

Anna Maria Rapetti

Il lavoro dei monaci

Il lavoro nella vita del monaco e nel chiostro

Per conoscere l'organizzazione della vita dei monaci nel Medioevo e, all'interno di questa, il posto occupato dal lavoro, si deve leggere la Regola di Benedetto, scritta nel VI secolo, che cominciò a diffondersi a partire dal VII per imporsi infine in buona parte dell'Occidente cristiano nel IX. Nella Regola, il cuore della vita monastica è costituito dall'ufficio divino, ma anche la *lectio divina* e il lavoro manuale hanno il proprio spazio: uno spazio le cui dimensioni cambiarono nel passare del tempo e si adattarono in modo flessibile alle diverse condizioni. Per alcuni la storia dei monaci si può riassumere in gran parte nella storia del mutevole rapporto tra questi tre elementi [Dubois, 1990, p. 61]. Ma già nei tre secoli abbondanti che precedettero la nascita di Montecassino a opera di Benedetto, i monaci, attraverso una difficile e a volte contrastata riflessione, elaborarono un nuovo sistema di valori in cui il lavoro assunse un ruolo nuovo e importante, che rimase però sempre variabile. Si dovette definire quale fosse il rapporto tra lavoro manuale e *opus Dei*, affrontare infiniti problemi di legislazione ecclesiastica e canonica – per esempio la questione dell'osservanza del riposo domenicale –, si cercò di sciogliere il nodo dei lavori da considerarsi leciti e illeciti. Se all'inizio sembra che i monaci si interrogassero soprattutto in riferimento a se stessi e alle proprie esigenze, poi, a poco a poco, cominciarono a prendere in considerazione anche il lavoro dei laici nel mondo rurale e soprattutto nella nuova società urbana, e in questa prospettiva finirono per modificare quasi interamente le proprie posizioni [Le Goff, 1983, p. 11].

L'elaborazione dell'atteggiamento del mondo monastico di fronte al lavoro manuale si fondò anzitutto sulla controversa esegesi di alcuni passi evangelici riferibili al comportamento del cristiano nei riguardi

del lavoro; in particolare l'esortazione di Gesù, «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre», sembrava giustapporsi alla celebre affermazione dell'apostolo Paolo: «Chi non vuole lavorare neppure mangi»¹. In queste frasi si raccoglieva l'apparente contraddizione tra la necessità di lavorare per mantenersi e l'invito a dedicarsi esclusivamente alla ricerca del regno di Dio, attraverso la preghiera e l'ascesi; tale contraddizione si risolse gradualmente, faticosamente e a prezzo di lunghe diatribe. Nella tarda antichità il testo fondamentale su questo tema era quello di Agostino, *De opere monachorum*, nel quale il vescovo di Ippona ribadiva il significato letterale della frase dell'Apóstolo, confutando quindi le posizioni di quanti la interpretavano in senso per così dire "spirituale". La sua esortazione era rivolta in particolare ad alcuni monaci della diocesi di Cartagine che sostenevano che il lavoro evocato da Paolo consistesse esclusivamente nella preghiera e nella lettura di testi sacri e negavano perciò di dover svolgere qualsiasi forma di lavoro manuale, pretendendo di vivere di oblazioni [Piccolomini, 1994, pp. 38-43]. Nella riflessione di Agostino – una riflessione "militante" per così dire, elaborata in un clima molto conflittuale di dispute tumultuose che avevano scosso profondamente la Chiesa e i fedeli di Cartagine – il lavoro era invece indicato come un efficace strumento per fuggire l'ozio e un onesto mezzo di sussistenza offerto ai monaci sull'esempio di Paolo, che ricavava il proprio sostentamento materiale dal lavoro manuale, rinunciando a quanto poteva essergli donato per il suo impegno apostolico. Ma come si risolveva la questione del rapporto tra preghiera e lavoro manuale suscitata da quei monaci che pregavano e non lavoravano o viceversa? Nel pensiero di Agostino il primato doveva spettare senz'altro alla preghiera, ma rimaneva fermo il principio dell'impegno nel lavoro manuale per tutti i monaci [Piccolomini, 1994, p. 50].

D'altro canto si deve tener conto del fatto che sul concetto di "lavoro" elaborato in ambiente ecclesiastico pesavano anche, oltre alle Scritture, l'eredità culturale del mondo classico e la sua caratteristica concezione aristocratica dell'esistenza, secondo la quale l'uomo veramente libero poteva praticare soltanto l'*otium*; a questa nozione si

1 I passi in questione si trovano in Mt. 6,26 e 6,31-32: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre... Non vi angustiate, dunque, dicendo: "Che mangeremo? Che berremo?" Oppure: "Di che ci vestiremo?". Tutte queste cose le ricercano i gentili. Ora il Padre vostro celeste sa che avete bisogno di tutte queste cose. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno date in sovrappiù», a cui si giustappone «L'operaio è degno della sua mercede» (Lc. 10,7). L'affermazione paulina citata nel testo si trova in 2Ts. 3,10.

contrapponeva specularmente quella estremamente inibente del lavoro manuale e fisico inteso come *opus servile*, che come tale finiva per connotare negativamente sul piano morale, sociale e persino giuridico colui che lo praticava. Da questo intreccio di temi emergeva la questione più generale, che tanto avrebbe impegnato i teologi cristiani, del rapporto tra Marta e Maria, Lia e Rachele, cioè tra vita attiva e vita contemplativa; il dibattito sarebbe proseguito a lungo, da allora in poi, intorno a questo rapporto, al significato da attribuire al lavoro e al suo ruolo rispetto all'*opus Dei*.

Tutti i grandi legislatori monastici del III e IV secolo fecero riferimento alla frase di Paolo per inserire stabilmente il lavoro manuale nell'organizzazione della vita comunitaria. L'adesione alla lettera del precetto paolino emerge tanto nella spiritualità monastica greca che in quella occidentale: da sant'Antonio abate (252-356) a Pacomio (292ca.-346/347) a Basilio di Cesarea (330ca.-379) fino a Giovanni Cassiano (360ca.-435), il quale nella sua Regola parlava del lavoro manuale come di un mezzo che, secondo il comando dell'Apostolo, doveva procurare al monaco di che vivere per sé per la comunità e risorse sufficienti per assistere chi chiedeva aiuto al monastero; ma anche come di uno strumento per raggiungere l'umiltà del cuore e la perfetta obbedienza, il cuore dell'ascesi monastica [Bianchi, a cura, 2001, pp. 423-424]. Nonostante il fatto che nessuna regola lo abbia mai imposto soltanto per soddisfare la necessità materiale di procurarsi il cibo, si stabilì ugualmente, fin dal IV secolo, un legame strettissimo tra lavoro manuale e ascesi. Da solo, esso non portava il monaco alla perfezione; era piuttosto fattore di equilibrio nella giornata del monaco, necessario a tenere lontano l'accidia, il peccato continuamente condannato in tutti i testi monastici perché foriero di perturbamenti dell'anima che la avrebbero allontanata dal suo obiettivo. Oltre a questo era mezzo di sostentamento del monaco e della comunità, che consentiva loro di sottrarsi completamente al secolo, alle sue leggi e alle sue pressioni, di non dover ricorrere all'aiuto di nessuno, anche quando tale aiuto veniva concesso da dei benefattori in spirito di pura carità. Il lavoro garantiva insomma sia la sopravvivenza sia l'indipendenza della comunità e come tale era largamente in uso presso i primitivi asceti. All'inizio del V secolo Gerolamo riferiva che nei monasteri egiziani venivano accolti soltanto i monaci disposti a lavorare con le mani, una disponibilità da lui ritenuta indispensabile non solo per procurarsi il sostentamento, ma anche per la salvezza dell'anima [Marazzi, 2015, pp. 231-234]; si riteneva infatti che la pratica del lavoro, pur sottraendo una parte della

giornata alla preghiera e alla meditazione, non intaccasse minimamente la qualità dell'ascesi del monaco ma, al contrario, ne esaltasse il valore.

Col passare del tempo non più solo la produzione individuale di manufatti, ma anche l'amministrazione dei frutti di tale lavoro divennero parte integrante della vita monastica. Il suo rilievo oltrepassò la sola valenza morale e la questione del sostentamento e finì per investire piuttosto l'organizzazione e l'amministrazione dell'intera comunità monastica e della sua attività di produzione. Vi si collegava infatti la vendita dei prodotti artigianali o del surplus agricolo prodotto nel monastero; beni destinati, in parte o del tutto, a consumatori esterni, che servivano infine come merce di scambio per ottenere ciò che i monaci non potevano produrre da sé. Lavoro e produzione si legarono quindi, gradualmente ma in modo indissolubile, con i problemi dello scambio e del commercio.

