

RICERCHE  
STORIA

Le Settimane internazionali della Mendola. Nuova Serie, 5

# SPAZIO E MOBILITÀ NELLA 'SOCIETAS CHRISTIANA'

## SPAZIO, IDENTITÀ, ALTERITÀ (SECOLI X-XIII)

Atti del Convegno Internazionale  
Brescia, 17-19 settembre 2015

a cura di Giancarlo Andenna, Nicolangelo D'Acunto, Elisabetta Filippini



VITA E PENSIERO

RICERCHE  
STORIA

CESIME

Centro studi sulla storia degli insediamenti monastici europei

Direttore: Nicolangelo D'Acunto

Direttivo e Comitato scientifico: G. Andenna, P. Bertrand,  
A. Bianchi, C. Bino, G. Cariboni, G. Melville, F. Panarelli,  
M. Taccolini, S. Vanderputten, A. Zorzi

I testi contenuti in questo volume sono stati valutati con il sistema *double-blind peer review*.

Per le immagini riprodotte in questo libro, l'Editrice rimane a disposizione degli aventi diritto con i quali non fosse stato possibile comunicare, nonché per eventuali involontarie omissioni o inesattezze nella citazione delle fonti iconografiche.

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario dell'Università Cattolica sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa.

[www.vitaepensiero.it](http://www.vitaepensiero.it)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

© 2017 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
ISBN 978-88-343-3370-9

## INDICE

Diario degli interventi	VII
Elenco dei partecipanti e dei borsisti	XI
NICOLANGELO D'ACUNTO Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana' (secoli X-XIII). Introduzione a un tema storiografico	3
DAVID LUSCOMBE Space and Mobility in the 'Societas Christiana' (X-XIII centuries): The Two Cities. The Tension between Two Spaces: Eschatology and Terrestrial Organisation	15
GERT MELVILLE Eremiti alla ricerca	27
FRANCESCO PANARELLI Lo spazio sacralizzato e le diocesi. Con particolare riferimento al Mezzogiorno d'Italia	41
UMBERTO LONGO La dimensione spaziale della santità come fattore di istituzionalizzazione	65
STEFAN WEINFURTER Categorie dello spazio per il potere regio e imperiale nel Medioevo centrale	91
GIANCARLO ANDENNA La delimitazione dello spazio pubblico nelle città: i palazzi dell'impero, dei vescovi, dei Comuni	101
STEVEN VANDERPUTTEN Un espace sacré au féminin? Principes et réalités de la clôture des religieuses aux IX <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècles	125

BARBARA BOMBI La proiezione verso l'esterno della Chiesa: attività missionarie nei primi due decenni del XIII secolo	141
ANDREA ZORZI Lo spazio politico delle città comunali e signorili italiane. Una prima approssimazione	167
ÉLISABETH CROUZET-PAVAN Approches d'un système euroméditerranéen: les Italiens hors d'Italie	187
WOLFGANG HUSCHNER La proiezione dell'Impero occidentale verso l'Impero orientale (secoli X-XI)	211
ALESSANDRA VERONESE Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)	223
CRISTINA ANDENNA Lo 'spazio della parola' come luogo di incontro fra il chiostro e la corte	245
DUCCIO BALESTRACCI Spazi e luoghi fantastici. Considerazioni su un possibile immaginario geografico condiviso	263
ALESSANDRO GHISALBERTI Spazio cosmico e luoghi escatologici in Hildegard von Bingen	285
GIANCARLO ANDENNA Osservazioni conclusive	299
Indice dei nomi di persona e di luogo <i>a cura di Elisabetta Filippini</i>	307

UMBERTO LONGO

## La dimensione spaziale della santità come fattore di istituzionalizzazione

Queste pagine si propongono di indagare il rapporto tra spazio e santità e di considerare la rilevanza della dimensione spaziale non solo nelle fonti ma anche nella storiografia agiografica. In particolare si intende concentrare l'attenzione sulla funzione istituzionalizzante della dimensione spaziale rispetto alla santità nell'ambito urbano e in quello monastico.

### 1. *'Spatial turn' e agiografia*

La dimensione spaziale è un fattore costitutivo della santità. Esiste un rapporto strettissimo tra la santità e la dimensione dello spazio. Nella voce *Hagiographie* per l'*Encyclopaedia Universalis* nel 1968 Michel de Certeau ha finemente colto questo legame costitutivo presentando l'agiografia sulla chiave della «composition de lieux», notando poi come le *Vite* dei santi e, più in generale, la produzione agiografica si caratterizzino per una «prédominance des précisions de lieu sur les précisions de temps», e come nelle fonti agiografiche si registri una netta prevalenza dei luoghi sui tempi, e dunque, della dimensione spaziale su quella temporale<sup>1</sup>.

Tale conclusione della voce *Hagiographie* di de Certeau ha costituito un nuovo inizio, o meglio, forse, un *tournant* decisivo nella storia degli studi agiografici e nella metodologia agiografica. Nei testi che riguardano la santità, la letteratura agiografica, emerge in maniera netta l'importanza del contesto spaziale, che possiede una rilevanza eccezionale in relazione alla santità da vari punti di vista: per la scelta e le funzioni dei luoghi durante la vita dei santi; per l'incidenza del santo nei confronti dei luoghi in cui si svolge la sua vita; per la sacralità naturale nel suo rapporto con la sacralità costruita e le forme di controllo e di rifiuto da parte delle istituzioni ecclesiastiche; per la fruizione sociale – talvolta conflittuale – da parte dei gruppi sociali.

---

<sup>1</sup> M. DE CERTEAU, *Hagiographie*, in *Encyclopaedia Universalis*, VIII, Paris 1968, pp. 207-209.

La dimensione spaziale dei santi riguarda certamente luoghi fisici, materiali, ma anche quelli psicologici, simbolici. Un luogo della santità – in questa prospettiva – può essere considerato il corpo: il corpo del santo è la «realtà fisica in cui si iscrive il suo percorso spirituale»<sup>2</sup>. Il corpo è legato anche alla comunicazione del santo con la società, all'abito, al modello cui sceglie di conformarsi, alle scelte di rappresentazione e autorappresentazione<sup>3</sup>.

Dal corpo giocoforza si passa alla tomba, e quindi alla reliquia e da questa alle traslazioni di reliquie, ai pellegrinaggi e ai santuari – i luoghi del sacro – e cioè al processo di spazializzazione del sacro che ha riguardato l'Occidente alto e pieno medievale<sup>4</sup>.

Lo spazio religioso, inoltre, comporta che possano essere presi in considerazione anche i luoghi dell'aldilà. Oltre al paradiso, anche l'inferno e soprattutto il purgatorio, rientrano in questo orizzonte tematico. Non è mia intenzione prendere in considerazione uno spettro così ampio di temi e problemi. Quello che mi preme sottolineare è il rapporto costitutivo tra spazio e santità<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari 1999, p. 19.

<sup>3</sup> U. LONGO, *L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche. Il mantello come simbolo di identità*, in *Przegląd Historyczny*, 100/3 (2009), pp. 475-494.

<sup>4</sup> A. VAUCHEZ, *Lieux saints et pèlerinages: la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del Censimento e proposte interpretative*, sous la dir. d'A. VAUCHEZ, Rome 2007, pp. 3-15; L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London 1992; L. CANETTI, *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*, «Reti Medievali Rivista», 3 (2002), 2 (luglio-dicembre), <http://www.retimedievali.it>; ID., *I discorsi e le pratiche del sacro*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, a cura di A. BARBERO, IV: *Il Medioevo*, a cura di S. CAROCCI, IX: *Strutture, preminenze, lessici comuni*, Roma 2007, pp. 535-580; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris 2005; D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006 (L'Univers historique); M. LAUWERS - L. RIPART, *Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *Rome et l'État moderne européen*, a cura di J.-PH. GENET, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 377), pp. 115-171; ID., «Territorium non facere diocesim». *Conflicts, limites et représentation territoriale du diocèse (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *L'espace du diocèse: genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval, V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Actes de deux journées d'étude qui se sont tenues à l'Université de Rennes, 2-15 mai 2004 et 9 avril 2005, sous la direction de F. MAZEL, Rennes 2008, pp. 23-65.

