentali e sociali di ogni sorta – non avevano più corso e lasciavano il posto a Dio soltanto, per parafrasare delle parole di Catherine Santschi⁵.

Il fenomeno eremitico fra XIII e XIV secolo fu inoltre tipicamente connotato per il particolare disciplinamento che molte delle esperienze eremitiche condotte da piccoli gruppi, piuttosto che da singoli isolati, formati dietro a un eremita-guida, conobbero, venendo a confluire nella maggioranza dei casi (ma non nella totalità), più o meno spontaneamente, negli *ordines novi*. Certo, tale fenomeno prendeva però le mosse in alcune zone dell'Italia come la Toscana o anche il Veneto già nel secolo precedente.

⁵ C. SANTSCHI, *La solitude des ermites. Enquête en milieu alpin*, «Médiévales», 28, printemps (1995), pp. 25 ss.

Ma nell'Alta Valle del Tevere – e così veniamo finalmente alla ricerca di Czortek – è solo nel 1208 che emerge l'attestazione documentaria più risalente che ci restituisca il nome dell'*aedificator* di un eremo: si tratta di un Giovanni, arciprete della pieve di San Cipriano, che nel settembre di quell'anno – come attesta il *Registro I* della cancelleria vescovile di Città di Castello (conservato nell'archivio storico della diocesi), alla c. 105v – riceve dal vescovo, nella solenne e tipica liturgia prevista in questi casi, la pietra benedetta per l'edificazione del suo eremo posto *in Monte Canpilaio*, che sarebbe poi stato intitolato a Santa Maria e Sant'Antonio. Con quel Giovanni c'erano a ricevere la pietra un certo Ugolino e un certo prete Bono: dunque abbiamo, già sin dall'inizio, un piccolo gruppo di eremiti, che nel 1231 – altra data di una attestazione documentaria – sembrerebbe di poco più numeroso: Giovanni e Ugolino ci sono ancora; Bono – parrebbe – non più, ma al suo posto sono presenti due conversi, Uberto e Boiamonte.

I nomi di questi *fratres* eremiti, che sono tra i più antichi attestati, figurano, insieme a tutti gli altri rintracciati da Czortek nelle fonti documentarie inedite consultate, in un prezioso repertorio onomastico, pubblicato in *Appendice* al volume, prima della *Bibliografia* che chiude il lavoro.

3. *Le fonti*

È in gran parte fondata sulle fonti documentarie, infatti, la costruzione dell'indagine.

Una tradizione culturale, da trattare come fonte di ricerca storica, in effetti esisterebbe (si pensi a quella di sant'Illuminato da Città di Castello o del beato Andrea da Sansepolcro). Certo è, in ogni caso, che sul fenomeno eremitico in Alta Valle del Tevere non si innerva la presenza, con tutta la sua problematicità, di fonti agiografiche intorno a singoli fondatori di eremi e di congregazioni, di testi di *vitae* dalla tradizione spesso intricata, irrisolvibile come, per fare solo un esempio, la tradizione senza soluzione che avviluppa la biografia di Guglielmo detto di Malavalle, il fondatore dell'eremo di Malavalle in Maremma e della congregazione eremitica dei Guglielmiti, studiata da Odile Redon⁶.

⁶ O. REDON, *À la recherche en Maremma du saint ermite Guillaume*, in *Ermite de France et d'Italie*, pp. 299-314.

Inesistenti di fatto sono anche le fonti materiali, *in primis* quelle architettoniche, se non archeologiche: per i rifacimenti subiti dagli edifici, per la loro trasformazione in case rurali – quand’anche si riuscisse a localizzare bene il sito dell’antico eremo – oppure per il loro documentato abbattimento. Quella che ha indagato Czortek appare dunque, sotto questo aspetto delle testimonianze archeologiche, una situazione peculiare. Perché quando un eremo diventa visibile sotto il profilo documentario esso tende ad assumere, se già non li ha assunti, i caratteri del monastero vero e proprio: e questo è un fatto che di solito trova conferma dal punto di vista architettonico: la trova per esempio in Toscana. Non sembri peregrina questa mia piccola divagazione su questo aspetto, dal momento che il sottotitolo del volume (*Aspetti di vita eremitica tra Umbria e Toscana*) è invito esplicito a fare comparazioni. Preso in considerazione il livello minimo di struttura eremitica – che è parso essere quello delle famiglie eremitiche organizzate, piuttosto che quello dei siti legati al culto di un unico santo eremita –, la ricerca in Toscana ha colto come fenomeno esemplare l’architettura dell’eremo di San Guglielmo di Malavalle, che è ancora comprensibile dalle sue strutture superstiti: la sua chiesa, della prima metà del Duecento, riprende, anche nelle dimensioni, il semplice schema iconografico a unica navatella con abside semicircolare tipico degli edifici romanici minori, per esempio delle chiese suffraganee delle pievi; ma ha un evidente tratto di originalità: la sua copertura, a differenza di quelle chiese, non mostra la struttura lignea del tetto in vista, ma è attuata con una volta a botte a sesto leggermente acuto, rinforzata da due arconi trasversali che si impostano su robuste lesene addossate ai muri laterali. L’eremo di Malavalle potrebbe aver funto addirittura da modello: la struttura a monoaula e la copertura con volta a botte costituiscono indubbiamente, infatti, la caratteristica degli insediamenti eremitici toscani, specie guglielmiti; e la copertura con volta a botte – a parte eccezioni spiegabili – è decisamente rara nel romanico toscano, tanto da rendere proponibili delle ipotesi di influenze culturali d’Oltralpe⁷.

