

SETTIMANE DI STUDIO  
DELLA FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SULL'ALTO MEDIOEVO

LXIII

**L'ALIMENTAZIONE  
NELL'ALTO MEDIOEVO:  
PRATICHE, SIMBOLI, IDEOLOGIE**

*Spoletto, 9-14 aprile 2015*



FONDAZIONE  
CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SULL'ALTO MEDIOEVO  
SPOLETO  
2016

## I N D I C E

Consiglio di amministrazione e Consiglio scientifico della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo .....	pag. IX
Intervenuti .....	» XI
Programma della Settimana di studio .....	» XIII
MASSIMO MONTANARI, <i>La fabbrica del cibo. Un percorso di gesti e di idee</i> .....	» I
JACOPO DE GROSSI MAZZORIN, <i>I resti archeozoologici come strumento di conoscenza dell'economia alimentare nell'alto medioevo</i> .....	» 21
Discussione sulla lezione De Grossi Mazzorin .....	» 83
LANFREDO CASTELLETTI, <i>L'alimentazione nell'alto medioevo. Il contributo dell'archeobotanica</i> .....	» 87
MARIA CARLA SOMMA, <i>Dal reperimento alla tavola: approvvigiona- mento e conservazione del cibo attraverso le fonti archeologiche</i> .....	» 165
Discussione sulla lezione Somma .....	» 209
ANTONI RIERA MELIS - MARIA SOLER SALA, <i>La distribución y los mercados de alimentos en el Mediterráneo Occidental (siglos VIII-XII)</i> .....	» 213
Discussione sulla lezione Riera Melis - Soler Sala .....	» 295
JEAN-PIERRE DEVROEY, <i>La politique annonaire des Carolingiens comme question économique, religieuse et morale</i> .....	» 299
Discussione sulla lezione Devroey .....	» 353
UMBERTO LONGO, <i>Una risorsa in più: miracoli e nutrimento nel- l'agiografia</i> .....	» 355
Discussione sulla lezione Longo .....	» 411

ALAIN DIERKENS, « <i>Equus non prohibetur ad manducandum, tamen non est consuetudo</i> ». <i>Goûts, dégoûts et interdits alimentaires pendant le haut Moyen Âge</i> .....	pag.	413
Discussione sulla lezione Dierkens .....	»	445
VINCENT VANDENBERG, <i>Les nourritures des affamés: décrire et penser les aliments de substitution au haut Moyen Âge</i> .....	»	447
BRUNO LAURIOUX, <i>Cuisine, médecine et diététique: traditions, rencontres, distorsions entre le V<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle</i> .....	»	467
WANESSA ASFORA NADLER, <i>Apicius in the early medieval manuscripts: medieval or roman cookery book?</i> .....	»	493
Discussione sulla lezione Asfora Nadler .....	»	515
MARIO CASARI, <i>Ibrāhīmiyya all'agresto: la rivoluzione gastronomica abbaside tra Oriente e Occidente</i> .....	»	519
Discussione sulla lezione Casari .....	»	551
FRANCESCA ROMANA STASOLLA, <i>Luoghi e strumenti della cucina nell'archeologia del quotidiano altomedievale</i> .....	»	555
Discussione sulla lezione Stasolla .....	»	595
PETER STOTZ, <i>Von Speisen und Getränken, vom Kochen und vom Essen: Kulinarisches in der lateinischen Dichtung des Mittelalters (bis etwa 1100)</i> .....	»	601
Discussione sulla lezione Stotz .....	»	655
GINO FORNACIARI, « <i>Tu sei quello che mangi</i> »: <i>le economie alimentari nelle analisi isotopiche di campioni medievali e post-medievali della Toscana</i> .....	»	657
Discussione sulla lezione Fornaciari .....	»	667
VENCESLAS KRUTA, <i>L'alimentation chez les Celtes: table des Dieux et des héros, nourriture des mortels</i> .....	»	671
Discussione sulla lezione Kruta .....	»	683
LAURA PASQUINI, <i>Il cibo nelle arti figurative</i> .....	»	687
Discussione sulla lezione Pasquini .....	»	731
SILVANA VECCHIO, <i>Il peccato di gola e la pratica del digiuno nella cultura altomedievale</i> .....	»	733
Discussione sulla lezione Vecchio .....	»	755

GABRIELE ARCHETTI, « <i>Mensura victus constituere</i> ». <i>Il cibo dei monaci tra Oriente ed Occidente</i> .....	pag.	757
Discussione sulla lezione Archetti .....	»	797
ROSA FIORILLO, <i>Il contributo dell'archeologia per la conoscenza degli utensili della tavola nell'alto medioevo</i> .....	»	799
Discussione sulla lezione Fiorillo .....	»	819
ANTONIO CARILE, <i>Posto a tavola e gerarchia delle portate</i> .....	»	821
Discussione sulla lezione Carile .....	»	847
PIER GIORGIO SPANU « <i>Pultes et panem et merum</i> » (aug. conf. VI, 2, 1). <i>Cibi e banchetti funerari tra tarda antichità e alto medioevo</i> .....	»	849
Discussione sulla lezione Spanu .....	»	905
ALBAN GAUTIER, <i>Festin et politique: servir la table royale dans le haut Moyen Âge</i> .....	»	907
Discussione sulla lezione Gautier .....	»	935
MATHIEU ARNOUX, <i>Manger ou cultiver: laboratores, oratores et bellatores entre production et consommation (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)</i> ....	»	939
Discussione sulla lezione Arnoux .....	»	963
FRANCESCO MOSETTI CASARETTO, <i>Il banchetto sempiterno della Cena Cypriani</i> .....	»	969
Discussione sulla lezione Mosetti Casaretto .....	»	1011
GIULIO D'ONOFRIO, <i>Il pane e il sale. La coena Domini e il pensiero dell'alto medioevo (secc. V-XI)</i> .....	»	1021
Discussione sulla lezione d'Onofrio .....	»	1059
PAUL TOMBEUR, <i>La nourriture métaphore du monde et ombre du divin</i> .....	»	1063

UMBERTO LONGO

## UNA RISORSA IN PIÙ: MIRACOLI E NUTRIMENTO NELL'AGIOGRAFIA

Una delle conseguenze più evidenti dell'irruente sviluppo del culto dei santi tra età tardoantica e altomedievale ha comportato che questo fenomeno abbia costituito anche un crogiolo da cui è scaturita una originale sensibilità religiosa in cui sono confluiti, con un fecondo sincretismo, credenze e usanze delle culture barbariche e orientamenti e opzioni culturali del mondo romano ed ellenistico.

Tale circostanza trova un evidente riscontro nella letteratura agiografica a proposito del rapporto tra la santità – e in particolare l'elemento miracoloso che è ad essa legato in maniera tanto stretta quanto complessa – e il nutrimento.

Se l'universo, perlomeno quello mediterraneo, comincia con il pane come scrive Diogene Laerzio riportando un detto attribuito a Pitagora<sup>1</sup>, nei poemi omerici l'uomo è altrimenti definito come “mangiatore di pane”<sup>2</sup>, e la vita dei giusti si conclude in un *hortus deliciarum*, la mitologia germanica immagina il giusto riposo dei guerrieri morti in battaglia come un interminabile banchetto offerto dalle carni di Sæhrimnir il grande cinghiale, le cui carni inesauribili sono l'origine della vita, l'essenza stessa del nutrimento in un continuo ricostituirsi dopo essere stato bollito e consumato, come testimonia l'*Edda* di Snorri.

Ma come è stato osservato da Massimo Montanari, nel corso dei primi secoli del medioevo avviene un « unicum irripetuto » mediante l'accostamento dei modelli culturali legati all'alimentazione carnea e all'economia della foresta e della pastorizia con

1. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi*, Pitagora, Libro VIII, 35 (VIII, 35)

2. OMERO, *Odissea*, IX, vv. 190-191.

quelli vegetariani, incentrati intorno alla triade mediterranea, basata sul grano, il vino e l'olio <sup>3</sup>.

Questo incontro/scontro/ricombinazione è efficacemente testimoniato e accompagnato nelle sue evoluzioni dalle *Vite* dei santi nelle quali opzioni religiose e culturali, regimi alimentari, gusti, interdizioni, abitudini, capacità si palesano attraverso la *virtus* dei santi che interviene a colmare carenze, rimediare a perdite, modificare e plasmare il paesaggio, diffondendo il vino e salvaguardando il grano, combattendo o tollerando la birra, moltiplicando i pesci. Le azioni prodigiose dei santi testimoniano e sanciscono, aderendo a una delle funzioni più efficaci dei testi agiografici – quella normativa – i ritmi dell'alimentazione, il rispetto dell'alternanza del nutrimento che è uno degli elementi decisivi e costitutivi della cultura monastica e che si imporrà come modello di riferimento efficace per la società altomedievale.

Non presumo di presentare un quadro generale ma vorrei concentrarmi sul mondo monastico e particolarmente su quello occidentale, nei secoli IV-XII. Anche questa delimitazione ritaglia comunque un campo di indagine di grande estensione.

Una consolidata tradizione di studi si è avvalsa delle potenzialità insite nelle fonti agiografiche per lo studio della funzione sociale della nutrizione e degli alimenti che naturalmente supera il mero valore nutritivo, per cui la nutrizione e il fatto alimentare diventano anche un sistema di comunicazione, per utilizzare la definizione di Roland Barthes, e quindi i miracoli alimentari si caricano in una società come quella altomedievale, in cui il problema della sopravvivenza è una realtà quotidiana, « di significazioni, sociali, simboliche, rappresentative, comunicative » <sup>4</sup>.

A questo riguardo deve essere notato che il linguaggio alimentare è uno degli elementi cardine del codice linguistico biblico

3. Cfr.: M. MONTANARI, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari, 1988, pp. 13-21; ID., *Vegetazione e alimentazione*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1990, (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXVII), I, pp. 281-322 e pp. 323-327.

4. R. BARTHES, *Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, XVI, 5 (1961), pp. 977-986, p. 979; Cfr. anche: M. MONTANARI, *Valeurs, symboles, messages alimentaires durant le Haut Moyen Age*, in *Médiévales*, V, 2 (1983), pp. 57-66, in partic. p. 66.

che al contesto alimentare fa sovente ricorso per ottenere sostanza argomentativa ed efficacia parenetica <sup>5</sup>.

Se la dimensione allegorica, anagogica, al pari dell'efficacia funzionale sono innegabili – e non potrebbe essere altrimenti – visto il contesto del genere letterario, nondimeno l'aspetto più immediatamente legato agli elementi “reali”, concreti, materici, quotidiani pure va considerato e preservato dallo strabordare delle implicanze simboliche e metaforiche, permettendo di individuare e comprendere meglio contesti sociali, usi e abitudini, misure e comportamenti, possibilità e desideri, il rapporto con i luoghi e in generale con lo spazio che pure rispetto alla santità e al nostro specifico ambito di indagine sono in stretta connessione.

Grazie alle possibilità delle ricerche tematiche e lessicali offerte dalla indicizzazione delle principali raccolte di fonti è stato possibile individuare una serie di tipologie di miracoli legati all'alimentazione e delineare un percorso tematico incentrato sul filo conduttore della filiera alimentare e cioè la produzione – dedicando una attenzione particolare al momento genetico costitutivo delle fondazioni monastiche, specialmente considerando l'approvvigionamento e la dotazione – quindi la conservazione e infine il consumo. Intorno a questo filo rosso costituito dalla filiera si intende sviluppare un ragionamento che tenga in debito conto le peculiarità dei racconti di miracoli e, più in generale, le caratteristiche specifiche del linguaggio agiografico.

## IL MIRACOLO

Vale senz'altro la pena dedicare alcune rapide considerazioni metodologiche allo statuto del miracolo, a cominciare da quella che Marc Van Uytfanghe ha definito la « fonction primordiale du miracle dans la civilisation de l'insécurité que constitue le haut moyen Âge » <sup>6</sup>. Se tale funzione non può essere minimizzata va

5. Sull'argomento cfr.: A. MARASCHI, *Cibo e miracoli nella letteratura agiografica altomedievale*, in *Proposte e ricerche*, LXXI,2 (2013), pp. 145-167.

6. M. VAN UYTFANGHE, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge latin*, in *Hagiographie, cultures et sociétés*, (IVe-XIIe siècle). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, (2-5 mai 1979), ed. E. PATLAGEAN - P. RICHÉ, Paris, 1981, pp. 205-231, p. 205.

osservato anche come il miracolo non sia un fenomeno monolitico, quanto piuttosto – e assolutamente – proteiforme e polivalente: come ha notato S. Boesch Gajano esistono « moltissime forme e gradazioni di intensità del miracolo » o meglio, « dell'idea che gli uomini di ogni epoca hanno o si fabbricano della possibilità di ottenere quanto la realtà non offre loro: nelle necessità materiali, alimentari, nella lotta contro le malattie, per la difesa dei dolori fisici, contro le angosce, contro la paura della morte »<sup>7</sup>.

Il miracolo costituisce senz'altro una specola sensibile con cui indagare la storia della società, e certamente non solo di quella altomedievale.

In questo senso la ricerca storiografica, in particolare quella legata alla disciplina agiografica ha mostrato come le definizioni, i recinti concettuali entro cui contenere il miracolo non siano funzionali alla sua più profonda – ed efficace in prospettiva storica – considerazione e comprensione. Se è ormai possibile affrancarsi dalla posizione tradizionale che vedeva il miracolo con fastidio come elemento inquinante del racconto, posizione resa forte dalle parole grondanti *auctoritas* di Arnaldo Momigliano<sup>8</sup>; anche confinare il miracolo ai due estremi, nella gabbia di una funzionalità algida ed elitaria meramente teologica o in quella riduttiva e banalizzante di essere un'escrescenza della credulità popolare non è più proponibile. La riflessione storiografica ha ormai ampiamente dimostrato come non sia sostenibile la negazione storiografica del miracolo confinandolo in un evanescente contenitore definito "immaginario"; il miracolo è provvisto di un valore storico, è può essere considerato un dato storico<sup>9</sup>.

7. S. BOESCH GAJANO, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedioevale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Rome, 1991, pp. 109-122, p. 122.

8. « Per tornare ora alle incertezze della storiografia del Basso Impero – tematiche e formali – è la stessa nozione di verità che viene disturbata [...] Più in generale è l'intrusione del miracoloso che sconvolge i criteri di verità e verisimiglianza della storiografia classica. Non solo le vite dei santi hanno i loro miracoli. Serie storie pagane, come quella di Ammiano Marcellino, accolgono divinazione magia a piene mani ». A. MOMIGLIANO, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.c.)*, in Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma, 1975, (Edizioni di Storia e Letteratura, raccolta di Studi e Testi, 135), pp. 49-71, p. 62; traggio la citazione da: S. BOESCH GAJANO, *Dalla storiografia alla storia, in Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di EAD. e M. MODICA, Roma, 1999, (Sacro/santo, 1), p. 215.

9. Ibid., pp. 9-15; 17-27; 215-233.



Entrando *in medias res* non tanto il valore simbolico, i rimandi di significato ci si propone di indagare in queste pagine quanto gli aspetti reali, concreti materiali, la quotidianità del prodigio, anche nel suo aspetto minore, per così dire, intimo, semplice, che colora e rinvigorisce il *coté* primitivo della cultura cristiana, nella sua efficacia *naïve* e però ancora per questo più incisiva e potente nella sua banalizzazione del miracoloso che rende il cristianesimo efficace e, dunque, vincente rispetto alle altre “superstizioni”. Più continuano le volute di questo ragionamento più si staglia la figura di Gregorio Magno – centrale nella costruzione dei codici culturali dell’altomedioevo agiografico latino – in quella riuscitissima semplificazione, esemplificazione del cristianesimo per tutti che sono i *Dialogi*. Variamente giudicati, addirittura rinfacciati e scomputati a Gregorio, ma, a mio avviso – e sono solo l’ultimo epigono di una ben più significativa, qualificata e numerosa schiera di interpreti – brillantissima dimostrazione della sua lungimiranza e genialità pastorale <sup>10</sup>.

Gregorio e Agostino sono i due tramiti più seguiti per la riflessione cristiana sul miracolo <sup>11</sup>.

10. La riflessione storiografica intorno ai *Dialogi* è davvero poderosa, si rinvia pertanto alla voce di S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. I, Roma, 2000, pp. 546-574; alla bibliografia ragionata di R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma, 1990 e agli atti del convegno: *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), a cura di C. LEONARDI, Firenze, 2014 (Millennio Medievale, 100; Strumenti e Studi, 37). Cfr. inoltre circa la critica dell’attribuzione al pontefice dei *Dialogi*: F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II voll., Leiden, 1987, (Studies in the History of Christian Thought, 37-38); S. PRICOCO, *Le proposte di F. Clark sull'atetesi dei Dialogi*, in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di Id., M. SIMONETTI, Milano, 2005, I, pp. 381-410; G. CREMASCOLI, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, Spoleto 2012, in partic. pp. 45-59. Sulla prospettiva agiografica dei *Dialogi* cfr.: S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del medioevo*, Roma, 2008, (Sacro/santo, 8); *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), a cura di A. DEGL'INNOCENTI, A. DE PRISCO, E. PAOLI, Spoleto, 2007, in particolare i seguenti saggi: M. VAN UYTFANGHE, *L'hagiographie en Occident de la Vita Antonii aux Dialogues de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain*; A.M. ORSELLI, *La tipologia agiografica dei Dialogi di Gregorio Magno*; L. SARACENO, *Scriptura crescit cum legente: un paradigma anche per l'agiografo? Una rilettura del II libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*; G. CREMASCOLI, *Il miracolo nell'agiografia di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours*.

11. A. VAUCHEZ, *Miracolo*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, a cura di J. LE GOFF e J.-Cl. SCHMITT, II voll., Torino, 2003-2004, II, pp. 725-740, pp. 738-740. (ed. it di: *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, ed. J. LE GOFF et J. CL. SCHMITT, Paris 1999).

Il miracolo in generale, e il miracolo alimentare nella fattispecie, presentano statutariamente una caratteristica di dualità, un'ambivalenza costitutiva che è bene tenere presente per non compromettere la possibilità di comprenderne in tutta la loro complessità la valenza funzionale. Se il lessico alimentare, che affonda le sue radici nel linguaggio alimentare di matrice scritturale, assolve a una evidente ed efficace funzione allegorica, non è però slegato da una sua concretezza vivida e reale, di un senso letterale. Al pari dei miracoli di guarigione, quelli che riguardano la condizione di malattia, di corruzione – e che sono di gran lunga i più diffusi nell'agiografia, è stato calcolato che siano circa il 90% del totale<sup>12</sup> – la duplicità di significato è sempre presente, intessendo un intreccio di rimandi quasi inestricabile tra senso letterale e anagogico, tra corpo e anima, tra *sanitas corporis* e *salus animae*, tra *infirmitas corporis* e *peccatum animae*<sup>13</sup>.

Il duale si riverbera poi anche nel fatto che i miracoli rispetto al nutrimento riguardino anche la caratteristica del cibo di essere sia ristoro che minaccia, sia toccasana che veleno per il corpo e, naturalmente salvezza/dannazione per l'anima. La caratteristica duale riguarda l'essenza stessa del fatto prodigioso, che può venire da Dio quanto dal demonio, e può essere un miracolo o un sortilegio, una magia, a seconda della provenienza divina o diabolica<sup>14</sup>.

Interrogandosi su quale significato potesse avere nel medioevo il concetto di miracolo, André Vauchez giustamente ha osservato come dei fatti miracolosi accaduti nel medioevo o ritenuti tali noi sappiamo solo quello che ci ha tramandato chi li ha narrati per iscritto, soprattutto ecclesiastici e monaci, inclini a stabilire nessi privilegiati tra miracoli e santità dei protagonisti dei loro testi. I racconti che ci hanno trasmesso in questo senso non sono mai delle inerti relazioni, ma: « rivelano sempre, anche al livello più elementare, un sistema di interpretazione che costituisce di per sé già un filtro, e lo storico deve

12. Ibid., p. 741.

13. Sull'argomento mi sia consentito rimandare a: U. LONGO, « Ut sapiens medicus ». *Il monastero e la medicina tra metafore celesti e pratiche terrene*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. PIO, Spoleto, 2011, pp. 313-336.