<sup>5</sup> Il cristianesimo alle sue origini e poi per circa trecento anni non ebbe alcun luogo santo (questo notava icasticamente Robert Markus, nel penetrante saggio *Come poterono dei luoghi diventare santi?*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, a cura di F.E. CONSOLINO, Soveria Mannelli-Messina 1995, pp. 173-180). Come è noto il culto dei martiri, poi quello dei santi e quello delle reliquie, così come l'idea del pellegrinaggio nei luoghi santi, non sono connotati al cristianesimo, ma si sviluppano soprattutto nel corso del IV secolo, e sono il frutto di un nuovo modo di pensare. Costantino in questo processo è figura fondamentale, avendo contribuito a rendere in qualche modo come primo luogo santo cristiano la Terrasanta. Il culto dei martiri concorse ad abituare le menti cristiane ai luoghi santi nel profondo capovolgimento di valori che si registrò a

Rispetto alla rilevanza del rapporto con lo spazio nella storiografia agiografica è stata evocata la fondamentale osservazione di Michel de Certeau circa la prevalenza dei luoghi sui tempi nella scrittura agiografica, e dunque del rapporto privilegiato tra agiografia e geografia che emerge con una nuova evidenza metodologica; tale opzione non nasce però all'improvviso, ma si inserisce – offrendo una nuova prospettiva – in un filone della massima importanza nella tradizione degli studi agiografici. Già nel monumento principe e iniziale della critica bollandista, gli *Acta Sanctorum*. La prefazione del I volume degli *Acta Sanctorum*, nel 1643, presenta una specifica attenzione verso tutte quelle che vengono definite tracce del culto, tra le quali moltissime riguardano i luoghi segnati durante la vita o dopo la morte dalla presenza del santo. Secondo Jean Bolland le fonti iconografiche, epigrafiche, monumentali, toponomastiche concorrono a tracciare e inserire il santo e il suo culto nel tempo e nello spazio<sup>6</sup>.

Questo approccio metodologico è rimasto una costante dell'impresa bollandista. Un momento particolarmente importante di questa traiettoria storiografica, che segna una tappa fondamentale dal punto di vista dell'efficacia metodologica è costituito dagli studi di Hippolyte Delehaye agli inizi del XX secolo<sup>7</sup>.

Il tema dei luoghi illustrati dai santi durante la loro vita o dopo la morte è una costante nelle riflessioni e le ricerche del bollandista. L'importanza di questo tema, non solo per gli studi più squisitamente agiografici ma per la ricostruzione della storia della società, non è sfuggito neanche a Marc Bloch che nella recensione dedicata allo studio di Dele-

---

partire dal IV secolo e che è stato oggetto di indagine da parte della storiografia, sempre più attenta al processo di spazializzazione e alla territorializzazione del cristianesimo occidentale tra Alto e Pieno Medioevo. Cfr. per una presentazione bibliografica generale: U. 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 ed. 24-29 agosto 2010, a cura di G. BONINI - A. BRUSA - R. CERVI - E. GARIMBERTI, Reggio Emilia 2011, pp. 47-64.

<sup>6</sup> Ovviamente la bibliografia su Jean Bolland è imponente. Si rimanda a: U. LONGO, *La santità medievale*, Roma 2006, pp. 53-72; *De Roswey de aux Acta Sanctorum: la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007), édités par R. GODDING ET AL., Bruxelles 2009. Rispetto al tema specifico del rapporto tra santità e spazio cfr. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934; ID., *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 49-71; S. BOESCH GAJANO, *De loca sanctorum aux espaces de la sainteté: étapes de l'historiographie hagiographique*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 95 (2000), 3, pp. 48-70.

<sup>7</sup> Oltre allo studio citato nella nota precedente cfr. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905 (trad. it. *Le leggende agiografiche*, a cura di W. MEYER, Firenze 1987); ID., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912; ID., *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921; ID., *À travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes; 1615-1915*, Bruxelles 1920.



haye sui *loca sanctorum*, così si esprime: «les travailleurs qui s'appliquent à déterminer, notamment par l'examen critique des dédicaces d'églises, le rayonnement du culte rendu, à travers la chrétienté, aux différents saints ne servent pas seulement l'histoire religieuse. Leur patiente enquête interesse aussi, et de très près, l'étude de tout ce qu'on pourrait appeler les mouvements moléculaires des sociétés: migrations, va-et-vient de marchands, influence des groupes sociaux les uns sur les autres. L'histoire économique elle-même ne se fait pas qu'avec des teste annalistiques ou des livres de compte»<sup>8</sup>.

Uno snodo importante è costituito dal pionieristico studio su *L'amphitheatre flavien et son environs dans les teste hagiographiques* del 1897 in cui Delehaye mostra con evidenza l'importanza storica dei riferimenti urbanistici presenti nelle narrazioni agiografiche e poi dallo studio *Loca sanctorum*, pubblicato su *Analecta Bollandiana* nel 1930; nel cuore di una riflessione generale sulle origini del culto dei martiri e dei santi, Delehaye affronta in maniera organica il problema dei luoghi consacrati dalla presenza dei santi e delle loro reliquie<sup>9</sup>.

Delehaye sposta il centro d'interesse dal luogo di nascita o di soggiorno del santo ai luoghi resi illustri dalla sua morte, dalla sepoltura e dal culto del santo: «la vera patria del santo non è quella dove ha visto la luce, ma il luogo – *le sol* scrive Delehaye – che ha lasciato per entrare nella gloria [...] la città del santo è dunque quella che si è scelta lasciandovi le sue spoglie mortali; è l'angolo di terra in cui gli si rendono i primi onori»<sup>10</sup>.

Siamo embrionalmente nella traiettoria che porterà all'elaborazione delle celebri, per gli studi agiografici, *coordonnées hagiographiques – dies natalis* e luogo di morte – di pochi anni posteriore<sup>11</sup>. L'espressione coniata da Delehaye di *loca sanctorum*, dopo di lui ha conosciuto una durevole fortuna storiografica e nel corso del XX secolo l'orizzonte geografico si è sempre più strettamente, anche da un punto di vista concettuale e metodologico, legato all'agiografia<sup>12</sup>.

Un nuovo momento caldo nella traiettoria della riflessione sugli

<sup>8</sup> M. BLOCH, recensione a H. DELEHAYE, *Loca sanctorum*, dans *Analecta Bollandiana*, 48 (1930), in *Annales d'histoire économique et sociale*, 3 (1931), 12, p. 596.

<sup>9</sup> H. DELEHAYE, *L'amphitheatre flavien et son environs dans les texts hagiographiques*, «*Analecta Bollandiana*», 16 (1897), pp. 209-252; ID., *Loca sanctorum*, «*Analecta Bollandiana*», 48 (1930), pp. 5-64. Cfr. BOESCH GAJANO, *De loca sanctorum*.

<sup>10</sup> Cito in traduzione da DELEHAYE, *Loca sanctorum*, pp. 5-6.

<sup>11</sup> Cfr. nota 6.

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio G.P. BOGNETTI, *I 'loca sanctorum' e la storia della Chiesa nel Regno dei Longobardi*, in ID., *L'età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 309-345; Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1982 (Collection de l'École française de Rome, 58).

stretti legami tra santità e spazi è costituito dagli anni Sessanta del Novecento, in cui si rivela sempre più decisivo il rapporto privilegiato tra agiografia e geografia, grazie a contributi che recano una nuova evidenza metodologica. Sul finire degli anni Sessanta l'agiografia, infatti, assume più decisamente i caratteri di una disciplina fortemente ancorata alla storia complessiva della società e della cultura e, attraverso la considerazione dedicata ai riferimenti spaziali, caratterizzanti più di quelli cronologici, la letteratura agiografica, fornisce un impulso fecondissimo a un percorso storiografico orientato verso l'indagine degli spazi reali e simbolici della santità e, più in generale, della religiosità<sup>13</sup>.