In mancanza dunque di conferme e di confronti di tipo archeologico e architettonico, tenuto in doveroso conto da parte di Czortek ogni indizio che la cartografia storica poteva offrirgli, le fonti princi-

⁷ Cfr. I. MORETTI, *Architettura degli insediamenti eremitici in Toscana*, in *Ermite de France et d’Italie*, pp. 277-298.

pali che egli ha a disposizione sono quelle archivistiche. Innanzitutto, piccoli *dossier* diplomatici (ovvero pergamene sciolte) provenienti da due eremi – quello di Montevicchi e della Barucola –, conservati solo grazie al fatto che entrambi confluirono nell’Ordine dei Servi di santa Maria aggregati al convento di Sansepolcro, che dunque recepì quella documentazione nel proprio archivio, confluito a sua volta e conservato, fino ai nostri giorni, nel fondo *Diplomatico* dell’archivio del convento fiorentino della Santissima Annunziata. Quindi, i *Registri della cancelleria vescovile* di Città di Castello, di cui il grande storico americano Robert Brentano aveva già compreso la preziosità nel lontano 1960: registri che però permettono di seguire gli eremi solo nella misura in cui ebbero rapporti con il vescovo e solo nella dimensione documentaria di quei rapporti istituzionali. Infine, e scarsi, gli apporti della documentazione di provenienza e origine comunale. Un *mare magnum* da indagare – certo, con il metodo appropriato che richiede – sarebbero i registri notarili: le fonti di «parte notarile» che Czortek menziona e richiama in nota alcune volte, a proposito dell’eremo di Montecasale e di Bovigliano⁸.

4. *Gli eremi dell’Alta Valle del Tevere*

Come gli studi finora hanno già messo in evidenza, le esperienze eremitiche di questo periodo – che vede, da una parte, il pieno affermarsi della civiltà comunale e, dall’altra, il pieno trionfo della supremazia papale – hanno un tratto comune indubbio, che consiste nel loro numero quasi infinito, nella difficoltà a seguire – nonostante si tratti di un periodo, com’è noto, di esplosione documentaria in generale, di «révolution documentaire et révolution scripturaire» (Jean-Claude Maire Vigueur) – le loro vicende: perché in quanto fenomeni minimi e in margine ai grandi movimenti, quasi fenomeni pulviscolari, non conservano nel periodo delle loro origini scritture in grandi numeri, e perché proprio la conoscenza della loro origine è spesso negata, anche quando ci sono ‘carte’, dalla opacità del testo documentario, del racconto formale e ufficiale nel quale si contiene spesso la prima

⁸ Sul metodo di indagine storica da condurre su quelle particolari fonti che sono i registri di imbreviature notarili si vedano le illuminanti riflessioni di A. MEYER, *La critica storica e le fonti notarili. Note su registri di imbreviature e pergamene lucchesi del secolo XIII*, «Archivio Storico Italiano», 169, disp. I (2011), pp. 3-22.

attestazione di quelle realtà, e perché le vicende successive – meglio documentate anche a livello ufficiale – sono spesso intricate per le fibrillazioni istituzionali o disciplinari fra eremi o eremiti e *ordines novi*, vescovi e pontefice, comunità rurali e autorità cittadine.

Questo paradigma è confermato anche dallo studio di Czortek sugli eremi dell'Alta Valle del Tevere. La sua indagine ha raggiunto intanto anche il non piccolo risultato di sapere quali e quanti sono gli insediamenti conoscibili come eremi.