Ma quali lavori praticavano i monaci? Su questo tema le informazioni provenienti dalle fonti altomedievali sono frammentarie, sebbene nel complesso abbastanza ricche. Un primo elemento che emerge con chiarezza è la varietà di produzioni, che potevano ottenersi sia integralmente all'interno delle mura claustrali, sia all'esterno, come si vedrà più avanti; una vasta gamma di attività artigianali caratterizzava in effetti la vita produttiva delle comunità monastiche orientali e occidentali. Una delle fonti più interessanti sul tema è la *Storia Lausiaca* di Palladio, della fine del IV secolo, in cui è tracciato un quadro ampio e articolato dei lavori che si svolgevano nei monasteri fondati da Pacomio nella media valle del Nilo. Una percentuale non trascurabile di quei monaci si dedicava, stando al nostro autore, ad attività artigianali di vario tipo, i cui prodotti, per la loro natura e varietà, non erano evidentemente destinati solo all'autoconsumo: vi erano monaci giardinieri, calzolari, fabbri, fornai, carpentieri, cardatori, tintori, altri che intrecciavano i giunchi e producevano tessuti, reti, canestri. Gli asceti egiziani coltivavano orti e giardini e allevavano persino maiali, utilizzati per smaltire i rifiuti alimentari della comunità, ma anche, e in misura ben più consistente, per la vendita della carne sui mercati locali, dal momento che il consumo interno di carne doveva essere estremamente modesto e marginale, essendo limitato ai monaci più anziani e a quelli malati. La stessa fonte ci informa che quanto prodotto dalle comunità maschili egiziane serviva anche per il mantenimento di quelle femminili; questa notizia lascia chiaramente intendere che almeno una parte della produzione artigianale, e forse anche di quella agricola, era avviata alla commercializzazione e che gli utili venivano poi impiegati a vantaggio delle comunità più povere [Marazzi, 2015, pp. 234-241]. In questa pratica si concretava del resto il principio

generale, espresso in diversi testi monastici di questi secoli, che i frutti del lavoro dei monaci dovevano servire anche per aiutare i poveri e tutti coloro che chiedevano loro aiuto, come ancora nell'XI secolo avrebbe più volte ripetuto Pier Damiani [D'Acunto, 2007, p. 440]. Informazioni sul tipo di attività svolte e sugli ambienti in cui queste si svolgevano vengono dalla Regola di Benedetto, che menzionava chiaramente il giardino e l'orto, il mulino e alcuni laboratori. Altro lavoro nominato in diverse regole e senza dubbio largamente praticato nei cenobi era la panificazione. Tutti questi venivano svolti da piccolissimi gruppi di uno o due monaci, qualche volta qualcuno in più, che lavoravano insieme forse anche con l'aiuto di laici salariati che non facevano parte della comunità. Questa supposizione è confortata da un passo di Benedetto d'Aniane che faceva riferimento alla necessità di addestrare lavandai, sarti e calzolari «non esterni al monastero, come è stato fatto finora, ma all'interno» [Andenna, Bonetti, a cura, 1993, p. 117].

Il lavoro agricolo vero e proprio era probabilmente praticato in alcuni cenobi, ma le fonti fanno riferimento prevalentemente o esclusivamente alla coltivazione di orti e giardini che si trovavano per lo più all'interno del recinto monastico; sono più sporadiche, ma non del tutto assenti, le notizie relative ai grandi lavori nei campi, che dovevano quindi essere ritenuti quasi sempre eccezionali e limitati al periodo del raccolto. Non si deve dimenticare d'altro canto che la giornata era organizzata intorno all'ufficio divino, al cui ritmo dovevano essere subordinate tutte le altre attività del monaco, compreso naturalmente il lavoro. Con la rilevante eccezione di Pacomio, il vero fondatore della vita cenobitica e perciò tanto più autorevole [Rapetti, 2013, p. 19], il quale consentiva ai suoi monaci di recarsi in gruppo nelle campagne circostanti per aiutare i contadini al tempo del raccolto, i lavori fuori dalle mura claustrali, come appunto quelli nelle campagne, furono considerati sempre e da tutti i grandi padri del monachesimo incompatibili con la partecipazione all'ufficio, e dunque poco raccomandabili a degli uomini impegnati nel faticoso cammino ascetico.

Lavoro manuale e lavoro intellettuale

Nei monasteri della tarda antichità e dell'alto Medioevo l'attività di scrivere era considerata una forma di vero e proprio lavoro manuale, come già avveniva nel mondo romano, e reputata, assai più che per i suoi aspetti culturali e spirituali, per la sua valenza economica. I monaci

infatti scrivevano non soltanto i libri necessari alla vita della comunità, ma anche volumi ordinati da committenti esterni, che dunque pagavano per un manufatto che poteva essere particolarmente pregiato e costoso quando rispecchiava la perizia di chi lo aveva confezionato. Era insomma un'altra forma di sostentamento del monaco e della comunità, qualitativamente non differente da altri lavori manuali. Per questo motivo l'atto dello scrivere era considerata un'attività defaticante, che coinvolgeva tutto il corpo nella sua fisicità: non a caso, un copista dell'abbazia di Montecassino, impegnato nello *scriptorium* a ricopiare codici, scrisse, in polemica con i confratelli adibiti ad altre mansioni manuali, «tria digita scribunt, totum corpus laborat»². In quest'ottica i membri di diverse comunità antiche, tra cui per esempio quelle dell'abate Pacomio, si dedicavano alla trascrizione di codici esercitando la loro arte come un qualsiasi altro lavoro manuale per procurarsi di che vivere. Nella comunità di Marmoutier, creata nella seconda metà del IV secolo da Martino di Tours [Rapetti, 2013, pp. 26-28], l'unica attività manuale praticata dai monaci era la copiatura dei testi; ma essa era riservata ai più giovani, come un impegno di scarso valore spirituale, perché i monaci anziani e quindi esperti si dedicavano esclusivamente alla preghiera per l'intera giornata [De Vogüé, 2003, p. 48]. Questa particolare considerazione del lavoro di trascrizione dei testi, che a noi pare sorprendente, diventa più significativa se si tiene conto che in quei secoli la conoscenza e l'uso della scrittura si stavano drasticamente restringendo a pochissimi gruppi sociali e le capacità e le tecniche scritte diventavano sempre più – è il caso di dirlo – merce rara e preziosa. Scarseggiavano le persone capaci di scrivere, poco importava che conoscessero e comprendessero il contenuto di ciò che trascrivevano. La dimensione propriamente culturale dell'attività di produzione di testi, che viene considerata così tipica e caratteristica del monachesimo occidentale, fu acquisita solo più avanti, a partire dal VII secolo, attraverso un percorso abbastanza lungo che portò infine i monasteri a conquistare un vero e proprio monopolio culturale che durò sino alla nascita delle università [Somma, 2015; Cavallo, 1987]; a quel punto naturalmente il valore economico del lavoro di trascrizione divenne marginale, almeno per i posteri, rispetto al suo valore culturale. Le tappe fondamentali di tale conquista

2 L'esortazione al lettore di valutare correttamente l'impegno fisico richiesto dall'atto dello scrivere era molto diffusa tra i copisti del medioevo, con piccole varianti; la più antica si trova in un manoscritto dell'VIII secolo, ripetuta poi innumerevoli volte: «Quia qui nescit scribere, putat nullus esset laborem. Quam gravis est scriptura: oculus gravat, renes frangit, simul et omnia membra contristat. Tria digita scribunt, sed totum corpus laborat».

furono anzitutto il programma di Cassiodoro, attuato nel suo *Vivarium*, e l'azione missionaria svolta dai monaci insulari nel VI-VII secolo, in particolare attraverso le fondazioni di Colombano (Luxeuil, Sangallo, Bobbio); poi la politica culturale e monastica dei Carolingi che, inserendo nuovamente gli autori classici nella pratica scolastica, ne potenziò esponenzialmente la circolazione; e infine, nell'XI-XII secolo, la nascita di reti congregazionali potenti e diffuse, come quelle cluniacense e cistercense, che favorirono un'intensa circolazione di testi antichi tra le biblioteche dei propri cenobi [Holtz, 2003, p. 68].

La produzione di libri delle fondazioni tardoantiche era destinata anche alla committenza esterna, e quindi apprezzata in relazione alle necessità di sostentamento della comunità. Sono diverse e molto significative le attestazioni di monaci che, nei deserti orientali, vivevano del lavoro di trascrizione dei codici, mentre le fonti relative ai primi secoli del monachesimo occidentale ricordano come il mestiere di copista, considerato utile a garantire qualche ulteriore entrata, si praticasse in molte comunità maschili e anche femminili [Marazzi, 2015]. In quella di San Giovanni di Arles, fondata dal vescovo Cesario nel 510 [Rapetti, 2013, pp. 177-178], per esempio, le monache erano solite scrivere *pulchre* libri sacri e altri testi che venivano evidentemente acquistati da committenti esterni.