Più recentemente, tra gli anni Novanta del secolo scorso e il primo decennio di questo, l'attenzione per la dimensione spaziale nella santità e nel cristianesimo ha caratterizzato alcuni grandi progetti di ricerca come quello su: *L'espace, l'homme et le sacré dans le monde méditerranéen*, progetto di ricerca che ha distinto la direzione di André Vauchez all'École française de Rome (1995-2003). Direttamente collegato a questo progetto è stato dal 1997 il *Censimento dei santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai giorni nostri*, frutto di una lunga e approfondita indagine collettiva e della collaborazione tra l'École française de Rome e una serie di università italiane, enti di ricerca e istituzioni centrali dello Stato italiano. In Francia dalla fine degli anni Novanta ha preso avvio il progetto di ricerca: *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval*, promosso

---

<sup>13</sup> Tra i molti studi si decide di segnalarne solo alcuni che si ritengono particolarmente pregnanti nella prospettiva di queste pagine: E. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, «Annales ESC», 23 (1968), 1/2 pp. 106-126; DE CERTEAU, *Hagiographie*, J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1985; *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA, Torino 1990; *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino 1990; S. BOESCH GAJANO, *Gli spazi della santità*, in *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, a cura di G. MORELLO - A.M. PIAZZONI - P. VIAN, Città del Vaticano-Cagliari 1998, pp. 17-23; EAD., *De loca sanctorum*. Più specificamente dedicati al rapporto tra santità e spazio urbano: H.K. PEYER, *Stadt und Stadt patronim mittelalterlichen Italien*, Zürich 1955 (trad. it. con introduzione e aggiornamento bibliografico di A. BENVENUTI, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998; A.M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965; L. PIETRI, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Rome 1988, con la sua ricostruzione di una «géographie du sacré» per la Gallia tardoantica. Peter Brown ha successivamente fornito un ulteriore fondamentale tassello nella riflessione storiografica sui rapporti tra spazio e santità individuando nella tomba del santo cristiano, un culto, di cui i vescovi sono stati i grandi e fortunati 'impresari', che ha fatto delle reliquie il fondamento della cristianizzazione nel Tardoantico, P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (trad. it. a cura di L. REPICI CAMBIANO, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983). Nel volumetto di orientamento bibliografico e storiografico già citato a nota 6 ho ritenuto necessario dedicare uno specifico capitolo: *Spazi proprio a sottolineare questo concetto fondamentale e questo rapporto decisivo nelle fonti e nella disciplina agiografica*. Cfr. LONGO, *La santità medievale*, pp. 218-235.

dal Centre d'études médiévales d'Auxerre sotto la direzione di Dominique Iogna-Prat. Per la Germania si rinvia al contributo in questo stesso volume di Gert Melville.

In generale lo *spatial turn* che, grazie ai magistrali impulsi offerti da contributi quali quelli di Foucault e Lefebvre, dagli ultimi decenni del secolo scorso fino ai nostri giorni anima un intenso filone di studi e ricerche della storiografia – il quale è oggetto di specifica attenzione nel contributo introduttivo a questo volume di Nicolangelo D'Acunto – ha senz'altro fruito anche dei contributi offerti dagli studi sull'agiografia e la santità<sup>14</sup>.

Se, infatti, è possibile delineare un progressivo interesse della storiografia per il rapporto tra uomo e spazio nel Medioevo, occorre senz'altro rilevare come nella storiografia agiografica questo rapporto sia stato tradizionalmente al centro dell'attenzione proprio perché si rivela cruciale nelle fonti relative alla santità.

Dopo queste scarse e veloci premesse storiografiche è necessario mettere a fuoco l'obiettivo sulla dimensione spaziale della santità e la sua funzione istituzionalizzante.

In questa prospettiva si acquisisce la consapevolezza di come i luoghi non siano semplicemente lo sfondo paesaggistico in cui si svolge una vicenda spirituale ed esistenziale, ma siano una componente che interagisce profondamente con la santità. Il rapporto con i luoghi si rivela senza dubbio un elemento costitutivo di ogni esperienza di santità nella quale è imprescindibile il nesso tra separatezza e visibilità che comporta un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale.

Questo fatto è evidente rispetto a entrambi i poli – città e *desertum* – che costituiscono i due luoghi antinomici, gli estremi attorno a cui si articola e organizza l'inserzione cristiana nello spazio nella società tra Tardoantico e Pieno Medioevo, nonché l'istituzionalizzazione delle esperienze di santità.

---

<sup>14</sup> M. FOUCAULT, *Des espaces autres*, in *Dits et écrits* [«Architecture, Mouvement, Continuité», 5 (1984)], pp. 46-49. Il testo fu scritto da Foucault nel 1967 e pronunciato in una conferenza a Parigi presso il Cercle d'études architecturales il 14 marzo 1967; H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris 1974. Cfr. inoltre A. GUERREAU, *Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen*, in Id. (éd.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV-XVII siècles)*, Paris 1996, pp. 85-101; Id., *Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno "spazio" specifico*, in *Arti e storia nel Medioevo*, a cura di E. CASTELNUOVO - G. SERGI, I: *Tempi, spazi, istituzioni*, Torino 2002, pp. 201-239; Id., *Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge occidental*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Atti della I. Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 91-115; T. GREGORY, *Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, ibi, I, pp. 27-60.

## 2. Città

Il rapporto tra santità cristiana e città è antico, complesso, sfaccettato e assolutamente non scontato.

Posto che lo spazio in rapporto con la santità non deve intendersi tanto come il 'paesaggio' su cui si stagliano figure ed eventi, ma come elemento che interagisce con la scelta spirituale, i luoghi sono uno strumento della santità in quanto mezzo di penitenza e di ascesi.

Se ci rivolgiamo alle origini dell'agiografia, alla stagione dei primi modelli autoritativi troviamo uno dei più resistenti *leitmotiv* di questo rapporto giocato sull'antiteticità. Tanti sono infatti i testi che iscrivono l'itinerario religioso del protagonista nella geografia fisica: in uno spazio che possa garantire il raggiungimento della perfezione. È il caso della *Vita* di Antonio, campione dell'ascetismo eremitico, che edifica nel deserto una città di monaci, o nelle pagine di quella di un altro volontario «cittadino del deserto», il latino Girolamo in cui la città, con tutto il suo corredo strutturale e con il suo patrimonio di tradizioni ideali, incombe, per esempio, in un noto passo della *Vita Pauli* (10, in PL, 23, col, 25C) in cui il venerabile anziano, da tanti anni sprofondato nella solitudine, non può trattenersi dal chiedere ad Antonio, che è penetrato sino al suo eremitaggio, «come stia la razza degli uomini» e dunque innanzitutto «se nuovi tetti si innalzino nelle antiche città»<sup>15</sup>.

Anche nella *Vita* di Benedetto appare subito in apertura e in tutta la sua evidenza il significato reale e simbolico attribuito da Gregorio Magno al rapporto con i luoghi nel percorso esistenziale e spirituale del santo. Roma costituisce un luogo che si rivela un baratro, un precipizio per l'itinerario di santità del maggiore esponente del monachesimo occidentale: «Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in his multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eumquem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientiae ius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret»<sup>16</sup>.

Il movimento monastico nasce come contrapposizione radicale e inconciliabile alla società tardoromana e ai suoi valori non solo religiosi ma anche etici, politici e culturali.

Questa alterità, contrapposizione tra deserto e spazio urbano della società, resterà un elemento costante dell'identità monastica pronto a

<sup>15</sup> Cfr. a riguardo A.M. ORSELLI, *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in EAD., *Basileousa polis – regia civitas. Studi sul Tardoantico cristiano*, a cura di L. CANETTI - M. CAROLI - E. MORINI - R. SAVIGNI, Spoleto 2015 pp. 115-141.

<sup>16</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. PRICOCO - M. SIMONETTI, I, Milano 2005, p. 104.

riemergere, come il disprezzo per il mondo e i suoi valori, tra cui spicca la politica e la cultura.

Ma il rapporto è complesso. La lontananza genera richiesta e la scelta del luogo implica un nesso imprescindibile tra separatezza e visibilità, il quale genera un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale. Dall'allontanamento nel deserto all'inclusione/reclusione volontaria delle cellane alla fine del Medioevo, i cui confini materiali (le mura) sono insieme strumento di protezione e luogo del contatto con la società circostante. Se 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, la quale trasforma il paesaggio sacralizzandolo, non è certo il caso dell'istituzione e della santità vescovile, che nel corso dell'Alto Medioevo sempre più si radica nell'immaginario come simbolo stesso e baluardo dell'identità cittadina. Il binomio città-vescovo, nell'Italia in generale e in quella centro-settentrionale in particolare, caratterizza la vita urbana nel passaggio dal Tardoantico all'Alto Medioevo, influenzando direttamente la nascita del culto per il santo patrono cittadino, come hanno finemente messo in luce gli studi di A.M. Orselli e poi quelli di J.Ch. Picard, A. Benvenuti e P. Golinelli sui protovescovi come santi patroni delle città padane e come elemento di coagulo nella formazione della coscienza cittadina<sup>17</sup>.

