

FRANCESCO SALVESTRINI\*

*AQUA, MOLENDINUM, HORTUM* (RB, 66,6).  
LA CAMPAGNA E LA VITA RURALE NELLA TRADIZIONE MONASTICA  
OCCIDENTALE (VI-IX SECOLO)

*AQUA, MOLENDINUM, HORTUM* (RB, 66,6).  
COUNTRYSIDE AND RURAL LIFE IN THE WESTERN MONASTIC TRADITION  
(6<sup>TH</sup>-9<sup>TH</sup> CENTURY)

ABSTRACT

A well-established historiographical tradition has presented great Benedictine abbeys and monasteries as institutions in charge of the bonification of territories and as protagonists of rural settlements. By virtue of their religious formation and discipline, the monks of the West, carriers of Christianity in ancient pagan territories, have been considered pioneers of colonization, as well as architects of the early medieval landscape. Beginning with some passages from the *Vita* and *Regula Benedicti*, the essay examines some aspects of the original relationship established by monasticism with the country space, starting from Italy during the era of the Gothic war and peaking with Carolingian Europe. The aim of the work is to emphasize that the close connections between Benedictine monasticism and the ecosystem was largely determined by liturgical and normative basis and did not depend only from historical-political circumstances or social, economic and cultural conditioning.

*Keywords:* VI-IX century – Benedictine monasticism – Benedictine rule – Rural economy – Carolingian monasticism

DOI: 10.26350/001783\_000136

ISSN: ISSN: 00356557 (print) – 1827790X (digital)

1. *Premessa*

Sebbene la *Regula* attribuita a Benedetto da Norcia (fine V secolo-anni Cinquanta del VI) non contenga la celebre espressione *ora et labora* che a tale personaggio è stata universalmente connessa, questa formula riassume senza dubbio efficacemente lo spirito di un testo che ha disciplinato per secoli la vita dei monaci nell'Occidente europeo<sup>1</sup>. Infatti il secondo termine dell'icastica endiadi ha improntato l'esistenza

---

\* Università di Firenze (francesco.salvestrini@unifi.it).

di quegli uomini di Dio che nell'obbedienza ai precetti della *dominici scola servitii*<sup>2</sup> hanno cercato una guida lungo la via della salvezza. Per quanto il lemma *labor* abbia assunto significati diversi a seconda dei periodi e degli ambiti territoriali nei quali si diffusero le comunità di vita consacrata, arrivando a comprendere la scrittura e l'attività artigianale<sup>3</sup>, è certo che alle origini della tradizione benedettina esso rinviasse, per lo meno in prima istanza, a quello che definiamo il lavoro della terra<sup>4</sup>.

Onde cercare di ripercorrere, partendo dai testi fondamentali, il rilievo che l'*opus manuum* – inteso soprattutto come impegno dei religiosi volto alla coltivazione dei vegetali o all'allevamento degli animali domestici – ebbe per il raggiungimento della perfezione spirituale e per il consolidamento del ruolo sociale svolto dal monachesimo, tra risposta a bisogni materiali e supporto alla meditazione, esamineremo alcuni passi della *Vita Benedicti* narrata nel II libro dei *Dialogi* attribuiti a papa Gregorio Magno (540 ca.-604) dai quali sia possibile trarre indicazioni circa l'importanza dell'ambiente naturale. A questi brani affiancheremo la rilettura dei capitoli della *Regula Benedicti* menzionanti il lavoro manuale e le risorse della comunità monastica, ponendoli a confronto con altri testi analoghi grosso modo coevi e con due fra i più celebri commenti alla regola stessa, ossia quello redatto da Smaragdo di Saint-Mihiel e quello contenuto nella *Traditio super regulam sancti Benedicti* riconducibile a Ildemaro di Corbie (IX secolo). Su tale base proveremo ad evidenziare in che modo i precetti raccolti nello scritto normativo abbiano permeato alcune esegesi e sintesi di epoca carolingia, in virtù del fatto che il monachesimo divenne un modello di vita anche per realtà non strettamente religiose<sup>5</sup>. Allo scopo prenderemo in esame le costituzioni di Adalardo abate di Corbie (VIII-IX secolo) e il celebre *Capitulare de villis*, forse dettato da un religioso sul finire dell'VIII secolo, dal quale emerge l'organizzazione legislativa del sistema curtense; ed analizzeremo la disposizione degli spazi coltivati nell'altrettanto nota "pianta di San Gallo" (inizio IX secolo), visione

<sup>1</sup> A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît. Sa vie et sa règle. Études choisies*, Bellefontaine 1981. Sulla matrice ottocentesca di questa espressione e sulla sua necessaria valutazione alla luce di una sintesi dei due verbi nell'*opus Dei* del monaco cf. M. LAUWERS, *Introduction: «travail», monastères et rapports de production*, in *Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval de la règle de saint Benoît aux Cisterciens*, ed. M. LAUWERS, Turnhout 2021, 7-28, in particolare p. 25-26.

<sup>2</sup> SAN BENEDETTO, *La Regola (Regula Benedicti)*, a cura di G. PICASSO, Milano 1996, *Prologus*, 45.

<sup>3</sup> Cf. in proposito *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, dir. J. HAMESSE - C. MURAILLE-SAMARAN, Louvain-la-Neuve 1990; H.-W. GOETZ, 'Wahrnehmung' der Arbeit als Erkenntnisobjekt der Geschichtswissenschaft, in *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, hrsg. V. POSTEL, Berlin 2006, 21-33, in particolare p. 27-28.

<sup>4</sup> J. DUBOIS, *Le travail des moines au Moyen Âge*, in *Le travail au Moyen Âge*, 61-100; S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Roma-Bari 2003, 109-111; A. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013, 27. Per una riflessione sulla terminologia indicante il lavoro nei contesti in esame e in prospettiva storiografica, con particolare attenzione al rapporto fra lavoro e tempo, cf. ora LAUWERS, *Introduction*. Cf. in proposito anche G. BERTRAM, ἔργον, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cur. G. KITTEL - G. FRIEDRICH, III, ed. it., Brescia 1967, col. 827-86.

<sup>5</sup> M. LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole? Subsistance et rapports de production dans les monastères de l'Occident médiéval*, in *Labeur, production et économie monastique*, 249-82, in particolare p. 250.

ideale di un istituto regolare che costituisce l'unica planimetria oggi nota per il periodo compreso tra la caduta dell'Impero romano d'Occidente e gli inizi del Duecento.

Sia i testi che le tematiche affrontati nel presente contributo sono ben noti in sede storiografica e non si proporrà di essi una lettura radicalmente nuova o "rivoluzionaria". Soprattutto non si intende tornare sul concetto e sulla definizione del termine "lavoro" inteso in senso lato (o sulla possibile assenza dei medesimi nella cultura medievale, secondo la nota prospettiva di Jacques Le Goff e Robert Fossier)<sup>6</sup>, intorno ai quali intensa è stata la recente riflessione storiografica. Ciò che intendiamo mostrare sono i riferimenti alla *rusticitas* offerti da alcuni fra gli scritti più emblematici della civiltà monastica altomedievale, con l'intento di rilevare, forse più di quanto non sia stato fatto finora<sup>7</sup>, il modo in cui la dimensione del lavoro manuale, nella sua accezione propriamente rurale, abbia forgiato in profondità la proposta benedettina e la vita regolare dell'Occidente medievale nel senso di un accesso privilegiato alla salvezza che passava con chiarezza attraverso la via dei campi. Nel contempo sottolineeremo, sia pure in forma talora implicita, come il *contemptus mundi* degli eremiti e dei cenobiti europei apparisse in primo luogo quale *contemptus urbis* volto a delineare una significativa alterità rispetto, soprattutto, al passato pagano, il quale della vita agreste aveva talora offerto una dimensione letteraria retoricamente idilliaca o, più spesso, una visione socio-produttiva dai toni marcatamente e strutturalmente dispregiativi<sup>8</sup>. Benedetto e i suoi figli spirituali segnarono in un certo senso il passaggio, nel concreto operare della scelta di perfezione, dalla *civitas Dei* agostiniana alla *rus Dei* del primo Medioevo, istituendo nei loro sacelli, come è stato osservato, laboratori di invenzione per una particolare antropologia cristiana<sup>9</sup>, grazie alla "teorizzazione" e alla "messa in pratica" (mai disgiunte) del lavoro connotato in senso agricolo e silvo-pastorale. Le modalità tramite le quali si ebbe tale evoluzione sono oggetto di esame nelle pagine che seguono. Il percorso che proponiamo partirà dal richiamo all'impegno profuso nella campagna e dall'idea del *servitium* prestatore per la sua valorizzazione (*servitium* che non appare come un "lavoro" nel senso moderno del termine, ma quale azione di omaggio a Dio attraverso la cura del creato)<sup>10</sup>, e giungerà alla sostanziale coincidenza semantica tra il *labor* di matrice biblica, connotante in primo luogo la fatica dell'uomo, e l'antico termine *opus*, comprendente anche

<sup>6</sup> J. LE GOFF, *Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut Moyen Âge (I<sup>er</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, in *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, 108-30; R. FOSSIER, *Le travail au Moyen Âge*, Paris 2000.

<sup>7</sup> Ma cf. M. LAUWERS, "Opus manuum" et "labor agrorum". À propos de l'organisation socio-spatiale de la production et de l'approvisionnement des monastères dans l'Occident médiéval, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, Spoleto 2017, 877-912.

<sup>8</sup> Ma per un invito a non enfatizzare in misura eccessiva questa bipolarità cf. B. VAN DEN HOVEN, *Work in Ancient and Medieval Thought. Ancient Philosophers, Medieval Monks and Theologians, and their Concept of Work, Occupations and Theology*, Amsterdam 1996.

<sup>9</sup> S. PIRON, *L'Occupation du monde*, Bruxelles 2018, 152.

<sup>10</sup> Cf. a questo riguardo le distinzioni concettuali operate da N. SCHROEDER, *Servitium et opus le «travail» des dépendantes de l'abbaye de Wissembourg (ca 860-870) entre sociologie et anthropologie historiques*, in *Labeur, production et économie monastique*, 297-328, in particolare p. 299-301.

altre tipologie di attività<sup>11</sup> (pur tra le numerose alterazioni di significato cui abbiamo sopra fatto cenno)<sup>12</sup>; ossia alla sintesi fattiva tra *opus manuum* e *opus Dei* che costituisce uno fra i portati maggiormente rilevanti della più antica tradizione monastica benedettina. Su questa linea cercheremo di dare risalto, in dialogo con alcune sintesi storiografiche recenti<sup>13</sup>, alle trasformazioni che l'idea stessa dell'azione nei contesti prediali, nonché l'interesse dei religiosi per l'habitat naturale, conobbero fra il VI e il IX secolo, evidenziando l'influenza che l'esempio claustrale esercitò sull'organizzazione delle grandi aziende rurali in corrispondenza con l'apogeo della statualità franca, ossia alle origini dell'identità culturale europea.

## 2. "Coltura" come scienza di Dio. La vita di Benedetto da Norcia

Come è noto, le uniche informazioni relativamente circostanziate, ancorché permeate da una forte carica simbolica, che disponiamo in relazione alla vita e all'opera di Benedetto da Norcia ci derivano dai suddetti *Dialogi* di Gregorio Magno<sup>14</sup>, che il celebre pontefice acceso ammiratore del monachesimo<sup>15</sup> compose durante l'ultimo decennio del VI secolo<sup>16</sup>. Fin dalla giovinezza il personaggio di cui egli ci parla era

---

<sup>11</sup> Una distinzione sovente evocata dalle stesse fonti medievali, ma sul cui reale significato esorta a riflettere M. LAUWERS, *Le "travail" sans la domination? Notes d'historiographie et de sémantique à propos du labeur des cultivateurs dans l'Occident médiéval*, in *Penser la paysannerie médiévale, un défi impossible? Études offertes à Jean-Pierre Devroey*, ed. A. DIERKENS - N. SCHROEDER - A. WILKIN, Paris 2017, 303-32.

<sup>12</sup> Sulle quali insiste, a partire da un'imponente base statistica delle ricorrenze lessicali, N. PERREAUX, *Oeuvrer, servir, souffrir. Réflexions sur la sémantique des activités médiévales*, in *La-beur, production et économie monastique*, 31-80, in particolare p. 49-56, 62-74.

<sup>13</sup> *Le valli dei monaci*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto 2012; *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, ed. M. LAUWERS, Turnhout 2014; *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto 2015; *Gli spazi della vita comunitaria*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto 2016; *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, a cura di M. BOTTAZZI - P. BUFFO - C. CICCOPIEDI - L. FURBETTA - Th. GRANIER, Roma 2016, oltre ai lavori sopra richiamati.

<sup>14</sup> G. CRACCO, *Gregorio Magno interprete di Benedetto*, in *San Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel Padovano*, Padova 1980, 7-36; P. BOGLIONI, *Gregorio Magno biografo di san Benedetto*, in *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1982, I, 185-229.

<sup>15</sup> D. HOMBERGEN, *Gregorio Magno e l'ideale contemplativo nel mondo monastico del suo tempo*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, a cura di G. I. GARGANO, S. Pietro in Cariano 2005, 37-65; A. DE VOGÜÉ, *Le monachisme vu par Grégoire le Grand*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, a cura di C. LEONARDI, Firenze 2014, 159-70; G. JENAL, *Gregor der Grosse (590-604) und das Mönchtum*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, I, 289-319, in particolare p. 295-307.

<sup>16</sup> Sull'attribuzione, le fonti e l'attendibilità dell'opera cf. G. CRACCO, *Francis Clark e la storiografia sui "Dialogi" di Gregorio Magno*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 27/1 (1991), 115-24; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, 187-230; G. CREMASCOLI, *Leggere i «Dialogi» di Gregorio Magno*, in I «Dialogi» di Gregorio Magno. *Tradizione del testo e antiche traduzioni*, a cura di P. CHIESA, Firenze 2006, 3-14; J. WOLLASCH, *Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt?*, «Studien und Mitteilungen zur Geschich-

stato attratto dal ritiro eremitico lontano dal contesto urbano. Lo dimostrano il netto rifiuto della corrotta società di Roma, città in cui i genitori lo avevano inviato a compiere i suoi studi, nonché le prime scelte di vita, segnate dal desiderio di restare un uomo incolto del sapere terreno perché propenso ad acquisire la “scienza di Dio” («soli Deo placere desiderans, sanctae conuerationis habitum quaesiuit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus»)<sup>17</sup>. L’umiltà dei miracoli che fin dalla giovinezza gli vengono attribuiti è sottolineata in primo luogo dalla loro ambientazione rustica. Si pensi alla riparazione del vaglio di coccio (*capisterium*) usato per mondare il grano, rotto dalla nutrice del santo nel villaggio di Effide (Affile)<sup>18</sup>, o al successivo prodigio del falcastro spezzato dal Goto e ricomposto da Benedetto per consentire al mite lavoratore di continuare a liberare i campi dai rovi<sup>19</sup>; un gesto che, come emerge dal dialogo stesso, richiama la figura di Eliseo (2Re 6,5-7)<sup>20</sup>. Ma si consideri anche la cronomimetica moltiplicazione dei pani e della farina<sup>21</sup>, e infine quella dell’olio traboccante dall’anfora di terracotta<sup>22</sup>.