Nella maggioranza dei cenobi non esistevano ancora, tuttavia, locali e spazi funzionali dedicati esclusivamente all'attività di confezione dei libri, cioè *scriptoria* veri e propri; in alcune regole antiche vi sono riferimenti ad ambienti, o piccoli spazi o armadi, indicati con il termine generico di *biblioteca*, in cui venivano conservati i libri usati nel monastero, a dimostrazione del fatto che questi, magari solo pochi e destinati esclusivamente all'uso liturgico e a quello quotidiano, non certo alla conservazione e trasmissione, erano tuttavia normalmente presenti nella maggior parte delle comunità. Nella Regola di Benedetto si fa riferimento più volte all'attività di lettura individuale dei libri del monastero, attività a cui tutti i monaci erano tenuti in tutti i periodi dell'anno, ma in particolare nel periodo di quaresima [San Benedetto, 1996, pp. 146-149]; questo lascia presumere che già la prima Montecassino possedesse un certo numero di testi, in parte prodotti all'interno, ma in parte anche, probabilmente, provenienti dall'esterno, frutto di acquisti, donazioni e permutate.

In tale panorama fa eccezione, come si è accennato, il monastero del *Vivarium* fondato da Cassiodoro, a proposito del quale sono particolarmente numerose e vivaci le attestazioni, contenute nel suo *De institu-*

tionem divinarum litterarum, relative al possesso di molti libri, conservati in *armaria* numerati, e all'attività di produzione dei testi in tutte le sue fasi, dalla scrittura alla rilegatura [Cassiodori Senatoris, *Institutiones*, I, 8.15; I, 30.3: cfr. Cassiodori Senatoris, 1937]. Conscio dell'importanza fondamentale della conservazione e corretta trasmissione del libro della Sacra Scrittura, che per quanto ispirato è fisicamente fragile come tutti i libri, Cassiodoro delineò per il suo monastero la creazione di una vera e propria biblioteca concepita come uno strumento indispensabile per la formazione monastica. Si preoccupò inoltre delle letture da destinare sia ai monaci più istruiti sia a quelli che avevano un'istruzione elementare. Pur avendo avuto questa fondazione vita breve, per quanto gloriosa, e dopo essere scomparsa senza lasciare un'eredità istituzionale che potesse essere raccolta da altre comunità, la fama della sua biblioteca sopravvisse però per molto tempo come modello ideale di ogni biblioteca monastica [Holtz, 2003, p. 70].

Fu invece in età carolingia che l'attività di conservazione e produzione di testi acquistò una nuova e specifica valenza e si definirono e articolano gli spazi monastici destinati a queste attività: *scriptorium* e biblioteca, strettamente collegati uno all'altro (così come erano collegate le funzioni a cui quegli ambienti erano destinati), prossimi alla chiesa monastica, sottoposti al controllo di un monaco chiamato *bibliothecarius* o *librarius* o anche *armarius* [Cavallo, 1987, p. 355]. A quell'altezza cronologica il libro aveva ormai acquisito un valore sacrale legato al suo contenuto e il carattere di bene di lusso, suntuario, come dimostrano alcuni splendidi manufatti risalenti a quell'epoca.

Una questione di fonti: il lavoro nella Regola di Benedetto e nella Regola del Maestro

Le fonti a cui ci si rivolge per comprendere quale valore avesse il lavoro in ambito monastico sono anzitutto quelle normative e dunque, per il mondo monastico, le regole e le consuetudini. Erano testi che esprimevano sotto forma di norme organizzative i grandi principi ideali di un gruppo religioso e che, tra V e VII secolo, influenzarono le forme di vita monastica e trasformarono la vita quotidiana del monaco strutturandone il tempo e il rituale in modo puntuale e stabile. Scritti dai grandi padri del monachesimo orientale, primi tra tutti Basilio e Pacomio, tradotti in latino ed esportati in altre province, circolarono accanto ad altre regole originali come quelle di Agostino e Gio-

vanni Cassiano, che cominciarono ad apparire in Occidente a partire appunto dal V secolo, quando, nelle aree più vivaci della cristianità occidentale (Italia, Gallia meridionale, Penisola Iberica, Irlanda), si aprì un periodo lungo e fecondo di grande creatività, che diede un volto nuovo ai cenobi altomedievali. Di molte di esse la nostra conoscenza passa attraverso la mediazione o la sintesi che ne fece in epoca carolingia Benedetto d'Aniane³, che le raccolse nella sua *Concordia regularum*. Al di là delle numerose differenze, si manifesta in tutte una vicinanza di ispirazione e di intenti nelle forme di organizzazione della vita cenobitica: il lavoro e la vita produttiva erano fondati, in tutte le regole di questo lungo periodo, su un'ispirazione comune che consente di cogliere i legami, in questo ambito, tra i diversi testi normativi [Marazzi, 2015, p. 243]. D'altro canto difficilmente vi si trovano indicazioni puntuali su come (e dove) si svolgeva l'attività produttiva dei confratelli, una parte della vita monastica considerata ovviamente secondaria in relazione al fine ultimo, cioè l'ascesi. Non si può escludere che in qualche cenobio almeno alcuni lavori venissero praticati individualmente in spazi non specificamente dedicati alla produzione e, per questo motivo sfuggissero a qualsiasi normativa; il silenzio delle fonti non deve dunque indurre a sottovalutare il fenomeno, semmai ad analizzarlo nelle sue manifestazioni concrete, non sempre aderenti a ciò che la norma diceva.

La Regola di Benedetto, il testo normativo fondamentale del monachesimo occidentale⁴, dedica l'intero capitolo 48 alla disciplina del lavoro, insistendo sul suo ruolo nella vita del monaco. La quasi coeva *Regula Magistri*, importante non tanto per la sua diffusione, quanto per i punti di contatto e gli elementi comuni con il testo benedettino [Rapetti, 2013, pp. 38-42], comprendeva anch'essa un ampio capitolo sul medesimo argomento. Fu l'influenza di questi testi a far nascere nell'alto Medioevo nuovi atteggiamenti culturali e una nuova concezione del lavoro. La figura del monaco che lavorava determinò una valorizzazione del lavoro anche dei laici, proprio perché il monastero, grande modello sociale e spirituale della città di Dio, cominciava a essere inteso anche come un luogo di lavoro.

3 Il celebre abate riformatore ebbe all'inizio del IX secolo un ruolo fondamentale nel processo di *correctio*, cioè di riforma, del multiforme mondo monastico, attuata all'insegna della Regola di Benedetto e della razionalizzazione delle diverse forme di vita claustrale: Rapetti, 2013, pp. 73-74 e Andenna, Bonetti, a cura, 1993.

4 La diffusione della Regola benedettina nell'Europa carolingia fu il frutto, come è noto, della politica religiosa attuata da Ludovico il Pio e dell'opera di collazione delle regole antiche svolta da Benedetto di Aniane [Rapetti, 2013, pp. 70-77].

L'anonimo Maestro della *Regula* considerava il lavoro come un modo di occupare le ore della giornata lasciate libere dall'ufficio divino e dalla recita dei salmi, perché non era bene che queste trascorressero oziosamente; il lavoro era infatti condizione indispensabile per conseguire il controllo di sé e dei propri desideri, stornando la mente dai pensieri inutili e occupando, insieme alle mani, anche i sensi [Bozzi, a cura, 1995, pp. 131-135]. E dunque, terminati gli *officia Dei*, tutti i monaci dovevano dedicarsi a «opera corporalia, hoc est, manuum». Come in altre regole non si specifica di che genere di attività si trattasse, probabilmente erano lavori artigianali, come diverse altre prescrizioni fanno pensare; i monaci dovevano lavorare in turni di tre ore, in gruppi chiamati *decadae* e sotto la sorveglianza di un *praepositus*. Il tempo del lavoro, compreso tra le lodi di terza, di sesta e di nona, era racchiuso entro quello della preghiera e accompagnato dalla lettura ad alta voce di salmi e altri testi di meditazione.

Anche Benedetto concepiva il lavoro fondamentalmente come rimedio all'*otiositas*; non aveva dunque una valenza penitenziale in sé, ma era piuttosto una delle espressioni della virtù dell'umiltà, uno strumento di equilibrio nella vita del monaco, ed era in ogni caso subordinato alla preghiera, nonostante lo spazio che gli era riservato nella giornata monastica. Questa era scandita dall'alternanza armoniosa delle ore dedicate al lavoro manuale, alla preghiera, alla lettura individuale, al riposo. Benedetto non faceva alcun riferimento alle preghiere che avrebbero dovuto accompagnare il lavoro: nella giornata monastica tempo sacro e tempo profano non si mischiavano, né tanto meno si confondevano [Orselli, 2015, p. 13]. La celebre formula *ora et labora*, benché non si trovi in nessun passo del suo testo, rappresenta tuttavia un'efficace sintesi del principio di equilibrio così tenacemente perseguito da Benedetto. E del resto la Regola era definita dal suo autore un testo per principianti («*minima inchoationis regula*»), per coloro che erano solo all'inizio della conversione monastica, e come tale proponeva un'ascesi moderata ed equilibrata e pratiche che potevano essere seguite anche dagli animi meno accesi [San Benedetto, 1996, pp. 192-193].