14. Riguardo a questo aspetto si rimanda alle osservazioni perspicue dello studio di Corrado Bologna: C. BOLOGNA, *Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'alto medioevo*, in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, 1976, pp. 253-272.

essere consapevole di questo limite », che attiene allo statuto identitario delle fonti agiografiche che presentano peculiarità specifiche e si confrontano con tradizioni e riferimenti specifici. Ciò nonostante, consapevoli delle caratteristiche intrinseche di tale tipo di scrittura è possibile cercare di ricomporre il contesto di riferimento degli scrittori e: « ricostruire la griglia di lettura degli avvenimenti che ha orientato in modo selettivo il loro sguardo »<sup>15</sup>.

Di più; sicuramente il ricorso al registro alimentare affonda le sue radici di efficacia funzionale nella tradizione biblica, ma la logica evidenza dell'aspetto morale, parenetico, teologico a mio avviso non schiaccia la valenza anche tutta reale, concreta del miracolo alimentare come dato, segno, provvisto di uno statuto non solo comunicativo. Non si tratta solo di un elemento funzionale nel codice di comunicazione, il miracolo alimentare interviene dove c'è bisogno, altrimenti non sarebbe efficace anche nella dimensione metaforica. Dove si verifica, dove si produce è là dove serve.

#### L'ISTITUZIONE E LA DOTAZIONE

Tale fatto risulta evidente a proposito di uno dei momenti fondamentali della vita monastica: la sua istituzione, il suo primo impulso genetico che presenta caratteristiche che legano imprescindibilmente l'approvvigionamento, la possibilità di reperimento del cibo, il nutrimento e la produzione di risorse con l'elemento miracoloso. A tale fase costitutiva dell'insediamento monastico è legato poi un altro elemento decisivo ai fini del nostro discorso: quello della scelta del luogo e delle dinamiche legate all'occupazione dello spazio monastico che presentano nella quasi totalità dei casi caratteristiche comuni e costanti. L'essere un *desertum*, che però deve avere potenzialità di divenire *locus amoenus*, a cominciare dalla vicinanza a fonti o corsi d'acqua e possibilità di colonizzazione, un luogo *sanctus vel bonus*, per utilizzare un'endiadi destinata a grande fortuna nell'occidente medievale<sup>16</sup>.

15. VAUCHEZ, *Miracolo* cit. (nota 11), p. 737.

16. Il rapporto tra monachesimo e organizzazione dello spazio è al centro di un'intensa riflessione da parte della storiografia. In particolare, rispetto al tema dell'opposizione tra spazio sacro e deserto, in quanto spazio del disordine e del demoniaco, sono fondamentali le

Vale la pena dunque ritenere l'attenzione sulle dotazioni delle nuove esperienze di vita monastica, gli atti che permettono agli insediamenti monastici di installarsi e produrre frutti sia in senso spiritua-

osservazioni di Tullio Gregory nella lezione inaugurale della L Settimana spoletina: T. GREGORY, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto, 2003, I, pp. 27-60, in partic. pp. 29-48 (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, L). (ora anche ripubblicato in: ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 235), pp. 93-119). Nella stessa settimana spoletina sulle modalità e le caratteristiche della rappresentazione dello spazio nell'altomedioevo: A. GUERREAU, *Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge Occidental*, ibid., pp. 91-116; specificatamente dedicato allo spazio monastico è il penetrante saggio di G. M. CANTARELLA, *Lo spazio dei monaci*, ibid., alle pp. 805-847. All'insediamento monastico e alle modalità con le quali e intorno alle quali si organizzano le strutture monastiche sono stati dedicati due studi negli anni Ottanta del secolo scorso: P. NOISSETTE, *Usages et représentations de l'espace dans la Regula Benedicti. Une nouvelle approche des significations historiques de la Règle*, in *Regula Benedicti Studia. Annuaire internationale*, XIV/XV (1985/1986) [ma 1988], pp. 69-80; frutto del lavoro della sua tesi dottorale: *L'espace: ses usages et ses représentations dans la règle de saint Benoît et les règles monastiques latines du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, del 1984; G. PENCO, *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio*, in *Benedictina*, XXXV (1988), pp. 53-71. Più recentemente: M. CASSIDY-WELCH, *Monastic Spaces and their Meanings. Thirteenth-century English Cistercian Monasteries*, Turnhout, 2001. Una serie di contributi sull'argomento in prospettiva storico-archeologica in: *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*. Atti del III Seminario Internazionale di Studi "I monasteri nell'alto medioevo: Topografia e strutture degli insediamenti monastici dall'età carolingia all'età della riforma", a cura di F. DE RUBEIS, F. MARAZZI, Roma, 2008; e negli atti dei Convegni *De re monastica*, I, II e III (rispettivamente: *Committezza, scelte insediative e organizzazione patrimoniale nel medioevo*. Atti del Convegno di studio (Tergu, 15-17 settembre 2006), a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto, 2007 (De Re Monastica - I); *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale*. Atti del Convegno di studio (Chieti-San Salvo, 16-18 maggio 2008), a cura di M.C. SOMMA, Spoleto, 2010; *Le valli dei monaci*. Atti del Convegno internazionale di studio. Roma - Subiaco, 17-19 maggio 2010, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto 2012, (De Re Monastica - III). Particolarmente pregnante ai fini del presente studio il saggio di A.M. ORSELLI, *I monaci e le valli*, in *Le valli dei monaci* cit., pp. 1-23, in particolare pp. 1-4. Sulla costruzione dello spazio monastico in relazione alla *conversatio* e alle esigenze spirituali: *L'espace cistercien*, ed. L. PRESSOUYRE, Paris, 1994; S. EXCOFFON, *Les chartreuses et leurs limites*, in *Construction de l'espace au Moyen Âge: représentations et pratiques*, Paris, 2007, p. 87-101; cfr. anche: LONGO, *Religione e territorio. Lo spazio e il sacro tra rappresentazioni e pratiche sociali*, in *Il Paesaggio agrario italiano Medievale*. Storia e didattica, Summer School Emilio Sereni, II Edizione 24-29 agosto 2010 a cura di G. BONINI, A. BRUSA, R. CERVI, E. GARIMBERTI, Reggio Emilia, 2011, pp. 47-64 e il precedente: ID., *La presenza monastica a Nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (sec. X-XII)*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, a cura di N. D'ACUNTO, Negarine di San Pietro in Cariano (VR), 2007, pp. 115-132. Una serie di convegni recentemente si sono concentrati specificatamente sul paesaggio monastico: *Monastic*

le, religioso, che materiale, economico. E questo a partire dai testi fondanti, come la *Vita* di Antonio o quella di Benedetto. Nel celeberrimo I capitolo, del II libro dei *Dialogi*, dopo che Benedetto ha compiuto la sua scelta decisiva, di lasciare il mondo « scienter nescius et sapienter indoctus », dopo un primo momento, per così dire, liminale, in cui, come già Antonio prima di lui, indugia alla frontiera tra il mondo e il deserto – momento in cui compie il suo primo miracolo, su un utensile legato all'alimentazione, il setaccio rotto che ricompone e che viene poi esposto all'entrata della chiesa della piccola comunità come reliquia, azione che la storiografia ha utilizzato come indice delle condizioni economiche misere di una società in cui anche uno strumento umile come un setaccio assume un valore prezioso – il santo dà corso alla sua scelta e si ritira in una spelonca a Subiaco, sprofondato in un recesso impervio, ma nei pressi di « acque fresche e limpide in gran copia, che prima si raccolgono in un grande bacino e poi scorrono a formare un fiume ». Le scelte di monaci ed eremiti contemplan sempre luoghi che sebbene remoti siano però ameni, disponendo di acqua e terra, avremo modo di ritornare sull'argomento <sup>17</sup>.

Benedetto rimane colà in solitudine, ma non abbandonato, un monaco di un monastero vicino, di nome Romano, pur mantenendo il segreto della scelta eremitica del santo lo aiuta dandogli un abito monastico e provvedendo al suo sostentamento <sup>18</sup>. Il mo-

*Landscape: Spiritual and Physical*, Conference, Budapest, Central European University, 5-8 marzo 2009; *The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Bad Gandersheim, 4-6 ottobre 2009; *The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Göttingen, Akademie der Wissenschaften, 9-10 aprile 2010. Cfr inoltre: M. ASTON, *Monasteries (Know the landscape)*, London, 1993 (reprinted: *Monasteries in the Landscape*, 2000); T. PESTELL, *Landscapes of monastic foundations*, Woodbridge, 2004; J. BOND, *Monastic Landscapes*. Stroud, 2004.

17. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., I, p. 108. Cfr.: ORSELLI, *I monaci tardoantichi in dialogo con l'acqua*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, Spoleto, 2008, II, pp. 1323-1379 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LV). Sul primo monachesimo (tra la metà del II secolo e gli inizi del VII) nella penisola italiana cfr.: G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart, 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39).

18. Sull'argomento oltre al celebre: R. BARTHES, *Histoire et sociologie de la vestition*, in *Annales ESC*, III (1957), pp. 430-441; cfr.: P. VAN MOOS, *Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine?*, in *Le corps et sa parure. The Body and its Adornment*, Micrologus. XV (2007), pp. 41-60, pp. 44-45. Sul rapporto tra l'abito e l'identità reli-

naco, sottraendosi alla sorveglianza dell'abate, portava a Benedetto del pane da mangiare in giorni stabiliti, quello che riusciva a sottrarre, garantendogli in questo modo la sopravvivenza. Tale fatto era capitato anche ad Antonio quando viveva dentro un sepolcro macerandosi nella solitudine e nell'oscurità, condizione necessaria prima della rivelazione al mondo <sup>19</sup>.

Data l'inaccessibilità del luogo, Romano era solito calare il pane a Benedetto con una corda a cui era attaccato un sonaglio per avvertire il santo dell'arrivo delle derrate alimentari. Il diavolo, invidioso della carità dell'uno e del rifocillarsi dell'altro, « unius caritati invidens, alterius refectio » , un giorno vedendo calare il pane decise di rompere il sonaglio.

L'azione del demonio è un segnale, la scelta di vita di Benedetto non era più confacente alle sue qualità: pur non venendogli meno il sostegno di Romano – che però era all'insegna dell'imperfezione perché illegittimo, per così dire, senza la sanzione della regolarità – è necessario un intervento divino che sblocchi la situazione. Il Signore appare, infatti, in visione a un presbitero che si stava accingendo a celebrare la Pasqua avendo preparato un buon pranzo e lo ammonisce: « Tu tibi delicias praeparas, et servus meus illo in loco fame cruciatur » <sup>20</sup>. Subito il presbitero parte alla ricerca di Benedetto recando gli alimenti che aveva preparato per sé e secondo le indicazioni puntuali della visione trova il santo nella grotta nascosta tra i dirupi. Il cerimoniale è preciso: dopo aver pregato, i due uomini hanno un colloquio spirituale e quindi consumano un pasto insieme, dice infatti il presbitero: « Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est. Abstinere tibi minime congruit, quia et ego ad hoc missum sum, ut dona omnipotentis dominis pariter sumamus » <sup>21</sup>. Per ben sei volte nel giro di poche righe, nel testo di Gregorio Magno il presbitero sottolinea il fatto che era il giorno di Pasqua, circostanza che a Benedetto, nei suoi eccessi ascetici, quasi solipsistici, era sfuggita.

giosa cfr. inoltre: LONGO, *L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche. Il mantello come simbolo di identità*, in *Przegląd Historyczny*, C, (3/2009), pp. 475-494.

19. *Vita di Antonio*, introduzione di C. MOHRMANN, testo critico e commento a cura di G. J. M. BARTELINK, traduzione di P. CITATI e S. LILLA, Milano, 1974, cap. VIII, 1-6, pp. 24-25.

20. GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli* cit., I, p. 110.

21. *Ibidem*

La vicenda ha una funzione centrale nell'economia della *Vita* di Benedetto e dunque, per il suo valore archetipico, un'influenza rilevante nell'agiografia successiva. Si tratta di un episodio istitutivo dell'epifania del santo al mondo; si può notare che la prima scelta eremitica nella fase 'pionieristica' di Benedetto, di sperimentazione della sua esperienza di santità, non può risolversi positivamente; per portargli il pane Romano deve contravvenire alla fiducia dell'abate, sottraendo il pane di nascosto senza una situazione di regolarità; il diavolo è in questo caso uno strumento per il perfezionamento del santo e il sonaglio che non può più suonare è un segnale – mi si passi il gioco di parole – di una situazione che deve mutare. L'ascesi individualista di Benedetto non è all'insegna della *discretio*, addirittura gli sfugge l'osservanza della Pasqua, il fulcro attorno cui ruota la vita del monaco; lo squilibrio è segnalato dal disordine alimentare: non si può digiunare a Pasqua gli obietta il presbitero. E da quel momento – in seguito al colloquio con il presbitero, che sancisce una riunione con il corpo ecclesiale – il nome del santo rifulge nel mondo. Nell'episodio si trovano consonanze palesi con il grandioso finale della *Vita Antonii*, che afferma come il nome dell'uomo che stava nascosto nei dirupi montani fosse divenuto celebre in tutto l'orbe cristiano. È altrettanto evidente il richiamo all'episodio biblico del profeta Abacuc che riceve dal cielo il compito di portare il pasto che ha preparato a un solitario affamato, Daniele (Dan. 32,9) <sup>22</sup>.

Nel racconto di Gregorio si addensano una serie di elementi che chiamano in causa alcune fondamentali tipologie di miracoli alimentari: innanzitutto la dotazione di nuovi insediamenti e l'approvvigionamento; poi la mensa monastica; la scelta dei luoghi, fondamentale in ogni esperienza di santità; quindi il tipo di cibo: il pane è ovviamente un elemento cardine dell'alimentazione cristiana <sup>23</sup>; e infine il rapporto con la regola rispetto all'assunzione del cibo e il digiuno; la presenza e l'intervento demoniaco.

Nella pluralità di livelli che il testo di Gregorio offre, l'episodio dunque, oltre alla lettura epifanica in cui la metafora alimenta-

22. Cfr.: *Vita di Antonio* cit. (nota 19), pp. 176-177<sup>23-32</sup>.

23. Sull'argomento si veda ora: M. MONTANARI, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storia di una cultura*, Milano, 2015.

re è funzionale a veicolare gli assunti spirituali, mostra anche un problema concreto che ogni nuova fondazione possedeva: l'approvvigionamento e la dotazione rispetto alle quali nei testi agiografici molto spesso deve intervenire il miracolo a sancire la giustezza delle scelte e della istituenda *conversatio*, ma anche, assolutamente, a garantirne la concreta sopravvivenza e la possibilità stessa di esplicarsi. Senza l'intervento divino l'esperienza solitaria di Benedetto nella spelunca si sarebbe risolta in un fallimento tanto spirituale che materiale. L'agiografia – ma non solo questo tipo di produzione narrativa – sottolinea la delicatezza del momento originario, fondativo, con l'intervento divino che certamente benedice le motivazioni alla base della scelta di vita, ma interviene anche a garantirla e dotarla in condizioni molto spesso incerte e proibitive. Tali condizioni disagiate sono, per così dire, congenite nel monachesimo primitivo, per cui la scelta del luogo in cui inserirsi è estrema per statuto, attraverso la ricerca di un luogo impossibile secondo i parametri della società mondana; scegliere e colonizzare il *desertum* richiede una speciale protezione divina, e il miracolo deve consentire la 'mensa nel deserto' della tradizione scritturale. È il caso di Benedetto, e prima di lui di Antonio e degli eremiti della Tebaide, poi di Colombano che stabilisce il suo deserto nel cuore della foresta dei Vosgi che, come ha osservato Jacques Le Goff, è la risposta occidentale al deserto; o ancora, successivamente, nel caso di Brendano che sceglie come modalità ascetica della sua *peregrinatio* il mare e, dopo aver esaurito tutte le provviste, trova su un'isola deserta un banchetto miracoloso ben imbandito a base di pagnotte bianche e pesci che per tre giorni miracolosamente si riapparecchia e ristora il santo insieme ai suoi compagni <sup>24</sup>.

24. « Tunc sanctus Brendanus dixit ministro suo qui solebat panem apponere fratribus: "fer prandium quod nobis Deus misit". Qui statim surrexit: invenit mensam positam et linteamina et panes singulos miri candoris et pisces. Cum allata fuissent omnia, benedixit sanctus Brendanus prandium et dixit fratribus: "Qui dat escam omni carni, confitemini Deo caeli". Residebant igitur fratres et magnificabant Deum. Similiter et de potu quantum volebant. [...] Iam vero mane cum fratres ad opus Dei festinassent ut post hoc iter egissent ad navim, ecce apparuit mensa parata sicut et pridie. Ita per tres dies et tres noctes preparavit Deus prandium servis suis ». *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, edizione critica a cura di G. ORLANDI e R.E. GUGLIEMMETTI, (introduzione di R.E. GUGLIEMMETTI. Traduzione italiana e commento di G. OR-



Oltre a questi casi di santi celebri, tra i molti possibili vorrei proporre un altro esempio riguardante la fondazione di una grande abbazia per chiamare in causa, insieme all'approvvigionamento, il problema, centrale, della dotazione, che è il principio genetico che innesca il processo di produzione: si tratta del racconto relativo alla seconda fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Farfa, situata in area laziale, in una posizione strategica a ridosso di due sistemi viari importanti, quali la Salaria e la Flaminia e in una zona di confine nevralgico – geografico e culturale – tra l'area longobarda del Ducato di Spoleto e il Ducato di Roma<sup>25</sup>. Il testo narra di come si riveli necessario un intervento divino per permettere lo stabilimento regolare della comunità monastica. La Vergine appare al pellegrino franco Tommaso di Moriënne e da Gerusalemme, dove questi si trovava, gli intima di ritornare in Italia, nella provincia Sabina e di riportare a nuova vita un'antica basilica dedicata alla Vergine che si trovava presso tre cipressi nel luogo detto Acuziano. Subito aggiunge che in quel luogo: « numquam tibi vel posteris tuis aliquid bonis veniet minus », sed omnibus vite presentis ibidem perfruemini bonis ». Non appena « per revelationem » la Vergine ebbe finito di dire queste parole a Tommaso, subito « panem mire magnitudinis atque candoris manum gestans ei detulit » aggiungendo: « Accipe panem hunc et perge securus; hoc autem scito, quia numquam ex eo minus habebis, sed omni vite tue evo habundanter tibi sufficiet ». Giunto in Italia Tommaso si mette alla ricerca del luogo indicato, ma non lo trova e insieme ai suoi discepoli è preso dallo sconforto. I discepoli, « pusillanimes » sono sopraffatti dalla paura: « Quid faciemus, o venerabilis pater, cum hec de nobiscum detulimus in sacculis alimenta defecerint? ».

L'abate risponde loro che egli confida nell'intercessione della beata vergine Maria: « quia neque fame hic laboraturi neque a latronibus perimendi erimus, sed cito nobis eius subveniet clementia ». La Vergine appare allora al duca longobardo Faroaldo di Spoleto intimandogli di soccorrere i monaci; questi ordina ai suoi

LANDI), Firenze, 2014, p. 18, (Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, 30). Nel testo continuamente Brendano e i suoi compagni ottengono interventi divini miracolosi per garantire il loro sostentamento.

25. Sulla storia del cenobio di Farfa oltre al classico: I. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Città del Vaticano, 1921 (rist. anast. 1987); si veda: *Farfa abbazia imperiale*, a cura di R. DONDARINI. Atti del Convegno internazionale Farfa – Santa Vittoria in Matenano, Negarine di S. Pietro (VR) 2006.

ministri di avvertire il gastaldo Probato di portare « copia ciborum atque vini » ai monaci. Le ricerche sono tutt'altro che facili, il luogo è desolato e impervio al punto che si decide di ricorrere allo stratagemma di mandare avanti alla ricerca dello sparuto gruppo di monaci i cavalli carichi di derrate. Alla fine gli animali trovano il luogo e depongono ai piedi dei monaci asserragliati nel rudere « largissimas dapes ciborum atque vini ». Dopo di che il testo ricorda che Faroaldo « sepiissime » ebbe cura di fare doni alla costituenda comunità monastica alla quale con un « suum preceptum » fece un'ingente donazione<sup>26</sup>. Il racconto dell'approvvigionamento e della dotazione dell'abbazia farfense si presta per una serie di osservazioni. Si può notare subito come il racconto ricalchi in maniera evidentissima la *Vita* di Colombano scritta da Giona di Bobbio. Anche in quel caso, « Mira virtus! », sono i cavalli che trasportavano gli approvvigionamenti alimentari a trovare la colonia di monaci sperduta nei recessi delle foreste dei Vosgi<sup>27</sup>.