Quale fosse la realtà più consona alla formazione dell’uomo di Dio Gregorio lo riferisce quando racconta della sua fuga in direzione di Subiaco, aspro sito a circa quaranta miglia dall’Urbe ricco di «fresche e abbondantissime acque», le quali – come l’autore precisa con dovizia di particolari – prima si raccolgono in un ampio lago e poi danno vita ad un fiume. La natura che in questo luogo si presenta al futuro santo è descritta nei suoi tratti più caratteristici, ossia amena (ed è il dato forse più realistico connotante la valle dell’Aniene, che aveva ospitato anche una sontuosa villa di Nerone) e allo stesso tempo apparentemente minacciosa, perché metafora del *desertum* ricercato dai padri orientali. Il rifugio dell’esule nella spelonca appare come un anfratto scavato dal corso d’acqua, ove Benedetto è destinato a rimanere in solitudine per tre anni. Durante questo periodo la campagna costituisce uno sfondo all’esistenza dell’anacoreta. Essa è lo scrigno protettivo dell’eremita e non viene da lui modificata. L’uomo alla ricerca della contemplazione e del trascendente si pone umilmente in balia della creazione. L’ambiente non muta e non perde la sua connotazione selvaggia. Le rocciose falde dei monti Simbruini appaiono analoghe agli eremi che descrivono Sulpicio Severo e Girolamo (dall’isola tirrenica di Gallinaria, asilo di Martino di Tours, a quella adriatica raggiunta dall’asceta Bonoso)<sup>23</sup>, o di cui parla Eucherio di Lione (ca. 380-450), per il quale l’eremo nella sua essenza e, in

---

te des Benediktinerordens und seiner Zweige» 118 (2007), 7-30; A. LAGHEZZA, *Fonti e testimoni nei Dialogi di Gregorio Magno*, «Vetera Christianorum» 46/2 (2009), 261-91.

<sup>17</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di S. PRICOCO - M. SIMONETTI, Milano 2005, I (*Libri I-II*), II *Prologus*, 1.13-15.

<sup>18</sup> *Ibi*, II, 1.1.2.

<sup>19</sup> *Ibi*, II, 6.

<sup>20</sup> Cf. G. PENCO, *Il monachesimo medievale*, Praglia 2008, 89-91.

<sup>21</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 21.

<sup>22</sup> *Ibi*, II, 29.

<sup>23</sup> SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, a cura di CH. MOHRMANN - A. A. R. BASTIAENSEN - J. W. SMIT, Milano 1975, 1-67 [anni 393/97], 6,5; HIERONYMI *Epistulae*, Vindobonae-Lipsiae 1910 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), 3,4.

particolare, il piccolo arcipelago di Lérins antistante l'odierna Cannes, erano fondati sulla roccia e destinati a durare nel tempo sfidando lo spirare dei venti e la forza delle acque<sup>24</sup>. L'impervio antro di Subiaco è, però, docile strumento nelle mani dell'Eterno e lascia che la carità umana penetri nei suoi recessi più profondi. Si tratta della benevolenza rappresentata dal monaco Romano, il quale "aggira" l'ostacolo della rupe scoscesa per calare del pane con una fune fino alla caverna di Benedetto; ma è anche la generosità mostrata dal sacerdote che, in occasione della Pasqua, va a portare di che vivere e di che festeggiare il santo giorno al solitario raccolto in preghiera il quale ha perso la cognizione del tempo, cercando quest'ultimo «tra i dirupi dei monti, tra le insenature delle valli e tra gli antri delle grotte»<sup>25</sup>. Nessun'altra persona in quegli anni conosce l'esistenza di Benedetto, dimenticato dagli uomini ma ben presente a Dio. Madre Natura cela il mistero della sua contemplazione, così come il segreto delle tentazioni subite, in tutto analoghe a quelle di Antonio padre del deserto. Saranno, infatti, i rovi e le ortiche sulle quali si getta, come poi farà san Francesco, a far sbollire l'ardente desiderio carnale suscitato in lui dagli assalti del demonio<sup>26</sup>.

Tuttavia la fiaccola della santità non è fatta per restare nascosta sotto il moggio (Mt 5,15-16). La vita del venerabile è svelata da alcuni pastori che trovano il suo nascondiglio. Si tratta del noto e provvidenziale procedimento agiografico della ἀνάδειξις, ossia l'interruzione dell'ascesi che gli eremiti orientali conoscevano allorché tornavano in contatto col mondo, di solito a seguito di un incontro con alcuni cacciatori o altri frequentatori di spazi incolti e silvestri<sup>27</sup>. I pastori vedono Benedetto coperto di pelli e sulle prime lo scambiano per un animale. Tuttavia è proprio da questo momento che il servo di Dio, presentato quale nuovo annunciatore dell'agnello, abbigliato come Giovanni Battista (Mt 3,4)<sup>28</sup>, comincia a trasformarsi da semplice ospite dell'ambiente naturale ad attore della sua trasformazione, spingendo i rustici che lo avevano scoperto e che vengono descritti come pari alle bestie ad abbracciare immediatamente una vita di santità («ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt»)<sup>29</sup>. Non a caso, è proprio a partire dal terzo capitolo, dopo il racconto dei fatti

<sup>24</sup> «Nusquam magis quam illic [nell'eremo] supra petram praedictum illud aedificium collocatur, quod immobili stabilitate fundatum inconcussa mole durabit, ut tempore ingruentium procellarum non flantibus ventis, non immissis torrentibus subruatur» (EUCHERIO, *Elogio dell'eremo*, a cura di S. PRICOCO, Bologna 2014, 34,2; si veda anche 42,1-2). Cf. F. MARAZZI, *Le 'isole' di Girolamo. Visioni sullo spazio dell'ascesi fra Roma e l'Italia alla fine del IV secolo*, in *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi*, a cura di R. MARTORELLI - A. PIRAS - P. G. SPANU, Cagliari 2015, II, 605-14, in particolare p. 609; M. C. SOMMA, *Sviluppo e prime manifestazioni del monachesimo tra terraferma e isole: il contesto italiano*, ibi, 615-30, in particolare p. 616-17, 620.

<sup>25</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 1,4-7.

<sup>26</sup> *Ibi*, II, 2. Cf. in proposito L. SALVATORELLI, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Postfazione di G. ARNALDI, Roma-Bari 1929, rist. 2007, 36-48; A. GALDI, *Benedetto*, Bologna 2016, 12-13.

<sup>27</sup> 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, 13-30, in particolare p. 20-21.

<sup>28</sup> Cf. SALVATORELLI, *San Benedetto*, 51-86.

<sup>29</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 1. 79-80 (cf. l'analogo episodio in Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 5, 4-6). Si veda, inoltre, F. SALVESTRINI, *Il giardino monastico*, in «Prati, verzieri e

relativi alla giovinezza, che Gregorio inizia a parlare di Benedetto al proprio interlocutore Pietro come di un uomo liberato da ogni tentazione peccaminosa e la cui vita produce frutti rigogliosi al pari di un terreno mondato dalle spine e ben coltivato («quasi spinis erutis excolta terra, de uirtutum segete feracius fructum dedit»)³⁰. Il biografo ci fornisce, dunque, la prima immagine del *pater* pronto ad incidere su quella realtà che finora lo ha protetto, e quindi a fondare dodici monasteri (oltre a quello in cui risiedeva), forse in parte insistenti su edifici di età romana già popolati da piccoli nuclei di anacoreti³¹, nonché a dissodare e far fruttificare le terre incolte della zona, dando in qualche modo allo spazio indefinito un'identità simbolica fatta di luoghi³². Si tratta, in fondo, della stessa immagine ormai decisamente demiurgica che emerge dall'altra fonte disponibile sulla vita del fondatore, ossia i discussi trentatré distici (*Versus in Benedicti laudem*) attribuiti al non meglio noto Marco, forse contemporaneo e devoto di Benedetto, che, come egli stesso riferisce, era giunto al suo cospetto oppresso dai propri peccati affinché il venerabile trasformasse in frutti le spine maligne che gli laceravano il cuore³³.

Il monaco adesso è simile a una pianta, e la sua purezza deve essere coltivata affinché il seme di perfezione non venga gettato sul terreno sterile. Da eremita immerso nella natura selvaggia Benedetto si fa abate, nonché campione dell'agire umano. Nel nome di Dio egli doma la natura stessa, trasformando il *desertum* in giardino fisico e spirituale. Lo dimostra il miracolo della fonte fatta scaturire – come ad opera di un nuovo Mosè (Nm 20,10-11) e sul modello dell'edenica sorgente di Antonio nel Sinai³⁴ – da tre pietre poste fra i monti per fornire acqua ai religiosi di altrettante comunità che lui stesso aveva fondato in una posizione svantaggiata, lontana dal lago di Subiaco. Ma lascia intendere questa nuova condizione anche la facoltà concessa da Dio al suo servo di parlare agli animali e di dar loro ordini, come nell'episodio del corvo e del pane avvelenato³⁵.

---

*pomieri*» *Il giardino medievale. Culture, ideali, società*, a cura di P. CARAFFI - P. PIRILLO, Firenze 2017, 99-117, in particolare p. 99-101.

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 3,1.

³¹ M. G. FIORE CAVALIERE - Z. MARI - A. LUTTAZZI, *La villa di Nerone a Subiaco e la fondazione del monastero benedettino di S. Clemente*, in *Il Lazio tra antichità e Medioevo. Studi in memoria di Jean Coste*, a cura di Z. MARI - M. T. PETRARÀ - M. SPERANDIO, Roma 1999, 341-67; GALDI, *Benedetto*, 69.

³² Nella prospettiva offerta da Michel de Certeau, che presenta lo spazio come una realtà indefinita e il luogo quale ordine dato agli elementi distribuiti, culturalmente, entro rapporti di coesistenza (M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, trad. it. a cura di M. BACCIANINI, Roma 2001, 175-76). Cf. in proposito anche G. MELVILLE, *Le comunità religiose nel Medioevo. Storia e modelli di vita*, trad. it., Brescia 2020, 32.

³³ S. ROCCA, *Versus in Benedicti laudem*, «Romanobarbarica» 3 (1978), 335-64, in particolare vv. 65-66, *explicit* del carne.

³⁴ Cf. HIERONYMI *Vita Hilarionis*, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, 69-143, 21,1-4.

³⁵ GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 5,3; II, 8. Sul rapporto tra i *viri Dei* e gli animali selvatici cf. P. COURCELLE, *Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines*, «Journal des Savants» 3 (1967), 154-61; M. MONTANARI, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. ANDREOLLI - M. MONTANARI, Bologna 1988, 55-72, in particolare p. 60-62; PENCO, *Il monachesimo medievale*, 286, 289-326; GALDI, *Benedetto*, 21-22. Cf. anche G. PENCO,

Il culmine di tale metamorfosi è senz'altro l'arrivo del *vir Dei* sul Monte Casino, laddove egli sradica boschi legati al culto sacrilego di Apollo (ma i versi di Marco riferiscono, forse per errore, anche di un tempio di Giove), esaugura il sito pagano e santifica la terra costruendovi una cappella dedicata a Giovanni Battista, figura suprema dell'iniziazione cristiana, all'interno di un oratorio eretto in onore di san Martino, personaggio cui la tradizione monastica sovente assimilerà Benedetto stesso<sup>36</sup>. La fonte agiografica non dice nulla in merito alle motivazioni che portarono l'eremita fattosi guida di vita monastica a scegliere questo sito, lasciando intendere unicamente la volontà divina sulla scorta dei richiami biblici di Abramo o Ezechiele (40-48)<sup>37</sup>. Di sicuro l'esistenza di un antico centro di culto precristiano fu un elemento di attrazione, sia al fine di cancellarne e risemantizzarne il significato, sia, forse, per utilizzare strutture costruttive già esistenti. Alla luce della coeva e successiva storia del monachesimo non è neppure da escludere che l'ormai celebre uomo di Dio sia stato chiamato da qualche potente del luogo<sup>38</sup> a conoscenza degli intrighi operati a suo danno dall'invidioso prete Fiorenzo (espressione di contrasti più ampi e complessi)<sup>39</sup>, il quale aveva osato inviare al *pater* un'avvelenata eulogia; e ciò al fine di popolare la simbolica e strategica altura, ultima propaggine del gruppo di Monte Cairo, dominante l'antichissima città volsca di *Casinum*, cedendogli il possesso dell'area e forse anche di alcuni beni pertinenti al precedente santuario<sup>40</sup>. È, in ogni caso, su questo monte, dal quale prenderà vita la sua riforma monastica, che Benedetto manifesta in pieno la capacità di modellare l'ambiente. Qui egli annulla il peso di un masso destinato a far parte delle mura del chiostro, qui resuscita il mo-

---

*Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, 155, 163-64; F. R. STASOLLA, *Il monachesimo in Italia dalle origini a Gregorio Magno: modalità insediative, architetture, organizzazione topografica e spaziale*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, I, 321-54, in particolare p. 332.

<sup>36</sup> In questa azione, che richiama Mosè sul Sinai (Es 34,13), Benedetto si avvicina, infatti, a Martino, il quale, come riferisce Sulpicio Severo, distruggeva le vestigia del paganesimo per erigere chiese e monasteri (SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, 13, 1-2, 9). Cf. R. ALCIATI, *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*, Roma 2018, 20-25.

<sup>37</sup> GALDI, *Benedetto*, 16-18.