Altro indizio dell'importanza del lavoro è la cura che doveva essere riservata alla custodia degli oggetti del monastero, tra cui vi erano anche gli attrezzi da lavoro (*ferramenta*). Si doveva farne l'inventario e poi affidarli al cellerario (e si vedrà l'importanza di questo incarico nell'organizzazione economica delle abbazie cistercensi), che avrebbe dovuto custodirli *ac si altari vasa sacrata* [San Benedetto, 1996, pp. 118-119].

Nell'alternanza minuziosamente regolata di preghiera, lavoro e riposo non poteva trovare spazio, in situazioni normali, il lavoro agricolo, che impegnava gli uomini ininterrottamente per molte ore al giorno. Non a caso il testo di Benedetto lo prevedeva come un caso straordinario, determinato dalla povertà del cenobio o dalle particolari condizioni del luogo – forse la scarsità di manodopera bracciantile? – ed evidentemente sgradito ai monaci:

Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli [San Benedetto, 1996, p. 146].

Del resto, la facoltà concessa all'abate – chiamato a esercitare anche in questo ambito la virtù cardinale della discrezione – di concedere un vitto più abbondante a quei monaci che egli incaricava di lavori particolarmente faticosi, è indizio dell'eccezionalità di queste situazioni. Ciò non esclude che alcuni di loro si ritrovassero qualche volta, naturalmente col permesso dell'abate: «longe [...] in labore et non possunt occurrere hora competenti ad oratorium» [San Benedetto, 1996, pp. 150-151]; dovevano essere quei confratelli impegnati stabilmente nell'amministrazione delle aziende agricole lontane dal cenobio o periodicamente nella sorveglianza dei grandi lavori agricoli, ma è evidente che questa lontananza era considerata come una situazione eccezionale, seppure non del tutto infrequente, e come un'evenienza che poteva mettere in pericolo il percorso ascetico del monaco e doveva quindi essere normata. Anche nella *Regula Magistri* il lavoro dei campi trovava scarsissima considerazione ed era riservato – *extrema ratio* – a quei confratelli «qui artes nesciunt, aut discere nolunt, aut non possunt», mentre i confratelli definiti *artifices*, quelli cioè che possedevano qualche particolare mestiere, venivano esplicitamente incaricati di quell'attività, salvo che si presentasse una «necessitas laboris terreni [...] pro monasterii utilitate», nel qual caso dovevano essere destinati temporaneamente a quella *necessitas* [Bozzi, a cura, 1995, pp. 131-135].

Nella *Regula Benedicti* la lettura e lo studio individuale erano obbligatori per tutti i monaci la domenica e in certi periodi dell'anno liturgico, in particolare durante la Quaresima. Che vi fosse un legame diretto tra lettura e lavoro è dimostrato, tra l'altro, dal fatto che le disposizioni relative erano contenute nel capitolo 48, «De opera manuum cotidiana»; dunque la lettura della parola di Dio era concepita come una forma di lavoro, certo più alta e nobile del vero e proprio *opus manuum*, ma da svolgere nello stesso spirito, che era allontanare l'*otiositas*. Non a

caso ai monaci più pigri, quelli che la domenica, contro le prescrizioni, non volevano o non potevano leggere, doveva essere assegnato un altro lavoro, affinché non restassero in ozio⁵. Persino i monaci ammalati o di salute cagionevole (*infirmi aut delicati*) dovevano essere tenuti occupati con qualche lavoro compatibile con la loro condizione e non restare inoperosi. La scelta dell'incarico da affidare loro spettava all'abate, il cui governo doveva fondarsi sulle virtù della misura e della discrezione. Sembra dunque chiaro che non vi era distinzione qualitativa tra quelle che noi consideriamo attività manuale e intellettuale; perciò i monaci di Benedetto lavoravano anche quando leggevano e studiavano.

In breve, l'immagine di grandi schiere di monaci salmodianti che ogni giorno andavano in campagna a lavorare la terra, la cui fatica rendeva le loro comunità del tutto autosufficienti, è un luogo comune, tanto radicato quanto poco corrispondente alla realtà dei monasteri altomedievali. Non solo nessuna regola o consuetudine esortava a tali pratiche ma, al contrario, alcune ne facevano esplicito divieto, prevedendo che l'amministrazione delle proprietà fondiarie dovesse essere affidata a dei laici, proprio per evitare che i monaci impegnati nelle campagne fossero turbati dalle preoccupazioni concrete e distolti dal loro vero fine [Dubois, 1990, p. 78]. D'altronde, nel processo di secolare e imponente crescita del fenomeno monastico, di incremento spesso straordinario delle donazioni di beni e di collegamento delle più importanti fondazioni con la grande aristocrazia e le famiglie regie, da cui provenivano grandi estensioni di terre e diritti reali, i pesanti obblighi legati all'amministrazione delle proprietà e all'organizzazione dei lavori agricoli vennero sempre più spesso percepiti come un elemento di perturbazione della *quies* monastica, e di conseguenza affidati preferibilmente a persone estranee alla comunità. Il lavoro agricolo non poteva più essere – ammesso che lo fosse stato in passato – semplice strumento di difesa dell'anima contro il sempre condannato *otium* ma, coinvolgendo il monaco nelle mene del secolo e nelle continue liti con contadini e altri proprietari, rischiava di diventare a sua volta occasione di turbamento e perdizione. Del resto, le folte comunità monastiche attestate nei secoli dell'alto Medioevo, dotate di vasti patrimoni fondiari sparsi in regioni a volte molto distanti tra loro, necessitavano di entrate cospicue, che potevano essere garantite soltanto da un'amministrazione complessa e da una presenza regolare degli amministratori monastici nei vari nuclei fondiari: tutte condizioni che contraddicevano apertamente i principi della vita monastica e mettevano in

5 Si può pensare che coloro che non potevano leggere fossero i confratelli analfabeti.

pericolo la coesione della comunità. Conscio di questo rischio, l'autore della *Regula Magistri*, convinto che le cure e le preoccupazioni derivanti dall'amministrazione delle terre sarebbero state un fardello per l'anima e avrebbero impedito l'osservanza di certe pratiche tipiche, come per esempio i digiuni, ordinava di affittare le terre a contadini e di limitarsi a percepirne le rendite, senza occuparsi della loro amministrazione: «Ergo monasterii casas ideo oportet esse locatas, ut in rebus saecularibus saeculi operarius occupetur» [Bozzi, a cura, 1995, pp. 163-164]. D'altro canto, la proprietà della terra era irrinunciabile per la sopravvivenza della comunità «quia sine substantiae alimento vita corporis nostri servari non potest» e dunque «possessiones saeculi ideo non videmur relinquere, sed substantiam monasterii operariis Dei proficientem iuste reservare videmur». Da alcuni riferimenti contenuti nel capitolo si intuisce che il cenobio aveva una funzione sociale chiaramente individuata, che giustificava in parte la stessa proprietà fondiaria: l'obbligo di provvedere alle necessità dei pellegrini che bussavano alla porta del chiostro e di fare l'elemosina ai poveri. In breve, vivere delle rendite fondiarie («annuas pensiones securos suscipere») lasciava l'anima completamente disponibile all'ascesi, permetteva di soddisfare i bisogni materiali del *conventus* e insieme forniva un surplus che poteva essere impiegato per l'assistenza dei bisognosi. Rimase tuttavia l'obbligo per tutti i monaci di coltivare entro il chiostro un piccolo orto o giardino, l'unico lavoro agricolo in senso stretto praticato universalmente nei cenobi dell'alto Medioevo e l'unico ritenuto compatibile, insieme a quello artigianale, con le pratiche penitenziali tipiche dei monaci, come i digiuni.

L'importanza della dimensione cenobitica fu esaltata anche in relazione al lavoro. La vita comunitaria infatti esentava il monaco dall'ansia di doversi procurare quotidianamente di che vivere, perché sarebbe stata la comunità a provvedere al singolo in caso di bisogno o di impossibilità, per esempio a causa di una malattia o della vecchiaia, persino nel caso in cui si trattasse di semplice pigrizia; nella comunità ben organizzata il lavoro era infatti un impegno condiviso da tutti i confratelli. Col passare del tempo tale dimensione venne sempre più intesa come un modo per sottrarsi alle attività manuali più faticose e impegnative, cioè ai lavori agricoli, grazie alla disponibilità di grandi proprietà fondiarie lavorate da manodopera laica. I monaci dei ricchi e potenti cenobi, spesso protetti da sovrani e famiglie dell'aristocrazia, non assegnavano alcuna funzione purificatrice all'attività manuale, adattandovisi soltanto quando era condizione indispensabile per consentire la preghiera libera da condizionamenti esterni [Sergi, 1994, p. IX].