Però non si tratta di un mero calco, di un richiamo a una fonte autoritativa, di un *topos*, sarebbe una banalizzazione ridurlo semplicisticamente a questo. Nell'impianto narrativo si colgono caratteristiche peculiari che rimandano alla realtà specifica. Nel caso farfense, ad es., dopo il primo soccorso miracoloso, viene specificato che Tommaso fu convocato da Faroaldo che gli assicurò beni e dotò la comunità monastica di terre<sup>28</sup>. Questo fatto trova

26. *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*, a cura di U. BALZANI, voll. I-II (Fonti per la storia d'Italia, 33-34), Roma, 1903-1904, I, pp. 4-9.

27. « Tertia iam die peracto ieiunio, nihil habentibus, unde fessa corpora reficerentur, subito conspiciunt virum quendam, cum panum supplimento vel pulmentorum aequos oneratos, ante foras adstare, qui se referebat subita cordis ammonitione actum, ut eis ex sua substantia subveniret, qui tantam egestatem pro Christo in heremo sustinerent ». Giona di Bobbio, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, a cura di I. BIFFI e A. GRANATA, Milano, 2001, I,7, pp. 44-46. Secondo la definizione proposta da S. Prete si tratta di un tipo di prodigio che rientra nella categoria dei « miracoli dell'annona »: « un gruppo di miracoli che vuole essere la testimonianza della benevolenza divina, pronta a somministrare il necessario ai suoi servi, facendo pervenire cibo e viveri da benefattori ignoti o avvertiti da segni celesti; scaturire l'acqua dalla roccia o moltiplicare il pane e il grano o pescare pesci e piovvere una 'manna' di uccelli e mansuefare l'orso. L'agiografo richiama il lettore di solito, dopo narrato il miracolo, al pensiero della bontà divina che non fa mancare il cibo ai monaci, con forme ed espressioni costanti », S. PRETE, *La Vita s. Colombani di Ionas e il suo prologus*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XXII (1968), pp. 94-111, p. 97.

28. *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino* cit., pp. 9<sup>17-22</sup>.

un sicuro *pendant* nelle fonti documentarie farfensi, oltre che in quelle cronachistiche. La documentazione farfense riporta come il duca Faroaldo donò ben 11.000 moggi di terra alla ricostituita colonia monastica in accordo con quanto specificato nel testo agiografico<sup>29</sup>. Il punto metodologico che qui mi preme richiamare è che si tratta di un testo che coagula la memoria monastica secondo l'identità specifica della comunità e in questa prospettiva una rigida distinzione e gerarchizzazione tra le tipologie di fonti rischia di fuorviare il processo di comprensione<sup>30</sup>. Una delle caratteristiche più connotanti del monachesimo farfense, quella di esse-

29. Ibid., pp. 135-136.

30. Esistono due edizioni del testo definito dai suoi editori *Constructio farfensis*, una prima ad opera di L. Bethman nel XIX secolo e una seconda ad opera di Ugo Balzani, nel 1903, premessa all'edizione del *Chronicon* di Farfa. Il Bethman seguito poi dagli studiosi successivi pensò di aver trovato la *Constructio* di Farfa, testo che doveva parlare delle origini dell'abbazia di Farfa e in particolare della duplice fondazione e dei primi tempi della storia dell'abbazia, individuandolo in un testo intitolato "Incipit de patri nostro Thoma" presente nel cod. Bibl. Naz. Centrale, Farf. 32. Di questo testo esiste un'altra redazione che si trova all'interno del manoscritto Vallicelliano C 13, di cui sto preparando l'edizione, esemplato nello *scriptorium* dell'abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana e che a mio avviso reca qualche nuovo elemento per fare luce sulla genesi, lo statuto e l'identità composita del testo riconosciuto a partire dai primi editori come *Constructio farfensis*. Non è un testo che si possa definire cronachistico e non è un testo agiografico tout court, si tratta piuttosto di un prodotto particolare ed eterogeneo, al quale è affidata una rilevante e significativa funzione liturgica, resa evidente dalla sua confezione formale e dalla sua collocazione nel codice Farf. 32, Lezionario o Omiliario composito, contenente *Passiones* e *Vitae* divise in lezioni, sermoni e omelie per le feste dei santi. Esemplato con evidenti funzioni liturgiche e destinato con ogni probabilità alla *lectio* comune dei monaci, il codice è membranaceo e notevole sia per la qualità delle pergamene e la decorazione, che per le dimensioni ragguardevoli. È, infatti, di formato atlantico ed è il più grande che ci sia rimasto di Farfa. Composto negli ultimi anni dell'XI secolo, dovette essere un codice di grande rilevanza per i monaci farfensi, poiché fu lungamente usato nella celebrazione liturgica, come testimoniano integrazioni e note marginali in scritture di epoca successiva. Per la sua evidente importanza rispetto alla codificazione della memoria del cenobio, e alcune considerazioni sulla sua struttura, le stratificazioni e le complesse relazioni e sovrapposizioni con altri testi unitamente a una riflessione sui problemi relativi all'identità del testo agiografico, alle funzioni e alle finalità ad esso connesse mi sia consentito rinviare a: LONGO, *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, in *Cristianesimo nella Storia*, XXI (2000), pp. 311-341; cfr. inoltre P. SUPINO, *Roma e l'area grafica della romaneca (sec. X-XII)*, Alessandria, 1987, pp. 253-254, n. 134.

re un monachesimo fortemente radicato nel territorio, compare sin dalle origini, a caratterizzare l'identità comunitaria; su questo convergono tanto le fonti agiografiche e liturgiche che quelle narrative e documentarie, nel contesto monastico può risultare rischioso fissare paletti troppo rigidi tra i generi <sup>31</sup>.

Non si tratta di cercare conferme o corroborazioni al racconto leggendario in altri tipi di documentazione, creando una gerarchia di veridicità. Al contrario tutte le fonti convergono a evidenziare quella che è la verità, sulla scorta dell'interpretazione della "memoria sociale" nella direzione proposta da Fentress e Wickham, quella che Amy Remensnyder ha definito « the socially significant belief », e cioè la più profonda natura della fondazione « as a site of significance » <sup>32</sup>. In questo senso la leggenda non rappresenta la finzione più di quanto le cronache rappresentino la realtà.

Nei racconti delle fondazioni, in un numero elevato di casi – lo studio di Amy Remensnyder sulla realtà monastica della Francia Meridionale è indicativo in questo senso – si possono rintracciare molto spesso caratteri tipologici comuni che concorrono alla creazione della « significance of foundation », la rivelazione del sito nei suoi connotati sacralizzanti: vicinanza presso fonti, corsi d'acqua, alberi maestosi, alture, dirupi, grotte, elementi *marquants* del territorio, che conferiscono un carattere sacro allo spazio dell'inse-diamento monastico. La rivelazione del sito può avvenire, o attraverso l'autorivelazione del sito stesso; o attraverso uomini ispirati da visioni divine, o, come si è già osservato a proposito di Farfa,

31. Sul problema – e specificatamente sui racconti di miracoli – si rinvia alle fini osservazioni di M. HEINZELMANN, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., p. 248.

32. « Rather, the truth, the socially significant belief conveyed and commemorated in each, is the same: the highly charged nature of foundation as a site of significance », A.G. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca, NY, pp. 42-43. A.G. Remensnyder individua: « Five stages of legendary foundation » per la sua analisi sulle modalità attraverso cui le comunità « used such motifs in their legends to create the significance of foundation: the revelation of the site, the abbey's construction, endowment, consecration, and acquisition of privileges ». Cfr. inoltre: J. FENTRESS, CH. WICKHAM, *Social Memory*, Oxford, 1992. Sulle fondazioni monastiche cfr. anche: L. RIPART, *Moines ou seigneurs: qui sont les fondateurs? Le cas des prieurés bénédictins des Alpes occidentales (vers 1020-vers 1045)*, in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, CXIII, 3 (2006), pp. 189-203; F. MAZEL, *Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente*, in *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central Middle Ages*, Leuven, 2011, pp. 47-75.

attraverso gli animali, o con la combinazione di questi elementi, come ha osservato Jörg Kastner nello studio su: *Historia fundationum monasteriorum*<sup>33</sup>.

La sacralità insita nel luogo si segnala agli uomini: altari abbandonati, muri diruti o sepolture dimenticate di martiri o santi richiamano l'attenzione su di essi, attraverso teofanie e interventi miracolosi, punitivi, nel caso di cacciatori distratti o irrispettosi che vengono resi ciechi per il mancato rispetto del sito che in questo modo si disvela agli occhi poco attenti degli uomini, o positivi, come nel caso di sogni e visioni che indicano il luogo di sepoltura di antichi martiri o santi vescovi dimenticati. Paradigmatico ai nostri fini il caso del pastorello che richiama l'attenzione della comunità sul luogo di sepoltura del protovescovo Genesio nel testo della *Chronica sancti Genesii* studiato da Vito Fumagalli nella sua magistrale rappresentazione della ripresa insediativa nella zona di Brescello<sup>34</sup>. Paradigmatico perché il testo mostra come la ripresa insediativa e agricola dopo un periodo lungo di abbandono e rovina dovuto alle invasioni sia innescata e messa in atto grazie al miracoloso intervento del santo che consente che qualche sparuto campagnolo, *ruicola*, inizi timidamente ad affacciarsi e a strappare ai rovi e alle spine uno spazio abitativo, e che intervenga un *potens* – altro fattore topico – Adalberto Atto primo dinasta canossano, che si sobbarchi l'iniziativa dell'istituzione della vita monastica che è allo stesso tempo vettore di rinascita insediativa, civica, religiosa e produttiva<sup>35</sup>.

33. J. KASTNER, *Historiae fundationum monasteriorum: Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter*, München, 1974, pp. 90-130 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung; 18); REMENSNYDER, *Rembering Kings Past* cit. (nota 32), p. 44.

34. V. FUMAGALLI, *Le origini di una grande dinastia feudale. Adalberto-Atto di Canossa*, Tübingen, 1971, pp. 20-28.

35. « Sed omnia post multum temporis tranquilla pacis aetas [...] ceperunt ruicolae paulatim pro humiliate habitationis ad perfectum locum convenire, atque illic pro domibus mappalia aedificare. Cumque jam locos incidendo, vepres spinasque comburendo inibi habitare conarentur ». Su questi temi cfr. R. BORDONE, *La società cittadina del Regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Torino, 1987, pp. 86-100 e, in specifico, rispetto al caso citato: P. GOLINELLI, *Culto dei santi e monasteri, monasteri nella politica dei Canossa nella pianura padana*, in *Studi matildici*, III (1978), pp. 427-444, (poi in ID., *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno medioevo*, Roma, 1988 (Studi storici, 197-198), pp. 9-29); ID., *Matilde e i Canossa nel cuore del Medioevo*, Milano, 1991, pp. 39-44; R. RINALDI, *Una comunità, un potere signorile in crescita e un vescovo dimenticato. La fondazione del monastero di San Genesio di Brescello (sec. IX-*

A seguito del canone del Concilio di Calcedonia del 451, ripreso poi nella *Admonitio generalis* del 789, la sacertà di un luogo non si può cancellare e permane anche dopo invasioni, saccheggi e distruzioni – si pensi ai casi della già menzionata Farfa o Montecassino – e garantisce la ripresa e il successo della nuova rifondazione, alla quale concorrono uomini illustri. È il caso del duca Faroaldo, di Atto di Canossa, per ricordare due fondazioni citate, ma si potrebbe stilare un elenco impressionante delle connessioni tra istituzioni e rinvenimenti miracolosi di siti monastici e una lunga teoria di personaggi potenti a partire da Clodoveo, Pipino il Breve o Carlo Magno<sup>36</sup>. La figura dell'imperatore carolingio si erge su tutti, divenendo nella produzione narrativa e documentaria un vero e proprio scopritore di luoghi sacri cui dare o ridare vita e slancio<sup>37</sup>.

Un ruolo di assoluto rilievo è poi connesso di frequente agli animali come guide e scopritori divinamente ispirati di luoghi sacri<sup>38</sup>. Il ruolo degli animali nelle leggende di fondazione presenta sicuramente addentellati con riti e funzioni degli animali come evidenziatori e designatori dello spazio sacro, presente in molte tradizioni anche non cristiane, si pensi al racconto di Tito Livio relativo al tracciamento dei confini tra città e *pomerium* per mezzo di un toro e di una vacca<sup>39</sup>.

XI), in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, XXVI (2000), pp. 53-70, (poi in EAD., *Tra le carte di famiglia. Studi e testi canossiani*, Bologna, 2003, pp. 163-183, pp. 170 ss.); LONGO, *I Canossa e le fondazioni monastiche*, in *Matilde e il tesoro dei Canossa, tra castelli e città*. Catalogo della mostra di Reggio Emilia (agosto 2008-gennaio 2009), Reggio Emilia, 2008, pp. 117-139.

36. Cfr. HEINZELMANN, *Clovis dans le discours hagiographique du VIe au IXe siècle*, in *Clovis chez les historiens*, étude reunies par O. GUYOTJEANNIN, Paris, 1996, pp. 87-112.

37. Sul ruolo di Carlomagno come fondatore leggendario di comunità religiose cfr. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past* cit. (nota 32), pp. 48-54, 99-100, 103, 116, 146, 150-152, 201, 255-256, 267, 269, 281-284, 295-297, 300, 304, 308, 310, 312-313, 315-317, 320, 324-326.

38. R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo* cit. [nota 3], pp. 690-692.

39. A.H. KRAPPE, *Guiding Animals*, in *Journal of American Folklore*, LV (1942), pp. 228-246; G. PENCO, *L'amicizia con gli animali*, in *Vita monastica*, XVII (1963), pp. 3-10; M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, pp. 30-31; P. BOGLIONI, *Il santo e gli animali nell'altomedioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'altomedioevo*, Spoleto, 1985, II, pp. 935-1002 (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXI); B. KÖTTING, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, II voll., Münster, 1988, I, pp. 336-344; E. ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana. Secoli IV-*

Dai grifoni protagonisti della fondazione di Moissac, ai buoi o ai cavalli, che abbiamo già incontrato negli esempi riportati, e su cui ha puntato l'attenzione František Graus nel suo studio esemplare sull'agiografia merovingia <sup>40</sup>.

La figura del cervo, si pensi alla leggenda di s. Eustachio, ha un ruolo di primo piano nei racconti di fondazione, anche grazie all'analogia con la figura di Cristo che il cervo rappresenta sin dai primi secoli del cristianesimo, con il corredo di crocifisso al posto del palco di corna, o candele accese o richiami con le figure angeliche; il cervo conduce spesso gli uomini a scoprire i recessi degli insediamenti eremitici o i luoghi sacri <sup>41</sup>. Il ruolo di questo animale non è confinato solo alla funzione di scoperta teofanica, ma ha una funzione simbolica complessa e variegata nella tradizione cristiana, simboleggiando a un tempo la rinascita e l'oltretomba, assumendo la funzione di psicopompo o di simbolo dell'anima, comparando insieme all'agnello e al pavone nelle principali raffigurazioni del paradiso terrestre, ma è legato anche all'identità e alla signoria monastica così come alla definizione dei suoi spazi e delle sue pertinenze. Nell'agiografia tardoantica e altomedievale il cervo assume spesso la funzione di animale guida, in particolare a proposito degli eremiti; o conducendo l'eremita nella sua *peregrinatio*, come nel caso della *Vita* di Fintan di Dún Blésci in cui una coppia di cervi guida san Colombano verso la sua meta, o contribuendo a far scoprire al mondo il santo o tracciando i confini dello spazio eremitico-monastico <sup>42</sup>.

Anche la figura del santo eremita presenta un ruolo rilevante nei racconti di fondazione, poiché la santità e la *virtus* ascetica sul

XII, Bologna, 1998; REMENSNYDER, *Rembering Kings Past* cit. (nota 32), p. 57-65; C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli (Cz), 2003, pp. 79-147 specificatamente sul rapporto tra animali, santi e lo spazio sacro, ma *passim*; D. ALEXANDER, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge, 2008).

40. F. GRAUS, *Volk, Hershher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha, 1965, pp. 233-235.

41. Cfr.: DONÀ, *Cervi e cervi nell'agiografia medievale*, in *Le vite dei Santi. Percorsi narrativi, iconografici, devozionali*, Abbazia di Rivalta Scrivia, 18 giugno 2005, a cura di S.M. BARILLARI, in *L'immagine riflessa*, n.s. XVI (2007), pp. 3-44; ID., *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 310-325.

42. *Vita s. Fintani*, in *Vitae sanctorum Hiberniae, ex codice olim salmanticensi nunc bruxellensi*, ed. by W.W. Heist, Bruxelles, 1965, pp. 113-117, pp. 116-117; cfr. sull'argomento DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 88-89.

modello dei padri del deserto conferisce un'aura sacralizzante alla fase primordiale del sito. Inoltre per le caratteristiche insite nella *conversatio* eremitica, spesso gli asceti hanno come compagni esclusivi animali selvatici con cui dividono gli spazi 'altri' rispetto a quelli della società degli uomini. La convivenza comporta oltre la condivisione dell'habitat anche quella della scelta del tipo di alimentazione, come ha osservato in più occasioni Massimo Montanari in particolare a proposito della convivenza tra i santi e gli orsi<sup>43</sup>. Esemplare a questo riguardo l'episodio narrato nella *Vita Columbani*, in cui il santo, ritiratosi dal monastero in un eremo per osservare un periodo di ritiro e digiuno stretto si ciba solo di *bul-lugae*, frutti selvatici che crescono su un cespuglio nei pressi del suo rifugio, riesce miracolosamente a condividere i frutti del cespuglio con un orso famelico<sup>44</sup>.

Quella dei cervi non è una prerogativa esclusiva; animali guida che portano alla scoperta del santo perché possa rivelarsi al mondo sono presenti sin dalle origini dell'agiografia, in testi di grande spessore e fortuna come nel caso della *Vita* di Paolo, il primo eremita, in cui Girolamo narra che Antonio riesce a trovare il reces-

43. MONTANARI, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. ANDREOLLI e M. MONTANARI, Bologna, 1995, pp. 46-60. Sull'argomento cfr. inoltre: B. ANDREOLLI, *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, ibid., pp. 30-45; ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana* cit. (nota 39); BOGLIONI, *Il santo e gli animali nell'Alto Medioevo* cit. (nota 39), pp. 935-993; F. CARDINI, *L'orso*, in *Abstracta*, VII (1986), pp. 54-59; M. PASTOUREAU, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, 2007, (trad. it. *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, 2008).

44. « Ipso itaque in tempore, cum sub quodam scopulo inter vasta heremi ieiunio corpus conficeret et nihil aliud praeter ruris poma, quorum superius fecimus mentionem, in cibos caperet, venit adueta abdite voracitatis fera ursus coepitque necessarius delambere cibos ac passim poma ore detrahere. Cumque hora refectionis advenisset, Chagnoaldum ministrum direxit, ut consuetam mensuram pomorum deferret. Qui cum abisset, ursum inter ruris fructices rubusque pervagare perspexit ac poma lambendo carpere. Festinus redit patrique indicat; ille imperat, ut eat partemque fructicum in cibos fere dimittat aliamque partem sibi reservare iubet. Abiit namque Chagnoaldus ac iussa patris implevit divisitque virga fructices rubusque, quae poma ferebant, et partem suam iuxta viri Dei imperium ait ut fera comedat aliamque partem in usus viri Dei reservet. Mira in fera oboedientia ! Nequaquam ex prohibita sibi parte ausa est carpere cibos , sed in segregata, permessa sibi fructicum parte tantum modo pabula requisivit, quoadusque vir Dei eo in loco commoravit ». *Vita Columbani*, ed. B. KRUSCH, in *M.G.H., Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum*, XXXVII, Hannoverae, 1905, p. 216.



so in cui vive il vecchio eremita grazie alla guida di una serie di animali, in particolare una lupa, che lo conducono nel deserto. Anche in un altro celebre testo, la *Vita Severini* di Eugippio, un orso enorme guida dei pellegrini spersi in una tormenta verso il santo protagonista<sup>45</sup>. Il cervo in particolare è legato al tema che diventa un vero e proprio *topos* nell'agiografia, quello della « pia caccia », che porta gli inseguitori a contatto con il sacro, come nel caso della fondazione da parte di Carlomagno del monastero di S. Maria di Aquisgrana, o a incontrare il santo eremita.