<sup>38</sup> Per esempio un personaggio analogo al patrizio goto Liberio, fondatore, nella prima metà del VI secolo, della comunità monastica di Alatri retta dal diacono abate Servando, amico di Benedetto (GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 35,1); o affine al generale bizantino Belisario, che dette vita alla comunità di San Giovenale a Orta sulla via Flaminia, «ubi possessiones et dona multa largitus est» (*Le Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, Paris 1886, LXI, 2, 296); ma si pensi anche a Cassiodoro istitutore del *monasterium vivariense* in Calabria. Cf. F. R. STASOLLA, *I monasteri tra isole e terraferma all'età di Gregorio Magno*, in *Isole e terraferma nel primo cristianesimo*, II, 631-43, in particolare p. 637-38.

<sup>39</sup> Fiorenzo è definito «huius nostri subdiaconi Florentii auus», ossia avo di un suddiacono della Chiesa romana, e ci appare, pertanto, espressione di un clero attivo non solo sul piano locale (GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 8, 1,7).

<sup>40</sup> L'episodio dell'incontro fra Benedetto e la sorella Scolastica lascia intendere che la comunità cassinese possedeva un sito esterno al monastero provvisto di una casa (Scolastica «ad eum semel per annum uenire consueuerat, ad quam uir dei non longe extra ianuam in possessione monasterii descendebat», *ibi*, II, 33, 2,7-10). Non è da escludere che i religiosi controllassero alcuni fondi a loro donati fin dall'arrivo nella Terra di Lavoro.



nacello schiacciato dalle pietre di una parete in costruzione, qui trasforma il vino, liquido sacro per eccellenza reso impuro dal furto di un barilotto da parte dell'avidio monaco Esilarato, in un minaccioso serpente<sup>41</sup>. In questo senso Gregorio è affiancato dal poeta Marco, il quale ci mostra il Monte Cassino divenuto giardino all'arrivo del *pater* e, allo stesso tempo, l'abbandonato sito di Subiaco, inorridito e impallidito per la perdita del suo santo ospite («Te sibi sublato tenebris mons coelitus horret, / et pallet nebulis concolor ipse suis»). Ormai è il servo di Dio che fa vivere la natura e non viceversa<sup>42</sup>.

Appare, quindi, chiaro che Benedetto opera – accogliendo l'immagine che ne danno i biografi – una profonda trasformazione nell'approccio dei monaci al lavoro manuale e alla messa a frutto della terra. Illustri predecessori del santo di Norcia, come Sulpicio agiografo di Martino, espressione di una élite colta e socialmente elevata che caratterizzò in misura maggiore il monachesimo occidentale rispetto a quello d'Oriente, avevano guardato con sospetto all'impegno manuale, potenziale causa di avidità<sup>43</sup>. Sulpicio, in particolare, esaltava il fatto che nella piccola Tebaide sorta lungo la Loira non fossero i monaci seguaci del vescovo di Tours, ma i coloni a lavorare nei campi, lasciando ai religiosi la pienezza dell'ufficio divino<sup>44</sup>. Il Benedetto gregoriano, al contrario, recupera la proposta antoniana e pacomiana dell'ideale necessità del lavoro<sup>45</sup>, istanza sostenuta dall'apostolo Paolo («chi non vuole lavorare, neppure mangi», 2Ts 3,10); cui implicitamente si legano la sostanziale estraneità all'*otium* intellettuale degli ambienti aristocratici, sia pur letto in chiave di coltivazione religiosa dello spirito, nonché l'assunto semipelagiano, che resterà sotteso alla cultura monastica<sup>46</sup>, per cui la salvezza si raggiunge anche tramite le opere o, per meglio dire, l'operosità<sup>47</sup>. In tal senso il fondatore di Montecassino è, del resto, in buona compagnia. Gregorio, infatti, nel libro I dei *Dialogi* ci parla anche del *monachus ortolanus* della comunità di Fondi artefice di miracoli parimenti connessi alla coltivazione della terra e al rapporto con gli animali<sup>48</sup>; mentre le *Vitae* dei Padri del Giura (ca. 512-15) raccontano dei due *viri Dei* Romano e Lupicino

<sup>41</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 9; II, 11; II, 18.

<sup>42</sup> ROCCA, *Versus*, vv. 37-42. Cf. in proposito P. GARBINI, *Dello stesso colore di Rutilio. Marco Poeta*, *Versus in Benedicti laudem*, v. 37-38, «Aevum» 81/2 (2007), 347-50.

<sup>43</sup> Sull'atteggiamento dei padri orientali cf. GIOVANNI MOSCO, *Il prato*, a cura di R. MAISANO, Napoli 2002, 194 (VI-VII secc.).

<sup>44</sup> «Ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur: maiores orationi vacabant» (SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, 10, 3-6). Cf. PRICOCO, *Il monachesimo*, 65-66, 109-10; RAPETTI, *Storia del monachesimo*, 33-34.

<sup>45</sup> ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di L. CREMASCHI, Milano 2007, 50, 5-6.

<sup>46</sup> Si veda al riguardo C. VAGAGGINI, *La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi transitus S. P. Benedicti*, Roma 1947, 17-83; C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, «Studi Medievali» s. 3, 18/2 (1977), 491-608, in particolare p. 524-26. Cf. anche i distinguo e le eccezioni evidenziate da E. BAIN, *Paul: un modèle pour le travail des moines? (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, in *Labeur, production et économie monastique*, 127-58, in particolare p. 131-38.

<sup>47</sup> P. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden*, in *Medieval Gardens*, ed. E. B. MACDOUGALL, Harvard 1986, 23-53, in particolare p. 28-29.

<sup>48</sup> GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, I, 3,2-4.

che attendevano «ad culturam» o «ad agriculturam» sugli aspri terreni di Condat e Laucone<sup>49</sup>. L'*opus manuum*, pertanto, non è, in relazione a queste figure, causa di cupidigia perché non risulta finalizzato alla sola produttività<sup>50</sup>. Esso si configura come strumento per fuggire l'ozio nemico dell'anima e quale esercizio di umiltà che avvicina il monaco agli altri discendenti di Adamo<sup>51</sup>. Le considerazioni fatte caratterizzano anche il testo della regola, contribuendo a collegarla all'immagine agiografica del padre di Norcia.

### 3. La regola e la vita rurale

Se dunque la *Vita* di Benedetto può essere letta anche come progressivo passaggio dalla condizione dell'eremita accolto nel seno della natura a quella del coltivatore che trasforma la realtà in giardino, la regola, ossia il testo che – come riferisce Gregorio – il padre di Montecassino «scrisse ... per i monaci ... caratterizzata da una singolare discrezione ed esposta in chiarissima forma», rende l'esperienza una raccolta di precetti<sup>52</sup>.

Come è noto, la *Regula Benedicti*, composta grosso modo fra il 530 e il 560, raccoglie l'eredità di una lunga tradizione costituita dalle opere di Pacomio, Agostino, Basilio, le regole dei Padri, Cassiano e, soprattutto, la cosiddetta *Regula Magistri* (500-530)<sup>53</sup>. In tale contesto il riferimento al lavoro manuale, compresa la sua pianificazione entro rigidi schemi temporali, era un elemento variamente ricor-

<sup>49</sup> Cf. LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 253-54.

<sup>50</sup> Ogni visione del lavoro monastico come fondamento della razionalità strumentale posta alla base dell'economia occidentale appare anacronistica e sostanzialmente fuorviante (cf. K. ROST - E. INAUEN - M. OSTERLOH - B. S. FREY, *The Corporate Governance of Benedictine Abbeys: What Can Stock Corporations Learn from Monasteries?*, Zürich 2008).

<sup>51</sup> F. PRINZ, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G. C. ALESSIO, Milano 1987, 239-76; L. MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, trad. it. Torino 2003, 36-38; RAPETTI, *Storia del monachesimo*, 46-48. Per una bibliografia sul lavoro monastico e le attività economiche dei religiosi con riferimento all'area italiana, rinvio a F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina» 53/2 (2006), 435-515, in particolare p. 445-47; ID., *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, in *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, «Quaderni di Storia Religiosa Medievale» 22/2 (2019), 307-61, in particolare p. 323, 326-28.

<sup>52</sup> «Scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam» (GREGORIO MAGNO, *Storie di santi*, II, 36,6-8). Cf. A. DE VOGÜÉ, *La mention de la "Regula Monachorum" à la fin de la "Vie de Benoît" (Grégoire, Dial. II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle*, in *Zweiter Internationaler Regula Benedicti-Kongress*, hrsg. B. JASPERT - E. MANNING, «Regulae Benedicti Studia» 5 (1976), 289-98.

<sup>53</sup> Sulle fonti della Regola, la sua attribuzione a Benedetto e la dipendenza della medesima dalla *Regula Magistri* cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1978, 27-28; A. DE VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985, 34-36; G. ARNALDI, *San Benedetto guadagnato alla storia (in margine a una nuova edizione della Regola)*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, I, Roma 1974, 1-27; GALDI, *Benedetto*, 31-45.

rente<sup>54</sup>. Girolamo, in una celebre epistola all'amico Rustico di Tolosa che voleva farsi monaco (411), gli aveva consigliato di dedicarsi ad attività pratiche, mettendo sullo stesso piano la zappatura di un orto, la fabbricazione di recipienti ed utensili e la copiatura di manoscritti in quanto forme di disciplina («regiam disciplinam») della dimensione quotidiana («fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inveniatur occupatum»)<sup>55</sup>. Cassiano individuava nel lavoro manuale un chiaro rimedio contro lo spirito dell'accidia<sup>56</sup>. Possiamo, inoltre, vedere la purificazione interiore dello spirito condotta dagli asceti orientali attraverso l'attiva mortificazione del corpo<sup>57</sup> come una forma di impegno fisico metaforicamente avvicicabile alla coltivazione dei campi<sup>58</sup>. In questa prospettiva anche i seguaci di Benedetto dovevano levare a tempo debito la lode comune (*opus Dei*)<sup>59</sup> e quella individuale (*lectio divina*)<sup>60</sup>, dedicarsi al ben operare (*bonum*)<sup>61</sup>, agire per l'edificazione personale (*conversatio morum*), unire lo studio all'*opus manuum* e all'esercizio di quelle *artes* che la *discretio* dell'abate doveva saper individuare come qualità precipue di ciascun confratello<sup>62</sup>. L'insieme di tali comportamenti definiva la perfetta vita terrena del religioso. Il testo benedettino, tuttavia, imprimeva a queste azioni, e in particolare a quelle che soddisfacevano i bisogni primari, un'importante evoluzione. Esso le rendeva declinazioni del dovere che il religioso compiva nella prospettiva della salvezza. Una delle principali differenze tra la regola del Maestro e quella attribuita al santo di Norcia sta proprio nella diversa concezione del lavoro. Il primo, infatti (soprattutto nei capitoli 50 e 86), seguendo da vicino la lezione cassiana<sup>63</sup>, insiste sulla dimensione ascetica di ogni attività condotta dal monaco, comprese quelle finalizzate al proprio sostentamento,

<sup>54</sup> Cf. ad es. AUGUSTINI AURELII *De genesi contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, XXXIV, 1845, col. 173-220, I, VIII, 13, 179; Id. *De opere monachorum*, in *Patrologia Latina*, XL, 1845, col. 548-82, VIII, 9, 555; XXVI, 34, 573-74; PSEUDO-FERRANDO DI CARTAGINE, *Vita di san Fulgenzio*, a cura di A. ISOLA, Roma 1987, 2, 43-44; CASSIODORO, *Le istituzioni*, a cura di M. DONNINI, Roma 2001, I, 29,1.

<sup>55</sup> HIERONYMI *Epistulae*, 125, 11. Cf. S. UGGÉ, *Lieux, espaces et topographie des monastères de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge: réflexions à propos des règles monastiques*, in *Monastères et espace social*, 15-42, in particolare p. 32.

<sup>56</sup> GIOVANNI CASSIANO, *Le istituzioni cenobitiche*, a cura di A. DE VOGÜÉ - L. D'AYALA VALVA, Magnano 2007, x, 5-12. Cf. BAIN, *Paul: un modèle*, 138-43.

<sup>57</sup> Cf. GIOVANNI CLIMACO, *La scala del paradiso*, a cura di R. M. PARRINELLO, Milano 2007, gr. XIV (VI-VII secolo).

<sup>58</sup> «Non deficiamus laborantes jacentesque virtutum semina, ut in futuro gaudia metere possimus» (ORSIESII TABENNENSIS [attr.] *Doctrina de institutione monachorum*, in *Patrologia Latina*, CIII, 1851, col. 452-76, VI, 455; V secolo).

<sup>59</sup> *Regula Benedicti*, capitoli 16, 17, 18, 43, 47.

<sup>60</sup> «Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audivimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium» (*ibi*, *Prologus*, 39). Cf. anche il capitolo 52.

<sup>61</sup> *Ibi*, *Prologus*, 4 e 22; 2,21.

<sup>62</sup> *Ibi*, 57,1-3. Cf. M. BREITENSTEIN, *Die Regel - Lebensprogramm und Glaubensfibel*, in *Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas. Essayband*, hrsg. G. SITAR - M. KROKER, Regensburg 2009, 23-29; M. M. CEREZO-RELLAN, *La discretio nella Regola di S. Benedetto*, «Inter Fratres» 63 (2013), 160-70.