Vi furono eremi che risultano fondati, se non su iniziativa vescovile diretta, senza dubbio con il consenso e sotto la sorveglianza vescovile. È il caso dell'eremo di Santa Maria e Sant'Antonio al Monte Capillario, del quale abbiamo già ricordato l'*aedificator* Giovanni, arciprete di San Cipriano. È poi il caso dell'eremo di San Bartolomeo, dell'eremo di San Silvestro, dell'eremo di Piano del Pozzo, di Mandrelle, di Santa Maria Maggiore dell'Alpe di Frassineto, della cella (termine 'tecnico', direi quasi, per il fenomeno eremita, traccia inequivoca nella toponomastica storica del fenomeno) di Moscheto, della cella dell'eremita Baroncio presso Sansepolcro, del 'misterioso' per certi versi (perché attestato soltanto nelle *rationes decimarum* del 1349) ospedale di Sant'Antimo *de Romitorio*. Ma è il caso anche, e soprattutto, dell'eremo di Sant'Angelo a Montevicchi, della 'cella' di San Salvatore alla Barucola e dell'eremo di San Biagio a Vepre: tre eremi ai quali Czortek dedica particolare attenzione in tre capitoli specifici, rispettivamente il II, il III e il V del suo volume.

L'eremo di Montevicchi, posto in un luogo estremamente panoramico sul massiccio dell'Alpe della Luna, ha origine verosimilmente per iniziativa di un laico penitente, un frate Giovanni, che riceve in donazione, dalla pietà di altri laici, un terreno per edificare un eremo e poi chiede, ottenendola, l'autorizzazione del vescovo di Città di Castello: siamo nel 1211. La comunità che nel corso del secolo XIII è composta da un numero significativo, per il genere, di *fratres* eremiti (7 o 6) sarà aggregata nel 1294 al convento dell'Ordine dei Servi di santa Maria di Sansepolcro.

Dell'eremo della Barucola, anch'esso situato su un versante dell'Alpe della Luna, non possiamo conoscere la prima formazione dai documenti rimasti (per la loro natura): sappiamo però che è sicuramente esistente nel 1237, che la costruzione di una sua chiesa, avviata proprio in quell'anno, veniva promossa e sostenuta (con la concessione di una indulgenza di 40 giorni) dal vescovo; anche l'eremo della

Barucola verrà aggregato, ma nel 1295 e con un atto quasi di imposizione, ai frati Servi di santa Maria di Sansepolcro. Uno degli aspetti peculiari di questo insediamento eremitico è dato dalla sua posizione ai confini della Massa Trabaria, alla quale si devono peculiari vicende istituzionali e di ingerenza del rettore pontificio della provincia. La Massa Trabaria, com'è noto, era un vasto territorio di competenza pontificia, caratterizzato dalla artificiosità dei suoi confini e incuneato fra Montefeltro e il territorio della diocesi di Sarsina a nord, con la zona di influenza di Pesaro e Urbino a est, con i territori di Città di Castello e di Borgo Sansepolcro a sud, e con la Massa Verona (Pieve Santo Stefano) a ovest, e quindi con il territorio aretino e la Toscana. L'attributo 'Trabaria' deriva dal fatto che il nucleo originario della provincia, considerato *ab antiquo* dalla Chiesa di Roma come territorio di sua diretta dipendenza, vantava ricchezza di abetine e in genere di legname da costruzione (*trabearia*), assolutamente necessario per l'edificazione e la manutenzione delle basiliche romane.

Dell'eremo di San Biagio a Vepre, sempre ubicato nella stessa zona dell'eremo di Montevicchi, in località Vepre, appunto, abbiamo una prima notizia molto tardi, nel 1263, quando il vescovo Nicolò con il solito rito previsto collocò la pietra da lui benedetta nell'altare di un oratorio costruito da un certo frate Fedele *vir religiosus*: siamo di fronte senz'altro a un caso di eremitismo individuale, sotto l'attento controllo vescovile, che però sicuramente – anche se non sappiamo come – si sviluppò in una comunità che nel secolo XIV, certamente nel 1359, entrerà nell'orbita della congregazione dell'eremo di Montemalbe, degli eremiti cioè a indirizzo fraticelliano di Francesco di Nicolò da Perugia. E alla presenza dei fraticelli di Montemalbe a Vepre, e in particolare all'analisi dei documenti concernenti un processo intentato contro di loro nel 1361 dall'inquisitore francescano Angelo da Assisi, Czortek dedica una digressione all'interno del capitolo dedicato all'eremo di San Biagio.