In un testo di grande diffusione, soprattutto in area francese, il tema della pia caccia si accompagna a un altro motivo che rende l'esempio ancora più pregnante per il nostro caso. Nella *Vita* dell'eremita Egidio, composta nel X secolo anche se il santo visse tra VII e VIII secolo, una cerva oltre a contribuire a svelare il santo al mondo e ottenere la costruzione e dotazione del sito monastico nutre il santo<sup>46</sup>. Egidio viveva la sua vocazione eremitica in una caverna nel *desertum* di una foresta del sud della Gallia nei pressi della foce del Rodano in recessi abitati solo da fiere. L'identità eremitica del santo è definita dalla sua dieta, impostata sul crudo, con chiaro richiamo edonico, si nutriva, infatti, solo di acqua ed erbe<sup>47</sup>.

45. *Vita sancti Severini*, in M.G.H., *Auctores Antiquissimi*, ed. H. SAUPPE, Berolini, 1877, I, 2, p. 22; cfr.: M. MONTANARI, *Uomini, terre, boschi nell'occidente medievale*, Catania, 1992, pp. 63-64.

46. Sulle *Vitae* di Egidio, (BHL, 93-98) cfr.: *Analecta Bollandiana*, 8 (1889), pp. 102-120; la versione originale della *Vita* è edita in AASS, Septembris, I, pp. 299-303; cfr. inoltre: E. REMBRY, *Saint Gilles, sa vie, ses reliques, son culte dans la Belgique et le nord de la France*, Bruges, 1881, 2 voll.; E.C. JONES, *Saint Gilles. Essai d'histoire littéraire*, Paris, 1914; M. GIRAULT, *La vie de saint Gilles*, Nîmes, 1987. Esiste una ricca bibliografia sulla figura di Egidio (Gilles) e il culto a lui dedicato, cfr.: E. LEWES, *The Life in the Forest: the Influence of the saint Gilles Legend on the Courtly Tristan Story*; Chattanooga, 1978; REMENSNYDER, *Remembering Kings* *passim* cit. (nota 32), pp. 62-65; DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* *passim* cit. (nota 39), pp. 100-103. Cfr. inoltre *infra* nota 58.

47. Alla base delle scelte alimentari eremitiche impostate sul crudo vi sono i modelli scritturali di Elia e Giovanni il battista che, come scrive l'evangelista Marco si cibava di locuste e miele selvatico (Mc, 1, 6). Siamo all'archetipo, al modello cui si ispireranno generazioni di anacoreti, asceti, eremiti, monaci; uomini di Dio che si conformeranno ai loro modelli scritturali nell'abbigliamento e nel regime alimentare. Il selvatico, il nudo, il crudo sono in netta opposizione all'urbano, al vestito, al cotto. Sono categorie antinomiche che accompagnano la storia della spiritualità cristiana e che naturalmente hanno un'eco profonda nella letteratura religiosa e in special misura in quella monastica, parti-

Oltre a questo il Signore gli procurò una cerva che a ore fisse – da notare il richiamo alla regolarità dell’assunzione del cibo – si prestava a ristorarlo in abbondanza con il suo latte. La cerva maestosa si

colarmente nei testi normativi e agiografici in cui la rappresentazione dei santi asceti sul modello di Elia e Giovanni Battista è topica. Le categorie dicotomiche formulate da Claude Lévi-Strauss (natura/cultura; crudo/cotto) valgono sicuramente per i padri del deserto e per gli eremiti che nelle loro scelte antitetiche alla società e ai suoi codici, nella scelta della natura come opposizione a cultura sanciscono questa cesura, questo passaggio con un cambiamento di abiti e di *habitus* che comporta l’abbandono dei vestiti e l’utilizzazione di pelli d’animali o la scelta radicale della nudità e di una dieta in totale armonia con l’ambiente naturale selvatico che scelgono come contesto della loro esperienza ascetica. (Cfr. sul tema: J. LE GOFF – P. VIDAL-NAQUET, *Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d’un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes)*, in *Critique. Hommage à Lévi-Strauss*, CCCXXV (1974), pp. 541-571; J. LE GOFF, *Codes vestimentaire et alimentaire dans Erec et Enide*, in *L’imaginaire médiéval*, Paris, 1982, pp. 188-207; cfr. inoltre sull’argomento: O. BLANC, *Historiographie du vêtement: un bilan*, in *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au moyen âge*, 1989, p. 21; S. BOESCH GAJANO, *Alla ricerca dell’identità eremitica*, in *Ermite de France et d’Italie (XIe-XVe siècle)*, sous la direction d’André Vauchez, Rome, 2003 (Collection de l’Ecole française de Rome, 313), pp. 479-492; LONGO, *L’abito e il corpo dei religiosi* cit. [nota 18], pp. 475-494). Gli esempi a riguardo sono innumerevoli, dalla già menzionata *Vita Antonii*, testo archetipico per l’agiografia e l’ascetismo, alla *Historia Lausiaca* di Palladio, all’*Historia monachorum Aegypti*, agli *Apophthegmata Patrum*, alla *Storia Filotea* di Teodoro di Ciro, alle *Vite* di Ilarione e Malco composte da Girolamo. L’estremismo ascetico simbolizzato dalle scelte alimentari e di abbigliamento è un connotato marcante l’eremitismo ‘assoluto’ che l’agiografia italo-greca a cavallo del primo millennio testimonia e tramanda. È il caso di san Fantino che, « preferendo le fiere agli uomini », rimane per diciotto anni nudo in seguito al disfacimento della sua ruvida veste. (*Vita Phantini iunioris (Nov. Auct. BHG 2366z, olim BHG 1509b)*, in *La vita di san Fantino il Giovane*, intr. testo greco, comm. e indici a cura di E. FOLLIERI, Bruxelles 1993 (*Subsidia Hagiographica*, 77), 28, p. 432). La nudità diviene il tratto caratterizzante l’identità del discepolo di san Fantino, detto appunto san Niceforo il nudo, ed è la caratteristica della rappresentazione iconografica di santi asceti quali s. Onofrio e s. Pietro l’Athonita, presentati come due vecchi coperti solo dalla loro lunga barba e dai capelli.

Vi è, anche in questo tipo di eremitismo estremo, uno stretto rapporto, una rispondenza tra l’abbigliamento e il regime alimentare. Alla selvatichezza del vivere nudi si accompagna, infatti, assai spesso un altro elemento di ascesi assoluta rappresentato dal ‘vivere al pascolo’; i *boskoi*, cioè gli eremiti che pascolano, in latino *pabulantes*, si cibano di frutti spontanei, miele e radici, come Giovanni Battista che si nutriva solo di miele e locuste, non come un degradamento bestiale dell’uomo, ma in rapporto e in rimando allo stato di perfezione e innocenza originaria edenica. (MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. [nota 45], pp. 21-27). L’agiografia relativa all’ascetismo italo-greco si rivela un testimone particolarmente utile e chiaro su una serie di punti che si ritrovano anche in seguito in Occidente. Innanzitutto si capisce bene la gerarchia tra condizione eremitica e cenobiti-

imbatte però in una battuta di caccia del re dei Goti Flavio e si rifugia ansante e muggente davanti al santo che prega Dio affinché intervenga per risparmiare la sua nutrice. I cani dei cacciatori non osano e non possono, impotenti, penetrare nell'inviolabile intrico di rovi che delimita lo spazio dell'eremita. Alla fine, alla presenza del re dei Goti Flavio e del vescovo di Nîmes nel frattempo sopraggiunti, viene scoccata una freccia che colpisce il santo salvando la bestia per cui aveva interceduto con la sua preghiera. Quando poi il re e il suo seguito riescono a penetrare nello spazio dell'eremita, riconosciutane l'aura di santità, dopo scuse e cure stabiliscono l'edificazione di due chiese e un monastero di cui sarebbe divenuto abate Egidio <sup>48</sup>.

La cerva nutre il santo e condivide con lui cibo e uno spazio che gli uomini non possono varcare e grazie alla sua guida la *conversatio* eremitica sfocerà in un insediamento monastico riconosciuto e sostenuto dal re.

L'episodio di Egidio si mostra di particolare interesse ai nostri fini perché oltre a costituire una risorsa per il sostentamento del santo, l'animale silvano concorre a definire i confini di uno spazio che è sacro e altro dalla *dominatio* umana. Lo spazio intorno al santo può essere percorso solo dall'eremita e dalla cerva ed è inviolabile dai cani dei cacciatori.

ca. I protagonisti dell'agiografia italo-greca, come san Fantino o san Nilo, anche se fondano, dirigono e vivono in cenobi, restano sempre convinti della superiorità dell'*esikia*. La contrapposizione e la gerarchizzazione tra eremo e cenobio è resa e fissata con immediatezza visiva e simbolica dalla contrapposizione crudo/cotto e dal codice dell'abbigliamento: nel cenobio si mangiano pietanze cotte e delicate – dove il termine delicate sta per cucinate – mentre nella condizione eremitica ci si ciba solo di alimenti allo stato crudo. Inoltre la condizione eremitica è rappresentata dall'indumento che la caratterizza, il *kitòn*, unico, potente elemento che nel suo rinvio simbolico ai sommi modelli esemplari di Elia e del Precursore sfronda tutti i meno potenti valori e rimandi simbolici connessi alla complessa ed elaborata simbolica dell'abito monastico canonico. (Cfr. E. MORINI, *Il fuoco dell'esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensione eremitica e massimalismo cenobitico*, in *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, a cura di P. DE LEO, Soveria Mannelli, 2004, p. 19-20; G. CONSTABLE, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the 4th to the 12th Century*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto, 1987, pp. 771-834, [Settimane Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto, XXXIII]).

48. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 102-103; REMENSNYDER, *Rembering Kings past* cit. (nota 32), pp. 63-64.

L'armonia con gli animali selvatici è un segno della ricongiunzione con uno stato edenico, ed è una caratteristica della *conversatio* eremitica sin dai testi fondanti la spiritualità ascetica, nella *Historia monachorum in Aegypto*, a proposito dell'asceta Teone è ricordato come egli si accompagnasse con branchi di animali selvaggi, bufali, onagri, gazzelle con cui condivideva la delizia del suo romitaggio <sup>49</sup>.

Il tema della pacifica coesistenza e comprensione tra santi eremiti e animali silvani è un *leitmotiv* ricorrente nell'agiografia altomedievale <sup>50</sup>.

Il sostentamento con il latte di cerva si ritrova poi anche in numerosi altri testi riguardanti il mondo eremitico, sia come nutrimento per il santo che per i suoi ospiti, è il caso di Aigulfo e Massimo di Torino che nutrono messaggeri con il latte di cerva, o di Pamfilo di Sulmona e Brandolino di Alessandria in area italiana, per non parlare dei santi irlandesi per i quali il nutrimento con il latte di cerva è un miracolo usuale <sup>51</sup>.

Il tema della pia caccia si ritrova in un moltissimo numero di testi agiografici di epoca merovingia, in particolare in area celtica (per es. nelle *Vitae* di s. Kevin, Cainnech, Fintano, Dicuil discepolo di Colombano, Aidano, Petrog), in area franca (s. Aventino, Umberto di Maroilles, Mariano straordinario « pastor bubalorum et bucularum » come s. Launomaro, prima eremita e poi abate di Corbion, Alberto, Adelino), ma anche in Italia (s. Bassiano di Lodi, o nel caso più tardo, dell'XI secolo, di Domenico di Sora), e in Spagna (s. Fruttuoso di Braga o Pelagio rispetto a cui l'episodio della pia caccia conduce non solo alla scoperta del santo eremita, ma alla fondazione del centro spirituale del nuovo regno di Castiglia, l'abbazia di San Pedro di Arlanza, nel *Poema de Fernán González* ben più tardo, siamo alla metà del XIII secolo) <sup>52</sup>.

49. *Historia monachorum in Aegypto*, ed. A. FESTUGIÈRE, Bruxelles, 1971 (Subsidia Hagiographica, 53), p. 45.

50. ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana* cit. (nota 39) pp. 181-195; DONÀ, *Animali guida e santi*, in *Lo sguardo azzurro, costanti e varianti nell'immaginario mediterraneo*, a cura di M.T. GIAVERI et al., Messina, 2008, pp. 187-210, pp. 190-196.

51. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 111-113 e n. 78.

52. DONÀ, *Animali guida e santi* cit. (nota 50), pp. 193-194; ID., *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 114-115.

La perdurante fortuna del tema lungi dal banalizzarlo ne evidenzia una caratteristica costitutiva che è quella che emerge con forza dalle vite altomedievali: gli eremiti sono gli abitatori e i colonizzatori principali dell'incolto, della foresta. Ma il *desertum* occidentale non è un luogo dove ci si possa muovere in maniera troppo ingenua; la foresta, lo spazio della nostalgia culturale che anima gli eremiti, è appunto una costruzione culturale e la vita e il sostentamento nella foresta presuppongono conoscenza, a cominciare dalla sapienza della piante, che caratterizza continuamente l'intervento dei santi eremiti che alla capacità taumaturgica accompagnano anche un patrimonio di conoscenze naturali e di capacità terapeutiche che praticano e di cui sono depositari<sup>53</sup>. L'incolto è lo scenario di due culture e due sistemi di approvvigionamento e nutrimento opposti: quello degli eremiti in armonia con gli animali selvatici con cui condividono i prodotti spontanei, i *cibi silvestres*: erbe selvatiche, frutti, bacche, bulbi, radici e acqua e quello dei cacciatori che nella foresta cacciano alla ricerca di carne, alimento statutariamente bandito dalla dieta eremitica e monastica<sup>54</sup>. Gli interventi miracolosi nei testi servono a proteggere il sistema di vita, mite e simbiotico, degli eremiti, rispetto al quale l'alleanza e la docilità degli animali sono attestazione, dalla violenza e dalla ferinità dei cacciatori. Se questo rapporto simbiotico con l'incolto interpretato in una chiave nostalgica, sancito dall'alimentazione rimane un cardine della cultura e dell'identità eremitica e, in parte, di quella monastica, tuttavia il rapporto con l'incolto è caratterizzato anche da un altro aspetto: gli eremiti non ne sono semplicemente gli abitatori ma anche, in un certo modo, gli impresari. In questo senso l'epifania miracolosa del santo eremita serve anche a sancire il passaggio da una fase contemplativa e solitaria alla sua entrata in scena sociale – al suo reinserimento nella società – attraverso il consolidamento e l'istituzionalizzazione dell'insediamento.

Un esempio chiaro in questa direzione è offerto da una vita molto tarda di s. Bruno di Colonia, fondatore dei certosini, nella

53. MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), pp. 20-36.; LONGO, « *Ut sapiens medicus* » cit. (nota 13).

54. Cfr a riguardo: MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), pp. 21-27.

*Vita altera* composta agli inizi del XVI secolo, infatti, inseguendo la preda durante la caccia Ruggero, « princeps Calabriae », giunge nelle grotte di La Torre dove si era rifugiato Bruno e, riconoscitane la santità, reputa che con la sua stessa presenza il santo sia in grado di valorizzare le sue terre, garantirne la pace e per tale motivo dota i religiosi di possedimenti perché sia loro possibile stabilirsi in quel luogo <sup>55</sup>.

Se torniamo alle origini, uno dei *Miracula* relativi a s. Marculfo, vissuto nel VI secolo e i cui *Acta* furono redatti prima del IX, è molto chiaro e istruttivo a proposito delle implicazioni economiche e dei rapporti tra cacciatori, santo e re che dota le fondazioni <sup>56</sup>. Il testo narra che la fondazione monastica di Marculfo ha successo ma accrescendo il numero dei monaci diminuiscono i viveri per la loro sussistenza; il santo quindi decide di chiedere sostegno al re Childeberto e, mentre si reca dal re, una lepre inseguita dai cacciatori si rifugia sotto la sua cappa. Il santo opera un prodigio che permette alla lepre di fuggire e di punire in modo assai doloroso il capocaccia troppo feroce. Una volta riconosciuta la sua *virtus* i cacciatori si scusano e il malcapitato viene risanato dal santo. Il re allora accorre e si umilia di fronte al santo che con spirito pratico inoltra subito e in tono esplicito la sua richiesta:

55. « Postquam in ea Turrensi eremo beatus Bruno primo habitare coepit cum sociis, Deo id efficiente, ut quodam die Rogerius comes Calabriae, cum non parvo suorum grege et multa canum frequentia in eadem solitudine venationi incumbens, ad eum locum, quem sibi incolendum sumpserant servi Dei, totius rei nescius perveniret. Ubi cum canes sagaciter diversa ferarum vestigia explorarent, ad casas, in quibus beatus Bruno cum fratribus commorabatur, accurrerunt, atque illic, fixis pedibus, magno latratu indicabant domino suo, opimam se reperisse praedam. Comes, id conspicatus, ocium cum suis advolat, offendit Patres illos in speluncis suis flexis genibus, erectisque in coelum vultibus ac manibus simul orantes et laudantes Deum. Tu mille, magna admiratione repletus, ab aequo, cui insidebat, desilit, pie et comiter illos salutatur, qua causa eo advenierint, et quae eorum sit conditio, accurate perquirat. Postquam ex iis didicit omnia, impense laetatus est, laudans et glorificans Deum, qui tali ipsum praeda dignum iudicasset. Persuadebat enim sibi, neque id temere, se terramque suam eorum meritis et precibus apud Deum adjutum et in pace conservatum iri. Atque ea causa, ut possent illic quietius vivere et diutius permanere, dedit eis ecclesiam Sanctae Mariae et Beati Stephani de eremo. Ubi sane etiam crebro eos invisit, et res vitae degendae necessarias eis tribuit, et ea, quae ad salutem animae pertinerent, libenter ab eis audivit ». PL, 152, coll. 544C-545B. Cfr.: DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), p. 106, n. 61.

56. *Acta s. Marculphi*, in AASS, Mai, II, pp. 72-80 (BHL, 5266, 5267).

« est mihi quedam petitiuncula ad te », e richiede fondi per alimentare la sua comunità accresciuta che il re prontamente accorda disponendo che i villaggi e le terre circostanti passino alla fondazione: « cum omni integritate in usibus monachorum »<sup>57</sup>.

La dotazione è fondamentale per la vita monastica e la *virtus* dei santi deve esercitarsi per renderla sicura ed estesa.

Spesso l'azione del santo crea fisicamente lo spazio delle proprietà monastiche. Sempre la *Vita* di Egidio è rappresentativa in questo senso riguardo al problema della dotazione necessaria per l'esplicarsi dell'insediamento monastico. In una redazione del secolo XI si narra che il re dei Goti Flavio dopo aver deciso di fondare un monastero sul sito dove il santo dimorava stabilisce che l'estensione della proprietà di cui avrebbe dotato la costituenda comunità sarebbe stata determinata da quanto spazio il santo sarebbe riuscito a percorrere svegliandosi alle prime albe e andando incontro al re che a sua volta muoveva da Nîmes verso il santo<sup>58</sup>.

57. Ibid., pp. 74-75; sull'argomento, cfr.: DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo* cit. (nota 39), pp. 108-109, n. 71.