La pratica del lavoro nell'economia signorile

In tutti i monasteri occidentali dell'alto Medioevo, fino alla fine dell'XI secolo, si praticò la conduzione indiretta delle terre, organizzata attraverso forme diverse di locazione degli appezzamenti affidati a contadini o ad affittuari che a loro volta affittavano ad altri le terre ottenute. Questo modo di gestire la proprietà fondiaria, la cui giustificazione ideologica stava nel principio della *fuga mundi*, nel divieto per il monaco di farsi coinvolgere nelle questioni mondane e di intrattenere rapporti con i secolari, nell'obbligo di risiedere entro il recinto claustrale per poter partecipare agli uffici divini e agli altri momenti della vita comunitaria – in sostanza tutte quelle pratiche di vita quotidiana che si riassumevano nel voto di *stabilitas* – determinò il definitivo allontanamento dei monaci dal lavoro agricolo praticato al di fuori del monastero, spingendoli a occuparsi soltanto del giardino e dei lavori artigianali che potevano essere svolti all'interno. Era una scelta perfettamente coerente con le posizioni espresse in molte regole occidentali, prima tra tutte nella *Regula Magistri*, come si è detto, che scoraggiavano o addirittura vietavano ai monaci di lavorare nei campi, se non in situazioni eccezionali. Le dimensioni e il grado di dispersione della proprietà fondiaria suggerivano di solito la creazione di dipendenze che prendevano il nome di celle, cioè di unità di conduzione fondiaria collegate più o meno strettamente al centro amministrativo rappresentato dal monastero stesso. Le celle potevano poi essere organizzate in forme curtensi, oppure mediante contratti di diversa natura, ma in ogni caso il ruolo dei monaci che vi risiedevano era normalmente quello di amministratori, non di manodopera bracciantile. Del resto, il numero di monaci residenti nelle celle era spesso molto esiguo, sia per limitare il rischio di dispersione del *conventus*, sia per limitare il numero dei confratelli esposti alle tentazioni e alle occasioni di peccato connesse al contatto con il *saeculum*. Nelle celle di Montecassino si riscontra esattamente questa situazione: i pochi monaci che vi risiedevano stabilmente non partecipavano personalmente ai lavori agricoli, ma vi svolgevano piuttosto funzioni amministrative, per massimizzare il loro apporto [Stasolla, 2015]. Alcune attività di trasformazione, come i mulini, erano invece organizzate direttamente dai monaci che si assicuravano in questo modo il controllo del ciclo di trasformazione dei prodotti agricoli e, indirettamente, della produzione di alcuni beni (la panetteria era uno dei laboratori normalmente presenti entro la cinta monastica). Ugualmente sottoposte alla gestione diretta erano le iniziative che com-

portavano una forte organizzazione di manodopera specializzata: per esempio, delle maestranze incaricate, nel X secolo, della costruzione di alcuni *castra*, voluti da Montecassino per riorganizzare la rete degli insediamenti, il monastero pagò retribuzioni e mantenimento, oltre naturalmente a sorvegliarne il lavoro [Stasolla, 2015, p. 152].

I grandi nuclei di proprietà fondiaria del monastero di Santa Maria di Farfa in Sabina erano invece organizzati in *curtes* su cui gravava un lieve prelievo di *corvées*. Le celle raccoglievano e amministravano beni, terre e vigne a nome della casa madre, per conto della quale riuscivano a controllare vaste aree. Il controllo operato insieme dalle celle e dalla casa-madre si evidenzia non solo nelle scelte gestionali, ma anche in quelle insediative, spesso funzionali agli interessi economici del centro: per esempio la localizzazione lungo i percorsi stradali e fluviali garantiva il collegamento con i mercati urbani e la possibilità di commerciare i prodotti agricoli e i manufatti delle celle. La valenza economica di una presenza monastica nelle città è dimostrata anche dal fatto che a Roma, in prossimità della riva sinistra del Tevere, Farfa possedeva nell'XI secolo diversi opifici idraulici, forse utilizzati per la macinatura del grano proveniente dalle proprietà della Sabina. I monaci farfensi cercarono cioè di mantenere la gestione diretta delle attività più redditizie o considerate strategiche sul piano economico, anzitutto il commercio dei manufatti e del surplus agricolo; ma in nessun caso l'impegno dei monaci nell'amministrazione del proprio patrimonio – esattamente come avveniva, si è appena visto, anche a Montecassino e in altre grandi fondazioni – arrivò a configurarsi come una conduzione diretta: le celle venivano locate a privati, estranei alla comunità monastica, in cambio di altri beni o di un censo annuo consistente in mosto e grano [Carloni, 2015, p. 176].

La separazione tra i monaci e il lavoro manuale in senso stretto divenne ancor più radicale tra X e XI secolo; venne addirittura teorizzata e acquisì un fondamento culturale, di cui è testimonianza tra gli altri il celeberrimo testo di Adalberone di Laon che, nel delineare la concezione organicistica della società dei tre ordini, separò coloro che pregavano da coloro che lavoravano, *oratores* e *laboratores*, gli uni e gli altri destinati a occupare posti ben distinti nella società avendo funzioni del tutto diverse. Il rapporto di solidarietà che legava monaci e fedeli, che è stato definito da alcuni studiosi di «reciprocità funzionale» – in estrema sintesi, preghiera contro protezione e aiuto materiale [Milis, 2002, pp. 112-117] – riceveva da questa concezione organicistica una nuova e limpida definizione. Per quanto i monaci di alcuni cenobi potessero

continuare a coltivare i loro orti e a svolgere qualche attività artigianale, per necessità o anche per spirito di mortificazione e di umiltà, come in passato, questo non poteva cambiare il fatto che la specifica funzione richiesta dalla società ai religiosi, e in particolare ai monaci, era appunto quella di pregare. Una nuova gerarchia di meriti poneva infatti i monaci al vertice della società e faceva del chiostro l'unica cittadella in cui era possibile aspirare alla salvezza, e dalla quale la preghiera si riversava su coloro che non potevano entrarvi. L'antica contraddizione tra *fuga mundi* e impegno nel secolo fu percepita con ancora maggiore acutezza; ne derivò una radicale svalutazione del lavoro manuale inteso come parte integrante della vita del monaco, così come, del resto, di ogni tipo di impegno umano che si svolgesse al di fuori del chiostro [Miccoli, 1987, pp. 59-60]. La separazione divenne radicale e netta nella potentissima congregazione di Cluny, nella quale, come è noto, l'equilibrio tra il tempo dedicato alla liturgia e alla preghiera collettiva e quello dedicato al lavoro – indipendentemente dal tipo di lavoro considerato – fu modificato a favore del primo termine, che divenne l'unico impegno del monaco. La centralità dell'*opus Dei* rispetto a qualsiasi altra attività, che già Benedetto aveva chiaramente e ripetutamente espresso, trovò negli usi cluniacensi la massima esaltazione e fu portata alle estreme conseguenze. È però curioso per noi il fatto che i cluniacensi descrivessero la propria vita come attiva, non esclusivamente contemplativa. Nelle *Consuetudines* redatte dal monaco Ulrico intorno al 1080 si raccomandava infatti una pratica dei digiuni quaresimali «cum discretione et moderate», per evitare di indebolire eccessivamente il corpo e così rendere impossibile l'«exercitium talis vitae, scilicet activae» [Patrologia Latina, 149, LII, citato in Constable, 1995, p. 40]. A che cos'altro poteva riferirsi, se non all'*opus Dei* come forma di *labor*, che coinvolgeva anche il corpo in uno sforzo fisico comparabile a quello richiesto dal lavoro manuale? Non si poteva infatti rinnegare quanto aveva stabilito il padre Benedetto, il monaco doveva pregare e lavorare; nei cenobi cluniacensi la preghiera era lavoro. E tuttavia quel loro stile di vita, indipendentemente da come lo si considerasse dentro e fuori del chiostro, lasciava spazio a molti e diffusi comportamenti trasgressivi della stessa Regola, se nei suoi Statuti degli anni Quaranta del XII secolo il celebre abate Pietro il Venerabile volle introdurre il ripristino almeno parziale dell'attività manuale, l'«antiquum et sanctum opus manuum» che il padre Benedetto aveva posto a rimedio dell'*otiositas* «inimica animae». Il motivo di questa svolta veniva spiegato senza infingimenti nel fatto che

magna pars nostrorum, eorum maxime qui conversi dicuntur, [...] in claustris vel extra claustra, preter paucos legentes et raros scribentes, aut adherentes parietibus claustris dormitarent [...] totam paene diem vanis, otiosis et, quod peius est, plerumque detractoriis verbis consummarent [*Patrologia Latina*, 189, XXXIX, citato in Orselli, 2015, p. 14].