Lo sviluppo crescente delle città a partire dal secolo XI segna un'intera civiltà e, con questa, anche le esperienze religiose. L'incidenza dei luoghi nel percorso di perfezione spirituale appare sempre più eviden-

<sup>17</sup> Tra i molti pregnanti contributi di A.M. Orselli su questo tema cfr. almeno: ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino*; EAD., *Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio*, in *La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento*, Todi 1972, pp. 283-343; EAD., *Il Santo Patrono cittadino fra Tardoantico e Alto Medioevo*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e archivio muratoriano», 89 (1980-1981), pp. 349-368; EAD., *L'idée chrétienne de la ville: quelques suggestions pour l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge*, in *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, eds. G.P. BROGIOLO - B. WARD-PERKINS, Leiden-Boston-Köln 1999 ("The Transformation of the Roman World", European Science Foundation, 4), pp. 181-193; cfr. inoltre A. BENVENUTI, *S. Zanobi: memoria episcopale, tradizioni civiche e dignità familiari*, in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento*, Firenze 1987, pp. 79-115; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques dans l'Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Rome 1988; A. BENVENUTI, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città*, Firenze 1989; EAD., *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, sous la direction d'A. VAUCHEZ, Rome 1995, pp. 99-118 (ma tutto il volume è importante rispetto al nostro tema); J.-CH. PICARD, *Evêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome 1998; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991 (II ed. ampliata ed aggiornata 1996); ID., *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni in Italia*, «Hagiographica», 1 (1994), pp. 159-180; ID., *Il Comune italiano e il culto del santo cittadino*, in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, a cura di J. PETERSOHN, Sigmaringen 1994, pp. 573-593.

te, come ben mostra, per non fare che un esempio tardo ed eclatante, la dialettica tra eremo e città nell'esperienza francescana.

I luoghi sono strumento di santità, ma sono insieme oggetto della santità: vengono plasmati e trasformati dalla presenza del santo. I santi costruiscono così durante la loro vita o al momento della loro morte una sacralità che si iscrive nei luoghi. Tutt'intera una città può diventare oggetto di protezione, divenendo uno spazio sacro, come nel caso emblematico rappresentato dal *Versus de Mediolano* della metà dell'VIII secolo<sup>18</sup>.

Le città, dunque, partecipano pienamente al processo di sacralizzazione dello spazio cristiano.

Da questo punto di vista l'esempio di Roma è pregnante poiché si presta subito a divenire un modello di riferimento e una meta santuariale per l'Occidente cristiano. A Roma la dimensione locale e quella universale si mescolano e si sovrappongono in una compresenza di piani che caratterizza il suo assetto urbano e i suoi luoghi sacri. «*Sancta Romana Ecclesia et reverenda et amanda est, non quia fundata est super arenam per Romulum et Remum, profana sacerdote et quo nescitur sacrilego editos, sed quia hedificata est super Christum per Petrum et Paulum*»<sup>19</sup>.

Questo passo nella sua icastica linearità evidenzia il ruolo, lo statuto assolutamente peculiare di Roma nella sua complessa e multiforme identità. Roma come prima ancora Gerusalemme e poi Costantinopoli sono modelli e serbatoi complessi e inesauribili di simbolismo urbano nel Medioevo occidentale.

La Roma cristiana ha esaugurato la sacralità che promana all'Urbe dall'antichità in quanto Roma deve la sua unicità al fatto di essere «hedificata super Christum per Petrum et Paulum». L'esclusività della condizione della città di Roma le deriva anche dall'essere il supremo santuario della cristianità grazie ai *limina apostolorum*, che forgiavano la sacralità di Roma su luoghi concreti e reali, i quali investono l'Urbe di un *surplus* di sacralità, fruibile assolutamente e in ugual misura nella dimensione materiale e simbolica.

<sup>18</sup> «*Karitas benigna manet scilicet in populo: /omnes seduli ad Dei properant ecclesiam, /deuota sua offerentes munera altaribus. /Letanter ibidem quiescunt sancti circa menia: /Victor, Nabor et Maternus, Felix et Eustorgius, /Nazarius, Simplicianus, Celsus et Valeria; /Magnus presul cum duobus sociis Ambrosius /Protasio Geruasioque manet, et Dionisius /Calemerusque; ibi almus Benedictus recubat. /Nulla potest reperire urbs in hac prouincia, /ubi tanta requiescunt sanctorum cadauera /electorum reuelata, quanta ibi excubant. /O quam felix et beata Mediolanum ciuitas, que habere tales sanctos defensores meruit, /precibus inuicta quorum permanet et fertilis*», G.B. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano ciuitate*, Bologna 1960, pp. 143-144.

<sup>19</sup> Deusdedit, *Collectio canonum e Codice Vaticano Edita a PIO MARTINUCCI*, Venetiis 1869, CCLI. *Ex gestis sancti Bonifatii martyris Archiepiscopi Legati Romanae Ecclesiae*.

Il possesso e la conservazione di reliquie cui è strettamente collegata la presentazione e la comunicazione di sacralità che promana dalle reliquie, e che viene comunicata attraverso l'organizzazione dello spazio intorno alle reliquie, incide profondamente nell'organizzazione dello spazio cristiano dal Tardoantico e poi per tutto il Medioevo, e non solo. Le istituzioni, ecclesiastiche *in primis*, ma poi anche e sempre di più quelle laiche e politiche si avvalgono del complesso apparato di rimandi simbolici che il possesso di reliquie garantisce e che è strettamente collegato all'esercizio del potere.

La nuova coppia di gemelli della fede ha soppiantato inesorabilmente l'antica diade pagana così come la *Sancta Romana Ecclesia* deve essere riverita e amata per il lustro che le deriva dall'essere il frutto del martirio di Pietro e Paolo e non poiché insiste su colli antichi e fatali.

La Roma cristiana ha sempre intrattenuto un rapporto complesso e per certi versi ambiguo con lo splendore sacralizzante del passato pagano. L'esaugurazione programmatica e incondizionata dei luoghi assai spesso non ha cancellato l'antica aura, ma ha finito per potenziarla arrivando addirittura a farla divenire un *atout* per l'affermazione della primazia della sede romana e del suo vescovo.

Nell'imponente sforzo della comunicazione simbolica e visiva papale questo dato si registra in maniera palese. Il programma di costruzione ideologica pontificia si avvale di cicli di mosaici, pitture murali, iscrizioni, troni, recupero di sarcofagi e statue di epoca antica<sup>20</sup>.

Anche se quella del richiamo alla tradizione degli attributi della Roma antica e imperiale non è l'unica strategia messa in atto dal papato nel processo di elaborazione e definizione del suo primato.

La concorrenza con la Roma antica e imperiale non è l'unica competizione in cui l'affermazione della Roma cristiana e pontificia si dovrà misurare. Anche Gerusalemme nel suo potente splendore di ombelico sacrale del cristianesimo instaura ben presto un complesso e articolato spettro di rapporti e rimandi con Roma, dall'organizzazione dello spazio urbano, all'apparato simbolico così come al corredo reliquiale.

La concorrenza tra le sedi più antiche e prestigiose della cristianità, peraltro, è una caratteristica di tutto il periodo tardoantico e altomedievale e non si esaurirà neanche successivamente, ma il legame con Gerusalemme si crea a Roma assai precocemente ed è fissato inesorabilmente all'indomani del riconoscimento ufficiale della religione cristiana.

---

<sup>20</sup> A.M. ORSELLI, *Santi e città: santi e demoni urbani fra Tardoantico e Alto Medioevo*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale: secoli V-XI*, Atti della XXXVI Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), II, Spoleto 1989, pp. 783-835; I. HERKLOTZ, *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma 2000; A. VAUCHEZ - A. GIARDINA, *Il mito di Roma. Da Carlomagno a Mussolini*, Roma-Bari 2008.

Il grande artefice è Costantino, protagonista di quella 'invenzione' della Terrasanta che avrà ripercussioni di enorme portata nella configurazione religiosa dell'Occidente medievale<sup>21</sup>.

Come ha individuato Peter Brown nel già ricordato studio, ormai classico, sull'origine e la diffusione del culto dei santi, pubblicato nel 1980, è proprio il nuovo rapporto con lo spazio uno degli elementi fondamentali che hanno garantito il trionfo del cristianesimo nella Tarda Antichità, attraverso quella che si può definire come una «antropologizzazione dello spazio sacro»<sup>22</sup>. Le tombe dei martiri e le loro reliquie divengono i poli attorno cui si organizza la nuova religione, i punti di contatto con il divino e la prova dell'immortalità dell'anima promessa dal cristianesimo. Le sepolture martiriali divengono i luoghi da cui promana la *virtus* che testimonia e garantisce l'istanza salvifica della nuova religione.

Il culto dei martiri contribuisce ad abituare le menti cristiane ai luoghi santi. La *inventio* «archeologica e mitografica» costantiniana della Terrasanta innesca in un breve volgere di anni una serie di conseguenze che comportano la cristianizzazione dello spazio, dalla questione cruciale dei pellegrinaggi nell'Oriente cristiano alla sacralizzazione e *contactu* di chiese e città dell'Occidente mediterraneo e alla creazione di quella *topographie legendaire* che avrebbe poi riplasmato i quadri sociali della memoria cristiana<sup>23</sup>.