58. « *Neminem, inquit rex Flavius, his scio manere in partibus qui sciat callem hujus trami-  
tis studenter exercere penitus, nisi tandem a te gloriose fuerit instructus. Duplicia etenim tibi tra-  
dentur praemia si alios semitam docueris monasticam. Verumtamen meis faveto precibus, et quo-  
quam aptus fuerit construendi coenobii locus, illic quaeque necessaria fuerint ex meis conferam sum-  
ptibus. [...] Dum itaque vir Domini his verbis regem affatus fuisset, taliter illi continuo  
respondit: Ecce conspectui tuo terrae totius patet amplitudo. In ea ergo ubi construendum sit habi-  
le satis coenobium perspicio, quemadmodum hujus rei exposcit ratio. Cujus verbis Dei famulus  
adquievit continuo. Tum demum rex intulit: Surge igitur crastinae diei mane et ad me usque  
pergens proficiscere, me quoque interim in occursum procedente, et tantae quantitatis tibi praedium  
in hereditate tradam quantae processurus mihi exieris obviam. Haec vero audiens beatissimus  
respondit Aegidius: Licet senectutis me debilitas graviter incumbat et expectata jam finis mei ho-  
ra festine immineat, aggrediar tamen quod jubes, si fidenter quae ore depromis intentione cordis im-  
plere non renueris. Avida namque sinceræ fidei voluntas nullas bajulat obscuritatis mendacique  
latebras sed magis fideli incessu discernit in tempore causas, quatenus huic procul dubio beatae vi-  
tae pateat immortalitas, atque ut jure praecepto roboretur apostolico, onere divitiarum contempto,  
in Deo sperare [debeat] continuo sub fideli illud assignans chirographo, denuo messurum fore spiri-  
tali in gaudio. Tunc item almifluo dixit rex Aegidio: Quod tibi hactenus proposui, absque  
mora cognoscas me sub omni integritate tibi fidentissime tradere. Expleta namque colloquii hu-  
jus universitate, resumpta iterum benedictione, rex ab eo discessit et ad urbem Nemaus-  
sum rediit. Vir autem Domini Aegidius sequentem noctem divinis pervigilem duxit in  
laudibus. Cum vero perventum est mane, praedicti itineris tramitem indesinenter perre-  
xit. Duobus namque miliariis a loco illo secesserat, et ecce occurrit Flavius rex sicut  
promiserat. Extemplo itaque ut virum Dei ad se venientem perspexit, festinus de equo*

Sebbene nella circostanza non sia miracoloso, l'episodio mostra l'importanza cruciale di chi delinea la proprietà, ruolo che spetta comunque al santo fondatore della comunità, il quale, mediante la sua azione costituisce il 'proprio' dell'abbazia. È il santo a creare un'area di immunità all'interno del dominio regale. Questo fatto trova conferme in un simile episodio, studiato da Walter Goffart e narrato nella *Vita Carileffi*, eremita vissuto nel VI secolo e fondatore del monastero di Anille nella diocesi di Le Mans. Il testo scritto nella prima metà del secolo IX narra che il re Childeperto mentre è intento a cacciare un ferocissimo bufalo, si imbatte nel santo eremita – che invece conviveva pacificamente con l'animale, secondo lo schema caratteristico di numerosissimi testi agiografici che prevede una pacifica e armonica convivenza tra santi eremiti e animali selvatici – e lo vuole scacciare dalle sue terre. Rive-

descendit priorque eum humiliter salutavit, receptaque benedictione mox intulit: *Cur, inquit, tanti itineris moras indixisti, pater? Quam ob rem, ut praedixi, indicti gradus non concite semitam carpisti? Parvitas quidem maximae haec forte tuae videbuntur industriae, nisi tuae placuerit prudentiae ad propria nunc redire. Sed consurge altiori hora mane, et similiter mihi obviam progredere, ut quodcumque postulaveris, efficacissime consequaris.* Cumque hoc beatus Aegidius audisset, ad cellam suam reverenter rediit, et reliquum diei tempus in Dei opere complevit. Cum vero perventum fuisset ad noctem, quieti membra dedit paululum. Intempesta igitur noctis vir Dei, modulo instantissimae orationis decurso, perrexit in occursum regi, sicut praeceptum fuerat illi. Cum autem illuxit dies proxima, quinque ferme milia jam a sua discesserat cella. Parva quidem inibi subsistens morula, regis praestolabatur praesentiam. Jam vero primordio diei clarescente, Flavius beato viro, sicut dixerat, occurrit. Denique beatus Aegidius talibus eum affatur eloquiis: *Ecce, ait, suspensio modo divini colloqui, quemadmodum praecepisti in occursum tui adveni, ut quod tuae magnificentiae aptum perspexeris, ut regali testamento volo ut describi facias continuo. Adest enim tibi floscida trames paradisiacae amoenitatis inviolataeque vernantis vitae patens introitu, si adeptis transeuntis aevi cultibus, fideique jugo cervicibus submissis, contubernale lucrum tribuere Domino famulantibus non distuleris, quatinus in mansionibus justitiae veniam pro scelerum tuorum culpis valeant impetrare. Quid interea morer? Grammulis carta depingitur, metis undique tellus praefigitur et regali anulo privilegium designatur, possessuraque ipsi perpetualiter traditur. Hac ergo donatione patrata ac si divinitus, heroes repedare ad propria.* *Vita sancti Aegidii*, in *Analecta bollandiana* cit., pp. 116-117. Su Egidio e il suo dossier agiografico, cfr.: *La vie de saint Gilles: texte du XIIe siècle, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne de Florence*, publiée, traduite, présentée et annotée par F. LAURENT, Paris, 2003; *Livre des miracles de saint Gilles, Liber miraculorum sancti Egidii: la vie d'un sanctuaire de pèlerinage au XIIe siècle*, sous la direction de M. et P.-GILLES GIRAULT; introduction, notes et commentaire par M. et P.-GILLES GIRAULT; texte latin établi par G. DUHIL; traduction par A. CHUPIN, Orleans, 2007. Cfr. *supra* nota 46.



latasi la *virtus* del santo in modo miracoloso, il re, per il sostentamento della comunità religiosa, offre all'eremita delle terre dal fisco regale, ma questi risponde di volere solo quelle che riuscirà a percorrere in una giornata a dorso d'asino <sup>59</sup>.

Nel racconto delle modalità di dotazione si esprime l'identità monastica nella sua peculiare concezione rispetto al rapporto con il territorio, allo stesso tempo fisico e simbolico, come nel caso di Egidio che mostra il delinearci del patrimonio monastico come una organizzazione del territorio in modo concentrico, circostanza che fa dell'abbazia il fulcro simbolico allo stesso tempo che fisico.

Come ha notato Glauco Cantarella in questa sede in occasione della Settimana dedicata al rapporto tra uomo e spazio i monasteri sono uno spazio dell'ordine, come efficacemente testimonia la celebre pianta del monastero di San Gallo che rappresenta un'architettura ideale, un ideale di spazio ordinato <sup>60</sup>. Assolutamente costruito in funzione delle esigenze spirituali e religiose che si riverberano in quelle economiche. La rappresentazione metaforica, la dimensione simbolica nella concezione dello spazio si proietta tanto all'interno del monastero che fuori, all'esterno delle sue mura, che custodiscono il *claustrum*, il centro radiale dell'universo mona-

59. Così si rivolge il re Childeberto al santo dopo che lui e il suo seguito si sono saziati miracolosamente del vino che il santo ha offerto loro: « *Video, quia homo Dei es et ipsius huc missus es voluntate; deprecor te, ut digneris nostrae supplicationis munus suscipere et de Madoalinsis finibus fisci nostri, ubi monasterium construere valeas, quantum tibi est bene placitum eligas, ut, congregatam, catervam fidelium, solitudo haec in domum vertatur orationis, et ubi brutorum animalium fuit habitatio, ad laudem redemptoris mundi fiat ospitium angelorum, quatenus et tibi de constructione et doctrina apud caelestem iudicem magna maneat merces, et meorum et Francorum populorum fiat expiatio delictorum. His flagitationibus regis vir sanctus Carilleffus constrictus, non amplius se suscepturum recusavit, nisi quantum una die cum asello circuire possit, pro susceptione peregrinorum. Quo munere accepto, benedixit regi omnibusque sadalibus eius, et ut cum hylaritate ad suum reverteretur palatium, imperavit ».*

*Vita Carilleffi abbatis Anisolensis*, in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, ed. B. KRUSH III, pp. 386-394, p. 393. Anche in altri casi è il movimento del santo a fondare e delineare il territorio dell'abbazia, per es. nel caso di s. Leonardo o di s. Germerio, cfr.: REMENSNYDER, *Rembering Kings Past* cit. (nota 32), pp. 71, n. 119, 119-124; W. GOFFART, *The Le Mans forgeries: a Chapter from the History of Church Property in the Ninth Century*, Cambridge, 1966, pp. 75-76. Sull'argomento cfr. inoltre: C. BRÜHL, *Clovis chez les faussaires*, in *Bibliothèque de l'école des chartes*, CLIV, I (1996), pp. 219-240, p. 237, n. 70.

60. « Quello monastico è uno spazio regolamentato, organizzato », *Lo spazio dei monaci* cit. (nota 16), p. 824.

stico. Il monastero in qualche misura si proietta sul mondo. Queste cittadelle fortificate del cielo inserite nel mondo, sono anche dei poli di aggregazione sociale e dei punti di riferimento essenziali per la costruzione del territorio anche in senso economico e produttivo. Il monastero tende a riordinare il territorio. Anche mediante l'inquadramento in reti organizzative che si possono costruire su piani orizzontali, verticali, radiali. Il monastero può anche incellulare il mondo attraverso la « disseminazione di *cellae*, priorati, grange »<sup>61</sup>.

A questo proposito lo studioso si domandava suggestivamente se non sia il caso di studiare le « figure geometriche-matematiche risultanti dall'organizzazione delle maggiori Congregazioni ». Da questo punto di vista alcune indagini sono state avviate, sviluppando riflessioni sull'inserzione del monachesimo nello spazio<sup>62</sup>.

In questo senso l'intenzione di Romualdo di trasformare tutto il mondo in un eremo resa celebre dalla penna di Pier Damiani rende bene l'attitudine monastica: la concezione di un senso sacro dello spazio, visto come simbolo di una realtà superiore, che finisce per sovrapporsi fino a coincidere con lo spazio naturale<sup>63</sup>. La

61. Ibid., p. 833, e n. 88.

62. Cfr.: P. GARRIGOU GRANDCHAMP, A. GUERREAU, J.-D. SALVÉCQUE, E. IMPEY, *Doymennés et granges de l'abbaye de Cluny. Exploitations domaniales et résidences seigneuriales monastiques en Clunisois du XIe au XIVe siècles*, in *Bulletin Monumental*, CLVII (1999), pp. 71-113; *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (sec. X-XII)*. Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, a cura di N. D'ACUNTO, Negarine di San Pietro in Cariano (VR), 2007; J.-P. DEVROEY et M. LAUWERS, *L'« Espace » des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de Conclusion*, in *La construction religieuse de l'espace* cit., pp. 435-453. Anche per un panorama bibliografico: LONGO, *Religione e territorio* cit. (nota 16), pp. 47-64; *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, ed. M. LAUWERS, Turnhout, 2014. Cfr. inoltre: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, hrsg. G. MELVILLE, A. MÜLLER, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2007, (Vita Regularis, XXXIV); S. VANDERPUTTEN, *Reform, Conflict, and the Shaping of Corporate Identities. Collected Studies on Benedictine Monasticism in medieval Flanders, c. 1050 - c. 1150*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2013, (Vita Regularis, LIV); ID., *Monastic Reform as Process: Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Ithaca-London, 2013.

63. Cfr. a riguardo le fini osservazioni di A. CALZONA, *Il Monte Tabor di Pier Damiani*, in *Przegląd Historyczny*, CIV (2013), pp. 435-463. Cfr. inoltre: LONGO, *Romualdo di Ravenna e le sue fondazioni*, in *L'abbazia di San Salvatore di Monte Acuto - Montecorona nei secoli XI - XVIII. Storia e arte*. Atti del convegno (Abbazia di San Salvatore di Montecorona, 18 - 19 giugno 2009), a cura di N. D'ACUNTO e M. SANTANICCHIA, Perugia, (Bollettino della Deputazione di

*Terra sacri Benedicti* di Montecassino, che costituisce l'oggetto di tante prescrizioni giurisdizionali diviene innanzitutto l'espressione di una sacralità che investe uno spazio sempre più grande ponendolo sotto il patrocinio del santo abate. Dal centro del monastero, – un universo chiuso e concluso, – si irradia un territorio che molto spesso nel medioevo è posto sotto un banno sacro, che fonde una sacertà giuridica con quella spirituale. Celebre è il caso, messo in evidenza da Didier Mehu, di Cluny e dei cerchi concentrici del suo dominio, la cui forza risiede nei suoi santi che riposano negli altari della chiesa e da lì, dal polo centrale la santità si irradia verso l'esterno<sup>64</sup>. La costruzione monastica del paesaggio, sia fisica che spirituale, è al centro di un'intensa riflessione storiografica non è il caso di soffermarsi oltre ma, tornando all'agiografia di epoca merovingia, si può evidenziare un ulteriore passaggio<sup>65</sup>.

Come nel caso di Egidio e Carileffo anche s. Fiacrio, eremita di origine insulare vissuto nel VII secolo e fondatore dell'omonimo monastero di Saint-Fiacre-en-Brie, costruisce la dotazione della sua fondazione monastica mediante il suo agire<sup>66</sup>. Nel suo

Storia Patria per l'Umbria, vol. CVIII), 2011, pp. 29-42; ID., *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, 2012, pp. 53-58 (Sacro/Santo, 19); T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il territorio di Ronualdo e Pier Damiani*, in *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno), [http://www.retimedievali.it]; sul problema cfr. inoltre : ID., *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo alto e centrale. Il territorio tra organizzazione e rappresentazione*, in « *Rome des quartiers* » : *Des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*, Actes du colloque international de la Sorbonne (20-21 mai 2005), edités par M. ROYO, É. HUBERT et A. BÉRENGER, Paris, 2008, pp. 77-88. Sulla santità come fattore di istituzionalizzazione mi sia consentito rinviare inoltre a: LONGO, *La dimensione spaziale della santità come fattore di istituzionalizzazione*, in *Spazio e mobilità nella "Societas Christiana" (secoli X-XIII). Spazio, identità, alterità*. Atti delle Settimane internazionali della Mendola. Nuova Serie 5, Brescia, 17-19 settembre 2015, (in corso di stampa).

64. Cfr.: D. MEHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècle)*, Lyon, 2001 (Collection d'Histoire et d'archéologie médiévales, 9). In particolare il capitolo 3: *Les cercles de la domination clunisienne*, pp. 263-337.

65. Cfr. n. 16.

66. Su s. Fiacrio e il culto a lui dedicato cfr.: J.-M. SAUGET, *Fiacrio*, in *Bibliotheca sanctorum*, V, Roma, 1964, coll. 668-669; per l'iconografia a cura di A. CARDINALI, *ibid.*, coll. 669-672; per un'analisi dettagliata del dossier agiografico e lo sviluppo del culto a partire dalla fine del XII secolo (1188): J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen-Age: Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève, 1976 (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, V). Sul pellegrinaggio al santuario di S.-Fiacre-en-Brie, cfr.: O. BRUAND, *Entre temps mérovingiens et post carolingiens: l'agiogra-*

caso però non muovendosi nello spazio, a piedi o a dorso d'asino, ma con un'azione specifica fortemente significativa ai nostri fini: zappando, scavando un fosso che circoscrivesse una porzione di terra tanto grande quanto era possibile in una giornata di lavoro. Questo viene narrato nella *Vita secunda* di s. Fiacrio, (BHL 2916, fine XII- inizio XIII sec.), a proposito della donazione che il vescovo di Meaux, s. Farone, concede all'eremita: « Sed quamvis beatus Faro prius ei tantum sui nemoris concessisset, quantum suis necessitatibus conveniret, tamen locum ampliare et ortum facere sine licencia pontificis non presumpsit humilis heremita. Accessit igitur ad episcopum, et rogavit eum, ut circa domum suam liceret ei tantum nemoris avellere, quod ibidem ortum posset facere. Cui venerabilis episcopus tantum rogati nemoris liberaliter concessit, quantum in giro circa domum suam propria manu fodiendo in una die fossato posset circumdare, et quidquid infra fossatum labore unius diei factum fodiens includeret, liberum absque cavillatione quasi hereditarium possideret ». Dopo che il santo eremita ha ottenuto dal vescovo l'autorizzazione – che affonda le sue radici nella tradizione folklorica – a strappare alla foresta uno spazio da adibire alla coltivazione corrispondente alla sua capacità di circoscriverla in una giornata di lavoro, interviene il miracolo a garantire la costituenda dotazione e la futura possibilità di produzione di risorse agricole: « Quo concesso, sanctus Fiacrius, inclinato capite, gracias agens et valedicens, ad locum dilecte solitudinis reversus est, et facta oratione baculum, quem manu tenebat, per terram trahebat, et, quod est dictu mirabile, ad nutum viri Dei tactu baculi terra dehiscens patebat, nemus hinc et inde funditus corruerat »<sup>67</sup>.

A giusto titolo, per la sua fatica, Fiacrio è divenuto il patrono dei giardinieri e degli ortolani e ha come attributo iconografico una vanga, ma la sua attitudine richiama una funzione fondamentale del monachesimo come colonizzatore degli spazi incolti e un aspetto strettamente connesso al nutrimento: la produzione; se, infatti, una delle

*phé avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoir*, in *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, éd. F. LAURENT, L. MATHEY-MAILLE et M. SZKILNIK, Paris, 2014, (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge, 16), pp. 61-79, pp. 69-70.

67. *Vita II*, (BHL, 2916), in DUBOIS, *Un sanctuaire monastique* cit. (nota 66), p. 88.

caratteristiche precipue dello spazio monastico è quella di essere sacro un'altra è quella di essere fertile, dunque coltivabile, atto a divenire produttivo anche dal punto di vista agricolo.

#### LA PRODUZIONE

Ogni monastero è una piccola Gerusalemme celeste in terra, è un orto delle delizie spirituali, una riproduzione del giardino dell'Eden, un *hortus conclusus*, un luogo dove coltivare attivamente la “nostalgia del paradiso”, e ogni monaco, come chiosa Bernardo di Chiaravalle, è un abitante di Gerusalemme<sup>68</sup>. Ogni monastero riproduce nella conformazione dello spazio, nella sua divisione la Gerusalemme celeste, che è secondo la definizione di Bernardo *visio pacis*. Allo stesso modo nel monastero il giardino, l'orto riverbera in sé tutta la forza evocatrice del portato simbolico edenico in quanto è *figura*, anticipazione e riproduzione di un paradiso che viene simboleggiato con pozzi, fonti d'acqua, orti irrigati e frutti opimi<sup>69</sup>; ma è anche un luogo cruciale per il sostentamento, un luogo atto a dare frutti reali, non è un caso che per san Bonifacio il monaco sia un « Hierusalem agricola »; è sicuramente molto indicativo della autorappresentazione monastica la scelta di collocarsi negli spazi da coltivare<sup>70</sup>.

Lo spazio di azione privilegiato del monachesimo è la campagna che per molti secoli è il luogo per eccellenza della santità e della civiltà rappresentata dall'istituzione monastica che trasforma il paesaggio, lo cristianizza, lo sacralizza, lo colonizza, e questa è una caratteristica peculiare e, per così dire, statutaria sin dagli inizi, estremi e impervi, del deserto orientale.

68. Per citare un efficace titolo di un libro di Massimo Miglio e Franco Cardini: F. CARDINI-M. MIGLIO, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, 2002. Per s. Bernardo monaco corrisponde ad abitante di Gerusalemme: « monachus et Ierosolymita » scrive, Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis, *Sermones in cantica*, in PL, CLXXXIII, col. 1045C.

69. Cfr.: B. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'alto medioevo*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo* cit. [nota 3], pp. 175-209, in partic. p. 197. Sul tema cfr.: CARDINI, *Teomimesi e cosmomimesi. Il giardino come nuovo eden*, in *Micrologus*, 4 (1996), pp. 331-354; ID., *La sacralità del giardino medievale*, in *Oikos*, 8 (1999), pp. 85-126.

70. CANTARELLA, *Lo spazio dei monaci* cit. (nota 16), pp. 813-814.

Nella *Vita* di Antonio, il padre del monachesimo, Atanasio scrive che: « <Antonius>, autem ipse, videns quia causa panis multum laborem sustinent multi, et vexant se, parcens monachis et hoc, cogitavit apud se et rogavit aliquos introeuntium afferre illi bidentem et securem et modicum tritici. Et allatis his, circumspexit planitiem quae erat circa montem, ubi et invenit ibi modicum locum aptum quem coluit, et de aquae abundantia quam habuit semina rigabat, et per singulos annos hoc faciens habebat panem, gaudens quia nulli propter hoc ipsud molestus erat, quia in omnibus se sine onere conservare eum volebant. Nam postmodum, videns plurimos introire ibi, instituit pauca olera, ut introeuntes post durum et molestae desertae viae illius laborem ut habeant aliquam resumptionem et consolationem. Initio itaque quod coepit colere, aquarum causa multae bestiae pervenientes laudabant culturam et semen. Ipse autem subtiliter tenuit unum de bestiis et dicebat omnes: *Quare me laeditis, cum ego in nullo vos laedo? Ite, in nomine Domini de cetero nolite hic accedere.* Et timentes praeceptum, bestiae amplius non accesserunt ibi »<sup>71</sup>.