La crescente complessità del lavoro di amministrazione di patrimoni monastici in continua espansione provocò un'importante novità rispetto a quanto stabilito da Benedetto d'Aniane: sempre più frequentemente gli abati scelsero di inviare a risiedere stabilmente nelle celle e nei priorati alcuni monaci con compiti di amministrazione e gestione. In gruppi solitamente di non più di due o tre, dividevano la loro giornata tra l'ufficio divino, celebrato in una forma semplificata, la *lectio divina* e l'amministrazione delle terre. In queste celle i monaci svolgevano compiti di responsabilità; senza alcun dubbio non si dedicavano ai lavori agricoli e godevano anche di una certa autonomia dal monastero di appartenenza, che in molti casi crebbe col passare del tempo [Dubois, 1990, p. 82]. Le Consuetudini cluniacensi del 1080 dedicavano un capitolo ai «fratres qui sunt villarum provisores et quos pro more nostro decanos appellamus», il cui ruolo era quello di «suffraganei ad temporalia» del priore⁶; la maggior parte delle prescrizioni riguardava il comportamento che doveva essere tenuto dal monaco responsabile della villa, le preghiere che doveva recitare e i rapporti con i servitori che vi lavoravano e con quanti vi chiedevano ospitalità, in particolare se si trattava di donne a cui per il loro rango non poteva essere rifiutato l'ingresso. Pochissime e del tutto incidentali sono le indicazioni relative all'organizzazione di queste tenute agricole; alcune dovevano essere vicine al monastero, non più di mezza giornata di cammino, nel qual caso il decano sarebbe dovuto tornarvi ogni sabato entro vespro, ma evidentemente, benché non se ne facesse menzione, altre erano molto più distanti, cosa che probabilmente esentava i loro decani dal rispetto della norma appena ricordata. Una volta completato il raccolto e la vendemmia, il decano, controllate le scorte ancora presenti nei granai e nelle cantine, doveva trattenere nella *villa* la quota di prodotti necessari al consumo diretto e all'accoglienza degli ospiti, e inviare il surplus al monastero. Già queste poche informazioni lasciano intendere la natura del lavoro svolto dai monaci ai quali erano affidati i vari nuclei fondiari, che era di tipo amministrativo e gestionale, anche se forse dai cluniacensi veniva considerato un lavoro manuale vero e proprio; e lasciano intendere anche quanto dovesse essere importante, per garantire la

6 *Patrologia Latina*, 149, V, coll. 738-740; Dubois, 1990, pp. 89-90.

buona conduzione delle terre, che il priore sapesse valutare correttamente le capacità gestionali dei monaci ai quali affidarle.

I cambiamenti in atto nelle società dei secoli centrali del Medioevo investirono naturalmente anche il mondo monastico, modificando il rapporto che aveva intrattenuto fino ad allora con i laici. Le proprietà fondiarie dei cenobi divennero sempre più simili a vere e proprie signorie territoriali che si reggevano su sistemi complessi di alleanza e protezione reciproche, sullo scambio di beni materiali e immateriali, sulla rottura definitiva dell'isolamento dal secolo, sull'accesso ai mercati, sulla collaborazione del laicato alla gestione. La complessità di organizzazione e la ricchezza e varietà delle produzioni tipiche dei monasteri carolingi più grandi cominciò a ridursi nei secoli successivi. Sparirono le zone di specializzazione funzionale, frequenti in diversi insediamenti monastici; l'approvvigionamento di beni ad alto contenuto tecnologico avveniva sempre più sui mercati esterni, normalmente su quelli urbani in piena espansione, e i cenobi trovarono sempre più conveniente acquistarli, piuttosto che produrli al proprio interno [Marazzi, 2015, p. 265].

Oltre a questo, la partecipazione diretta dei laici all'amministrazione e alle diverse produzioni divenne molto più intensa ed economicamente rilevante. La loro stessa presenza all'interno della cinta claustrale, dove aiutavano i monaci nelle varie attività lavorative, fu un fatto frequente a partire dall'età carolingia. È probabile che diversi lavori artigianali fossero svolti con l'aiuto di laici salariati, in ambienti sia interni che esterni alla cerchia claustrale, come sembrano attestare gli *Statuta pro monachis suis*, fatti redigere dall'abate del grande monastero di Corbie, Adalardo: le molteplici attività che si svolgevano dentro e fuori il recinto claustrale prevedevano un apporto di manodopera da parte di laici piuttosto consistente, anche per quelle che in teoria erano tipicamente concepite per i monaci, cioè la coltivazione degli orti. Per questo lavoro erano infatti previsti otto laici che dovevano aiutare i monaci, altri svolgevano «infra monasterio» le mansioni di sarto, fabbro, carpentiere, altri ancora, «extra monasterium», facevano funzionare il mulino, le stalle, la peschiera, il frutteto, ecc.⁷. Certamente più rilevante, tanto sul piano spirituale che su quello economico, era il lavoro svolto da tutti quei laici che non erano semplici salariati, ma che stabilivano relazioni di appartenenza o almeno di partecipazione al *conventus* monastico,

7 Semmler, J., a cura, 1963, in Hallinger, K., a cura, 1963, pp. 355-422. La rilevanza economica degli orti (si legge che il monastero ne aveva quattro, situati presso altrettante porte) è testimoniata dal fatto che un intero capitolo del libro II è dedicato proprio alla «ordinatio hortorum».

e ai quali venivano affidati la tutela giuridica, l'amministrazione e la sorveglianza dei nuclei di proprietà più distanti dall'abbazia. Avvocati, oblati, conversi, *dedicati*, offrivano al cenobio il proprio lavoro, manuale o gestionale, o le proprie reti di clientele e di relazioni, a tutela degli interessi dell'ente, in cambio del suffragio dei monaci e di forme di partecipazione alla comunità più o meno concrete, che potevano manifestarsi anche solo in punto di morte nella richiesta di poter indossare l'abito dei confratelli. Queste reti di relazioni, che già dall'epoca carolingia estendevano per così dire il monastero al di là delle mura claustrali, divennero tra XI e XII secolo uno strumento di vera e propria inclusione dei laici nella vita monastica, che si offriva a quel punto come una via di salvezza aperta a molti ceti di una società in grande fermento [Rapetti, 2005, pp. 153-160].

Le trasformazioni dell'XI e XII secolo: certosini e cistercensi

L'XI secolo ebbe infatti come cifra caratterizzante un'inedita apertura alle istanze spirituali e ai fermenti religiosi provenienti dalla società, e una capacità di offrire risposte articolate e flessibili all'ansia di salvezza che attanagliava strati sempre più ampi della società del tempo. La vita monastica continuava ad apparire come il culmine della perfezione cristiana, il cenobio era quanto di più simile alla Gerusalemme Celeste potesse essere realizzato sulla terra; la volontà di entrarvi per godere dei benefici che assicurava ai suoi abitanti dilagò in modo del tutto nuovo. In risposta a queste esigenze molte comunità offrirono ai laici nuove e modulate forme di aggregazione, che consentirono di allargare il reclutamento a ceti e individui che in passato ne sarebbero rimasti esclusi. La nuova consapevolezza che fosse necessario un impegno individuale e specifico per raggiungere la salvezza, perché il pur sempre efficace suffragio dei monaci a favore dei loro benefattori poteva non essere sufficiente, spinse molti ad abbracciare la vita monastica in età adulta. Questo portò nei chiostrini uomini dotati di attitudini e competenze specifiche, gestionali e organizzative, tanto degli uomini quanto dei patrimoni, maturate nella vita secolare, che vennero messe a profitto a vantaggio della comunità. L'ondata di nuove conversioni fu una delle cause della grande espansione degli ordini nuovi o riformati nati nell'XI secolo; un'espansione che si misurò anche, ma non esclusivamente, sull'incremento patrimoniale, sulla razionalizzazione dell'amministrazione e sulla crescita delle rendite fondiari.

Il massiccio ingresso nei cenobi di nuovi e dinamici esponenti del mondo laico; la moltiplicazione di esperienze eremitiche peculiari che presupponevano per i loro protagonisti, come per gli eremiti orientali dei primi secoli dell'era cristiana, la necessità di procurarsi da vivere con il lavoro delle mani; la nascita di nuove comunità cenobitiche che contestavano, più o meno apertamente, il monachesimo tradizionale e le sue strutture fondamentali; la diffusione dell'ideale della «vita apostolica» e della sua forte impronta pauperistica; persino il manifestarsi in forma organizzata di un dissenso religioso caratterizzato da una radicale critica alla mondanizzazione del clero, alla sua ricchezza e anche alla sua inattività, considerate incompatibili con il messaggio evangelico che pretendevano di annunciare; tutti questi fenomeni, che per la prima volta videro i laici assumere un ruolo da protagonisti, contribuirono a una nuova valutazione del lavoro manuale in senso stretto. Ne è un segnale, tra gli altri, il fatto che nel XII e XIII secolo apparvero i primi santi «borghesi», uomini che si erano guadagnati la *fama sanctitatis* svolgendo un lavoro manuale, quando non addirittura la sempre vituperata mercatura. È vero che, a un certo punto, stando almeno alle agiografie composte spesso poco dopo la loro morte, essi avevano abbandonato il loro lavoro per dedicarsi soltanto alla contemplazione e alle opere di carità, ma non si può escludere che questo tema fosse il necessario adeguamento al modello agiografico di santità elaborato dalla tradizione ecclesiastica e, in ogni caso, non ne risultava svalutata l'idea del tutto nuova che la salvezza poteva essere perseguita anche al di fuori del chiostro, nell'impegno fattivo nel secolo esplicito in un'attività manuale [Vauchez, 1981, p. 163].