<sup>63</sup> GIOVANNI CASSIANO, *Conversazioni con i Padri*, a cura di R. ALCIATI, Milano 2019, xxiv,12.

e vieta al medesimo di attendere troppo lungamente alle cose di questo mondo, affaticandosi e mitigando i digiuni di precetto<sup>64</sup>. Il secondo, al contrario, nel capitolo 46 e nell'ampio capitolo 48, afferma che i monaci sono veramente tali solo quando «vivono della fatica delle proprie mani»<sup>65</sup>, svolgendo le loro mansioni «in coquina, in cellario, in ministerio, in pistrino (al forno), in horto»<sup>66</sup>, impegnandosi anche per produrre i frutti della terra<sup>67</sup>. Il capitolo 48 dispone l'organizzazione del tempo, bilanciando accuratamente preghiera e lavoro sulla base della coppia *opus manuum/lectio* che connotava il quotidiano della vita monastica già in opere come le *Novelle* di Giustiniano, Agostino (*manibus operari*) o Isidoro di Siviglia<sup>68</sup>. Non si prevedono più di otto ore giornaliere di impegno manuale, nonché la loro riduzione durante la stagione invernale. Per altro verso, sebbene il testo lasci intendere che la raccolta delle messi non fosse un compito abitualmente svolto dai religiosi, e che pertanto essi già all'epoca contassero sull'ausilio dei coloni, stabilisce come, in caso di necessità, i monaci non debbano esitare a dedicarvisi<sup>69</sup>. L'*opus manuum*, pertanto, è praticato in vista di un duplice scopo: esso ha, come per gli autori precedenti, un fine spirituale, poiché aiuta a combattere l'ozio, offre occasioni di concreta e quotidiana condivisione, favorisce la mutua assistenza e la reciproca carità. Tuttavia, a prescindere da più o meno possibili (e condivisibili) gerarchie di importanza che l'autore avrebbe attribuito ai termini impiegati per definire la *lectio* e l'*opus manuum*<sup>70</sup>, nella *Regula Benedicti* la seconda – da ricondurre in prima istanza al lavoro della terra («ad fruges

<sup>64</sup> *Regola del Maestro*, a cura di M. BOZZI - A. GRILLI, Brescia 1995, «Cum frater aliquid operatur... cogitare illi aliqua non vacat et desideriorum non mergitur fluctibus», «Fratribus delicatis et infirmis talis labor iniungatur ut nutriantur ad servitium Dei, non occidantur», II, L, 1, 3-4; 75; «die dominica ab omni opere laboris cessent», II, LXXV, 3; «At vero spiritalis conversi ideo non impli-cant se negotiis saecularibus, ut ei placeant cui se probarunt. Et non de rebus quae in morte saeculo remanent, sed de anima cogitantes, quae sola cum actuum rationibus post mortem pertransit», «Melius est ergo [possessiones] sub alieno impendio possidere [...] Nam si volumus curam earum per spiritalis fratres excolere, cum gravem eis laborem iniungimus, consuetudinem ieiunandi amittunt. Nec item ieiunis viribus tractandum est, si plus debeat homo ventri laborare quam animae vel Deo», II, LXXXVI, 8-9, 24-26. Cf. BAIN, *Paul: un modèle*, 144-46.

<sup>65</sup> *Regula Benedicti*, 48, 8.

<sup>66</sup> *Ibi*, 46, 1. Si veda anche il capitolo 35, «De septimanariis coquinae».

<sup>67</sup> Cf. N. BROQUAIRE, *Il lavoro nella concezione monastica benedettina*, in *Il lavoro nella storia della civiltà occidentale*, I, Fonte Avellana 1992, 179-91; A. M. ORSELLI, *Del lavoro monastico - e dei monaci al lavoro? (tardoantico e altomedioevo)*, in *Teoria e pratica del lavoro*, 1-27.

<sup>68</sup> *Regula Benedicti*, 48, 1-6, 10-12. Cf. W. WITTEK, *Travail et "lectio divina" dans le monachisme de saint Benoît*, in *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1982, II, 551-61; J. BIARNE, *Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, 99-128; A. DE VOGÜÉ, *La législation de Justinien au sujet des moines*, «*Revue Mabillon*» 14 (2003), 139-52; M. E. DOERFLER, *Hair! Remnants of Ascetic Exegesis in Augustine of Hippo's De Opere Monachorum*, «*Journal of Early Christian Studies*» 22/1 (2014), 79-111, in particolare p. 85-93; I. ROSÉ, *Opus, opera, labor. Les mots et le sens des « occupations manuelles » dans la règle de saint Benoît et ses commentaires carolingiens*, in *Labeur, production et économie monastique*, 81-126, in particolare p. 92-93.

<sup>69</sup> «Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur» (*Regula Benedicti*, 48, 7). Cf. BAIN, *Paul: un modèle*, 146-47.

<sup>70</sup> ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 94-95, 100.

recollegendas»)<sup>71</sup> – è anche strumento necessario per contribuire alla sopravvivenza e alla sostanziale indipendenza del monastero. Guadagnarsi da vivere, anche ricorrendo al commercio dei prodotti artigianali<sup>72</sup>, è un dovere di giustizia, un obbligo di fronte agli altri e un modo per praticare l'elemosina, provvedendo in questo modo al sostegno dei bisognosi<sup>73</sup>. Non si tratta, a mio avviso, di una valutazione “positiva” del lavoro contrapposta alla considerazione dispregiativa delle tradizioni precedenti (un concetto più volte relativizzato in sede storiografica)<sup>74</sup>, ma del rilievo conferito alla produzione agricola e della necessità della medesima – sia essa condotta direttamente dai monaci, sia da lavoratori dipendenti –, in quanto strumento di salvezza secondo il già ricordato precetto paolino, come giusta occupazione del tempo non dedicato alla preghiera, e quale autentica espressione del servizio dovuto al Creatore<sup>75</sup>.

D'altro canto, come abbiamo già ricordato, l'autore della *Regula* ritiene il lavoro uno strumento utile alla pratica dell'umiltà, virtù alla quale è dedicato il settimo capitolo. Qui non compaiono riferimenti diretti all'*opus manuum*, proprio perché questo è disciplinato altrove. Tuttavia appare evidente che laddove l'autore introduce il «*tertius humilitatis gradus*» e impone di annullare la propria volontà di fronte all'ordine del superiore traspare un chiaro riferimento anche al lavoro manuale, evocato dal riferimento alla presenza del monaco nell'«horto»<sup>76</sup>. Il frutto di tale impegno, poi, deve essere oggetto di cure, in particolare di quelle prestate dal cellerario, membro della comunità al quale sono affidate la mensa, la cucina, la cantina e la dispensa (capitolo 31). Tale figura compariva già nei precetti pacomiani<sup>77</sup>. La *Regula Benedicti* aggiunge, però, che l'abate deve sceglierla fra le persone dotate delle migliori qualità («*sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus*»). I suoi compiti sono poco meno rilevanti rispetto a quelli dell'abate; e si precisa che i beni materiali del monastero saranno da lui trattati come i sacri vasi dell'altare<sup>78</sup>. Quanto, infine, agli strumenti del lavoro («*ferramentis vel vestibus seu quibuslibet rebus*»), tutti i confratelli hanno l'obbligo di usarli con rispetto. La loro cura è affidata dal superiore ai religiosi più degni. Egli è anche invitato a redigerne un inventario («*brevem*») che lo aiuti ad assegnare a tutti

<sup>71</sup> *Regula Benedicti*, 48, 7-9. Cf. ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 97-99.

<sup>72</sup> *Regula Benedicti*, 48, 57, 4-9.

<sup>73</sup> GALDI, *Benedetto*, 42-43.

<sup>74</sup> VAN DEN HOVEN, *Work*, 155; ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 83.

<sup>75</sup> Non concordo con l'affermazione per cui «*les activités aux champs sont abordées dans cette règle comme une possibilité, et jamais comme une obligation*» (ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 84), perché l'assenza del lavoro rustico avrebbe comportato sia l'impovertimento della comunità, sia un rischio per la salvezza dell'anima dei confratelli. Il termine *opus*, da intendere come azione e come prodotto del lavoro, segnatamente agrario, e non tanto quale impiego della fatica umana (*labor*), occupa, infatti, uno spazio prevalente fra i termini che nel testo designano l'attività manuale; laddove il lemma *labor* compare al plurale solo quanto indica attività rustiche, delle quali evidenzia il rilievo (cf. *ibi*, 85-92; ed anche P. BONNERUE, *Opus et labor dans les règles monastiques anciennes, «Studia monastica»* 35/2 (1993), 265-91).

<sup>76</sup> *Regula Benedicti*, 7, 34 e 63.

<sup>77</sup> L. CREMASCHI, *Pacomio e i suoi discepoli, regole e scritti*, Magnano 1988, 126-27.

<sup>78</sup> *Regula Benedicti*, 31, 1,10.

ciò di cui tutti hanno bisogno<sup>79</sup>. Un importante riferimento alla dotazione materiale della comunità, in associazione al dovere che i monaci hanno di essere in larga misura autosufficienti e di ricevere degnamente gli ospiti, si trova nel capitolo 66, laddove il testo prevede che «il monastero, se possibile, sia costruito in modo da avere al proprio interno tutte le cose necessarie», precisando che queste sono in primo luogo «aqua, molendinum, hortum»<sup>80</sup>, ossia le infrastrutture ritenute indispensabili per far sì che dalla terra il religioso tragga di che vivere.

Naturalmente il lavoro, in quanto espressione di umiltà, non deve dar luogo a forme di possesso individuale che minerebbero la cieca fiducia nella Provvidenza (capitoli 33 e 34, ma anche 54-59)<sup>81</sup>. In questo senso l'autore si richiama a molti testi precedenti. Tuttavia, proprio perché rivolto al bene comune, l'*opus manuum* non costituisce per lui una forma di reiterata penitenza che ricordi al monaco la tragicità della condizione umana. Infatti fin dalla conclusione del prologo, testo largamente esemplato sulla sua fonte principale, Benedetto aggiunge alla medesima che, stabilendo nel monastero una scuola del servizio divino, non ha inteso creare nulla di troppo austero e gravoso, né tanto meno di mortificante<sup>82</sup>, affinché ogni opera condotta in lode dell'Eterno venga compiuta con gioia («dilatato corde») e sia sempre commisurata alle possibilità della Sua creatura<sup>83</sup>.

#### 4. I commentari del IX secolo

L'applicazione della regola benedettina all'intero cenobitismo occidentale fu dovuta in larga misura a Benedetto di Aniane nell'età dell'imperatore Ludovico il Pio, come alternativa all'uso della *regula mixta* tipico del periodo precedente (concili di Aquisgrana, 816-817). Questa scelta, unita al grande apprezzamento che per il testo italico aveva espresso lo stesso Carlo Magno, favorirono, a circa trecento anni dalla sua stesura, un'attenta riflessione sul dettato benedettino<sup>84</sup>. In età franca i monasteri avevano acquisito un grande rilievo, non solo religioso, e risultavano

<sup>79</sup> *Ibi*, 32, 3.

<sup>80</sup> *Ibi*, 66, 6. Cf. M. LAUWERS, *Circuitus et figura. Exégèse, images et structuration des complexes monastiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Monastères et espace social*, 43-110, in particolare p. 47.

<sup>81</sup> Cf. T. KARDONG, *La povertà monastica nei capitoli 33 e 34 della Regula Benedicti*, «Benedictina» 30 (1983), 317-40.

<sup>82</sup> Cf. quanto osserva G. OVITT, *Manual labor and early medieval monasticism*, «Viator» 17 (1986), 1-18, in particolare p. 15-16.

<sup>83</sup> «In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constituturos speramus» (*Regula Benedicti, Prologus*, 46, v. 49; ed anche capitolo 48, vv. 9, 24-25). Cf. G. PENCO, *Monasterium - Carcer*, «Studia monastica» 8 (1966), 133-43; B. MÜNTNICH, *Der Mönch als "operarius domini"*, in *Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988 dargeboten*, hrsg. A. ROSENTHAL, Münster 1988, 77-97, in particolare p. 84-89.

<sup>84</sup> M. TH. KLOFT, *Die Reform der Klöster und der Benediktregel durch den karolingischen Hof im 8. Jahrhundert, in 794 - Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit. Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, hrsg. J. FRIED - L. E. SAUR-

dotati di cospicui patrimoni fondiari. Entro tale contesto i precetti ricondotti al padre di Norcia erano divenuti anche una guida per chi era chiamato a gestire vaste sezioni dell'ambiente rurale<sup>85</sup>.

Fra i più noti commentari al testo benedettino<sup>86</sup> emerge per precocità ed ampiezza quello di Smaragdo, databile agli anni 816-827<sup>87</sup>. Tale monaco, forse di origine visigota come Benedetto di Aniane, visse tra la fine dell'VIII secolo e il primo ventennio del successivo presso il chiostro di Saint-Mihiel, nella regione della Mosa, e fu molto vicino alla corte franca del periodo. La sua opera esegetica, posteriore a quella dell'Anianense, è strutturata come un commentario biblico, per cui l'argomentazione è applicata a ciascun capitolo, versetto e spesso ad ogni singolo termine della sua fonte, di cui rileva soprattutto il valore morale e la funzione edificante<sup>88</sup>. Per far questo il commentatore si serve dei passi di altri testi dispositivi, tratti principalmente dalla *Concordia regularum*, nonché di riferimenti scritturistici e patristici. Per quanto le partizioni del canone benedettino maggiormente interessanti dal nostro punto di vista, ossia il *Prologus* e i capitoli 2, 7, 31, 32, 46, 48, 57 e 66, non siano fra quelle più estesamente trattate (eccettuati il prologo e i capitoli 2 e 7) e derivino – in primo luogo il commento al 48 – dalla lettura della *Concordia*, la loro interpretazione offre spunti interessanti di riflessione nel senso di un “adattamento” degli antichi precetti alle nuove istanze espresse dal monachesimo franco.

Strettamente connesse al dettato di Smaragdo, per lo meno per le prime due parti di quest'ultimo, e certamente non dipendenti dalla *Concordia regularum* sono, invece, le anonime *Glosae in regula sancti Benedicti*, forse redatte come testo preparatorio alla *Expositio* già durante il decennio 790-800 e riconducibili a Smaragdo stesso o ad alcuni suoi allievi e collaboratori come frutto di lezioni sul corpus benedettino<sup>89</sup>. L'opera si compone di due parti: le *Glosae* vere e proprie, composte sulla base del grosso modo coevo *Liber glossarum*, che analizzano il testo parola per parola; ed un *Florilegium* di citazioni bibliche, patristiche e di altre regole posto a commento dei singoli capitoli.

L'ultimo commentario che prendiamo in esame è quello di Ildemaro di Corbie (databile agli anni 845-850), il cui autore, di probabile origine franca, giunse a Mi-

MA-JELTSCH, Sigmaringen 1994, 172-78; I. ROSÉ, *Fondations et réformes à l'époque carolingienne, in Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, 397-462.

<sup>85</sup> Cf. J. B. WILLIAMS, *Working for Reform. Acedia, Benedict of Aniane and the Transformation of Working Culture in Carolingian Monasticism*, in *Sin in medieval and early modern Culture. The tradition of the seven deadly Sins*, ed. R. G. NEWHAUSER - S. J. RIDYARD, Rochester 2012, 19-42.

<sup>86</sup> Sui quali, a partire dalla *Concordia regularum* di Benedetto di Aniane, il più antico commentario-compendio condotto in forma di comparazione, fino a Smaragdo e alle *Glosae in regula sancti Benedicti*, cf. ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 102-16.

<sup>87</sup> SMARAGDI ABBATIS *Expositio in Regulam S. Benedicti*, hrsg. A. SPANNAGEL - P. ENGELBERT, Siegburg 1974 (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 8). Per la tradizione manoscritta, <http://www.geschichtsquellen.de/werk/4405>; <http://www.mirabileweb.it/title/expositio-in-regulam-sancti-benedicti-title/10757>, consultato maggio 2023.