Nel tono pionieristico ed idilliaco del racconto della prima organizzazione dell'insediamento eremitico, Atanasio introduce un elemento che rimarrà una costante della vita eremitica, e poi monastica, dove le implicanze spirituali e culturali sopravanzano ma non annullano quelle agronomiche ed economiche.

Per il monaco il monastero è il centro dell'universo, o meglio è il microcosmo che tenta di riprodurre il macrocosmo. In questa prospettiva il giardino, con il suo potentissimo portato simbolico, è un luogo su cui si concentrano al massimo grado le attenzioni del monaco. Il giardino, e con esso l'orto, assurgono a simbolo rigoglioso e vivificante della possibilità di *salus animae* e non è certo un caso che in essi si coltivino con cura e sapienza i frutti che donano *sanitas*.

Il monastero, secondo il capitolo 66 della Regola di Benedetto, deve avere riserve d'acqua, un mulino e un orto: « Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum »<sup>72</sup>.

71. *Vita di Antonio* cit., cap. 50, pp. 102-104.

72. *La Regola di s. Benedetto e le regole dei padri*, a cura di S. PRICOCO, Milano, 1995, pp. 262<sup>9-10</sup>.

Se le consonanze simboliche sono potenti, tuttavia nella coltivazione e nella conoscenza di piante ed erbe i santi eremiti e monaci sono esperti ed efficaci *agricolae* <sup>73</sup>.

I prodotti dell'orto, gli *olera*, hanno un'importanza centrale nella dieta eremitica e poi in quella monastica, assieme alle *fruges* che si ricavano dai campi a cereali. Isidoro di Siviglia nelle sue *Etymologiae* fa risalire gli *olera* al cibo dei primi uomini, prima della carne e dell'agricoltura, con un chiaro richiamo edenico: « De oleribus. Hortus nominatus quod semper ibi aliquid oriatur. Nam cum alia terra semel in anno aliquid creet, hortus numquam sine fructu est. Olus ab alendo dictum, eo quod primum homines oleribus alerentur, antequam fruges et carnes ederent. Tantum enim pomis arborum et oleribus alebantur, sicut animalia herbis » <sup>74</sup>.

L'ideale vegetariano trova ampio risalto nei testi agiografici eremitici e monastici, in cui l'orto è presentato come uno dei luoghi di elezione della vita monastica, dove prima e più ancora che le implicazioni culturali ed economiche si colgono dei valori che acutamente, Massimo Montanari ha definito "affettivi" <sup>75</sup>.

Negli orti avvengono un numero impressionante di fatti prodigiosi, a cominciare dai *Dialogi* di Gregorio Magno, l'orto dei santi viene protetto, delimitato, incrementato da miracoli, dove il linguaggio alimentare accanto al fine edificatorio e parenetico attesta anche una dimensione, per così dire, 'quotidiana' del miracolo, che interviene come risorsa in più in un mondo in cui si avverte la penuria di risultati e il peso della fatica necessaria a conseguirli. Bruchi e vermi sono allontanati perentoriamente dagli orti (*Dialogi*, I, 9, 15); macigni vengono miracolosamente sollevati per consentire a un monastero di possedere il proprio orto (*Dialogi*, I, 7, 2; II, 9), torme di ladri affamati vengono tenuti lontano dal recinto con aiuti miracolosi di serpenti, per una volta alleati dei monaci (*Dialogi*, I, 3, 2-4), o vengono trasformati in coltivatori solerti senza poter smettere di vangare per volere divino (*Dialogi*, III, 14, 6-7); o ancora vengono recuperati miracolosamente strumenti tanto umili quanto utili in una società di sussistenza, co-

73. Cfr.: MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), pp. 28-29.

74. Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, ed. by W.M. LINDSAY, Oxford, 1911, II vol., l. XVII, X, 1-2.

75. M. MONTANARI, *L'alimentazione contadina nell'altomedioevo*, Napoli, 1979, p. 339.

me setacci e falcetti (*Dialogi*, II, 1, 1-2; II, 6, 2), al punto che l'abate Sorano per fare elemosina a un gruppo di prigionieri sfuggiti ai longobardi non esita a dare loro tutto ciò che l'orto aveva prodotto (*Dialogi*, IV, 23).

I santi sono attivamente e talvolta strenuamente, come nel caso di s. Colombano, impegnati nel lavoro agricolo: falchiano, curano le vigne, zappano, allevano, sono apicultori in un ambiente dove colto e incolto non sono ancora rigidamente separati, ma si sovrappongono e intrecciano in continuazione. I santi impongono alla natura la loro impronta efficace, unendo alla sapienza delle piante e alla conoscenza delle tecniche agricole la *virtus* taumaturgica. Da questo punto di vista la *Vita Columbani* di Giona di Bobbio, studiata molto in questa prospettiva, e ancora recentemente da Andrea Maraschi, è un impressionante repertorio di casi in cui il miracolo alimentare si presta a essere al contempo efficace codice comunicativo e funzionale testimonianza storica di una società di cui gli usi, gli atteggiamenti mentali, i problemi e le necessità ci vengono restituiti nella loro vivida e palpitante urgenza<sup>76</sup>. La fame è sempre dietro l'angolo, per così dire, anzi sembra una condizione esistenziale e l'intervento dei santi si rivela efficace per recare risorse ai fedeli. Nella *Vita* di Colombano Giona racconta in ben sei casi l'intervento diretto del santo che provvede a donare miracolosamente sostentamento agli affamati. Il gioco di rimandi con il testo biblico è innegabile, né potrebbe essere diversamente in un testo che si iscrive in una traiettoria di cui la tradizione scritturistica non è solo matrice ma anche costante punto di riferimento, ma accanto e insieme a questo il testo si mostra documento probante di una società sempre preoccupata della sussistenza in cui le carestie sono all'ordine del giorno, tanto nel contesto urbano che nelle campagne. Non solo moltiplicazioni di cibi e bevande, in aderenza alla tradizione evangelica, ma tra i prodigi operati dal santo c'è anche il saper rendere più produttivo il terreno, per migliorare la resa e la qualità dei prodotti.

Testi come la *Vita* di Colombano sono indicativi di una fase di passaggio, dai connotati cronologici non rigidamente determinabili ma che, come è stato osservato, mostra una progressiva: «valorizzazione produttiva e alimentare delle piante coltivate a

76. A. MARASCHI, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, in *Studi medievali*, LII,2, (2011), pp. 517-575.



scapito della dimensione naturale dell'economia e del cibo »<sup>77</sup>. Così, Giona di Bobbio, nel testo della *Vita* dell'abate Giovanni di Réome, fa dire dal santo a un *pauper* che girovagava *seminudus* alla ricerca di qualcosa da mettere sotto i denti, che è meglio che torni a casa e si rimetta a coltivare confidando in Dio. Puntualmente la fede del pover'uomo è premiata dall'intercessione dei meriti del santo che assicurano raccolti abbondanti<sup>78</sup>.

La produzione del cibo prende piede rispetto all'economia naturale, spontanea, che è stata – e continuerà a essere – uno dei marchi distintivi dell'identità eremitica sensibile ai richiami edenici rispetto a quella monastica più tenacemente attaccata alla terra da coltivare, arare, rendere allo stesso tempo sacra e fertile a gloria di Dio. A questo proposito è emblematico il caso miracoloso di Colombano e i piselli. Nei *Miracula sancti Columbani*, composti intorno alla metà del secolo X, infatti, si riporta un prodigio operato dal santo: nei dirupi rocciosi dell'appennino sopra Bobbio in cui il santo « perambulavit », dal suo « adventus » ogni anno fioriscono piselli, « legumen pis, quem rustici herbiliam vocant » e, « quod maius nobis miraculum videtur », fioriscono nelle fenditure della roccia, « per scissuras petrarum, ubi nullus humor est »<sup>79</sup>.

Ancora dopo secoli la presenza del santo ha impresso un carattere di fertilità al territorio; anche quello più impossibile, la roccia appenninica, si è impregnato della *virtus* del santo e – la cosa va di pari passo – della sapiente presenza monastica di cui riecheggiano ancora la sapienza delle tecniche colturali, le pratiche di coltivazione, l'efficacia produttiva nello sforzo di colonizzazione del paesaggio.

I santi monaci altomedievali sono, infatti, anche efficaci dissodatori, non deve destare stupore a questo proposito, come ha giustamente osservato Bruno Andreolli nella Settimana spoletina sull'ambiente vegetale, che s. Benedetto e s. Colombano siano spesso definiti come « nemorum colonus »<sup>80</sup>. Nella già citata *Vita* di s. Fiacrio è ricordata la sua azione di disboscatore e regolatore della

77. MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), p. 33.

78. *Vita Iohannis Reomaensis*, in *M.G.H., Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, XXXVII, ed. B. KRUSCH, Hannoverae, 1905, pp. 321-344; pp. 333-334.

79. *Miracula sancti Columbani*, in *M.G.H., Scriptores*, XXX, II, ed. H. BRESSLAU, Lipsiae, 1934, p. 1000.

80. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'alto Medioevo*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo* cit., pp. 193-194, n. 67.

natura selvaggia – con tutti i rimandi allegorici al paganesimo e al regno delle forze diaboliche – ma anche e assolutamente nella sua dimensione concreta e fattuale.

Santi eremiti e monaci scelgono il *desertum*, lontano, difficile, estremo, ma le potenzialità di dare frutto sono perseguite inesorabilmente. Se è evidente il richiamo simbolico nella scelta di luoghi ameni dove impiantare la propria esperienza spirituale, la scelta della prossimità a corsi d'acqua e la scelta di terra fertile ha anche risvolti assolutamente pratici: san Manchan di Offaly, discepolo di s. Patrizio chiede e ottiene da Cristo la grazia di fissare la propria dimora in un luogo: « con un bel bosco attorno [...] un ruscello ai suoi piedi e un morbido prato di terra fertile propizia a ogni frutto »<sup>81</sup>.

Nei *Gesta abbatum Fontanellensium* a proposito del recluso Milone che viveva la sua scelta eremitica nel cuore della foresta viene posto in evidenza come essa non sia solamente lo spazio in cui si attua una esperienza spirituale e religiosa, ma anche il luogo del lavoro degli eremiti: « Monstrantur nunc usque arbusta in latere montis eiusdem rupis ac vitiferae arbores, quas ipse propria manu terrae inseruit, necnon et plantae seu vites vineae, quam ipse plantavit, ac, dum ibi philosopharet, excoluit »<sup>82</sup>. Gli eremiti lavorano alacremente nella foresta per creare un luogo paradisiaco che dia frutti, il portato è morale, ma al contempo anche materiale, assolutamente concreto: « ad rura purganda, sentium, frute-cumque densitate amputanda processerat, quo ager cultui redditus uberius deferret fructus »<sup>83</sup>. Sebbene il valore simbolico dell'acqua risulti di piena evidenza, la *virtus* dei santi opera anche nel concreto rendendo l'acqua miracolosamente medicamentosa; è il caso dell'acqua del pozzo e dei frutti degli alberi con essa irrigati nei pressi di una chiesa dedicata a s. Apollinare in Borgogna che producono guarigioni prodigiose agli uomini e agli animali della zo-

81. *San Colombano e l'Europa: religione, cultura, natura*, a cura di L. VALLE e P. PULINA, Como, 2001, p. 185. Sul rapporto tra monachesimo e acqua è ora necessario partire da: ORSELLI, *I monaci tardoantichi in dialogo con l'acqua* cit. (nota 17).

82. *Gesta abbatum Fontanellensium*, IV: *De Milone reclauso*; ed. S. LOEWENFELD, in M.G.H., *Scriptores Rerum Germanicarum ad usum scholarum*, Hannoverae, 1886, p. 22. Cfr. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, cit. (nota 38), pp. 690-691.

83. GIONA, *Vita Iohannis Reomensis*, VII cit., p. 333.

na; il fatto che nei *Miracula sancti Apollinaris* (BHL, 627), nel X secolo, uomini e bestie siano posti sul medesimo piano mostra, peraltro, l'importanza che gli animali avevano<sup>84</sup>.

L'acqua è protagonista di innumerevoli miracoli e, ovviamente non solo in positivo; la divina provvidenza la dota di poteri miracolosi che i santi fanno erompere, con evidenti richiami alla purificazione battesimale, e può divenire nutrimento completo, come nel caso dell'eremita Martino citato da Gregorio Magno, o dell'acqua miracolosa che i fratelli della *Navigatio sancti Brendani* trovano presso l'isola dell'eremita Paolo e che può sostituire qualsiasi altro alimento. I santi fanno sgorgare l'acqua dalla roccia che, come nella Scrittura, nel *Cantico di Mosé*, può offrire nutrimento, stravolgendo le regole della natura. Benedetto e Colombano forzano la natura delle rocce, e fanno scaturire riserve idriche per le loro fondazioni assetate e preoccupate, come anche l'eremita Cutberth, nel racconto di Beda<sup>85</sup>. I miracoli intervengono a riempire cisterne vuote o a garantire la costruzione e la protezione delle opere di canalizzazione per i mulini, specificatamente menzionati nella Regola di Benedetto come opere indispensabili alla vita dei monasteri<sup>86</sup>.

Di fronte a una natura incombente di cui, dalle fonti agiografiche, si coglie la preponderanza assoluta sulle capacità tecniche degli uomini, i santi eremiti e monaci altomedievali controbilanciano la sproporzione di forze. L'acqua straborda e possiede forza devastatrice. I successori di Colombano arginano miracolosamente la piena del torrente Bobbio<sup>87</sup>; la *virtus* delle reliquie di s. Zeno a Verona arresta la piena dell'Adige che si ferma lambendo la soglia della sua basilica stipata dai fedeli; anche le reliquie dei santi Senesio e Teoponto, portate in processione, arrestano le piene alluvio-

84. *Miracula sancti Apollinaris episcopi Ravennatis et martyris*, in *AA SS Iulii*, V, pp. 353-358, p. 357; cfr.: ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana* cit. (nota 39), p. 61, n. 14.

85. MARASCHI, *I miracoli alimentari* cit. (nota 76), pp. 545-546.

86. È il caso dell'abate Orso, citato da Gregorio di Tours nelle sue *Vitae Patrum*, (GREGORIUS TURONENSIS, *Liber Vitae Patrum*, XVIII, 2, in *M.G.H., Scriptores rerum merovingicarum*, I, 2, ed. B. Krusch, Hannoverae, 1885, p. 284; cfr. a riguardo le pregnanti osservazioni di: ORSELLI, *I monaci tardoantichi in dialogo con l'acqua* cit. (nota 17), pp. 1340-1342.

87. *Vita Columbani* cit., II, 2, p. 115.

nali; per citare solo alcuni tra gli innumerevoli casi di santi che arginano, contengono, deviano, indirizzano i corsi d'acqua<sup>88</sup>.

La *virtus* miracolosa è una risorsa efficace di fronte agli elementi naturali. I santi arrestano o scatenano la pioggia, a seconda delle esigenze, per difendere gli esili equilibri della produzione agricola. Ancora Giona di Bobbio ci testimonia insieme alla *virtus* di Colombano anche la trepidazione che caratterizzava l'attesa del raccolto. Nei campi circostanti il monastero di Fontaines, arrivato il momento della mietitura, si scatena la furia degli elementi e il raccolto è a serio rischio. Colombano studia il da farsi « anxio corde » – questa espressione è indicativa – e alla fine decide di attuare una sorta di esorcismo, che lascia stupefatti, « mirantur », i suoi stessi discepoli. Scelti i quattro di più provata fede, i « quattuor plenos religionis viros » li dispone ai quattro angoli del campo e, « mira virtus! », la pioggia e il vento sono bloccati da quella sorta di quadrato magico di forze che consente a Colombano e agli altri fratelli di mietere rapidamente il grano: « quattuor plenos religionis viros praeponit per quattuor angulos messis, ipse cum reliquis mediis messem recidebat [...] Fugiebat imber a segete, et undique pluvia diffundebatur; medios tantum menses solis ardor torreat, aestusque vehemens, quousque messem conderent, afflavit »<sup>89</sup>. Nell'episodio, di cui Giona cita i nomi dei protagonisti come testimoni, dietro allo schermo assolutamente ineccepibile della tradizione scritturale, da Samuele a Amos a Geremia, si scorge anche

88. « apud Veronensem urbem fluvius Athesis excrescens ad beati Zenonis martyris atque pontificis ecclesiam venit. Cuius ecclesiae dum essent ianuae apertae, aqua in eam minime intravit. Quae paulisper crescens, usque ad fenestras ecclesiae equae erant tectis proximae peruenit, sicut stans aqua ecclesiae ianuam clausit ac si illud elementum liquidum in soliditatem parietis fuisset inmutatum ». GREGORIO MAGNO, *Dialogi* cit., III, 19, pp. 90-92. Anche nel caso dei martiri Senesio e Teoponto sono le loro reliquie che, portate in processione secondo la consuetudine (« more solito »), proteggono la popolazione locale da un'alluvione. *Translatio et Miracula sanctorum Senesii et Theopontii*, in *M.G.H., Scriptores*, XXX, II, ed. P.E. SCHRAMM, Lipsiae, 1926, pp. 984-992, p. 991. Cfr.: ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana* cit. (nota 39), p. 59-60; P. GOLINELLI, *Elementi per la storia delle campagne padane nelle fonti agiografiche del secolo XI*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, LXXXVII (1978), pp. 1-54, p. 23.

89. *Vita Columbani* cit., I, 13, p. 78. Cfr. ORSELLI, *I monaci tardoantichi in dialogo con l'acqua* cit. (nota 17), p. 1366; GREGORY, *Le acque sopra il firmamento: Genesi e tradizione esegetica*, *ibid.*, pp. 1-41.

la pratica, l'esperienza, la consuetudine con il lavoro nei campi da parte del gruppo di monaci e si intravede anche una eco sfumata di pratiche propiziatricie che risultano ancora più palesi a proposito del racconto di Gregorio Magno sull'abate Eutizio dell'omonimo monastero nella Val Castoriana presso Norcia. Come nel caso dei martiri nonantolani, Senesio e Teoponto, anche a Norcia, la comunità locale – « collecti in unum cives urbis illius », da notare il rapporto civico e le connessioni identitarie tra il santo e i *cives* del luogo – per risolvere situazioni di grave siccità, portava la veste del santo abate in processione rituale nei campi per cui si invocava il ristoro della pioggia: « Nam cum multa cives urbis illius [Euthicii, *scil.*] de eo soleant narrare miracula, illud tamen est praecipuum, quod usque ad haec Langobardorum tempora omnipotens Deus per uestimentum illius assidue dignabatur operari. Nam quotiens pluvia deerat et aestu nimio terram longa siccitas exurebat, collecti in unum cive urbis illius eius tunicam levare atque in conspectu Domini cum precibus offerre consueverant. Cum qua dum per agros exorantes pergerent, repente pluuvia tribuebatur, quae plene terram satiare potuisset »<sup>90</sup>.

Pierre André Sigal, ha preso in esame l'aspetto della ricerca collettiva del miracolo; le pratiche rituali legate alle processioni, al trasporto e all'ostensione delle reliquie di fronte alle calamità naturali, gli incendi, le carestie e le epidemie nell'area francese nel *tourmant* tra primo e secondo millennio<sup>91</sup>.

La *virtus* dei santi deve operare continuamente anche di fronte al mondo animale, preservando gli equilibri spesso precari dell'allevamento, proteggendo le comunità dai furti; quella dei miracoli punitivi contro prepotenti che rubano, razziano, uccidono animali è una costante consueta nei testi agiografici altomedievali. La tipo-

90. GREGORIO MAGNO, *Dialogi* cit., III, 15, 18, p. 73. Cfr. ORSELLI, *I monaci tardoantichi in dialogo con l'acqua* cit. (nota 17), p. 1365. Vale la pena segnalare che nell'Archivio comunale di Norcia, esiste una cassetta espressamente dedicata alle processioni e all'ostensione della veste del santo che ha accompagnato la comunità norcina ben oltre le soglie dell'epoca medievale. (Norcia, Archivio comunale, F 1., "Il modo, che si tiene quando si mostra la veste di S. Eutizio").