Ma in Alta Valle del Tevere le origini del fenomeno eremitico non sono soltanto caratterizzate dalla presenza, nel processo di formazione, della figura del vescovo diocesano. Il fenomeno eremitico si presenta anche legato agli Ordini mendicanti: ai frati Minori di Francesco, ai frati Eremiti dell'Ordine agostiniano formatosi con la grande unione del 1256 e, come abbiamo già visto, ai frati dell'Ordine dei Servi di santa Maria. Totalmente estranei a un coinvolgimento in questo fenomeno – come era del resto prevedibile – risultano i frati

Predicatori. Ecco allora, anche sotto questo rispetto, una lunga teoria di esperienze eremitiche e presenze di eremi che Czortek individua in questa zona.

Per quelle realtà che hanno visto coinvolti i frati Minori – almeno nella gestione della fase matura, visto che in molti casi vi è il silenzio di tutte le fonti in merito alle circostanze della loro origine – si ha anche la memoria, per documenti o leggende, di una presenza ‘santa’, sia pur fuggevole come quella segnata da un mero passaggio: la presenza di Francesco di Assisi o piuttosto di Bonaventura da Bagnoregio o piuttosto di Antonio di Padova. Si tratta dell’eremo di Cerbaiolo, dell’eremo di Santa Croce a Buonriposo, dell’eremo di Santa Maria a Montecasale. Quest’ultimo, situato in Val d’Afra a 700 metri circa sul livello del mare, nel distretto di Sansepolcro, sarebbe stato addirittura fondato, secondo la tradizione, dallo stesso Francesco nel 1213, il quale vi avrebbe invece soltanto soggiornato secondo la lezione di almeno cinque delle sue biografie antiche. La documentazione illumina direttamente soltanto le vicende più tarde di questo insediamento, anche se in modo molto significativo: terminata la costruzione del convento francescano entro le mura di Sansepolcro alla fine degli anni Sessanta del Duecento, e avviato il trasferimento dei frati Minori da Montecasale alla casa cittadina di Sansepolcro, due di loro, Stefano e Giovanni, chiedono al vescovo di Città di Castello, anche a nome di un terzo confratello, di poter restare nell’antico luogo lontano dalla città, sotto ovviamente la sua obbedienza: era il 13 giugno 1269 e la notizia è registrata nel registro della cancelleria vescovile. I tre frati ne spiegano il motivo: «ad serviendum altissimo Creatori», per servire l’altissimo Creatore. Nel titolo di questo volume – *Al servizio dell’altissimo Creatore* – è riecheggiato dunque, in traduzione, il motivo di quella richiesta dei frati Stefano, Giovanni e Marco, il senso di quel loro voler restare nell’eremo.

L’eremo di Santa Caterina a Nuvole, nel plebato di Teverina – di cui la più antica testimonianza è del 1217 ed è relativa a una fondazione di ospedale promossa dal priore dell’eremo di Morimondo, in diocesi di Cagli, e autorizzata dal vescovo di Città di Castello –, confluirà invece nell’Ordine degli Eremiti di Sant’Agostino, Ordine – ricordiamo – sorto su iniziativa di Innocenzo IV nel 1256 attraverso la cosiddetta *magna unio*, l’unione fra l’Ordine degli Eremiti di Toscana – già sorto e riconosciuto dal pontefice nel 1244, di fatto la prima fase della formazione dell’Ordine degli Agostiniani – e gli Eremiti di Favale, i

Giambonini e i Brettinesi. I frati eremiti di Giovanni Bono, i Giambonini, sembrano del resto presenti anche in Alta Valle del Tevere, stando all'indagine di Czortek, già negli anni Quaranta del XIII secolo: è loro un insediamento poco fuori le mura di Sansepolcro, poi confluito nel 1256 nell'Ordine eremitano di Sant'Agostino. Giambonita, o forse in origine collegato al primigenio Ordine degli Eremiti di Toscana, è anche l'eremo di Mortaia.

I frati dell'Ordine dei Servi di santa Maria sono infine ancora coinvolti nella storia dell'eremo di Santa Lucia a Bovigliano in Val d'Afra, al quale Czortek dedica un apposito capitolo, il IV, per la disponibilità di fonti documentarie provenienti dal *Diplomatico* dell'archivio del convento della Santissima Annunziata di Firenze, esattamente come per l'eremo di Montevicchi, alle cui vicende, peraltro, l'eremo di Bovigliano è legato.

Visto quanto abbiamo detto sulle difficoltà a seguire il fenomeno eremitico, il grande merito e l'enorme fatica del lavoro di Czortek appaiono immediatamente evidenti: nel censire quei fenomeni, nell'individuare quelle realtà, nel mettere in gioco le fonti disponibili e tentarne una narrazione, che in questo volume è programmaticamente – con il sottotitolo *Aspetti di vita eremitica* – dichiarata come soltanto avviata: certo con l'augurio, da parte nostra sentitissimo, che possa proseguire.