Intorno alle reliquie dei martiri si sviluppa una vera e propria teologia e un culto assai diffuso che contribuiscono al processo di creazione di uno spazio sacro cristiano nel lasso di pochi decenni, compresi tra l'epoca costantiniana e quella teodosiana<sup>24</sup>.

Il ruolo decisivo della svolta costantiniana comporta la repentina trasformazione del territorio della città antica in una rete di luoghi santi cristiani.

Il processo di sacralizzazione dello spazio urbano romano è un fatto potente e inesorabile che si verifica precocemente all'indomani del riconoscimento della religione cristiana.

In questa prospettiva una peculiarità decisiva della Roma cristiana è costituita dal fatto di poter offrire una rete di sacralità: chiese, luoghi di martirio dei primi cristiani, cimiteri e catacombe formano ben presto un

<sup>21</sup> Sulla controversa figura di Costantino e la storiografia che lo riguarda cfr. da ultimo A. BARBERO, *Costantino il vincitore*, Roma 2016.

<sup>22</sup> P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function; Introduction*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction d'A. VAUCHEZ, Rome 2000, p. 4; VAUCHEZ, *Introduction*.

<sup>23</sup> CANETTI, *I discorsi e le pratiche del sacro*, pp. 561 ss.

<sup>24</sup> Cfr. ID., *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo*.



circuito per il pellegrinaggio dotato di un ricco ed elaborato corredo di pratiche liturgiche e devozionali. Lungo tutto l'Alto Medioevo è saldamente attestata la pratica del pellegrinaggio ai *limina apostolorum* da tutte le regioni dell'Occidente medievale e in special modo dalle regioni a nord delle Alpi<sup>25</sup>. A conferma dell'enorme carica di attrazione esercitata da Roma sin dagli inizi del cristianesimo c'è il fatto di essere una sorta di immenso scrigno reliquiale, un giacimento di corpi santi da cui attingere pegni di sacralità in un orizzonte religioso in cui le reliquie acquistano un peso e un valore sempre più decisivo. La grande rapina dei corpi santi, cioè la spoliazione sistematica delle catacombe romane, tra IX e X secolo, è una testimonianza evidente del ruolo crescente delle reliquie nella società cristiana medievale<sup>26</sup>. Le reliquie divengono oggetti fondamentali per la consacrazione delle chiese (sin dal Concilio del 401), per i giuramenti solenni; rappresentano doni privilegiati negli scambi tra i potenti, suggelli della dominazione del territorio; acquisiscono lo *status* di potenze fondanti e giustificanti le dominazioni. Nei monasteri lo spazio viene organizzato in loro funzione, l'architettura religiosa e la sua collocazione nello spazio è in riferimento degli itinerari rituali che le processioni percorrono, collegando tra di loro i luoghi che custodiscono le reliquie e che per questo emanano *virtus* mediante la quale i fedeli sperano di ottenere salute e salvezza<sup>27</sup>. I testi agiografici, le *Vitae* dei santi e le *Translationes* di reliquie, si rivelano assai indicativi in questo senso.

Si viene profilando in questo modo «una nuova geografia religiosa della *christianitas*, pensata e vissuta come uno spazio omogeneo strutturato intorno a un certo numero di aree e luoghi sacri, che costituiscono altrettanti poli di attrazione e di protezione»<sup>28</sup>.

In questo scenario Roma acquisisce una posizione centrale come meta privilegiata del circuito che lega tra loro una serie di punti di sacralità tra Occidente e Oriente.

Volgendo l'attenzione all'interno della città si può scorgere come si

<sup>25</sup> J. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge Boydell 1998.

<sup>26</sup> E. DUPRÉ THESEIDER, *La grande rapina dei corpi santi dall'Italia al tempo di Ottone*, in *Festschrift P.E. Schramm*, I, Wiesbaden 1964, pp. 420-432; P. GEARY, "Furta sacra". *Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2<sup>e</sup> éd., Princeton 1990; Id., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-London 1994, in particolare pp. 163-218. Cfr. inoltre *Les reliques. Objets, cultes, symbols*, Actes du Colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale, sous la dir de E. BOZOKY - A.M. HELVETIUS, Turnhout 1999; L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma 2002; *La tesaurizzazione delle reliquie*, a cura di S. BOESCH GAJANO, «Sanctorum», 2 (2005).

<sup>27</sup> Cfr. 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. Pro, Spoleto 2011, pp. 313-336.

<sup>28</sup> VAUCHEZ, *Introduction*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, p. 10.

inneschi ben presto una vera e propria concorrenza tra le principali basiliche per essere il fulcro di questo circuito, il centro sacro della cristianità.

Le due basiliche di San Pietro in Vaticano e San Paolo fuori le Mura da subito rappresentano i due poli attorno ai quali si viene costruendo la fama di Roma come centro sacrale e cultuale della cristianità, essendo state erette sui *loca* delle tombe dei due apostoli più importanti. La basilica del Laterano, l'altro fulcro santuarioale attorno cui si incardinava il sistema della supremazia religiosa romana, non poteva contare su un'evidenza sacrale di altrettanta immediatezza.

La rivalità tra le basiliche vaticana e lateranense è un *leitmotiv* della storia di Roma sin dai primi secoli altomedievali e ben rappresenta quello che è uno dei *file rouges* della storia della città. Il convivere, cioè, nelle istituzioni e nelle componenti sociali, religiose e politiche cittadine di una consapevolezza identitaria marcata da una duplice prospettiva, allo stesso tempo universale e locale, che ha comportato il sovrapporsi e spesso il confondersi di piani e dimensioni differenti.

Nel caso delle due basiliche, lateranense e vaticana, però, il richiamo alla dimensione universale nella contesa per la supremazia locale è un dato lecito e per certi versi scontato, in stretta connessione con una serie di fattori.

La primazia, infatti, significa considerarsi e – a partire da un certo momento essere – il centro e il simbolo della cristianità, almeno di quella occidentale, ed è in stretta relazione con le aspirazioni di primato universale del papa.

In questa competizione, che conferisce alla dimensione locale una valenza universale, un momento particolarmente significativo si registra tra la metà dell'XI secolo e la fine del successivo, con l'attuazione della riforma della Chiesa e l'elaborazione dell'autoconsapevolezza e affermazione universale delle prerogative della figura papale<sup>29</sup>.

Se il caso romano rappresenta da questo punto di vista una sorta di *unicum*, le *inventiones*, le traslazioni di reliquie e le narrazioni agiografiche accompagnano e sottolineano l'identità cittadina nel *tournant* tra primo e secondo millennio. Un esempio di grande interesse è offerto per l'area padana dalla *Cronica sancti Genesis*<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. U. LONGO, *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo. San Giovanni in Laterano come santuario e l'eredità dell'Antica Alleanza*, in *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval, études offertes à André Vauchez par ses élèves*, a cura di D. RIGAUX - D. RUSSO - C. VINCENT, Paris 2012, pp. 121-138; Id., *I santuari romani medievali tra dimensione locale e valenze universali*, in *Santuari d'Italia. Roma*, Roma 2012, pp. 59-70.

<sup>30</sup> Per la datazione dell'opera cfr. V. FUMAGALLI, *Le origini di una grande dinastia feudale. Adalberto - Atto di Canossa*, Tübingen 1971, pp. 2, n. 5; 20-23; 24-28; P. GOLINELLI, *Culto dei santi e monasteri*, Modena 1978, pp. 432-433, n. 45; Id., *Matilde e i Canossa nel cuore del Me-*

Argomento della narrazione è il ritrovamento miracoloso delle spoglie del vescovo di Brescello Genesio che attesta la sua santità attraverso una serie di miracoli e la conseguente edificazione di un monastero in suo onore ad opera del dinasta canossano Adalberto Atto e di sua moglie Ildegarda. Tra le funzioni principali del testo spicca la volontà di promuovere e rinsaldare l'identità civica di Brescello; presentare la figura di un santo vescovo antico che colleghi la nuova ripresa urbana a quella tardoantica precedente al vuoto della memoria costituito dai secoli delle invasioni; ri/costruire la memoria delle origini del monastero, rivendicare il ruolo avuto dai Canossa e in special modo dal capostipite Adalberto Atto alla base della ripresa urbana di Brescello nel X secolo. Se i protagonisti precipui del testo sono Genesio e Adalberto Atto, nel corso della narrazione si staglia in maniera inequivocabile un terzo protagonista rappresentato dalla *civitas Brixellensis*, richiamata continuamente in maniera esplicita nella narrazione e strettamente associata alla figura di Genesio<sup>31</sup>.