91. P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale, XIe-XIIIe siècle*, Paris, 1985, pp. 161-163 sulla protezione dei raccolti e la lotta contro gli incendi; pp. 155-161 sulle calamità pubbliche e miracoli; p. 277 e n. 57 sui miracoli di punizione per furti di animali o di alimenti.

logia di questo tipo di miracoli presenta uno statuto ambivalente, essendo allo stesso tempo di punizione e di protezione; e il vocabolario utilizzato dagli agiografi mette in luce il carattere vendicativo, di castigo; frequenti sono i termini, *vindicta*, *ultio*, a indicare l'azione miracolosa del santo che riporta in equilibrio una situazione di fortissima sperequazione a favore della brutale prepotenza, dell'arbitrio dei *potentes*<sup>92</sup>. In questa prospettiva il miracolo, si rivela un efficace rivelatore anche dei rapporti, dei conflitti e degli equilibri sociali.

Insieme alla fede, necessario corollario alla *virtus* dei santi predomina la nota dell'apprensione come costante del rapporto con i fragili assetti della produzione agricola; « *anxio corde* »: l'espressione di Giona a proposito dello stato d'animo incerto di un santo della potenza di Colombano di fronte al raccolto minacciato dalle intemperie mi sembra paradigmatica in questo senso. Tale fatto si riverbera anche negli episodi miracolosi relativi a un altro aspetto fondamentale della filiera alimentare, quello della conservazione. Una volta costituita la possibilità di nutrimento e dotazione questa va protetta. Il grano spesso ammuffisce, fermenta, e così per il vino e l'olio le possibilità di deperimento dovute a circostanze naturali, o i furti, i saccheggi, gli incendi, pongono in costante pericolo le derrate agricole. Giocoforza molto spesso i santi devono intervenire per garantire la sussistenza degli uomini e la conservazione delle risorse alimentari operando miracoli, direttamente o anche mediante il solo contatto con le loro reliquie, come nel caso di s. Martino: « *Tunc Maroialensim aeclesiam termini Toronici, in qua sancti Martini reliquiae habibantur, incendio concremarunt; sed virtus beati adfuit, ut in tam valido incendio pallolae, quae super altarium fuerant positae, non consumerentur ab igne. Et non solum ipse, sed etiam herbolae olim collectae altarioque locatae nequaquam exustae sunt* »<sup>93</sup>.

92. SIGAL, *L'homme et le miracle* cit. (nota 91), pp. 277-279.

93. GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum libri decem*, ed. R. BUCHNER, Berlin, 1956, VII, 12. Cfr. sull'argomento: H. ZUG TUCCI, *Le derrate agricole: problemi materiali e concezioni mentali della conservazione*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo* cit. [nota 3], pp. 874, 878, 889, 896, 898, 899, 901.

## LA CONSERVAZIONE

I santi stipano botti di vino, orci d'olio e granai, nel momento in cui carestia, furti, calamità gettano gli uomini nell'angoscia. La molla è la *caritas*, quella che i santi dispensano e promuovono in continuazione ottenendo come corollario che le riserve alimentari non solo non finiscano, ma si moltiplichino esponenzialmente, suscitando stupore, fede tanto nei beneficiari quanto nell'uditorio abituato a centellinare e a cadere nella disperazione più cupa per la perdita anche minima delle risorse alimentari. Di fronte alla preoccupata avarizia del dispensiere del suo monastero che non voleva fare la carità di un'ampolla d'olio a chi ne aveva bisogno in un periodo di dura carestia, Benedetto – profondamente e insolitamente turbato dalla mancanza di carità e dalla disobbedienza del monaco addetto alla dispensa – dapprima scaglia in un dirupo l'ampolla che miracolosamente non si rompe e poi, per rafforzare la dimostrazione, 'surclassa' il monaco superbo facendo traboccare di olio un'anfora vuota che non cessa di fuoriuscire fin tanto che il santo non smette di pregare<sup>94</sup>. L'olio, il grano e il vino sono i preziosi protagonisti di numerosi interventi miracolosi nel racconto di Gregorio Magno, che si premura di spiegare che Dio si degnava di esaudire anche le preghiere per necessità quotidiane umili, ma non per questo meno importanti per gli uomini: « Hoc, Petre, ex magna conditoris nostri dispensatione agitur, ut per minima quae percipimus, sperare maiora debeamus »<sup>95</sup>. Così l'acqua si trasforma in olio nel caso del sacrestano Costanzo (*Dialogi*, I, 5, 1); grazie alla preghiera di Nonnosio poche gocce d'olio colmano tutti i recipienti del monastero (*Dialogi*, I, 7, 6); allo stesso modo dopo che il presbitero Santolo ha rovesciato dell'acqua che prima ha benedetto nel frantoio, miracolosamente sgorga un tale profluvio di olio che sbalordisce e commuove anche i duri cuori dei longobardi (*Dialogi*, III, 37, 2-3); lo stesso Santolo in un periodo di carestia durissima, « Alio quoque tempore uehemens ubique famis

94. GREGORIO MAGNO, *Dialogi* cit., II, 28-29, pp. 187-191.

95. La spiegazione di Gregorio segue un racconto in cui una volpe, in seguito alle preghiere del fanciullo Bonifacio, futuro vescovo di Ferento, riporta miracolosamente una gallina che aveva sottratto dal pollaio della madre di Bonifacio e muore davanti agli occhi di Bonifacio. *Ibid.*, I, 9, 19, pp. 79-81.

incubuerat », riesce a sfamare con un pane miracoloso gli operai che stavano ricostruendo per lui una chiesa distrutta dai longobardi (*Dialogi*, III, 37, 4-7). Con poche gocce di vino il vescovo Bonifacio riempie i recipienti del monastero e quelli dei poveri (*Dialogi*, I, 9, 3-4) o dona vino che resta per lungo tempo inesauribile (*Dialogi*, I, 9, 14) o ancora, dopo averne provvisto i poveri, colma di grano il granaio poiché la madre era rimasta sconvolta per la generosità del figlio ai suoi occhi deleteria (*Dialogi*, I, 9, 17). Il modello di riferimento è la moltiplicazione prodigiosa evangelica del cibo, ma nel rutilare di fiaschi di vino che non si consumano, ma anzi si rigenerano, di pani e carni che si possono dividere tra decine di persone, di olio e grano, ma anche birra – nel caso ad esempio di Colombano – che non finiscono più, si coglie insieme alla spettacolarità anche l'efficacia del miracolo, che irrompe nella vita degli uomini in maniera mai casuale, ma interviene a compensare carenze, soddisfare bisogni primari, quotidiani e non per questo caduchi, recando ai fedeli sostanza e speranza in una società dove lo spreco può significare la morte. La disperazione del dispensiere del monastero di Luxeil diretto da Colombano che aveva dimenticato di tappare la botte di *cervisa* è del tutto reale e trova conferma nel dettato della *Regula coenobialis* dello stesso Colombano che prevedeva rigide sanzioni per chi sprecava il cibo <sup>96</sup>. Il concetto di spreco e la citazione del dettato normativo conduce all'ultimo aspetto della filiera su cui si intende proporre qualche spunto di riflessione: il consumo.

#### IL CONSUMO

La dieta è un fattore distintivo del monachesimo e dell'eremitismo, l'identità religiosa si definisce attraverso le sue scelte alimentari. La nutrizione è un elemento eccezionalmente ritualizzato e regolamentato. L'analisi dei capitoli delle regole monastiche dedicati al cibo in tal senso risulta particolarmente indicativo, vista

96. *Sancti Columbani Opera*, ed. G.S.M. WALKER, Dublin, 1957, II: et de observatione cultelli ad mensam, et qui ministrando aliquid perdidit. Cfr. *Vita Columbani* cit., pp. 179-181. Sul consumo della birra: M. NELSON, *The Barbarian's Beverage: A History of Beer in Ancient Europe*, London-New York, 2005, p. 160.



l'attenzione minuziosa dedicata all'azione del mangiare, alla qualità, alla quantità e alle modalità del cibo.

Si è avuto modo sin ora di porre in evidenza l'attenzione statutaria per l'approvvigionamento, la dotazione, la produzione e la conservazione degli alimenti che i testi agiografici contemplano e che i miracoli garantiscono. La specifica sensibilità – e direi scrupolosa attenzione – nei confronti della salvaguardia delle risorse alimentari fa da *pendant* a un cardine dell'identità monastico-eremitica: la privazione alimentare. La pratica del digiuno e il disciplinamento del rapporto con il cibo sono un caposaldo della *conversatio* eremitica e monastica volte al perfezionamento ascetico che passa per la mortificazione corporale; ma perché la rinuncia sia efficace è necessario che ci sia qualcosa a cui rinunciare. Non vi è alcun merito nell'indigenza, nella condizione di mancanza<sup>97</sup>. È fondamentale avere qualcosa di cui privarsi per dare senso all'azione che permette di rendere operativo il concetto di *caritas* e quello di *humilitas*, due perni portanti della cultura monastica, insieme a quello della *discretio*, la misura.

Il regime alimentare monastico deve essere fortemente selettivo nei confronti del cibo, della sua qualità, quantità e modalità, per tale motivo è necessario uno sforzo e un'attenzione indefessa al controllo e alla razionalizzazione delle risorse. Tale atteggiamento rimane una costante nell'universo monastico anche dopo il *tourmant* dell'anno mille; da questo punto di vista il monachesimo riformato è paradigmatico e permette di cogliere anche le sfumature e le distinzioni tra l'ideologia alimentare eremitica e quella monastica. I miracoli alimentari sono frequentissimi e si rivelano spesso una risorsa che consente a monaci ed eremiti di tenere fede alle loro scelte dietetiche. A farla da padrone sono alcuni cibi: il pane e il vino innanzitutto e su tutto – e non potrebbe essere altrimenti per motivi culturali, e dunque colturali – poi l'acqua e gli ortaggi su cui ci si è già soffermati, i legumi e il pesce intorno a cui si compiono miracoli di ogni genere in contrapposizione alla carne che pure ha un ruolo soprattutto, ovviamente, negativo<sup>98</sup>.

97. Cfr. sull'argomento: MONTANARI, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola*, Roma-Bari, 2012, p. 195.

98. Cfr.: H. ZUG TUCCI, *Il mondo medievale dei pesci tra realtà e immaginazione*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo* cit. (nota 39), pp. 291-360.

Nell'ambiente eremitico romualdino-avellanita l'attenzione per il regime alimentare è un'ossessione, Pier Damiani pesa e centellina le molliche, scarta, controlla, riduce.

Nella seconda regola per gli eremiti di Fonte Avellana, l'epistola 50, composta nel 1057, Pier Damiani fissa le basi spirituali sulle quali poggia la sua comunità eremitica<sup>99</sup>.

Pier Damiani specifica con chiarezza quale sia l'attività caratterizzante un eremita avellanita: eremita è colui che: «entra nella cella per combattere col diavolo» e l'eremita deve rivolgere ogni suo sforzo «a non sentire più, neppure per un istante, i diletti della carne, e a vivere morto a sé stesso e al mondo»<sup>100</sup>.

La cella è “un'arena” e l'esperienza eremitica è un “agone spirituale”. La metafora adottata per descrivere l'esistenza eremitica è quella della vita militare, il gergo è marziale, e questa non è certo una novità introdotta specificamente da Pier Damiani che insiste, però, in maniera minuziosa e particolare sulla penitenzialità assoluta insita nella scelta eremitica. Qua e là Pier Damiani dedica accenni e allusioni alle pratiche di estrema ascesi che sono in voga a Fonte Avellana: «Del resto, anche tra noi ci sono alcuni fratelli che camminano per una via ben diversa da quella qui descritta e

99. Per la datazione cfr.: *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. REINDEL, Teil 2 nr. 41-90, München, 1988, ep. 50, p. 77 (*M.G.H., Epistulae*, 2, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, 4). Sull'epistola: O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in occidente nei sec. XI e XII*, Atti della seconda Settimana della Mendola, Milano 1965, pp. 122-59, appendice, pp. 160-63; M. DELLA SANTA, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiani*, Camaldoli, 1961; Ch. LOHMER, *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster, 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 39); G. CARIBONI, *La dimensione normativa nella comunità avellanita*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 2008, pp. 357-367; LONGO, *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore*, (1007-2007). Atti del XXIX Convegno del Centro studi e ricerche antica provincia ecclesiastica ravennate, Faenza-Ravenna 20-23 settembre 2007, a cura di M. TAGLIAFERRI, Bologna, 2009, pp. 41-56. (Ravennatensia, XXIII).

100. La citazione così come le seguenti sono tratte dalla traduzione in lingua italiana dell'edizione critica delle opere di Pier Damiani di Kurt Reindel a opera dei padri camaldolesi: PIER DAMIANI, *Lettere (41-67)*, a cura di G.I. GARGANO e N. D'ACUNTO, traduzioni di A. DINDELLI, L. SARACENO, C. SOMIGLI, Roma, 2002, (*Opere di Pier Damiani*, 3), p. 159.

che si impongono una regola di vita molto più rigida »<sup>101</sup>. La regola di vita proposta agli eremiti avellaniti, volutamente vaga per ciò che attiene alle pratiche estreme ascetiche rispetto alle quali il cardinale-eremita sembra porre la libertà come misura ai suoi eremiti, è invece assai puntuale – quasi pignola – per quel che riguarda gli usi alimentari. A questo proposito la prescrittività di Pier Damiani diviene minuziosa ed è il segno di una considerazione davvero rilevante connessa al digiuno. Del resto all'inizio del testo normativo Pier Damiani specifica che: « per l'impegno di vita solitaria vi sono tre condizioni esterne che particolarmente si confanno ad esso e che debbono essere mantenute a preferenza

101. Pier Damiani scrive: « Riguardo poi allo zelo per tutti gli altri esercizi spirituali, non ho l'ardire di scrivere quale ne sia il fervore continuo, quale la sollecitudine, quanto operosa e vigile sia la frequenza, perché non sembri che io faccia vana ostentazione [...] Solo mi sia permesso di dire che non poca è qui la diligenza nelle genuflessioni, nelle discipline a colpi di verga e in simili esercizi; ma poiché tu stesso, o fratello carissimo [Stefano, l'eremita a cui l'epistola è dedicata], puoi apprendere più chiaramente tutto ciò dalla viva voce di coloro che li praticano, non conviene che io descriva qui ogni cosa minutamente ». E dopo aver presentato esempi di asceti estrema praticata da suoi confratelli osserva: « Ma di queste cose non voglio dire di più, [...] credo giusto però lasciare tali prove a uomini più perfetti e resistenti, e moderare ulteriormente perfino le osservanze più miti descritte, impiegando un certo equilibrio, di modo che, mentre i più validi si accalorano accelerando il ritmo nel vogare per l'alto mare delle virtù, anche i deboli, bordeggiando da vicino lungo la riva, non siano costretti a rimanere incagliati in secche sabbiose ». In seguito poi, rispetto alle durissime pratiche penitenziali avellanite chiosa esplicitamente: « Quanto a prostrazioni, discipline, colpi a terra col palmo della mano, preghiere a braccia tese ed altri esercizi dettati da santo fervore, non poniamo obblighi al fratello con alcuna legge; crediamo anzi meglio affidarli alla sua libertà e al suo discernimento. Vi sono di quelli ai quali alcune di queste pratiche non convengono, sembra perciò più sicuro e più liberante in simili pratiche proporre la possibilità di sceglierle, anziché prescrivere formalmente una regola fissa », *ibid.*, p. 175. Sull'argomento: J. LECLERCQ, *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'Occidente, in Il Movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)*, Spoleto, 1962, pp. 73-83 (Deputazione di storia patria per l'Umbria, appendice al bollettino, 9), (poi ripubblicato con il titolo: *San Pier Damiani e la flagellazione volontaria*, in *Momenti e figure di storia monastica italiana, Jean Ledercq osb*, a cura di V. CATTANA, Cesena, 1993, pp. 358-366; B. CALATI, « Devotio » - « Poenitentia » in *san Pier Damiano*, in *Fonte Avellana nel suo millenario. Le origini*, 1, Atti del V Convegno del centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 1981, pp. 131-149; Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'inaudita novitas della flagellazione*, in *Il moderno nel medioevo*. Atti del Seminario di studio dell' Istituto storico italiano per il medioevo, Roma, 2010, pp. 61-86.

delle altre: la quiete, il silenzio, il digiuno; gli altri strumenti per conseguire la giustificazione si ottengono per lo più con la semplice pratica e abitudine alla devozione; queste tre invece esigono di essere esercitate con una attenzione che valga a renderle familiari ». Pier Damiani prosegue portando un esempio, un paragone: così come « è proprio del sacerdote dedicarsi alla celebrazione dell'ufficio, del dottore predicare, così è dovere dell'eremita conservare la quiete nel silenzio e nel digiuno ».

In particolare sul digiuno Pier Damiani insiste meticolosamente. Riguardo al regime alimentare si registra un'attenzione prolungata e scrupolosa, quasi ossessiva. Ogni eremita, per poter osservare il digiuno deve avere in cella una bilancia con cui pesare il pane secondo misure precise e condivise: « nei giorni di digiuno ogni fratello, dato che in cella ha la bilancia, deve sempre pesare il quantitativo da prendere per la cena. Tale misura avviene in questo modo: si mette sulla bilancia metà della pagnottella più un mezzo quarto, lasciando cioè da parte integro l'altro quarto e mezzo. E perché non rimanga alcuna incertezza su una tale misura, si sappia che nove uova di anatra o tre di oca, messe sulla bilancia danno lo stesso peso »<sup>102</sup>.

La pratica del digiuno è giudicata da Pier Damiani basilare per l'estrinsecarsi della possibilità di una corretta vita eremitica; solo a partire dal digiuno è possibile impostare in maniera corretta un cammino che può condurre alla perfezione e alla santità.

A Cluny dove egli si era recato alla metà degli anni sessanta ancora ci si ricordava dopo quasi mezzo secolo della sua *indiscreta* intrusione nel regime alimentare sapiente ed equilibrato dell'abbazia borgognona e si riverberavano ancora gli echi di un confronto che, anche nell'incontro bendisposto tra i più impegnati esponenti degli ambienti di punta della riforma monastica ed eremitica, denota concezioni differenti rispetto al problema nodale della regolamentazione del regime alimentare. Il soggiorno cluniacense di Pier Damiani tra 1063 e 1064 è ricordato da parte dei monaci cluniacensi nei *Miracula Hugonis*<sup>103</sup>. L'anonimo scrittore cluniacense

102. Ibid., p. 159. Sull'argomento cfr.: LONGO, *Come angeli in terra* cit. (nota 63), pp. 168-177.

103. Sull'incontro di Pier Damiani con il monachesimo cluniacense e il soggiorno dell'avellanita presso l'abbazia borgognona si rinvia a: LONGO, *Come angeli in terra* cit.

ricorda che: « Quando dunque venne a Cluny, quest'uomo [Pier Damiani, *scil.*] pari al papa Gregorio – non perché successore degli apostoli, ma per la sua felice e potente eloquenza – poté constatare la qualità dello studio e della vita religiosa: egli, che insieme portava il bastone dell'abate e il pastorale del vescovo, rimase stupefatto e come incantato »<sup>104</sup>. Oltre all'eloquenza sono descritti in maniera vivida e assai precisa altri aspetti fondamentali del carisma e della personalità di Pier Damiani: « quest'uomo usava imporsi straordinarie forme di mortificazione, ed era dappertutto così logorato dalla stretta degli anelli di ferro in cui costringeva il suo corpo, che a stento si poteva trovare un modo per aiutare il suo fisico indebolito, tanto da permettergli in qualche maniera di sopportare la fatica del viaggio a cavallo. E poiché anche una piccola colpa di solito lo amareggiava, aveva spesso bisogno di riconciliarsi con se stesso con qualche penitenza »<sup>105</sup>. Anche l'attenzione prescrittiva e scrupolosissima nei confronti del regime alimentare, caratteristica dell'inflessibile e instancabile organizzatore della *conversatio* dei suoi eremi, così come dell'agiografo Pier Damiani, è accuratamente ricordata. Pier Damiani, infatti, pur rimanendo favorevolmente impressionato dalle virtù e dal regime praticati dai monaci cluniacensi, domandò all'abate Ugo di intensificare i giorni settimanali di digiuno: « A volte condannava totalmente la grande quantità del cibo, a volte si stupiva di come, durante i digiuni, non si curassero della abbondanza in cui potevano vivere. Però, se fosse stato possibile – come egli proponeva – abbinare la virtù dell'obbedienza e dell'astinenza, allora non sarebbe mancato nulla a una perfezione simile a quella degli apostoli. Convinto di questo supplicò l'abate perché quei suoi monaci che in tutto il re-

(nota 63), pp. 95-148. La versione cluniacense del soggiorno di Pier Damiani nel monastero è riportata nel testo dei *Miracula Hugonis*, in *Bibliotheca Cluniacensis, in qua ss. patrum abbatum Cluniacensium vitae, miracula, scripta, statuta, privilegia chronologia duplex, item catalogus abbatiarum, prioratum, decanatum, cellarum, et ecclesiarum a cluniano coenobio dependentium una cum chartis et diplomatis donationum eorumdem. omnia nunc primum ex. mss. codd. collegerunt domnus Martinus Marrier et Andreas Quercetanus Turo, qui eadem disposuit ac notis illustravit*, Lutetiae Parisiorum, officina Nivelliana, 1614, col. 462.