<sup>88</sup> «Est monachis sancti Benedicti regula patris / Perfectis plana, suavis et ampla via» (SMARAGDI ABBATIS *Expositio, Praefatio metricae dicta*, vv. 5-6, p. 3).

<sup>89</sup> *Glosae in regula Sancti Benedicti abbatibus ad usum Smaragdi abbatibus Sancti Michaelis*, ed. M. VAN DER MEER, Turnhout 2017 (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 282).

lano forse dal chiostro della Somme e fu inviato nell'841 dall'arcivescovo Angilberto II al monastero dei Santi Faustino e Giovita di Brescia. Successivamente fu per qualche tempo nel cenobio, sempre lombardo, di San Pietro a Civate. Morì intorno all'850. Il suo commento alla regola sembra essere una compilazione dei suoi discepoli, ed è giunto in tre versioni, di cui la prima va sotto il nome di Paolo Diacono e la terza è riferita ad un certo Basilio<sup>90</sup>.

Se vediamo il modo in cui i capitoli della regola che abbiamo selezionato, o comunque alcuni di essi, vengono "trattati" da questi commentatori, emerge subito come i precetti del maestro vengano presentati cercando di sottolinearne la validità alla luce di possibili eccezioni, connesse soprattutto a ciò che poteva essere svolto al di fuori del monastero. Si è parlato, per tali compendi, di "liturgizzazione" del lavoro manuale, soprattutto nell'esposizione relativa al capitolo 48 della regola, nel senso di una accentuazione della componente rituale nello svolgimento delle attività manuali sottolineata dalla crescente ricorrenza del termine *opus* a designare buona parte delle azioni del monaco<sup>91</sup>. Senza dubbio i commentari, specialmente quello di Ildemaro, introducono dei distinguo, sottolineando che non tutti i mestieri sono uguali ed evidenziando chiaramente (come fa il corbeiese in apertura al commento del capitolo 48 richiamando Agostino) la superiorità della vita contemplativa su quella attiva, in linea, del resto, con la più antica tradizione monastica<sup>92</sup>.

Tuttavia non ritengo che il lavoro della campagna (ma in questo senso il lavoro *tout court*) ne risulti necessariamente marginalizzato e deprivato del suo originario significato, e non credo che esso venga connotato come un semplice lasso di tempo sottratto al servizio divino, senza che di esso si forniscano precisazioni utili al suo svolgimento<sup>93</sup>. Infatti, per quanto un autore come Ildemaro (e solo lui) sembri conferire maggiore risalto alla lettura e alla meditazione rispetto alle altre occupazioni del religioso<sup>94</sup>, non solo non disconosce l'importanza dell'*opus manuum*, e segnatamente del lavoro agricolo, ma sembra presentarlo, non diversamente da Smaragdo, secondo interessanti riformulazioni volte a lasciare intatto il nucleo autoritativo dei precetti forniti dal maestro, pur in vista di un uditorio profondamente mutato. A questo proposito si considerino le metafore agrarie e pastorali, per lo più di matrice biblica, che

<sup>90</sup> HILDEMARI DE CORBIE *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, hrsg. von R. MITTERMÜLLER, Regensburg 1880; *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*, hrsg. von W. HAFNER, Münster 1959, 115-42; HILDEMAR, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, trad. fr. M.-M. CAILLARD, Le Coudray-Macouard 2015. È in corso una nuova edizione critica del testo in digitale (*The Hildemar Project*) su [http://hildemar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7&Itemid=105](http://hildemar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=7&Itemid=105). Per la tradizione manoscritta, <http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Hildemar-Expositio.html>; <http://www.geschichtsquellen.de/werk/2822>.

<sup>91</sup> *Glosae in regula Sancti Benedicti, glossarium, Prol.* vv. 38-40, p. 5; XLVIII, 79-80. Cf. ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 106-09, 113-19; LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 264-65.

<sup>92</sup> HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 477-78.

<sup>93</sup> «L'activité manuelle reste considérée comme un laps de temps que l'on occupe, plutôt que comme quelque chose que l'on fait» (ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 107; cf. anche p. 109-13). Cf. anche BAIN, *Paul: un modèle*, 149-51, 154, 157.

<sup>94</sup> Cf. quanto osserva in proposito LAUWERS, "*Opus manuum*", 885, 893-96.



ricorrono nel dettato del monaco di Saint-Mihiel proprio laddove egli richiama la guida del padre Benedetto e la sua facoltà correzionale («est ovibus virga gracilis»; «per eundem iterum Salomonem dicitur “Propter frigus piger arare noluit”») Prv 20,4; «factus pastor et ostium et pascua, ut ab illo gubernati per eum intrent et ingrediantur et egrediantur et pascua inveniant» Io 10,2.9; «quia qui ponit manum in aratro et respicit post tergum, aptus non erit regno caelorum» Lc 9,62); «in ortu suo radicitus amputanda sunt vitia vel peccata»<sup>95</sup>. Allo stesso modo, nell’esegesi di Ildemaro, il ruolo cristomimetico dell’abate non può che apparire quello del pastore<sup>96</sup>. Inoltre, quando l’autore affronta il capitolo 48 della regola, egli sottolinea come la vita attiva debba essere sempre e comunque complementare a quella contemplativa, presentandola quale secondo elemento dell’endiadi caratterizzante l’esistenza del monaco<sup>97</sup>; né manca, nelle sue pagine, la ricorrente denuncia dell’*otiositas* (lemma assai prossimo all’*acedia*) che, come è stato giustamente osservato, conosce una certa fortuna in questi testi quale peggiorativo semanticamente pregnante della parola *otium*<sup>98</sup>.

Del resto il *labor* inteso come fatica e dovere continua ad essere posto come un modello per i religiosi e per le loro guide istituzionali («multi namque abbatum gaudent habere nomen maioris id est abbatis, sed tamen sudorem timent adire laboris») <sup>99</sup>. Sebbene le differenze sociali fra monaci di coro e conversi o fra superiori ed altri confratelli fossero all’epoca ben evidenti, non per questo Smaragdo, commentando il capitolo 2 della regola, manca di ricordare che l’abate «aequaliter enim debet de nobili diligere monachos, aequaliter de servili conditione creatos»<sup>100</sup>. Per quanto, infine, non vi siano dettagli in nessun commentario circa i doveri precisi dei monaci al lavoro, né si specificchino i compiti da eseguire nel mettere a frutto la terra, questo è perché nemmeno la regola si dilungava su tali incombenze, dal momento che la loro pratica organizzazione veniva delegata alla *discretio* dell’abate e alla direzione del priore<sup>101</sup>. In ogni caso Ildemaro, parafrasando il capitolo 48, non mancava di precisa-

<sup>95</sup> SMARAGDI ABBATIS *Expositio, Praefatio metrica dicta*, v. 3, p. 4; *ibi, liber primus, Prologus regulae*, 1, vv. 24-25, p. 10; *ibi*, 19, vv. 29-30, p. 34; *ibi*, 48, vv. 5-7, p. 49; *ibi, liber primus, Capitulum* II, 26, vv. 32-33, p. 72). Cf. in particolare: «iumentum enim domitum non recusat ferre quodcumque illi fuerit pondus inpositum, sed patienter tolerans portat [...] ita et monachus omnia quaecumque illi ab abbate vel ab alio aliquo priore regulariter fuit inpositum, patienter tolerare et sine murmuratione debet sufferre» (*ibi, liber secundus, Capitulum* VII, 50, vv. 17-19, p. 185).

<sup>96</sup> HILDEMARI *Expositio*, II, 93.

<sup>97</sup> «Quia cognovit B. Benedictus, has duas vitas, i. e. activam et contemplativam necessarias esse homini perfecto, ideo illas [B. Benedictus] divisit per tempora et bene primum activam designavit, et postea contemplativam; per exercitationem operis designavit activam vitam, et per vacationem lectionis designavit contemplativam» (HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 477).

<sup>98</sup> «Vere otiositas inimica est animae, quia hoc vitio otii male utentes Sodomitae ceciderunt in peccatum detestabile Deo [...] propter nimiam fertilitatem non necesse habentes laborare, ideo [Sodomitae] vacabant otio» (*ibi*, XLVIII, 477). Cf. ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 82-83, 97-98.

<sup>99</sup> SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber primus, Capitulum* II, 1, v. 20, p. 61.

<sup>100</sup> *Ibi*, 21, vv. 28-30, p. 70.

<sup>101</sup> «Coenobitae non laborant, ut domini sint laborum suorum, sed omnem laborem in potestate prioris consistunt» (HILDEMARI *Expositio*, I, 83); «Deinde illis, qui non habent injunctam obedientiam, dicit: ‘Ite, et vos facite hoc aut istud, aut tu adjuva talem fratrem, et tu alter vade in hortum’ et reliqua» (*ibi*, IV, 151).

re che «nequaquam enim poterit ille [monachus] studiose lectioni vacare, si prius non legitime opera manuum exercuerit»<sup>102</sup>.

L'impianto concettuale e lo spirito dei dettami benedettini vengono dunque rispettati dai commentatori anche dal punto di vista del valore attribuito, più o meno esplicitamente, all'opera rustica. Il lavoro dei campi e i frutti della terra restano il più immediato, comprensibile e autoritativo richiamo per sostanziare ogni metafora esplicativa, nel costante riferimento alla pervasività della campagna presente nella regola e, in ultima analisi, nelle stesse parabole evangeliche<sup>103</sup>. Scriveva a questo riguardo Smaragdo – richiamando la *Regula Pauli et Stephani*, Isidoro di Siviglia (*Regula monachorum*) e la *Concordia* – che il monaco doveva essere «promptus ad omne opus», dato che, secondo il Siracide (7,16), «non oderis laboriosa opera et rusticationem ab altissimo creatam»<sup>104</sup>. Egli, inoltre, non mancava di citare la lettera paolina ai Tessalonicesi<sup>105</sup>; e nel commentare il capitolo 66 della regola ricordava che se l'«ars pistoria», ossia la capacità di modellare il pane, era compito dei laici («ad laicos pertinebit»), intendendo forse i religiosi conversi e non sacerdoti, sempre sulla scia di Isidoro e della *Concordia* aggiungeva che «massam tantundem monachi conficiant et panem sibi propriis manibus faciant»<sup>106</sup>.

Senza dubbio l'esegesi della regola condotta in età carolingia era espressione di uomini consacrati che, per lo più, non trascorrevano molto tempo sui campi o nelle cucine, e la cui prospettiva non guardava all'autosufficienza della comunità (ammesso che questa fosse la condizione della *societas* cassinese originaria, la quale, come abbiamo sopra ricordato, era provvista di appannaggi fondiari e di coloni dipendenti)<sup>107</sup>. Adesso monaci e abati si occupavano della *res rustica* prevalentemente per amministrare, controllare e distribuire i proventi della terra. Tuttavia la vita rurale quale emergeva dal dettato benedettino veniva in un certo senso adattata per rispondere alla gestione di grandi proprietà fondiarie senza per questo perdere il suo più profondo significato. Il *servitium Dei* praticato anche tramite la valorizzazione degli ambienti agresti appare come un compito ancora necessario, seppure da condurre in modo diverso. In questo senso mi sembra illuminante il commento di Ildemaro al celebre passo del capitolo 48: «si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur». Egli, infatti, precisa, suggerendo il dilatarsi concettuale dell'*opus manuum*, che

<sup>102</sup> HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 478.

<sup>103</sup> «Quemadmodum si triticum, aut aliquam bladi specimen cernas in cribro, dum huc illucque jactas eum, grana omnia paulatim deorsum cadunt, et in fine in cribro nihil remanet, nisi stercurum solum» (*ibi*, LVII, 532).

<sup>104</sup> «Si enim apostoli corporale opus faciebant unde vitam corporis sustinerent, quanto magis monachi quibus oportet non solum vitae suae necessaria propriis manibus exhibere sed etiam indigentiam aliorum laboribus suis reficere» (SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber tertius, Capitulum XLVIII*, 1, vv. 18-23, p. 271).

<sup>105</sup> *Ibi*, «ibi enim scriptum est, Operantes suum panem manducant» (*ibi*, vv. 4-5, p. 272).

<sup>106</sup> *Ibi*, *Capitulum LXVI*, 7, vv. 6-8, p. 325. Cf. anche *Glosae in regula Sancti Benedicti, glosarium*, LXVI, vv. 1763-65, p. 92.

<sup>107</sup> Cf. in proposito anche quanto osserva LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 262-64.

et hoc sciendum est, quia per hoc, quod dicit ad fruges, intelligenda est etiam alia necessitas, quae nimis incumbit, quae differri non potest nec exspectari, sicut est domum fabricare, quia non est, ubi dormiant, molendinum facere, quia non est, ubi molatur, sive et ligna incidere<sup>108</sup>.

Va in questo senso anche l'attenzione, che potremmo definire quasi programmatica, prestata da Ildemaro alla localizzazione delle comunità monastiche, che dovevano essere erette presso corsi d'acqua e spazi boschivi fornitori di risorse indispensabili<sup>109</sup>. E conferma, a mio avviso, questo assunto la "sacralizzazione" della produzione agricola giustamente sottolineata da Lauwers, il quale ricorda come i granai e gli altri depositi delle derrate situati all'interno della clausura monastica fossero oggetto di rituali benedizioni volte a preservare l'importanza pratica e il valore simbolico del loro prezioso contenuto<sup>110</sup>. Curare le tenute, senza magari allontanarsi dal chiostro, non violando, pertanto, il voto di stabilità e dedicando a tali occupazioni un impegno senza dubbio moderato<sup>111</sup>, era pur sempre un modo di mettere a frutto la terra, di sostenere l'economia della comunità e di fare opera di carità verso i poveri e i bisognosi<sup>112</sup>. Infatti Smaragdo sembra estendere implicitamente ai compiti gestionali, e quindi alla cura dei beni del monastero, il dovere che aveva il cellerario di conservare utensili e recipienti come fossero vasi sacri<sup>113</sup>. Il lavoro nell'orto o in cucina non era da lui commentato, ma veniva menzionato e preso come riferimento per ricordare che ogni mancanza e negligenza del monaco doveva essere confessata al superiore e comportava una punizione<sup>114</sup>. Analogamente suggeriva una "sacralizzazione" dell'intera economia agraria monastica il passo di Ildemaro che richiamava

<sup>108</sup> HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 480.