Gli esiti concreti di queste istanze nell'ambito dell'organizzazione e della pratica del lavoro monastico furono molteplici e non univoci. Vi fu in alcuni casi la radicale esclusione di qualsiasi lavoro dalla giornata del monaco, soprattutto in quelle comunità in cui fu forte l'ispirazione eremitica e il rifiuto di avere contatti con il secolo; una scelta per molti versi in linea con la tradizione, ma la cui novità stava nel demandare ogni forma di attività manuale e amministrativa ai frati conversi, un'istituzione che cominciava ad assumere grande rilievo in molti cenobi nuovi e vecchi. Il motivo di tale scelta era, come nei secoli passati, la volontà di preservare intatto quell'isolamento che solo avrebbe garantito la corretta pratica ascetica del monaco, ma i risultati furono alquanto discordanti. Essa portò per esempio l'abbazia di Grandmont, creata intorno al 1077 da Stefano di Muret, a una serie di crisi sempre più gravi, causate dall'impossibilità di conciliare la scelta rigidamente eremitica

e pauperistica del fondatore, e il conseguente rifiuto di svolgere qualsiasi tipo di lavoro, con la necessità di provvedere a un sostentamento meno precario della comunità, se si voleva evitarne la dispersione, e di amministrare in qualche modo le terre che i benefattori – tra di loro la celebre Eleonora di Aquitania, moglie di ben due sovrani – donarono in quantità. L'amministrazione del patrimonio e tutti gli aspetti della gestione temporale furono affidati esclusivamente ai conversi laici, che finirono per prendere il sopravvento sugli eremiti. La crisi divenne acuta nella seconda metà del XII secolo, con vere e proprie rivolte dei frati laici che cercavano di sostituire i priori poco graditi con altri più aperti alle loro richieste; l'ordine fu a quel punto costretto a mettere per iscritto delle consuetudini che ridimensionarono radicalmente il ruolo dei conversi all'interno dei cenobi e in definitiva l'originalità iniziale di quella esperienza religiosa [Rapetti, 2013, pp. 105-106].

Anche i certosini, che condividevano con i grandmontani e con diversi altri gruppi coevi ispirazione eremitica e ideali di vita, nonché il rifiuto di intrattenere qualsiasi tipo di contatto con il secolo, affidarono interamente ai loro conversi la gestione fondiaria, considerandola un'inaccettabile trasgressione dell'ideale eremitico e un attentato alla salvezza della loro anima. Alla radice di tale giudizio vi era il vero e proprio orrore⁸ nei confronti delle infrazioni della *stabilitas*, da considerare nei termini più rigidi come il rifiuto di uscire per qualsiasi motivo, dunque anche per le necessità legate all'amministrazione fondiaria, dai confini del *desertum* eremitico. A differenza dei primi però riuscirono a evitare crisi e rivolte, divennero esempio riconosciuto di santità e di rigore e conobbero infine una notevole, seppure tardiva, fioritura di nuove case nel XIV secolo. Gli eremiti certosini vivevano giorno e notte in celle individuali pregando, meditando e dedicandosi come unico lavoro manuale alla copiatura di testi: stando alle *Consuetudines* messe per iscritto dal quinto priore della Grande Chartreuse, Guigo (1121-1126), ciascun certosino riceveva infatti tutto l'occorrente per scrivere, che conservava nella propria cella, dove poi svolgeva il lavoro affidatogli per 3-4 ore durante l'inverno e circa 8 in estate. Non esisteva quindi nelle certose uno *scriptorium* vero e proprio, perché l'esistenza di un laboratorio per la produzione di manoscritti era incompatibile con l'isolamento nella cella richiesto a ciascuno [Mielle de Becdelièvre, 2000, pp. 82-83], ma poteva capitare che alcuni confratelli si trovassero insieme per «correggere o a rilegare

8 Nelle *Consuetudines* ricorre in diversi punti l'espressione «quod horremus» in riferimento all'ipotesi di doversi recare per qualche ragione in villaggi e città; qualche esempio in Guigues I, 1984, p. 286.

dei libri»; in quel caso potevano anche infrangere il voto del silenzio perpetuo, se necessario per portare avanti il lavoro. Trascrivere libri era considerata la sola forma di predicazione compatibile con l'isolamento eremitico – scrivendo, «quia ore non possumus, Dei verbum manibus predicamus» [Guigues I, 1984, p. 224] – e aveva inoltre un altissimo e riconosciuto valore spirituale; lo dimostrano le parole dell'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, il quale, in una lettera indirizzata proprio a un certosino⁹, sosteneva che impugnare la penna doveva essere considerato impegno comparabile al lavoro nei campi, ma ben più utile e fruttuoso di quest'ultimo, perché i libri sopravvivono a chi li scrive e continuano a dare frutto «richiamando i morti alla vita» [Picasso, 2000, p. 302]. La preminenza data al lavoro di trascrizione era tale che essi, «si fieri potest», insegnavano a scrivere a tutti coloro che venivano accolti nell'eremo [Guigues I, 1984, p. 222], cosicché altre attività manuali erano teoricamente consentite, ma probabilmente molto poco praticate.

Il radicale rifiuto certosino di qualsiasi contatto col *saeculum* presupponeva ovviamente che altri si occupassero dell'amministrazione dei beni e delle terre che costituivano la necessaria base materiale di qualsiasi forma di esistenza comunitaria, esistenza che era infatti garantita, anche agli abitanti delle certose, dalle cospicue rendite provenienti dalle grange. Si trattava di aziende agricole appoderate (cioè tendenzialmente compatte) la cui intera gestione era affidata ai frati conversi. Costoro, che non potevano essere più di sedici – gli eremiti soltanto tredici, compreso il priore – vivevano all'interno dell'*heremum*, cioè dello spazio geografico per lo più alpestre, delimitato da confini accuratamente indicati, che formava l'insediamento certosino, ma in un edificio separato e distante dalle celle chiamato *domus inferior* o *correria*, proprio per evitare che il loro andirivieni dentro e fuori i confini dell'*heremum* turbasse i confratelli. I conversi svolgevano diverse funzioni quotidiane come cuochi (a volte anche per gli eremiti, quando, per esempio, costoro si riunivano settimanalmente per consumare un pasto comune), panettieri, sarti, giardinieri, ma il compito fondamentale, che ne spiega l'importanza entro le certose, era presiedere i lavori della terra: le consuetudini parlano di un *praepositus agriculturae* e di un *magister pastorum* per ciascuna certosa, incaricati dell'organizzazione delle grange agricole e di quelle pastorali, affiancati da conversi guardiani degli animali da lavoro e dal *custos pontis*, che sorvegliava l'accesso alla casa [Rapetti, 2000a, p. 331]. La documentazione privata

⁹ Sono ben noti i rapporti di amicizia e di stima tra i certosini e i cluniacensi, espressi con particolare intensità da Pietro il Venerabile in diverse sue lettere; sul tema Laporte, 1960, pp. 185-195.

li definiva normalmente col termine *grangerius*, identico a quello diffuso nelle fonti cistercensi. I grangeri certosini avevano compiti di organizzazione e coordinamento delle attività agricole e pastorali, svolte principalmente da salariati vari, *pastores*, *laboratores*, *familiares*, ecc., mentre a uno degli eremiti, chiamato *procurator* o *correarius*, toccava il compito di dirigere i conversi [Panero, 2000b, pp. 357-358]. Questi doveva abbandonare la sua cella e recarsi nella casa bassa in cui abitava con i conversi per tutto il periodo del suo incarico, dove assolveva anche le funzioni del priore, il superiore della comunità, e lo rappresentava nelle transazioni e in tutte quelle occasioni che richiedevano un contatto diretto con il mondo esterno [Rapetti, 2000a, pp. 326-327].

Nel valutare l'atteggiamento del monachesimo verso il lavoro tra XI e XII secolo non si deve dimenticare l'elemento, nuovo e decisivo rispetto al passato, rappresentato dal fatto che i conversi non erano più, come in passato, semplici laici che, per devozione o per necessità, lavoravano al servizio della comunità ricevendo una qualche remunerazione, ma della comunità erano parte integrante, membri a tutti gli effetti che pronunciavano voti molti simili e godevano degli stessi benefici spirituali dei religiosi. Il ritmo di lavoro e preghiera dei conversi riproponeva da vicino quello tenuto dai monaci, ma in forme tali da consentire loro di assolvere i loro incarichi senza pregiudicare l'osservanza dell'ufficio divino [Picasso, 2000, pp. 303-304]. Tra gli uni e gli altri vi erano forme di separazione anche fisica più o meno radicali; i conversi certosini per esempio vivevano in un edificio lontano dalle celle degli eremiti, come si è detto, e non avevano accesso ai loro spazi, ma questo non ne incrinava l'appartenenza al *conventus*, sostanziata dalla comune obbedienza al priore. Lo dimostra il fatto che questi doveva trascorrere una settimana ogni quattro con i *fratres* laici, per essere loro di esempio e rivolgere parole di esortazione. Dunque, pur essendo affidata l'amministrazione e i lavori manuali quotidiani ai conversi, tutta la comunità si trovava a essere coinvolta direttamente in questo compito: i *fratres* anzitutto, ma anche alcuni confratelli professi, oltre che, naturalmente, i superiori. Che le funzioni di controllo dei grangeri e di organizzazione delle grange fossero affidate da certosini e cistercensi a *procuratores* e cellerari, che erano in entrambi i casi dei religiosi, è un'ulteriore conseguenza di questo atteggiamento di responsabilità diretta dei nuovi ordini nei confronti del lavoro.