104. La citazione in traduzione è tratta da: *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico*, a cura di G. M. CANTARELLA-D. TUNIZ, Milano-Novara, 1985, pp. 139-140.

105. *Ibidem*.

sto erano così perfetti da non essere in nulla inferiori agli anacoreti, si astenessero dal cibo per almeno due giorni alla settimana ». L'eccesso indiscreto di zelo di Pier Damiani è smentito dall'abate Ugo che gli dimostra come sia impossibile alterare il perfetto equilibrio della *conversatio* cluniacense: « L'abate, uomo di straordinaria prudenza, gli rispose: « Padre amatissimo, se volete rendere più grande la nostra ricompensa in cielo con l'imposizione di altri digiuni, sperimentate prima assieme a noi per almeno otto giorni il peso delle nostre fatiche; poi ci direte che cosa ritenete di dover aggiungere. Infatti, fino a quando non avrete avuto modo di assaggiare la pietanza, non vi sarà possibile sapere di quanto sale essa abbisogni, e se non vi avrete intinto almeno la punta del vostro dito, non sarete assolutamente in grado di giudicare convenientemente e con cognizione di causa delle fatiche da imporre ai confratelli ». Il racconto si conclude con la notazione che Pier Damiani se ne partì più sapiente di quando era arrivato, avendo compreso che il suo rimprovero era stato inopportuno e la sua richiesta indiscreta: « avendo capito quanto grande fosse il peso che sopportavano i monaci di Cluny, e comprese che doveva bastare ciò che egli, che pure era dotato delle più alte virtù, non era stato capace di sopportare »<sup>106</sup>. Ad ogni buon conto per fugare ogni dubbio sulle capacità ascetiche dei monaci cluniacensi, che non potevano certo sfigurare nell'agone con l'eremita Pier Damiani, l'autore dei *Miracula* conclude il vivace racconto con una lode delle straordinarie capacità penitenziali dell'abate Ugo: « in verità, per quanto riguarda l'astinenza dal bere, sembrava persino un poco eccessivo. Lasciava che il suo corpo soffrisse di una sete più tormentosa di qualsiasi digiuno, costringendosi a prendere il cibo senza alcuna bevanda. Quale Pier Damiani sarebbe stato capace di imporsi come norma, più dura di ogni tormento, di non concedersi da bere durante i pasti, ma di inghiottire faticosamente, come pietre senza calcina, i bocconi di cibo non accompagnandoli ad alcuna bevanda, in modo da eccitare la sete e stimolare in continuazione il desiderio di bere senza soddisfarlo anche solo con qualche sorso? ».

Della precisa attenzione prescrittiva per quanto attiene alla condotta alimentare e anche dell'eccessivo zelo sfociante talvolta

<sup>106</sup>. Ibidem.

in assenza di *discretio* rimane eco possente nei testi agiografici damiani. Non solo in quelli composti direttamente dall'eremita/cardinale di Fonte Avellana, ma anche in quelli che lo riguardano come protagonista, nei quali i miracoli legati all'ingestione e al controllo del cibo occupano un peso rilevante nell'economia della narrazione. In particolare all'inizio della *Vita* del santo, l'agiografo di Pier Damiani, il suo discepolo Giovanni da Lodi, inserisce un lungo episodio che racconta di aver mutuato dal racconto ricordato dallo stesso Pier Damiani in una sua opera e che presenta interesse anche per la descrizione delle diverse qualità di pane <sup>107</sup>. Un giorno Pier Damiani stava pranzando nella sua casa e con lui c'era un mendicante cieco che era solito sedere alla sua mensa. Accade però che finisca il pane che di norma veniva servito, « non amplius quam unus triticae similaginis panis adesset » <sup>108</sup>. Viene quindi servito al cieco, che di solito consumava lo stesso tipo di cibo del padrone di casa, un pane di minore qualità: « Appositus est ergo illi cibarius panis, suppar videlicet, et secundae conspersiois ». Un progressivo turbamento coglie il padrone di casa per il fatto di cibarsi del pane prelibato e lasciare all'ospite quello dozzinale riservato ai servi: « Hic scilicet, quasi dominus et princeps mensae nitidum, is vero, clientum vel mancipiorum more, cibarium ». Il turbamento di Pier Damiani sfocia in una vera e propria angoscia per il timore del giudizio e della vendetta divina per il suo comportamento; cosa che puntualmente si verifica: una lisca di pesce si ferma pericolosamente nella gola del padrone di casa e non gli riesce in alcun modo di liberarsene, né tossendo né inghiottendo bocconi di proposito. Pier Damiani si dibatte come un pesce preso all'amo, afflitto dal terrore di una morte così vergognosa: da goloso. Con un ultimo gesto scambia il suo pane con quello del cieco e prodigiosamente al primo boccone di quel pane vile, la lisca scende nello stomaco: « Delitiosus itaque panis ei fac-

107. L'opera di Pier Damiani citata dal suo agiografo è però andata perduta.

108. S. FREUND, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*. Anhang: Johannes von Lodi, *Vita Petri Damiani*, Hannover, 1995, p. 213, (M.G.H., *Studien und Texte*, 13). Sul ruolo dei *pauperes* nell'economia della salvezza: J. LE GOFF, *Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut moyen âge. (V-VI siècles)*, in *Agricoltura e mondo rurale in occidente nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1966, pp. 723-741, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIII).

tus est plaga, grossus vero et durus medicina. Escam mutavit et laqueum, qui eum feraliter astringebat, absolvit »<sup>109</sup>.

Il miracolo viene in soccorso di monaci ed eremiti che devono restare fedeli alle loro regole alimentari; il pane in particolare, « valore alimentare per eccellenza », è protagonista indiscusso di una miriade di episodi miracolosi sia nel suo evidente portato simbolico, eucaristico, che nel suo aspetto fondamentale di cardine dell'alimentazione, certificando la caratteristica del miracolo nella scrittura agiografica come elemento in cui assai spesso valenza reale e spirituale non sono scindibili ma complementari, formando una sorta di sinolo in cui non è possibile scindere i due elementi che si compenetrano e completano mutualmente<sup>110</sup>.

Nelle *Vitae* di Romualdo, di Pier Damiani e dei suoi discepoli il pane è protagonista di una serie di miracoli alimentari e la cosa non può stupire vista la centralità dell'alimento, sin dalle origini dell'agiografia (nella *Vita* di Antonio il pane compare in quattordici occasioni)<sup>111</sup>.

A proposito delle *Vitae* eremitiche del secolo XI, nonostante l'ideologia della foresta permanga come anelito costitutivo dell'identità eremitica, emergono tra le righe anche note di disagio, definiamole così, rispetto all'incolto, è il caso di Romualdo che deve intervenire con la sua *virtus* nell'opera di disboscamento abbattendo in più occasioni alberi o, nella *Vita* dell'eremita Giovanni Gualberto, del mutamento di segno forte rispetto a un antico compagno delle solitudini eremitiche, simbolo del rapporto simbiotico con la natura, l'orso, cui viene ordinato di sparire, ucciso senza alcun rimorso da un eremita come ha notato in un suo studio sull'argomento Montanari segnalando l'affacciarsi di tempi nuovi<sup>112</sup>.

109. Ibid., p. 214.

110. La citazione è tratta da: MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), p. 44.

111. Cfr. ad es.: *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. TABACCO, Roma 1957, cap. LIX, p. 102; LX, p. 102; LXVII, pp. 109-110, (*Fonti per la Storia d'Italia*, 94). Sull'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani: G. ARCHETTI, « *Solum in pane et aqua abstinere* »; *l'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro di studi avellanesi (Fonte Avellana 29-31 agosto 2007), a cura di N. D'ACUNTO, San Pietro in Cariano (VR), 2008, pp. 179-212.

112. *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi* cit. (nota 111), cap. XLVII, p. 89 a pro-



Un mondo sempre più popolato porta un nuovo modo di rapportarsi rispetto all'incolto, come ha magistralmente osservato Vito Fumagalli, dall'armonia si passa sempre più al contrasto, ma si creano anche nuovi spazi, nuove frontiere che devono essere colonizzate <sup>113</sup>.

A proposito del progressivo allargamento degli spazi, tanto reali quanto simbolici e psicologici, vorrei citare un ultimo esempio, a mio avviso indicativo del mutamento che si può registrare nel corso dell'XI secolo. La lettera 106 di Pier Damiani, dedicata all'abate di Montecassino Desiderio, il futuro Vittore III, è un trattato sul miracolo, intitolato *De bono suffragiorum et variis miraculis*; anche Pier Damiani si cimenta in un genere, quello del racconto dei miracoli, su cui altri intellettuali della sua epoca si cimenteranno, di sicuro interesse a questo riguardo il caso di Pietro il Venerabile e della sua raccolta di *miracula* studiata da Le Goff e Valery Patin <sup>114</sup>.

Pier Damiani racconta che uno scalpellino in seguito a una frana era rimasto intrappolato per un anno nel cuore di una montagna nei pressi di Como e per questo motivo era stato creduto morto. Ritrovato miracolosamente incolume dopo tutto quel tempo, alla domanda su come avesse potuto vivere tanto a lungo senza alcun cibo, rispose che ogni giorno un uccello dalle sembianze di colomba gli aveva recato un pezzo di pane candido come la neve: « cotidie mihi brevis avicula columbae similis advolavit, et in ore suo nivei mihi pa-

posito di un grande faggio che Romualdo diede disposizione di abbattere accanto alla sua cella e che prodigiosamente muta direzione e non si schianta sull'abitazione del santo; cap. XLVIII, p. 90, riguardo a un leccio abbattuto sul monte Petrano che grazie all'intervento di Romualdo miracolosamente non uccide il colono su cui si era abbattuto. Sul mutamento causato dall'espansione dell'agricoltura e la contrazione progressiva del bosco e delle attività silvo-pastorali, cfr.: MONTANARI, *Uomini, terre, boschi* cit. (nota 45), pp. 64-72; per l'episodio dell'orso nella *Vita* di Giovanni Gualberto, p. 72.

113. Cfr.: V. FUMAGALLI, *Uomini e paesaggi medievali*, Bologna, 1989; ID., *Il paesaggio delle campagne nei primi secoli del medioevo*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo* cit., [nota 3], pp. 21-53.

114. J.-P. VALERY PATIN, - J. LE GOFF, *A propos de la typologie des miracles dans le 'Liber de miraculis' de Pierre le Vénéral*, in *Pierre Abélard - Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle*, hrsg. von R. LOUIS, J. JOLIVET, J. CHÂTILLON, (Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris, 1975, pp. 181-187.

nis oblatiuncula detulit»; solo un giorno aveva patito una fame «intolerabilis», e questo coincideva con l'unico giorno in cui la moglie non aveva fatto celebrare una messa con il sacramento dell'ostia della salvezza per la sua anima<sup>115</sup>.

Che meraviglia, dice Pier Damiani, credere che l'offerta dell'ostia sia un vero nutrimento per i defunti<sup>116</sup>.

L'episodio, anche se contestualizzato in un'altra regione, nella sostanza è riportato anche da Pietro il Venerabile, nel suo *De miraculis*, ma è attestato prima nel racconto di Pier Damiani, che nei suoi scritti, soprattutto al ritorno dal suo soggiorno a Cluny (1063-1064), si è dimostrato particolarmente sensibile alla preghiera dei defunti e ha contribuito efficacemente alla promozione della commemorazione di tutti i fedeli defunti<sup>117</sup>. Quello che è interessante a proposito del racconto dello scalpellino è che si rovescia il consueto meccanismo del miracolo eucaristico: mentre di norma è il pane materiale che si trasforma in pane spirituale in questo caso avviene l'inverso ed è il pane spirituale che si materializza<sup>118</sup>.

La colonizzazione crescente degli spazi comporta che si colonizzino anche gli spazi dell'aldilà, all'alba del processo che condurrà alla nascita del Purgatorio come luogo definito<sup>119</sup>. Anche i defunti partecipano del banchetto e delle risorse che i santi monaci – si pensi a Cluny signora della preghiera e dell'aldilà per evocare

115. *Die Briefe des Petrus Damiani* cit. (nota 99), Teil. 3, nr. 91-150, pp. 179-180.

116. « post obitum meum, si supervixeris, de manibus tuis alimoniam spero, quatinus oblationis tuae sacramentum animae meae vertatur in epulum, et orationis tuae sacrificium mihi vitale sit alimentum. Et quid mirum, si sacrae oblationis hostia refectio credatur esse defunctis, cum in alimenta vertatur aliquando viventibus etiam in periculo constitutis? », *ibid.*

117. Sull'argomento: U. LONGO, *Riti e agiografia. L'istituzione della festa dei defunti nelle Vitae di Odilone di Cluny*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo*, CIII (2000-2001), pp. 163-200; poi ripreso in: *Id.*, *Come angeli in terra* cit. (nota 63), pp. 95-148. PETRI VENERABILIS, *De Miraculis libri duo*, in CCCM, LXXXIII, ed. D. BOUTHILLIER, Turnhout, 1988, p. 100. Sui rapporti tra i due racconti, cfr.: G. CONSTABLE, *Manuscripts of Works by Peter the Venerable*, in *Studia Anselmiana*, XL (1956), pp. 219-242, p. 235.

118. Cfr. a riguardo quanto osserva M. Montanari a proposito del racconto di Pietro il Venerabile: MONTANARI, *Valeurs, symboles, messages alimentaires* cit. (nota 4), p. 61.

119. Sul Purgatorio cfr. ora: *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, dir. G. CUCHET, Paris, 2012.

una efficace definizione di G. Sergi – con il loro lavoro, la loro organizzazione e l'efficacia della loro intercessione garantiscono<sup>120</sup>.

Il ricorso alla metafora alimentare nella tradizione scritturale si rivela un registro linguistico e concettuale di rara efficacia per comunicare i concetti fondamentali del cristianesimo e la Parola divina. Ma – c'è un ma – l'impressione è che la *virtus* dei santi non si espliciti solo con fini parentetici ed edificatorii. In una società di sussistenza, dura, difficile, talvolta estrema, l'intervento del santo è ricercato come rimedio, panacea, cura, in una parola: una risorsa in più.

E tale circostanza, lo si è appena notato a proposito dell'episodio raccontato da Pier Damiani, varca i confini tra il mondo dei vivi e quello dei defunti.

In fondo la *virtus* dei santi e l'azione dei miracoli, nel suo portato fattuale quanto allegorico è al servizio dell'adesione a una promessa che la scrittura ha garantito a coloro che hanno fede, non è forse scritto (2Re 4,43): « Mangeranno, e ne avanzerà »?

120. G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, 1994.



## Discussione sulla lezione Longo

CREMASCOLI: *fra i molti e dotti rimandi ai testi di cui abbiamo sentito nella lezione del prof. Longo, è tornato a colpirmi il topos di cui si legge nella Vite di alcuni santi spinti da fervore di carità a dare ai poveri, ridotti alla fame, tutti gli alimenti disponibili, lasciandone, così, privi i componenti della famiglia o, più spesso, della comunità monastica. Il racconto informa che si compie, però, il prodigio. Infatti gli alimenti donati ricompaiono all'occorrenza, in modo che nessuno ne abbia danno. Se ben ricordo si tratta di exempla in cui si vuol dare risalto alla virtù della carità, intesa come amore al prossimo. Il prodigio però, a ben riflettere, dovrebbe essere inteso come segno di qualcosa che è ancora più grande, perché vi si compie una productio rei ex nihilo, un evento creativo, tipico, quindi, dell'agire divino. Chiedo al prof. Longo: c'è traccia, nei testi agiografici, di una attenzione al duplice aspetto di tali eventi prodigiosi? Inoltre. Ho l'impressione che questo topos agiografico abbia avuto una speciale fortuna nel corso dei secoli, anche oltre l'età medievale, nelle Vite dei santi esaltati come eroi della carità. È così?*

LONGO: *ringrazio il Professor Cremascoli per la perspicua osservazione. In effetti nei testi agiografici è caratteristico lo stupore, che spesso si volge in sgomento, da parte dei familiari, dei monaci o discepoli del santo protagonista per quello che viene recepito come una sorta di eccesso di zelo, non calcolato e non rispettoso di quella che è la norma nel mondo: la prudenza e il provvedere prima al proprio fabbisogno o interesse. Ma è proprio contro questa logica, per scardinare il "buon senso" mondano, che si innesca la virtus dei santi: a cominciare da testi agiografici archetipici, come nel caso della Vita Martini di Sulpicio Severo, con quello che si può considerare il paradigma della caritas cristiana nel celeberrimo episodio di Martino che incurante del rigidissimo inverno di Amiens, incontrando un povero nudo in pericolo di vita per le intemperie decide di divi-*

dere con lui il corto mantello dell'uniforme di soldato romano: la *clamys*, che diventa poi – lo dico per inciso – una delle più importanti reliquie della monarchia franca. Il gesto di spogliarsi del proprio mantello per il prossimo sancisce simbolicamente con Martino – e con Sulpicio Severo – l'istituzionalizzazione di un nuovo modello di comportamento cristiano, concretizzando una “tensione morale”. Simbolicamente e plasticamente l'azione di Martino rappresenta un nuovo concetto che è quello di trasferire l'attenzione dal sé all'altro seguendo il precetto evangelico dell'ama il tuo prossimo come te stesso. Allo stesso modo anche i santi protagonisti dei Dialogi di Gregorio Magno mettono in azione una smisurata *caritas* che rende necessari interventi miracolosi per riequilibrare le situazioni e assicurare, stupire e ammaestrare gli astanti trepidanti. Lo si è visto a proposito dei casi citati nei Dialogi gregoriani: del vescovo Bonifacio, del dispensiere di Benedetto o anche nella Vita Columbani di Giona di Bobbio. Per tentare di rispondere alla sua stimolante domanda sugli sviluppi della fortuna del tema nel corso dei secoli mi viene in mente però un ulteriore caso sicuramente rilevante a proposito dei santi esaltati come eroi della carità.

Cambiando decisamente contesto e periodo rispetto ai santi di cui ho accennato, la *caritas* diviene un modello di comportamento possibile anche per i laici nella Cremona comunale della fine del secolo dodicesimo e degli inizi del successivo. Diviene, infatti, una delle caratteristiche principali, se non quella precipua, del “trafficante celeste” Omobono, primo santo laico non nobile, canonizzato precocemente da Innocenzo III nel 1199. Seguendo lo sviluppo del suo dossier agiografico, finemente analizzato da André Vauchez, si può notare come nelle *Vitae* composte lungo il corso del XIII secolo si affievolisca progressivamente l'imbarazzo per la professione commerciale del santo mentre l'elemento caritatevole si amplifichi e Omobono venga sempre più decisamente presentato come “padre dei poveri”, benefattore degli indigenti, fornendo così un modello di riferimento ai ceti emergenti degli artigiani e dei mercanti, del “popolo” insomma, che può riconoscersi nel santo. La grande diffusione del culto nei secoli successivi garantisce e rinsalda questo modello di santità della carità.