Nella ricostruzione della storia della *civitas* di Brescello, che è il *leitmotiv* di fondo dell'opera, l'autore incrocia con perizia la documentazione con la narrativa storica nel ricostruire la vicenda di Brescello avendo ben presente la prospettiva della sua evoluzione storica. Brescello, dapprima città popolosa e celebre<sup>32</sup>; poi al tempo dei Longobardi fiera e leale combattente<sup>33</sup>; e infine soccombente: «Allora Brescello fu presa, e le mura furono rase al suolo»<sup>34</sup>, al punto che viene stravolta, quasi cancellata la sua identità civica: «Proh dolor!» – prorompe la fonte – la città

---

*dioevo*, 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-XI)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», 26 (2000), pp. 53-70, (poi in EAD., *Tra le carte di famiglia. Studi e testi canossiani*, Bologna 2003, pp. 163-183); U. 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, in particolare pp. 123 ss.

<sup>31</sup> Giustamente Rossella Rinaldi ha supposto una serie di «interpolazioni, ampliamenti, arricchimenti e giustapposizioni di fatti» che tra Pieno e Tardo Medioevo si sarebbero sovrapposti su un originario nucleo dell'XI secolo. Cfr. RINALDI, *Tra le carte*, p. 177 per la citazione e p. 169.

<sup>32</sup> «Praefata namque urbs, ut in gestis Longobardorum legimus, quum statu suae prosperitatis insigne polleret, inter italicas urbes nominatissima censebatur [...] Brixiliensis civitas, cujus excidium sommati per stringere nitimur, quae murorum ac turrium munitione firmissima, virorum fortium manu ac populari vulgi numerositate robustissima percellerat».

<sup>33</sup> «Imperatoriae maiestatis dignitatem conservans, contra Langobardorum gentes hostiliter dimicabat».

<sup>34</sup> «Tunc Brixellum captum est, muri quoque ejus usque ad solum destructi sunt».

che prima era popolosa e fiorente dopo era ridotta a una desolata solitudine al punto che non si sarebbe detto che ci fossero mai stati abitanti<sup>35</sup>.

Il grido di dolore introduce la stagione dell'oblio, dello squallore e della stravolta desolazione che ha quasi cancellato la vocazione e la dignità urbana di Brescello nei secoli altomedievali al punto che è divenuta un ricovero di fiere<sup>36</sup>. Ma ecco che pian piano comincia a rimuoversi qualcosa, qualche sparuto campagnolo, *rusticulus*, inizia timidamente ad affacciarsi e a strappare ai rovi e alle spine uno spazio abitativo<sup>37</sup>. Grazie al «prudenterimus marchio» Adalberto Atto Brescello può recuperare il suo antico prestigio e riappropriarsi della sua peculiare identità urbana, Brescello che: «tra le città italiche era famosa» può finalmente riscattare la sua vocazione civica<sup>38</sup>. Finalmente è possibile «loci habitationem reformare» grazie a un potente signore e alla «divina dispensatione». Alle origini della ripresa urbana di Brescello c'è l'intervento divino, estrinsecato dalla fatale apparizione di Adalberto Atto e ratificato subito dall'entrata in scena del santo corpo ritrovato, che non può che essere vescovo, e la cui figura patronale funge da collante e da sanzione con l'antico carisma urbano del luogo<sup>39</sup>.

La *Cronica Sancti Genesii* presenta punti di contatto e consonanze più o meno marcate anche con altri testi agiografici dell'area padana, a iniziare dalla *Inventio* di san Geminiano di Modena, soprattutto nella descrizione del paesaggio desolato precedente alla rinascita urbana, nella quale si ravvisano corrispondenze con il tenore del testo della *Cronica* che meriterebbero un'analisi più approfondita. Tra XI e XII secolo si as-

<sup>35</sup> «Civitas quae prius populosa videbatur opibus quae referta, postmodum vero ad tantam redacta est solitudinem, ut a nullo cernerentur incola vestigia ibi civitatis aliquando tenuisse».

<sup>36</sup> Riporto il brano per la sua efficacia retorica: «Per multa etiam annorum quidem curricula jam ab incolis est derelicta, ut si quis illuc accederet, quid nisi sive primum spinarum quae fructet a contempleretur succrescere? Nec mirum si ferarum vestigiis quae bestiarum illic tunc haberetur concursus, quia raro ab ullo hominis frequentabatur accessu».

<sup>37</sup> «Sed omnia post multum temporis tranquilla pacis aetas [...] ceperunt rusticulae paulatim pro humiliata habitationis ad perfectum locum convenire, at quae illic pro domibus mappalia aedificare. Cum quae jam locos incidendo, vepres spinasque comburendo in ibi 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, sul nostro caso: RINALDI, *Tra le carte*, pp. 170 ss.

<sup>38</sup> «Tempore autem illo quum ad hoc perventum est, ut predictus locus, cujus quondam inter italicas urbes celebre nomen habebat, postea vero jacens longo temporis spatio ab hostibus desolatus restaurari debuisset, per divinam dispensationem tali riedificatori reservatum est quod utrumque ageret, et loci habitationem reformaret», I. AFFÒ, *Illustrazione di un antico piombo del Museo Borgiano di Velletri appartenente alla memoria e al culto di San Genesio, vescovo di Brescello*, Dalla Stamperia Carmignani, Parma 1790, p. 48.

<sup>39</sup> Su questi temi cfr. A.M. ORSELLI, *I santi vescovi*, in *I Santi Patroni. Modelli di santità, culti e patronati in Occidente*, a cura di C. LEONARDI - A. DEGL'INNOCENTI, Milano 1999, pp. 35-41.

siste a un'intensa produzione di testi che attestano l'identificazione con il santo vescovo cittadino più corrispondente alle esigenze identitarie urbane e testimoniano la concorrenza per l'antichità dei culti vescovili delle vicine città padane<sup>40</sup>. A Modena la contessa Matilde presiede alla traslazione e alla solenne elevazione delle reliquie del santo vescovo Geminiano in occasione della dedizione del duomo nel 1106-1107 in un tripudio di consapevolezza identitaria civica coagulatosi intorno alla venerazione per il santo protovescovo<sup>41</sup>.

La potente dinastia marchionale dei Canossa dopo aver puntellato la propria costruzione politica e territoriale tra la Toscana e la Pianura Padana con le fondazioni monastiche e averla suggellata con la potenza delle reliquie dei santi, utilizzando strategicamente le fondazioni monastiche come nuclei di consenso socio-religioso<sup>42</sup>, abbandona progressivamente gli spazi del monachesimo, il paesaggio aspro e scosceso della montagna e dei passi appenninici, e si rivolge al mondo di pianura attirata dal controllo delle acque in uno spazio dominato dalle città, volgendosi in questo modo verso i nuovi volani della politica e dell'economia. E il mondo monastico se ne duole. Il monaco Donizone, architetto della memoria canossana, nella sua storia della dinastia, che è un vero e proprio monumento dell'ideologia signorile dei Canossa, fa parlare direttamente l'antica rocca di Canossa e immagina un'*altercatio*, una contesa tra l'antica rocca appenninica e la città di Mantova<sup>43</sup>. La rocca lamenta di aver perso considerazione rispetto ai centri urbani al punto che i dinasti decidono di non affidare più i loro sepolcri all'antico castello montano, ma si fanno seppellire in città, testimoniando efficacemente le strategie politiche dei Canossa, consapevoli, al pari dei monaci che se ne lamentano, dei significati politici e delle implicazioni simboliche legate alla scelta del luogo della tumulazione signorile.

Ci troviamo di fronte al problema centrale della contrapposizione tra *desertum* e città come fattore nevralgico dei rapporti tra il monachesimo e la società. Questo aspetto emerge con forza anche nel contesto della riforma ecclesiastica dell'XI secolo, cui la forza del monachesimo parte-

<sup>40</sup> *BHL*, n. 3315-3326, cfr. innanzitutto: S. PRETE, *Genesis*, voce in *Bibliotheca Sanctorum*, 6 (1965), coll. 121-124.

<sup>41</sup> Sulla *Relatio de innovatione ecclesie sancti Geminiani mutinensis presulis* cfr. P. GALAVOTTI, *Le più antiche fonti storiche del duomo di Modena*, Modena 1974<sup>2</sup>, p. 19; W. MONTORSI, *Iscrizioni modenese romaniche e gotiche*, Modena 1977, pp. 63-74 per la data della *Translatio* e della *Consecratio*; si veda ora *Romanica. Arte e liturgia nelle terre di san Geminiano e di Matilde di Canossa*, Modena 2006.