Nella ricca e articolata legislazione prodotta tra XII e XIII secolo dai padri fondatori dell'ordine cistercense, la questione del lavoro manuale ebbe un ruolo importante e tale da rinnovare, per certi versi, l'atteggia-

mento dei benedettini nel loro insieme. Il punto di partenza ideologico, di questa come di molte altre prescrizioni, deve essere rintracciato nella lettura o rilettura del loro testo normativo fondamentale, cioè la Regola di Benedetto, e nella volontà dei monaci bianchi di seguirla «*stricte et arctius*». In questa prospettiva proposero quindi un'interpretazione del capitolo 48, dedicato, come si è detto, al lavoro manuale; interpretazione che voleva essere letterale, ma in effetti le novità che essi introdussero furono molte e rilevanti, a cominciare dalla diversa valenza spirituale attribuita al lavoro manuale. Quello che Benedetto considerava sostanzialmente un rimedio all'ozio e uno strumento di autonomia della comunità dalle pressioni esterne, acquisì, nella riflessione dei cistercensi e soprattutto del più illustre di loro, Bernardo di Clairvaux, il significato ben diverso di forma altissima di ascesi spirituale e divenne un impegno individuale, continuo e defatigante [Rapetti, 1999, p. 282]. Un lavoro così concepito aveva poco a che fare con le pratiche in uso nei cenobi benedettini; i monaci bianchi si immaginavano – e si raffiguravano – come veri e propri contadini, impegnati in prima persona a disboscare, a roncare e a mettere a frutto le terre aride e disabitate che dicevano circondassero i loro primi insediamenti, i quali dovevano sorgere in luoghi isolati e lontani da ogni insediamento umano («*a conversatione hominum semotis*»). Dall'assenza, nella Regola, di riferimenti a rendite fondiarie di qualsiasi tipo, i cistercensi derivarono il principio di dover vivere «*de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecudum*», vietando alle proprie abbazie il possesso di tutti quei beni che producevano rendite: chiese, altari, diritti di sepoltura, decime, villaggi, servi, censi e rendite prelevati su terre, forni e mulini [Rapetti, 1999, p. 204; p. 279]. Il vero o presunto isolamento delle abbazie, espressione delle idealità eremitiche caratteristiche dei cosiddetti “esordi cistercensi”, unito al divieto di percepire rendite, avrebbe richiesto che tutti i confratelli si impegnassero direttamente nel lavoro agricolo; questo avrebbe fatto di loro i proverbiali “grandi dissodatori”, protagonisti dell'espansione agricola dell'XI-XIII secolo, talmente attivi e abili da essere capaci addirittura di trasformare le campagne medievali. Non è il caso di discutere qui la fondatezza di questo giudizio, frutto dapprima della propaganda mitopoietica degli stessi cistercensi e dei loro sostenitori, poi delle interpretazioni non sempre ponderate degli storici. Senza dubbio i monaci bianchi ebbero un'attitudine nuova verso il lavoro agricolo e tutte le attività connesse con lo sfruttamento della terra, anche se la pratica seguita nelle numerosissime abbazie dell'ordine, maschili e femminili, non fu affatto uniforme e spesso non corrispose, se non in minima par-

te, alla norma. Vi furono certo comunità che non solo si attenero per lunghi decenni all'obbligo della conduzione diretta, ma i cui monaci si impegnarono personalmente nel lavoro dei campi. Lo stesso Bernardo, diventato abate di Clairvaux, si recava a volte con i confratelli a lavorare nei campi [Picasso, 2000, p. 299], così come ci sono notizie, relative agli anni Trenta del XII secolo, di comunità di donne che, volendo vivere come i cistercensi imitandone in tutto i costumi, «non solo svolgevano lavori femminili come filare e tessere, ma andavano a lavorare nei campi, vangavano, ripulivano la foresta dai rovi con asce e zappe; lavorando assiduamente con le loro mani e in silenzio si procuravano il cibo» [Boyd, 1943, p. 63]. Viceversa, altre abbazie, incorporate all'ordine con la loro dotazione fondiaria a volte assai cospicua, che soprattutto erano organizzate in modo tradizionale in conduzione indiretta e con ampio sfruttamento di rendite signorili, non cambiarono nella sostanza questa loro organizzazione. Il caso più noto è quello di Savigny, una fondazione nata ai confini di Bretagna e Normandia dalle istanze eremitiche e riformatrici dell'XI secolo, che si era evoluta in congregazione di una trentina di abbazie, incorporate infine ai cistercensi nel 1147. I costumi di queste case erano certo simili, ma non identici a quelli cistercensi, e le differenze risultarono evidenti e non riducibili in particolare nella sfera dell'amministrazione patrimoniale.

Gli elementi caratteristici dell'organizzazione del lavoro cistercense sono gli stessi già ricordati per i certosini. Le terre furono organizzate in grange, con appezzamenti compattamente concentrati intorno a un centro amministrativo, dalle quali furono espulsi tutti gli altri proprietari fondiari – cosa che procurò ai monaci anche la fama assai poco lusinghiera di *depopulatores* [Rapetti, 2013, p. 124]. I conversi erano deputati alla conduzione di queste unità di produzione, dove avevano funzioni differenti a seconda del loro numero, delle dimensioni della grangia, della sua destinazione culturale, della vicinanza o meno a centri abitati, ecc.; per lo più svolgevano però funzioni direttive, sfruttando spesso le proprie competenze e le reti di relazioni create prima della propria *conversio*, quando erano ancora laici. Molto è stato scritto negli ultimi decenni sul «volto adulto» del monachesimo cistercense e certosino e sul contributo spesso importante dato dai conversi provenienti dalle élite della società alla crescita delle abbazie, grazie alle loro capacità di creare rapporti economici con il laicato e di organizzare le proprietà in modo nuovo e maggiormente remunerativo [Rapetti, 2005, pp. 46-47]. La scelta di affidare la gestione delle grange ai *fratres barbati* rispondeva alla consueta logica: preservare la *quies* e la

stabilitas della comunità, in particolare dei monaci, riservando ad alcuni suoi membri tutte le incombenze dell'amministrazione e i contatti con il secolo. A questo proposito i cistercensi si dimostrarono tuttavia molto meno intransigenti di altri ordini coevi; ne sono un sintomo, tra gli altri, l'ampiezza delle funzioni e la rilevanza del ruolo del monaco cellerario all'interno della comunità, alcuni dei quali misero in piedi una vera e propria politica di acquisizioni patrimoniali mirate, permutate, organizzazione delle terre acquisite, oltre che, in un certo senso, di organizzazione del consenso dei benefattori vecchi e nuovi. Esempi di questo genere sono individuabili per esempio a Chiaravalle della Colomba nella prima metà del XIII secolo [Rapetti, 1999, pp. 131-136] ed emergono per tutti quei cenobi che siano stati studiati sotto questo profilo¹⁰. Si aggiunga che monaci di diverse grandi abbazie ricoprirono incarichi amministrativi e gestionali come grangeri o lavorarono nelle dipendenze urbane situate nei maggiori centri dell'epoca, dove venivano scambiati i beni prodotti nelle grange. Anche questo era un settore fondamentale dell'economia delle abbazie per il volume e la qualità delle merci vendute (non si trattava soltanto di prodotti primari e di materie prime come grano, foraggio e legname, ma anche di prodotti lavorati, primo tra tutti il vino), che richiedeva competenze e capacità specifiche ai monaci e ai conversi che se ne occupavano.

Nel XIII secolo la conduzione diretta fu progressivamente abbandonata da tutte le abbazie e si cominciò a dare in affitto appezzamenti e intere grange; venne meno il sistema economico tipicamente cistercense fondato sulla produzione diretta dei mezzi di sussistenza, se non proprio sul *labor manuum*, in favore di un sistema tradizionale di conduzione indiretta [Elm, 1994, p. 13]. Monaci e conversi smisero di lavorare nei campi e anche di occuparsi dell'amministrazione delle grange. L'impegno apostolico che sempre più era richiesto da una società in piena trasformazione, istituzionale, sociale e anche economica, a questi uomini, che pure avevano scelto di vivere al riparo delle mura del chiostro, non lasciava spazio a forme di isolamento, di autarchia e nemmeno a un impegno individuale in attività lavorative di qualsivoglia natura. A ben altri compiti erano chiamati ormai i monaci e anche l'estremo e rivoluzionario tentativo di Francesco d'Assisi e dei suoi primi compagni di vivere come comunità del lavoro individuale di ciascuno naufragò rapidamente.

10 Su Chiaravalle Milanese, per rimanere in ambito padano, si veda Grillo, 1999, pp. 364-376.