E tuttavia alcune considerazioni generali possono essere già fatte da parte dell'Autore con i dati che ha raccolto. Sul piano istituzionale, innanzitutto, si rilevano: il ruolo pieno nell'esercizio della sua giurisdizione da parte del vescovo di Città di Castello; l'orientamento di un comune come Sansepolcro, francamente sbilanciato verso l'area perugina; il ruolo predominante, fra gli altri Ordini mendicanti, che svolge l'Ordine dei Servi di Maria, il quale proprio nell'ambiente altotiberino realizza un apporto originale aggregando e organizzando in una rete eremi originariamente separati e autonomi.

Sul piano più direttamente legato allo studio del fenomeno eremitico in sé – fenomeno che, in questo territorio indagato, come abbiamo sottolineato, emerge come già 'formato' nelle fonti di pieno Duecento – l'Autore è in grado di porre un forte accento sulla varietà di tipologie (per origine dei fenomeni e per il loro esito); sulla fluidità del movimento; sui tratti costanti, invece, nell'organizzazione interna, che conosce la gerarchia semplice di *rector* (o *prior* a seconda delle fonti, ma anche a seconda delle fasi di formazione) e di *fratres*; sui trat-

ti costanti che connotano, in tutte le esperienze, la scelta dell'ambiente naturale 'aspro' per l'insediamento, che però non impedisce il rapporto con la società umana⁹; sui tratti costanti per individuare una funzione degli eremi in quella realtà naturale e sociale, in dipendenza proprio della loro ubicazione (sulle vie di transito, a cavallo di giurisdizioni diverse, vicino a ospedali); sul ruolo, infine, di quelle esperienze e presenze 'eremitiche' nell'economia (eremi che conducono terreni, che affittano gualchiere e mulini) e gli aspetti giuridici conseguenti su questo piano, da comporre con quelli – più conoscibili e scontati – agenti sul piano religioso e disciplinare.

A cifra dunque di questo complesso quadro, di questa sapiente e paziente ricostruzione di presenze eremitiche nella Valtiberina offerta da Andrea Czortek, mi permetto – chiudendo – di prestare ancora la mia voce a Odile Redon e ancora un suono diverso, italiano, alle sue parole nate nel suo bel francese, parafrasando una sua notazione di ormai tanti anni fa.

Il deserto degli eremiti ha sempre un senso: luogo di sosta nei pressi di una strada, confine fra due territori o giurisdizioni e, a partire dal secolo XIII, luoghi e siti che erano di transizione fra la città brulicante di attività umane e i suoi spazi immediatamente al di fuori delle sue mura, dove gli uomini si disperdevano. Il romanticismo del 'deserto' dei boschi e delle montagne è soltanto una percezione *a posteriori*. [...] E se il singolo eremita folclorico delle leggende è spesso rappresentato come un uomo selvaggio, l'eremita della chiesa è un civilizzatore. Se il più modesto dissodava almeno un campicello vicino per nutrire meglio se stesso e i pochi compagni, l'eremo agostiniano aveva i suoi campi e le sue greggi. Certo è che in margine alle soluzioni generali che tendevano sempre ai raggruppamenti cenobitici (si pensi a Camaldoli) e, nel periodo degli Ordini mendicanti, al servizio della comunità cristiana attraverso la predicazione ma anche attraverso l'attività di assistenza e anche di pacificazione, individualmente e in certi momenti almeno qualcuno riusciva a realizzare l'ideale della solitudine penitenziale e contemplativa¹⁰.

⁹ Nonostante le caratteristiche ricorrenti nella maggioranza dei casi (altitudine media, da 'castello', luoghi boscosi, panorami rocciosi), la scelta dell'ambiente naturale non impedì mai – anzi – il quotidiano rapporto con i laici devoti, con la realtà sociale entro cui quei frati appaiono totalmente calati e con la quale interagivano. Il rapporto con la società di piccoli possidenti è un rapporto fondamentale, infatti, e direi anche fondativo, se si pensa che spesso è un pio laico che dà il terreno per edificare l'eremo al pio frate *aedificator*.

¹⁰ Parafrasi di alcuni passi significativi di REDON, *Parcours érémitiques*, pp. 6-9.

«Ad serviendum altissimo Creatori», detto dai tre frati minori di Montecasale al loro vescovo diocesano, forse, fra gli altri e tanti significati che poteva avere per un francescano, avrà avuto anche quello dell'antico e mai rimesso ideale, dell'antico e mai rimesso desiderio di fare «un choix de la solitude».