<sup>109</sup> «Verumtamen sciendum est, quia ille, qui construit monasterium, debet illum locum providere et considerare congruentias et contrarietates illius loci ante [...] deinde etiam debet considerari locus ille, si est aqua, silva et cetera, sicut necessarium est monachis, ut non pro tali occasione sit necessitas foras frequenter eundi» (HILDEMARI *Expositio*, LXVI, 606-07). Circa la localizzazione dei monasteri franchi in rapporto alle risorse ambientali cf. quanto osserva C. CITTER, *Établissements monastiques, environnement et exploitation des ressources dans le haut Moyen Âge: analyses spatiales et postdictives*, in *Labeur, production et économie monastique*, 283-96, in particolare p. 287-95.

<sup>110</sup> LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 271-72.

<sup>111</sup> Citando Isidoro: «Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes. Pusillanimis dicitur pusillum animum habens, parvum vel modicum aut certe disperatum»; e Pacomio: «Ne plus operis fratres compellantur facere, sed moderatus labor omnes ad operandum provocet» (SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber tertius, Capitulum XLVIII*, 9, vv. 1-4, p. 273). Cf. anche «ne plus operis fratres compellantur facere, sed moderatus labor omnes ad operandum prouocet» (BENEDICTI ANIANENSIS *Concordia regularum*, ed. P. BONNERUE, Turnhout 1999 [Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 168 A], 55, 11,1, p. 475); *Glosae in regula Sancti Benedicti, glossarium*, XLVIII, vv. 1495-99, p. 79.

<sup>112</sup> VAN DEN HOVEN, *Work*, 144.

<sup>113</sup> «Nosse debent etiam fratres, quia quicquid in monasterio tractatur sive in vasis sive in fermentis vel cetera omnia esse sanctificata» (SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber tertius, Capitulum*, XLI, 9, vv. 3-5, p. 239).

<sup>114</sup> *Ibi*, XLVI, 1-4, vv. 26-28 e 1-3, p. 269-70.

il rispetto anche della minima pertinenza della comunità<sup>115</sup>; una pertinenza e una strumentazione che non sembrano assurgere a solo valore metaforico o genericamente simbolico, ma conservano intatta l'originaria fisicità<sup>116</sup>.

Inoltre, come vedremo anche più avanti, se il lavoro nei campi aperti da parte dei monaci di coro appariva nell'VIII e IX secolo un'occupazione non più necessaria e in ultima analisi anche poco razionale, vista la grande estensione dei patrimoni che dovevano essere affidati a coltivatori dipendenti<sup>117</sup>, la dimensione della manualità produttiva e vivificante derivata dalla messa a frutto dei suoli poteva essere efficacemente espressa nell'orto e nel chiostro, ossia in spazi chiusi interni al monastero, laddove le conoscenze agronomiche dei religiosi avevano modo di applicarsi, con tutta la loro valenza pratica e simbolica, alla cura dei giardini, cui tanta attenzione dedicheranno autori come Walafrido Strabone<sup>118</sup>. Del resto la nobiltà dell'impegno nel far crescere i prodotti della terra è a mio avviso efficacemente espressa da Ildemaro laddove, riferendo in forma partecipata la dotta etimologia di Isidoro, spiega che «hortus nominatur, quod semper ibi aliquid oriatur; nam cum alia terra semel in anno aliquid fert, hortus numquam sine fructu est»<sup>119</sup>; oppure allorché evidenzia la dolcezza insita nell'età matura dell'uomo<sup>120</sup>.

Gli esegeti più che un'alterazione semantica del lavoro rustico sembrano riflettere un mutamento di scala e un'estensione dei suoi significati originari. I monaci delle fondazioni caroline gestivano i diritti prediali in una forma che quasi solo quantitativamente differiva da quella adottata dai compagni di Benedetto sui beni di Montecassino. L'*opus manuum* che essi praticavano poteva ormai includere anche le attività artigianali, la scrittura e la lettura; e certamente era andato crescendo il numero di quei religiosi *delicati*, ossia infermi e impossibilitati, ma anche incapaci perché di alta estrazione sociale, a svolgere lavori pesanti. Tuttavia queste ultime situazioni continuavano ad essere presentate, almeno concettualmente, come eccezioni; e la concessione delle dispense restava appannaggio della *discretio* e dell'autorità abbaziali<sup>121</sup>. L'allontanamento di alcuni confratelli dagli incarichi fisicamente

<sup>115</sup> «Et hoc non est mirum, quia pro una phiala vini, quam versavit, vel unum cochleare olei dixi, poenitentia subjacere, eo quod res monasterii, sicut regula dicit [*Regula Benedicti*, 32], sancta est et nimis diligenter debet tractari» (HILDEMARI *Expositio*, XLVI, 473).

<sup>116</sup> «Ferramenta autem attinent ad sappam et ad securim, sive ad dolatoria et reliqua his similia» (*ibi*, XXXII, 387).

<sup>117</sup> LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 266.

<sup>118</sup> WALAFRIDI STRABONIS *Hortulus*, a cura di C. ROCCARO, Palermo 1979. Cf. LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 259, 262.

<sup>119</sup> HILDEMARI *Expositio*, LXVI, 608.

<sup>120</sup> «Maturi enim mores sunt dulces et amabiles. Sicut enim dicitur maturum pomum, eo quod abjecta asperitate et acerbitate tempore suo efficitur dulce et aptum ad manducandum» (*ibi*, XXXI, 375).

<sup>121</sup> «Quorum inbecillitas id est fragilitas vel impossibilitas ab abbate quasi a pio est consideranda patre pariter atque rectore» (SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber tertius, Capitulum XLVIII*, 25, vv. 8-10, p. 275). «Delicati sunt illi, qui de nobili genere sunt orti et non sunt ita nutriti, ut illa opera facere possint, quae alii laciunt, velut illi, qui per naturam, eo quod de potentibus sunt nati et ob hoc non fuerunt docti, talem artem facere, et ideo non possunt operari» (HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 487). Cf. anche *Glosae in regula Sancti Benedicti, glossarium*, XXXV, vv. 1340-41, p. 71.

onerosi doveva essere giustificato; e la definizione dei religiosi impossibilitati ad esercitare attività faticose che viene data, citando Isidoro, perfino dal più indulgente fra i commentatori, ossia Ildemaro, appare tutt'altro che lusinghiera: «delicatus namque, ut Isidorus dicit, dicitur, quod sit delictis pastus, vivens in epulis et nitore corporis»<sup>122</sup>. L'importanza del lavoro (o del *servitium*), e quindi anche l'impegno nella valorizzazione della terra come prezioso esercizio di umiltà che i monaci di estrazione aristocratica dovevano, comunque, imparare a praticare, appare in questi esegeti formalmente intatto («quaelibet sint opera, nulla sunt, nisi ex humilitate condiantur»)<sup>123</sup>; anche con tutte le implicazioni di disvalore sociale che erano allora connesse alla prestazione di servitù materiali, le quali, proprio per tale loro natura, si configuravano come doveri e imposizioni<sup>124</sup> almeno teoricamente funzionali alla condizione del monaco<sup>125</sup>. Come i *milites* consideravano la caccia una sorta di palestra di preparazione alla guerra, così per i monaci il lavoro manuale ed agricolo, più o meno direttamente praticato, era strumento di perfezione morale e non poteva scomparire dall'orizzonte della vita consacrata finalizzata al quotidiano servizio di Dio.

##### 5. La legge e la campagna. Adalardo di Corbie e il Capitulare de villis

I testi fondativi della tradizione benedettina suggeriscono una lettura del monachesimo quale protagonista nella trasformazione dell'ambiente. Tuttavia esse lasciano anche intendere che la “colonizzazione del deserto” non fu sempre un fenomeno di dissodamento *ex novo*, ma spesso si configurò come un graduale mutamento di cui la *villa* romana – in particolare quella rustica, da intendersi come residenza aristocratica o quale modesta unità produttiva gestita da un nucleo familiare nell'ambito di un *fundus*<sup>126</sup> –, così come i santuari pagani, i monumenti sepolcrali, i *pagi* o altre tipologie di insediamento costituirono importanti elementi di mediazione, sia in termini di reimpiego delle strutture architettoniche, sia nel senso di una continuità nello sfruttamento della terra<sup>127</sup>. Per altro verso, numerose indagini archeologiche hanno dimostrato che queste forme di riuso interessarono in egual misura spazi urbani e rurali. Ricordiamo, ad esempio, le comunità cenobitiche di Roma erette ancora nell'VIII secolo su antiche dimore suburbane; oppure le prime costruzioni del monastero molisano di San Vincenzo al Volturno, risalenti almeno al V secolo; il cenobio elvetico di Romainmôtier, sorto su edifici gallo-romani probabilmente tributati alla produzione artigianale; le *villae* tardoantiche dalle quali presero forma la prima accolita marti-

<sup>122</sup> HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 487.

<sup>123</sup> SMARAGDI ABBATIS *Expositio, liber secundus, Capitulum VII*, 3, vv. 31-32, p. 162. «Sit tacitus, humilis, mitissimus atque benignus» (*ibi, Praefatio metricae dicta*, v. 33, p. 4).

<sup>124</sup> «Opera vero attinet ad legumen mundare aut refectorium scopare aut olera mundare et reliq.» (HILDEMARI *Expositio*, XLVIII, 486-87).

<sup>125</sup> SCHROEDER, *Servitium et opus*, 326-27.

<sup>126</sup> Per una definizione della quale, sulla scorta degli autori classici, A. CARANDINI, *La villa romana e la piantagione schiavistica*, in *Storia di Roma*, a cura di A. GIARDINA - A. SCHIAVONE, Torino 1999, 775-804, in particolare p. 781-82.

<sup>127</sup> LAUWERS, *Le monachisme comme entreprise agricole?*, 255-58.

niana di Ligugé, quella voluta da Sulpicio Severo a *Primuliacum* in Aquitania e quella di Paolino da Nola nell'Italia meridionale; e infine Farfa, nonché la stessa Subiaco, per cui le indagini sulle più antiche strutture superstiti hanno evidenziato molteplici preesistenze insediative riconducibili a dimore e aziende di campagna<sup>128</sup>.

D'altro canto, in sede storiografica si è parlato del *desertum* dei monaci d'Occidente richiamando la foresta o le piccole isole del Mediterraneo, ossia gli spazi inabitati delle regioni europee<sup>129</sup>. Occorre però ricordare che ovunque i monaci si fermarono crearono simbolicamente una nuova Gerusalemme, una sacra città i cui abitanti cercavano la solitudine e nel contempo la negavano con la loro stessa presenza, favorendo la coltivazione e la cura della campagna<sup>130</sup>. Va vista in questo senso l'azione di personaggi come l'irlandese Fiacre (VII secolo), o il monaco artigiano Tillone, vissuto in Aquitania (VII-VIII secolo); e occorre valutare in tale prospettiva sia la descrizione dei boschi, dei frutteti, dei prati e delle vigne che emerge dalla vita di Filiberto fondatore di Jumiège (VIII-IX secolo)<sup>131</sup>, sia l'opera del franco Adalardo abate di Corbie (780 ca-826). Per quanto riguarda il primo dei personaggi menzionati, asceta di stirpe reale, sappiamo che fondò un romitorio a Breuil su un pezzo di terra affidatogli dal vescovo Farone di Meaux, assurse agli onori degli altari e divenne in seguito patrono degli

---

<sup>128</sup> *San Vincenzo al Volturno. Cultura, istituzioni, economia*, a cura di F. MARAZZI - P. DELOGU, Cassino 1996; *Light in the Dark Ages: the rise and fall of San Vincenzo al Volturno*, ed. R. HODGES - J. MITCHELL, London 1997; J. PERCIVAL, *Villas and Monasteries in Late Roman Gaul*, «The Journal of Ecclesiastical History» 48 (1997), 1-21; P. GUERRINI, *Le chiese e i monasteri del Trastevere: cronologia e topografia*, in *Ecclesiae Urbis*, a cura di F. GUIDOBALDI - A. I. GUIGLIA GUIDOBALDI, Città del Vaticano 2002, 377-96, in particolare p. 395; R. ALCIATI, *And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus' Community of Primuliacum, in Western Monasticism Ante Litteram. The spaces of monastic observance in Late antiquity and the early Middle Ages*, ed. H. DEY - E. FENTRESS, Turnhout 2011, 85-98, in particolare p. 87, 89-94; K. BOWES, *Inventing Ascetic Spaces: Houses, Monasteries and the "Archaeology of Monasticism"*, *ibi*, 315-51; F. DELL'ACQUA, *Craft Production in Early Western Monasticism: Rules, Spaces, Products*, *ibi*, 297-322, in particolare p. 295-96; S. BULLY - A. BULLY - I. PACTAT, *Des traces d'artisanat dans les monastères comtois du haut Moyen Âge*, in *Au seuil du cloître : la présence des laïcs (hôtelleries, bâtiments d'accueil, activités artisanales et de services) entre le V<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, ed. S. BULLY - CH. SAPIN, «Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre» Hors-série nr. 8 (2015), <https://journals.openedition.org/cem/13674>, 1-19, in particolare p. 2. Cf. anche R. BALZARETTI, *Cities, Emporia and Monasteries: Local Economies in the Po Valley, c. AD 700-875*, in *Towns in Transition: urban evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. N. CHRISTIE - S. T. LOSEBY, Aldershot 1996, 213-34; SOMMA, *Sviluppo*, 619-20; STASOLLA, *Il monachesimo*, 334-35; F. SALVESTRINI, *Il monachesimo toscano dal tardoantico all'età comunale. Istanze religiose, insediamenti, relazioni politiche, società, in San Miniato e il segno del Millennio*, a cura di B. F. GIANNI OSB - A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2020, 263-88.

<sup>129</sup> J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, trad. it. Roma-Bari 1990, 25-44; R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1990, II, 663-703, in particolare p. 664-65, 678-79.

<sup>130</sup> ALCIATI, *Monaci d'Occidente*, 66-77; S. GASPARRI, *Un governo difficile. Note per uno studio dell'Italia nella prima età carolingia, in Agricoltura, lavoro, società. Studi sul Medioevo per Alfio Cortonesi*, a cura di I. AIT - A. ESPOSITO, Bologna 2020, 305-18.