<sup>42</sup> Cfr. anche per la bibliografia precedente LONGO, *I Canossa e le fondazioni monastiche*, pp. 117-139.

<sup>43</sup> Sulla memoria canossana cfr. E. RIVERSI, *La memoria dei Canossa. Saggi di contestualizzazione della "Vita Mathildis" di Donizone*, Pisa 2013.

cipa pienamente. Nel comune impegno, intenso e sincero, per una società cristiana rigenerata dal punto di vista morale e religioso, le stesse componenti del mondo monastico non sono unanimi sulle modalità con cui attuare la rigenerazione. Così, per non fare che un esempio tra i molti possibili, scoppia una violenta polemica in seno allo stesso ambiente eremitico tra il movimento vallombrosano e quello che si riconosceva nella figura del riformatore Pier Damiani, polemica che le fonti agiografiche testimoniano e amplificano. Nell'epistola 44 dell'edizione Reindel, in cui Pier Damiani incastona una serie di ritratti di perfetti eremiti, egli rimprovera aspramente e sarcasticamente ai vallombrosani di essere degli eremiti di città, «urbici heremitae», di incarnare in questo modo un paradosso vivente della condizione eremitica che è assolutamente connotata da una radicale alterità fisica e spirituale rispetto al mondo cittadino.

L'avellanita rivolge i suoi strali verso coloro che sono solitari di piazza, «forenses videlicet solitarii»; monaci che vivono in mezzo alla gente, «monachi universales». Non dichiara esplicitamente il nome, ma l'identikit tracciato e tutti gli indizi conducono a una sola persona: Teuzone, figura di riferimento per il monachesimo vallombrosano e destinatario di una lettera composta nello stesso lasso di tempo nella quale Pier Damiani lo rimprovera di aver deciso arbitrariamente di condurre non la vera vita eremitica nel deserto di un eremo ma dentro le mura di una città affollata: «huc accedit, quod heremiticam vitam non in heremos ed intra populosae urbis moenia ducere decrevistis»<sup>44</sup>.

Con retorica profondamente sarcastica Pier Damiani descrive quello che per lui è l'unico spazio fisico e spirituale per il perfetto eremita: «Ti ho cercato nei dirupi e nei recessi montani, nei pendii rocciosi, ma non ti ho trovato». «Se sei monaco», chiede Pier Damiani al suo interlocutore vallombrosano, «che hai a che fare con la città? Se sei eremita che hai a che fare con la folla dei cittadini?»<sup>45</sup>.

Al tempo della riforma della Chiesa nella seconda metà dell'XI secolo la grande stagione dell'influenza monastica sulla società è al suo apogeo e l'emergere nella società cristiana di nuovi soggetti e nuovi problemi che richiedono soluzioni in via di sperimentazione fanno intravedere la necessità di nuove risposte dall'universo religioso che si concretiz-

<sup>44</sup> *Opere di Pier Damiani*, a cura di G.I. GARGANO - N. D'ACUNTO, vol. 1.3: *Lettere (41-67)*, Roma 2002, p. 58.

<sup>45</sup> Cfr. U. LONGO, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto, in Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Atti delle Giornate di studio «Sophiakai historia» (17-19 febbraio 2005), a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, pp. 63-77. Sul monachesimo vallombrosano cfr. F. SALVESTRINI, «Disciplina caritatis». *Il monachesimo vallombrosano tra Medioevo e prima Età moderna*, Roma 2008. Cfr. anche ID., *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», 53 (2006), pp. 435-515.

zeranno con la comparsa dei nuovi ordini mendicanti più idonei a sostenere le nuove dinamiche del mondo comunale.

### 3. *Desertum*

Si è già evocato come lo spazio in rapporto con la santità non debba essere inteso semplicemente come il ‘paesaggio’ che ospita le vicende delle figure dei santi, ma piuttosto come un elemento decisivo che interagisce con la scelta spirituale.

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’insediamento, la possibilità di dotazione e la produzione di risorse con l’elemento miracoloso. A tale fase costitutiva dell’inserzione monastica nello spazio è collegato l’elemento decisivo ai fini del nostro discorso: la scelta del luogo e delle dinamiche connesse all’occupazione dello spazio monastico, le quali 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*.

L’agiografia – ma non solo essa – sottolinea la delicatezza del momento originario, fondante 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 proibitive e incerte. Tali condizioni disagiati 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 sito inconcepibile 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, il quale stabilisce il suo deserto nel cuore della foresta dei Vosgi, che, come ha osservato J. Le Goff, è la risposta occidentale al deserto<sup>46</sup>.

Nei racconti delle fondazioni, in un numero elevato di casi si possono rintracciare molto spesso caratteri tipologici comuni che concorrono alla creazione di quella che Amy Remensnyder, in uno studio sulla realtà monastica della Francia meridionale, definisce «significance

---

<sup>46</sup> Su questi temi cfr. U. LONGO, *Una risorsa in più: miracoli e nutrimento nell’agiografia, in L’alimentazione nell’Alto Medioevo: pratiche, simboli, ideologie*, Atti della LXIII Settimana di studi del Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo (Spoleto, 9-14 aprile 2015), Spoleto 2016, pp. 355-410.

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'insediamento monastico<sup>47</sup>.

La rivelazione del sito può avvenire, o attraverso l'autorivelazione del sito stesso; o attraverso uomini ispirati da visioni divine, o attraverso animali guida, o con la combinazione di questi elementi, come ha osservato Kastner nello studio su: *Historia foundationum monasteriorum*<sup>48</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<sup>49</sup>.

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 di celebri abbazie come Farfa o Montecassino, e garantisce la ripresa e il successo della nuova rifondazione, alla quale concorrono uomini illustri<sup>50</sup>. 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, in un gran numero di testi agiografici vero e proprio talent scout di luoghi sacri cui ridare vita e slancio.

Un ruolo di assoluto rilievo è poi connesso di frequente agli animali come guide e scopritori divinamente ispirati di luoghi sacri<sup>51</sup>. Il ruolo degli animali nelle leggende di fondazione presenta sicuramente adentellati con riti e funzioni degli animali come evidenziatori e designa-

<sup>47</sup> A.G. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca, NY, pp. 42-43.

<sup>48</sup> J. KASTNER, "Historiae foundationum monasteriorum": *Frühformen monastischer Institutions geschichtsschreibungim Mittelalter*, München 1974, pp. 90-130 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 18); REMENSNYDER, *Remembering Kings Past*, p. 44.

<sup>49</sup> Si è già trattato il caso paradigmatico di san Genesio e Brescello. Cfr. nota 37.

<sup>50</sup> Sul caso di Farfa che rappresenta un monachesimo con un forte radicamento nel territorio testimoniato in maniera evidente e peculiare dalle fonti agiografiche cfr. LONGO, *Una risorsa in più*, pp. 367-370; e il recente *L'idolo delle origini. La ricostruzione della storia a Farfa attraverso le stratificazioni di un testo*, in *Constructio monasteri farfensis*, a cura di U. LONGO, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2017 (Fonti e Studi farfensi, Fonti, 1), pp. 1-39.

<sup>51</sup> R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Atti della XXXVII Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1989), Spoleto 1990, pp. 690-692.



tori 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>52</sup>. Dai grifoni protagonisti della fondazione di Moissac, ai buoi o ai cavalli e su cui ha puntato l'attenzione Frantisek Graus nel suo studio esemplare sull'agiografia merovingia<sup>53</sup>.

Anche la figura del cervo, si pensi alla leggenda di sant'Eustachio, ha un ruolo di primo piano nei racconti di fondazione, anche grazie all'analogia con la figura di Cristo che esso 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; insieme ad altri animali selvatici questo animale 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 Carlo Magno del monastero di Santa Maria di Aquisgrana o ad incontrare il santo eremita.

Il tema della pia caccia si ritrova in un foltissimo numero di testi agiografici di epoca merovingia, in particolare in area celtica (per esempio nelle *Vitae* di san Kevin, Cainnech; Fintano, Dicuil discepolo di Colombano, san Aidano, san Petrog), in area franca (sant'Aventino, sant'Umberto di Maroilles; san Mariano pastore straordinario come san Launomaro, prima eremita e poi abate di Corbion, sant'Alberto; san Adelino), ma anche in Italia (san Bassiano di Lodi, o nel caso più tardo, siamo nell'XI secolo, di Domenico di Sora), e in Spagna (san Fruttuoso di Braga o nei testi ben più tardi relativi a san Pelagio)<sup>54</sup>.