<sup>131</sup> Descrizione condotta a partire dall'etimologia del nome *Gemedicum* evocante le gemme delle piante selvatiche e coltivate (*Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis*, hrsg. von W. LEVISON, Hannoverae-Lipsiae 1910 [Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum, 5], 568-606, in particolare p. 588-89). Cf. LAUWERS, *Circuitus et figura*, 52-53.

ortolani<sup>132</sup>. Tillone, monaco sassone di Solignac, santo artigiano venerato nell'Europa centro-occidentale, si insediò in un ameno eremo dalle chiare connotazioni naturalistiche («locum valde remotum, arboribus pomiferis atque irriguis aquis de supercilio colli irruentibus nimis amoenum, sub speculativa vita vivere cupienti satis aptissimum, qui pro sui amoenitate novum hospitem invitabat ad habitandum»)<sup>133</sup>. Quanto, invece, ad Adalardo, egli fu cugino di Carlo Magno, consigliere e *missus dominicus* dell'imperatore, giardiniere e cultore di botanica, monaco a Montecassino, nonché autore di *statuta seu brevia* per l'abbazia piccarda di cui divenne capo e presso la quale morì<sup>134</sup>. Il suo testo normativo, forse redatto poco prima della scomparsa e grosso modo in concomitanza con l'affermazione della regola benedettina definitivamente promossa, come abbiamo ricordato, da Benedetto di Aniane (*Capitula monachorum* dell'817)<sup>135</sup>, contiene frequenti richiami all'organizzazione economica del monastero, alla cura delle piante, alle produzioni artigianali e all'allevamento del bestiame. I capitoli prescrittivi di cui il dettato si compone menzionano i compiti dei monaci, che erano divisi in *decanie* sulla base delle attività richieste durante il corso dell'anno e in rapporto alla specializzazione di ciascuno di loro; e fanno riferimento agli operatori esterni dipendenti dall'istituto (*provendarii*), i quali, insieme ai coloni stanziati sui campi, costituivano la principale forza lavoro al servizio della comunità<sup>136</sup>. I vari capitoli citano anche l'annona, ossia la corresponsione dei cereali, dedicano uno spazio molto ampio

<sup>132</sup> J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge: Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève 1976; R. BECHMANN, *Des arbres et des hommes. La forêt au Moyen Âge*, Paris 1984, 103-04; M. A. GIUSTI, *Desertum e hortus: i due orizzonti del giardino monastico*, in *I giardini dei monaci*, a cura di M. A. GIUSTI, Lucca 1991, 17-23, in particolare p. 17-18; R. SHARPE, *Fiacrio*, in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, a cura di C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, Milano 1998, I, 674.

<sup>133</sup> *Vita s. Tillonis monachi solleminiensis in Lemovicibus*, in *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, Lutetiae Parisiorum 1668-1702, II, 997.

<sup>134</sup> B. KASTEN, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostersvorstehers*, Düsseldorf 1986; G. BRAGA, *Testimonianze di vita monastica italiana fra nord e sud nell'VIII secolo. Ambrogio Autperto e Paolo Diacono fra S. Vincenzo al Volturno e Montecassino*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, a cura di G. SPINELLI, Cesena 2006, 509-34, in particolare p. 511; G. SERRAZANETTI, *La formazione del dominatus loci nell'abbazia benedettina di S. Silvestro di Nonantola*, *ibi*, 779-866, in particolare p. 799. Sulla tradizione testuale dell'opera, A. E. VERHULST - J. SEMMLER, *Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822*, «Le Moyen Âge» 68/1-2 (1962), 91-123 e 233-69, in particolare p. 91-103.

<sup>135</sup> *Capitula monachorum*, hrsg. von H. G. PERTZ, Hannoverae 1835 (Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio, 1), 200-04; testo che, recependo quanto stabilito nel sinodo dell'816-817 (G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIV, Venetiis 1769, I, LXXXV, 202; xcvi, 208; cxiv, 227-29), disciplinava anche il lavoro dei regolari, limitandone l'attività nelle *villae* e distinguendo nettamente l'opera dei religiosi da quella prestata dai rustici («26. Ut villas frequenter, et nisi necessitas coegerit, non circumeant, neque suis illas monachis custodiendas committant. Et si eos ire ad eas necessitas fuerit, expleto necessitatis negotio ad sua mox monasteria redeant»). Cf. in proposito anche J.-P. DEVROEY, «Ad utilitatem monasterii». *Mobiles et préoccupations de gestion dans l'économie monastique du monde franc*, «Revue Bénédictine» 103/1-2 (1993), 224-40, in particolare p. 231-32; LAUWERS, *Circuitus et figura*, 48. Sulle differenze tra il lavoro di Adalardo e le disposizioni di Benedetto di Aniane, VERHULST - SEMMLER, *Les statuts*, 268.

<sup>136</sup> *Consuetudines Corbeiensis (ante 826)*, ed. J. SEMMLER, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, 1, *Initia consuetudinis benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, Siegburg 1963, 355-422, in particolare p. 365; VERHULST - SEMMLER, *Les statuts*, 106, 239-41. Cf. F. MARAZZI, I

alla dotazione dei quindici mulini più prossimi all'abbazia, menzionano la gestione degli orti e dei giardini, la cura delle stalle e la spartizione dei seicento maiali che ogni anno dovevano essere macellati. I capitoli evidenziano una dettagliata ripartizione dei prodotti fra i membri del chiostro, i *provendarii* e i poveri (l'interazione coi quali era funzionale alla dimensione salvifica dell'economia monastica)<sup>137</sup>. I sessanta suini messi «ad portam» fanno pensare a una commercializzazione di questa carne, magari conservata sotto sale. I riferimenti alla piscicoltura ci ricordano la necessità di alimenti per i giorni di magro<sup>138</sup>. La quasi totalità delle *villae* che componevano il patrimonio abbaziale descritto era suddivisa secondo uno schema che ritroviamo nel *Capitulare de villis* carolingio, ossia in una riserva dominica gestita direttamente dai religiosi e dai loro servi e in un *massaricium* ceduto ai locatari<sup>139</sup>. Quella che emerge dalle costituzioni di Adalardo è una realtà monastica profondamente mutata rispetto all'ormai lontana stagione delle origini. I monasteri, in quanto strutture saldamente inserite nel sistema di potere dell'impero carolingio, devono adesso produrre non solo per la loro auspicabile autosufficienza (*necessitas fratrum*), ma anche per corrispondere gravose contribuzioni al sovrano e al suo itinerante apparato di governo, per contribuire alle spedizioni militari, per affrontare le spese necessarie a garantire la carriera e le attività pubbliche riservate agli abati (*utilitas*)<sup>140</sup>. Il lavoro dei confratelli sui campi è adesso, come abbiamo visto, fortemente circoscritto e confinato soprattutto alla gestione degli *horti* compresi all'interno della clausura monastica, mentre il controllo dei *villici* e delle vaste proprietà fondiari viene spesso affidato anche a funzionari esterni. In ogni caso i principi di valorizzazione delle risorse ambientali, di "moralità" del lavoro e di accesso alle risorse restano per molti aspetti gli stessi del passato e si inquadrano entro un contesto di riferimento offerto costantemente dalla *Regula Benedicti*<sup>141</sup>.

I suddetti modelli di popolamento e colonizzazione erano ben noti nelle corti franche. Sappiamo, infatti, che Adalardo scrisse anche un perduto libello *De ordine palatii*, fondamento del più tardo testo omonimo di Incmaro di Reims, a sua volta base dell'ordinamento patrimoniale regio nella piena età carolingia<sup>142</sup>. Tali esempi,

---

luoghi della produzione artigianale nei monasteri altomedievali europei. Un excursus sulla base delle fonti scritte e archeologiche, in *Teoria e pratica del lavoro*, 231-65, in particolare p. 250.

<sup>137</sup> *Consuetudines Corbeienses*, 367-82, 396-408; VERHULST - SEMMLER, *Les statuts*, 110-13, 116-18, 241-46; MILIS, *Monaci e popolo*, 75-82.

<sup>138</sup> *Consuetudines Corbeienses*, 367, 407-08; É. LESNE, *L'économie domestique d'un monastère au IX<sup>e</sup> siècle d'après les Statuts d'Adalhard, abbé de Corbie*, in *Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris 1925, 385-420; G. ARCHETTI, *Vas optimo lacte plenum. Latte e formaggio nel mondo monastico*, in *La civiltà del latte. Fonti, simboli e prodotti dal Tardoantico al Novecento*, a cura di G. ARCHETTI - A. BARONIO, Brescia 2011, 249-78, in particolare p. 260; L. FELLER, *Compétence, savoir expert et expertise. L'exemple d'Adalhard de Corbie (725-826)*, in *Expertise et valeur des choses au Moyen Âge. II, Savoirs, écritures, pratiques*, ed. L. FELLER - A. RODRÍGUEZ, Madrid 2016, 25-41; ALCIATI, *Monaci d'Occidente*, 128-32.

<sup>139</sup> Cf. VERHULST - SEMMLER, *Les statuts*, 236.

<sup>140</sup> Cf. DEVROEY, "Ad utilitatem monasterii", 226-27; LAUWERS, *Circuitus et figura*, 50-51.

<sup>141</sup> Cf. in proposito le considerazioni di J.-P. DEVROEY, *La Nature et le roi. Environnement, pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740-820)*, Paris 2019.

<sup>142</sup> HINCARI, *De ordine palatii*, hrsg. TH. GROSS - R. SCHIEFFER, Hannover 1980 (*Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, 3).



pertanto, risultarono determinanti per le elaborazioni legislative di pianificazione degli assetti prediali promosse, a vari livelli, dal potere politico<sup>143</sup>. Non va, del resto, trascurato, al di là dei testi normativi prodotti dagli ambienti religiosi, il riferimento che la concreta organizzazione di importanti centri monastici – gli unici provvisti anche di una consistente documentazione scritta relativa ai loro complessi e diritti patrimoniali<sup>144</sup> – poteva offrire empiricamente al legislatore laico. Basti pensare all'abbazia di Fontenelle (Normandia), il cui inventario dei beni redatto per volontà di Carlo Magno nel 787 attestava migliaia di donazioni fondiarie; o al chiostro parigino di Saint-Germain-des-Prés, che all'epoca dell'abate Irminone (inizio del IX secolo) possedeva un patrimonio, riflesso da un dettagliato polittico, valutabile intorno ai 40.000 ettari e distribuito su ben 25 *villae* situate fra i bacini della Loira e della Senna; oppure ancora al monastero di Fulda, che sempre nello stesso periodo impiegava sulle sue terre 15.000 aratri<sup>145</sup>.

Pertanto, c'è molto della *Regula Benedicti*, della letteratura monastica, delle costituzioni e delle scelte gestionali compiute dagli abati nella normazione dell'azienda rurale regia quale emerge dal già richiamato *Capitulare de villis*<sup>146</sup>. Non conosciamo con precisione l'epoca in cui questo importante documento conservato presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel venne redatto, né possiamo ricondurlo con certezza all'azione di uno dei sovrani franchi. La critica ne colloca la composizione in un ampio arco cronologico compreso fra il 770 e l'813<sup>147</sup>, e lo riferisce alla corte di Carlo Magno o a quella del figlio Ludovico, negli anni in cui questi fu re d'Aquitania<sup>148</sup>. Non siamo in grado di indicare neppure se il suo ambito di azione sia stato solo questa regione o se, e da quando, abbia esteso la sua vigenza ad altri territori dell'impero, o abbia avuto, nel tempo, una effettiva applicazione<sup>149</sup>. In ogni caso è possibile assimilare tale testo sintetico ed incisivo diviso in 70 articoli alla tipologia

<sup>143</sup> S. LEBECQ, *The Role of the Monasteries in the Systems of Production and Exchange of the Frankish World between the Seventh and the Beginning of the Ninth Centuries*, in *The Long Eighth Century*, ed. I. L. HANSEN - CH. WICKHAM, Leiden 2000, 121-48; MILIS, *Monaci e popolo*, 33-34.

<sup>144</sup> Cf. in proposito P. CAMMAROSANO, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Roma-Bari 2001, 114-17; J.-M. MARTIN, *L'économie de l'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles et les archives monastiques: le cas du Mont-Cassin*, in *Agricoltura, lavoro, società*, 403-20.

<sup>145</sup> J. BOUSSARD, *La civiltà carolingia*, trad. it., Milano 1968, 62-63, 75; G. CHERUBINI, *Agricoltura e società rurale nel medioevo*, Firenze 1972, 78-82; G. DUBY, *L'economia rurale nell'Europa medievale. Francia, Inghilterra, Impero (secoli IX-XV)*, trad. it., Roma-Bari 1984, 43-84; E. MARIGLIANO, *Il Capitulare de villis. Vita quotidiana di una realtà agraria al tempo di Carlomagno*, Udine 2013, 43. Sulle attività manifatturiere e la produzione di utensili, DELL'ACQUA, *Craft Production*, 295-309; MARAZZI, *I luoghi della produzione*.

<sup>146</sup> *Capitulare de villis*, denuo edito A. BORETIUS, in *Capitularia regum Francorum*, Hannoverae 1883, rist. 1984 (Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio 2, 32), 82-91.

<sup>147</sup> L'orientamento più recente data il documento subito dopo il 794 (D. CAMPBELL, *The Capitulare de Villis, the Brevium exempla, and the Carolingian court at Aachen*, «Early Medieval Europe» 18/3 [2010], 243-64, in particolare p. 243-45; MARIGLIANO, *Il Capitulare de villis*, 16).

<sup>148</sup> M. BLOCH, *L'origine et la date du Capitulare de villis*, «Revue Historique» 143/1 (1923), 40-56, in particolare p. 40-41.

<sup>149</sup> Del testo si è conservato un solo manoscritto, e questo ha contribuito a far ritenere che la sua diffusione e applicazione siano state tutto sommato limitate (CH. WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford 2005, 290).

delle leggi indirizzate dal sovrano ai *missi dominici*, ai conti o ai grandi prelati a titolo di istruzione<sup>150</sup>. Il dettato, di carattere amministrativo, richiama con dovizia di particolari le buone regole di gestione delle aziende rurali e fa conoscere molti elementi del funzionamento sotteso alle proprietà reali franche all'inizio del IX secolo<sup>151</sup>. Finalizzato all'amministrazione delle tenute pertinenti alla corona e di quelle concesse in beneficio a vassalli laici ed ecclesiastici, il capitulare dà precise indicazioni circa l'impianto delle colture, i tempi della semina, dell'aratura, della mietitura e della vendemmia, l'allevamento degli animali domestici, il trattamento dei servi e dei coloni, il ruolo dei funzionari. Il territorio descritto nel documento presenta al centro il palazzo del *dominus* ed è suddiviso in sezioni, ognuna delle quali denominata *ministerium* e governata da un responsabile chiamato *iudex*. I *ministeria* sono a loro volta suddivisi in *curtes*, centri amministrativi di minori dimensioni facenti capo alle *villae*, cioè alle aziende agricole sulle quali risiedeva la *familia*, ossia l'insieme dei servi, degli agricoltori e dei pastori al servizio del signore<sup>152</sup>.

Scendendo nel dettaglio del testo dispositivo osserviamo che la "matrice monastica" e in senso lato religiosa del documento emerge, ad esempio, da considerazioni come quella per cui i lavoratori e i gestori delle tenute regie non dovevano essere sfruttati e ridotti in miseria da nessun amministratore (art. 2: «ut familia nostra bene conservata sit et a nemine in paupertate missa»), limitando i donativi richiesti dai superiori a prodotti alimentari di minor pregio (art. 3). Per altro verso, i compiti attribuiti allo *iudex* per la messa a frutto e la tutela dei fondi ricordano da vicino le mansioni del *cellerarius* (art. 5-9, 24); mentre il riferimento alla cura dei maiali (art. 10, 36, 62) richiama le disposizioni grosso modo coeve di Adalardo. La regolamentazione della piscicoltura (art. 21, 65) evidenzia esigenze alimentari che accomunavano religiosi e laici. La pianificazione nello sfruttamento delle risorse boschive anticipa quanto i Benedettini proprietari di foreste faranno nei secoli successivi affiancando opere di mirato dissodamento all'attenta "coltivazione" degli spazi silvestri (art. 36)<sup>153</sup>. In linea generale si riconosce un'impronta monastica nell'idea della corretta ripartizione degli incarichi<sup>154</sup> e nel concetto, sotteso all'intero testo ed evidente anche negli "statuti" di Adalardo, per cui il commercio delle eccedenze produttive ricavate dalla *curtis* non doveva essere finalizzato al conseguimento di un profitto, ma ad assi-

<sup>150</sup> Cf. B. FOIS ENNAS, *Il "Capitulare de villis"*, Milano 1981, 8, 16; S. BALOSSINO, *Iustitia, lex, consuetudo: per un vocabolario della giustizia nei capitolari italiani*, «Reti Medievali Rivista» 6/1 (2005), 1-47, in particolare p. 1-2.

<sup>151</sup> CHERUBINI, *Agricoltura e società rurale*, 74-78.

<sup>152</sup> Cf. A. BOSCOLO, *Il "Capitulare de villis"*, Milano 1981, 10-11, 16-18, 25.

<sup>153</sup> «Ut silvae vel forestes nostrae bene sint custoditae; et ubi locus fuerit ad stirpandum, stirpare faciant, et campos de silva increscere non permittant: et ubi silvae debent esse, non eas permittant nimis capulare atque damnare». Per alcuni esempi di gestione monastica delle risorse boschive rinvio a F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma 2008, 65-80.

<sup>154</sup> 63. «De his omnibus supradictis nequaquam iudicibus nostris asperum videatur si hoc requirimus; quia volumus ut et ipsi simili modo iunioribus eorum omnia absque ulla indignatione requirere studeant».

curare la giusta ripartizione delle rendite fra il signore e i lavoratori, nel rispetto della nozione cristiana di “giusto prezzo” e di equa distribuzione degli utili (art. 30-33)<sup>155</sup>.

## 6. Rappresentare la natura al servizio degli uomini di Dio. La “pianta” di San Gallo

Secondo un’ipotesi non confermata, la raffigurazione ideale di un monastero nota come “pianta di San Gallo”, unione di cinque fogli pergamenei uniti con un filo, fu realizzata intorno all’820 dall’abate Haito di Reichenau per il suo omologo Gozbert del chiostro elvetico di San Gallo (816-836), presso il quale il documento è ancora oggi conservato<sup>156</sup>. Il monastero di Reichenau sorgeva su un’isola del lago di Costanza, descritta nell’VIII secolo come «quondam sterilis et horrida, nunc amoena et fertilis», grazie all’opera di colonizzazione perseguita dai religiosi<sup>157</sup>. La sua comunità nel corso del IX secolo esprime una cultura attenta alla catalogazione e alla descrizione della realtà naturale. Il prospetto in questione non rappresenta un edificio reale, ma il modello, per molti aspetti concepito sulla base del già richiamato *Capitulum Monasticum* (817), di un istituto regolare rispondente agli orientamenti del potere imperiale<sup>158</sup>. Nel disegno la componente simbolica prevale nettamente su quella pratica. I suoi tratti non definiscono un “progetto esecutivo” (manca, per esempio, ogni riferimento ad una precisa localizzazione del complesso ed è assente il sistema di approvvigionamento idrico). Tuttavia l’opera riflette, a modo di compendio, le esigenze infrastrutturali di una grande comunità religiosa durante un periodo in cui i cenobi benedettini si configuravano sia come consessi governati dai principi della regola, sia quali importanti luoghi di produzione<sup>159</sup>. La descrizione degli spazi, che include anche quelli adibiti alla cura del verde situato nella clausura monastica,

---

<sup>155</sup> 30. «Volumus unde servire debent ad opus nostrum, ex omni conlaboratu eorum servitium segregare faciant»; 31. «Ut hoc quod ad provendarios vel genicias dare debent modo unoquoque anno separare faciant et tempore oportuno simili pleniter donent et nobis dicere sciant, qualiter inde faciunt vel unde exit». Cf. VERHULST - SEMMLER, *Les statuts*, 247; DEVROEY, “*Ad utilitatem monasterii*”, 228. Sulle modalità di reinterpretazione e applicazione della *Regula Benedicti* nel contesto franco e imperiale, A. DIEM, *The Carolingians and the Regula Benedicti*, in *Religious Franks. Religion and power in the Frankish Kingdoms: studies in honour of Mayke de Jong*, ed. R. MEENS - D. VAN ESPELO - B. VAN DEN HOVEN VAN GENDEREN - J. RAAILMAKERS - I. VAN RENSWOUDE - C. VAN RHIJN, Manchester 2016, 243-61.

<sup>156</sup> LAUWERS, *Circuitus et figura*, 64-91; H. R. SENNHAUSER, *Progetto - disegno - realizzazione: la pianta di San Gallo e la basilica dell’abate Gozberto (816-837)*, in *Monachesimi d’Oriente e d’Occidente nell’alto Medioevo*, I, 667.

<sup>157</sup> *Vita sancti Priminii abbatis et chorepiscopi in Alamannia*, in *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, Venetiis 1668-1702, III, 2, XIII, 145.

<sup>158</sup> A. ZETTLER, *Public, collective and communal spaces in early medieval monasteries: San Vincenzo and the Plan of Saint Gall*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, a cura di F. DE RUBEIS - F. MARAZZI, Roma 2008, 259-73, in particolare p. 260, 265-66. Sulle caratteristiche del documento e le posizioni in merito alla sua autenticità cf. E. BORN - W. HORN, *The Plan of St. Gall. A Study of the Architecture & Economy of, & Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery*, Berkeley-Los Angeles-London 1979; SENNHAUSER, *Progetto*, I, 667-76, 667-68, 675.

<sup>159</sup> MELVILLE, *Le comunità religiose*, 49-51.

offre una chiave di lettura che aiuta a comprendere il significato attribuito ai singoli ambienti. La pianta armonizza i contesti della vita, della preghiera e del lavoro<sup>160</sup>. Vi sono distinti i locali destinati ai monaci da quelli che frequentavano i *prebendarii*<sup>161</sup>. Per quanto riguarda i giardini e le altre superfici non edificate, sulla base di uno schema che attingeva alla realtà di molte fra le più importanti case regolari dell'epoca, questi vengono differenziati secondo tre tipologie: *hortus*, *pomarius*-cimitero ed *herbolarius* (oltre naturalmente al chiostro, nel quale il verde occupa un'estensione limitata). Il primo è destinato alla coltivazione dei vegetali eduli e presenta un percorso centrale che spartisce una grande aiuola rettangolare posta al margine della planimetria. L'aiuola appare a sua volta divisa in diciotto campi della stessa forma, per ognuno dei quali viene indicata la presenza di un ortaggio (nella fila più esterna: aglio, scalogno, prezzemolo, cerfoglio, lattuga, santoreggia, pastinaca, cavolo e finocchio; e in quella più interna: cipolla, porro, sedano, coriandolo, aneto, due varietà di papavero, rafano, bidea)<sup>162</sup>. Tali essenze figurano anche fra le settantatré qualità di erbe e le sedici di alberi contemplate nell'articolo 70 del *Capitulare de villis*, nonché fra quelle che rammenta il *De cultura hortarum* di Walafrido Strabone (808/809-849)<sup>163</sup>. La coltivazione delle suddette piante rispondeva, come dicevamo, ad esigenze pratiche e simboliche. Nell'organica compenetrazione tra botanica, allegoria e farmacopea, i vegetali, sostanze per lo più fredde e secche in quanto essenze di terra, contribuivano a definire l'alimentazione più consona alla tutela della continenza e della mitezza, ossia delle virtù raccomandate ai consacrati<sup>164</sup>.

Immediatamente adiacente all'*hortus* è il cimitero-pomario, contrassegnato da un tumulo centrale e da quattordici tombe. Gli alberi ivi raffigurati in forma stilizzata costituiscono un probabile richiamo alla resurrezione: laddove i religiosi defunti attendevano la vita eterna, i loro corpi riposavano accanto a simboli vegetali di rigenerazione<sup>165</sup>. L'*herbularius*, infine, era il giardino dei semplici, destinato all'impianto delle essenze medicinali, e per tale motivo sulla membrana sangallese è raffigurato al lato opposto dell'orto, nelle immediate vicinanze dell'infermeria e degli altri edifici adibiti alla cura dei monaci o dei laici. Questo spazio appare diviso in grandi aiuole rettangolari su ognuna delle quali è tracciata, come nell'orto, l'indicazione della specie prodotta. In tale giardino prevalevano le piante officinali, come la ruta, la salvia, la menta o il puleggio, ma non mancavano i fiori. A questo riguardo ricordiamo che il sopra richiamato Walafrido Strabone, poeta giardiniere parimenti espressione della cultura di Reichenau, richiamava nel suo trattato di botanica e fitoterapia varie

<sup>160</sup> B. BRENK, *La Pianta del monastero di San Gallo e la Regola di san Benedetto*, in *Benedetto. L'eredità artistica*, a cura di R. CASSANELLI - E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, Milano 2007, 73-80.

<sup>161</sup> A. ZETTLER, *Spaces for servants and provendarii in Early Medieval Monasteries. The example of the virtual monastery on the Plan of Saint Gall*, in *Au seuil du cloître*, 2-16.

<sup>162</sup> M. MIGLIO, *Il giardino come rappresentazione simbolica*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1990, II, 709-24, 713; SALVESTRINI, *Il giardino monastico*, 103-06.

<sup>163</sup> BOSCOLO, *Il "Capitulare de villis"*, 60.

<sup>164</sup> MIGLIO, *Il giardino*, 714.

<sup>165</sup> MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden*, 38-39; B. BECK, *Jardin monastique, jardin mystique. Ordonnance et signification des jardins monastiques médiévaux*, «Revue d'histoire de la pharmacie» 88 (2000), 377-94, 381-83.

essenze floreali dalla forte carica allegorica, come il giglio e la rosa; cui associava, per il valore estetico non meno che medicamentoso, la salvia, la ruta, l'*absinthius*, la gladiola e l'ambrosia<sup>166</sup>.

### 7. Conclusioni. Feconda sterilità

Nella vita di Ugo di Semur, quarto abate di Cluny († 1109) il biografo Gilo racconta che al momento del trapasso l'anima del prelato fu accompagnata da Benedetto e Martino di Tours in paradiso, descritto come una ubertosa vigna in cui egli poté apprezzare i frutti della sua operosità terrena<sup>167</sup>. Al di là degli echi evangelici, la vigna è senza dubbio la migliore metafora della vita di eterna beatitudine concessa ad un monaco come premio ultraterreno. Questa immagine si spiega compiutamente solo se si valuta quale rilievo abbia avuto il lavoro dei campi nella tradizione benedettina. I monaci agirono, anche dal punto di vista dell'economia agricola, come i principali strumenti di mediazione fra l'eredità del sapere classico e la società medievale, poiché furono gli unici a poter applicare nel concreto i principi esposti dagli autori latini *rerum rusticarum*, stabilendo una proficua sintesi fra teoria e prassi. Appare, infatti, più facile pensare ad una concreta applicazione dei dettami elaborati da Adalardo a favore del chiostro di Corbie che non delle enunciazioni retoriche contenute nel *Capitulare de villis*. Su tale base l'esperienza, maturata a partire dalla tarda antichità, trovò in età carolingia la possibilità di estendersi soprattutto ai vasti complessi fondiari dei monaci, la cui gestione stimolò interventi di regolamentazione che influirono sull'elaborazione della normativa civile. In tal senso, se il lavoro non assunse in età medievale un "valore" in sé, per lo meno per come lo intendiamo in epoca contemporanea<sup>168</sup>, il profondo significato del servizio svolto sui campi come viatico di salvezza ne offre una valenza semantica che non è possibile disconoscere e che deve al monachesimo la sua completa definizione.

Coloro che avevano scelto di allontanarsi dal secolo finirono per condizionare la trasformazione del medesimo, traducendo in cura e valorizzazione dell'ambiente quella condotta di vita casta e non generativa che i voti pronunciati necessariamente imponevano. Fu la feconda sterilità di questi uomini di Dio che, unitamente ad altre profonde e mirabili contraddizioni, conservò operativamente le conoscenze del passato, favorendo e quasi determinando quella ripresa della vita rurale che, soprattutto a partire dal secondo millennio, divenne un segno fondante della cultura agraria europea.

<sup>166</sup> Cf. WALAFRIDI STRABONIS *Hortulus*, 116, 124-26, 128, 132, 142, 144-46.

<sup>167</sup> GILONIS *Vita sancti Hugonis abbatis*, in *Two Studies in Cluniac History (1049-1126)*, ed. H. E. J. COWDREY, «Studi Gregoriani» 11 (1978), 43-109, in particolare p. 105.

<sup>168</sup> Come sottolineano PERREAUX, *Oeuvrer, servir*, 64-65, 75-76; e ROSÉ, *Opus, opera, labor*, 82-83.