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 *naïve*, 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

<sup>52</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, pp. 30-31; REMENSNYDER, *Remembering Kings Past*, p. 58.

<sup>53</sup> F. GRAUS, *Volk, Herrsher und Heiligerim Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographieder Merowingerzeit*, Praha 1965, pp. 233-235.

<sup>54</sup> C. 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 e 190-196, in particolare pp. 193-194; ID., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli 2003, pp. 79-147 e 103-113.

accompagnano anche un patrimonio di conoscenze naturali e di capacità terapeutiche che praticano e di cui sono depositari<sup>55</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 dalla peculiare 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 abitanti ma anche gli impresari, per richiamare una definizione efficace dei cisterciensi, impresari del deserto. 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.

Spesso l'operato del santo crea fisicamente lo spazio delle proprietà monastiche. La *Vita* dell'eremita Egidio, vissuto tra VII e VIII secolo ma scritta nel X secolo, 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 doterà la costituenda comunità sarà determinata da quanto spazio riuscirà a percorrere il santo svegliandosi alle prime albe e andando incontro al re che a sua volta muoveva da Nîmes verso il santo.

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 che mediante il suo movimento crea 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 Chilederto mentre cacciava si imbatte nel santo eremita e lo vuole scacciare dalle sue terre. Rivelatasi la *virtus* del santo in modo miracoloso, il re offre all'eremita per il sostentamento della comunità delle terre

---

<sup>55</sup> LONGO, «Ut sapiens medicus». Il *monastero e la medicina tra metafore celesti e pratiche terrene*, pp. 313-336; M. MONTANARI, *Uomini, terre, boschi nell'Occidente medievale*, Catania 1992, pp. 20 ss.

dal fisco regale, ma questi risponde di volerne solo quelle che riuscirà a percorrere in una giornata a dorso d'asino<sup>56</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 delinarsi del patrimonio monastico come un'organizzazione del territorio in modo concentrico, che fa dell'abbazia il fulcro simbolico allo stesso tempo che fisico.

La concezione peculiare del territorio monastico emerge chiaramente dalle fonti rilevanti, per qualità e quantità.

I principi di divisione dello spazio sono molteplici e rispetto alla divisione del territorio giocano un ruolo non soltanto i confini naturali, ma anche quelli culturali, che fanno sì che un ambiente fisico dai caratteri di per sé quasi immutabili possa invece variare il proprio valore territoriale a seconda delle trasformazioni della società<sup>57</sup>. In quest'ottica la produzione culturale, monastica in questo caso, ma il discorso è generale, può essere analizzata per comprendere come le istituzioni percepiscono e rappresentano il territorio e i suoi confini, e se, perché e quando si verificano scarti tra la «frontiera vissuta e quella pensata»<sup>58</sup>.

La produzione culturale (documenti, cronache, fonti narrative, agiografiche e liturgiche, edita e manoscritta, sia documenti d'archivio che codici) merita, a mio avviso, un'attenzione peculiare come testimonianza essenziale non solo della presenza delle istituzioni sul territorio, ma della rappresentazione del medesimo che queste avevano.

Lo studio del rapporto tra territorio e cultura costituisce senza dubbio un *fil rouge* di sicuro interesse<sup>59</sup>: la costruzione culturale del territo-

<sup>56</sup> *Vita Carileffi abbatis Anisolensis*, in MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, ed. B. KRUSH, capp. 10-11; W. GOFFART, *The Le Mans Forgeries: A Chapter from the History of Church Property in the Ninth Century*, Cambridge 1966, pp. 75-76; REMENSNYDER, *Remembering Kings past*, p. 71, n. 119.

<sup>57</sup> Cfr. innanzitutto P. DELOGU, *Territorio e cultura fra Tivoli e Subiaco nell'Alto Medioevo*, «Atti e memorie della società tiburtina di storia e d'arte», 52 (1979), pp. 25-54; cfr. inoltre O. LATTIMORE, *The Frontier in History*, in *X<sup>e</sup> Congrès international des Sciences historiques*, I, Roma 1955, pp. 103-138; B. GUENÉE, *La géographie administrative de la France à la fin du Moyen Âge: elections et baillages*, in *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueils d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956-1981)*, Paris 1981, pp. 41-71; U. LONGO, *La presenza monastica a nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana 2007, pp. 115-132.

<sup>58</sup> Cfr. G. CASTELNUOVO, *Fra territorio e istituzioni. La frontiera nell'arco alpino occidentale. Giura e Vaud dall'VIII al XV secolo*, in *Landeshoheit. Beiträge zur Entstehung, Ausformung und Typologie eines Verfassungselements des römisch-deutschen Reiches*, Hg. von E. RIEDENAUER, München 1994, pp. 236-251.

<sup>59</sup> In questa prospettiva è illuminante il già citato saggio di P. DELOGU, *Territorio e cultura a Tivoli e Subiaco nell'Alto Medioevo*.

rio, il processo di selezione, elaborazione e fissazione del legame culturale, ideologico, religioso dell'istituzione monastica rispetto al territorio, nonché la ricostruzione dei modi di conservazione della memoria.

Si tratta di una sorta di specchio del rapporto e della rappresentazione che l'istituzione ha del suo ruolo rispetto al territorio.

Insomma, esiste una concezione ideologica del territorio.

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 monastico.

Il monastero in qualche misura si proietta sul mondo<sup>60</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. La *Terra sancti 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 Méhu 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>61</sup>. La costruzione monastica del paesaggio, sia fisica che spirituale, è al centro di un'intensa riflessione storiografica, e non è il caso di soffermarsi oltre ma, tornando all'agiografia di epoca merovingia, si può evidenziare un ulteriore passaggio che ci condu-

---

<sup>60</sup> Cfr. J.-P. DEVROYE - M. LAUWERS, *L'«espace» des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de conclusion*, in *La construction religieuse de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*, XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris 2007, pp. 435-453. Assai interessanti poi sono stati gli esiti del Convegno avellanita sulle *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana 2007. Cfr. inoltre *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, ed. M. LAUWERS, Turnhout 2014. Cfr. inoltre G. MELVILLE - A. MÜLLER (Hgg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, 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.

<sup>61</sup> Cfr. D. MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> 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.

ce verso uno spazio particolarmente coltivato dall'ideologia monastica e dunque dalle fonti agiografiche: il giardino<sup>62</sup>.

Come nel caso di Egidio e Carileffo anche san Fiacrio, eremita di origine insulare vissuto nel VII secolo e fondatore dell'omonimo monastero in Brie, costruisce la dotazione della sua fondazione monastica mediante il suo agire. Nel suo caso però non muovendosi nello spazio, a piedi o a dorso d'asino, ma con un'azione specifica: 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 san Fiacrio (BHL 2916, fine XII secolo), a proposito della donazione che il vescovo di Meaux, san Farone, concede all'eremita<sup>63</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 un altro aspetto decisivo nel processo di istituzionalizzazione come conseguenza dell'azione dei santi monaci: la produzione. Se una delle 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.

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>64</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, rimandando al Paradiso<sup>65</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 sicu-

<sup>62</sup> Una serie di recenti convegni si sono concentrati specificamente sul paesaggio monastico: *Monastic 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 T. PESTELL, *Landscapes of Monastic Foundations*, Woodbridge 2004; M. ASTON, *Monasteries (Know the Landscape)*, London 1993 (reprinted: *Monasteries in the Landscape*, 2000); J. BOND, *Monastic Landscapes*, Tempus, Stroud 2004.

<sup>63</sup> *Vita II*, ed. J. DUBOI, in ID., *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge: Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève 1976, p. 88.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> Cfr. B. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'Alto Medioevo*, in *L'ambiente vegetale nel Medioevo*, pp. 175-209, in particolare p. 197.

ramente molto indicativo dell'autorappresentazione monastica la scelta di collocarsi negli spazi da coltivare<sup>66</sup>.

Lo spazio di azione privilegiato del monachesimo sono le campagne, che per molti secoli costituiscono il luogo per eccellenza della santità e della civiltà rappresentata dall'istituzione monastica, la quale 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.

Per tale motivo i testi dedicati alle esperienze di santità e alla fissazione della memoria delle fondazioni monastiche riflettono un rapporto peculiare ed esclusivo con la dimensione spaziale.

---

<sup>66</sup> Cfr. a riguardo il magistrale studio di G.M. CANTARELLA, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, pp. 805-847 e 813-814.

