

sacro / santo

(nuova serie)

34

sacro / santo

(nuova serie)

Collana diretta da Tommaso Calìò, Umberto Longo, Raimondo Michetti

Comitato scientifico: Cécile Caby, Giovanna Capitelli, Paolo Cozzo, Miguel Gotor, Pasquale Palmieri, Simone Piazza, Francesca Sbardella, Andrea Tilatti

La collana «sacro/santo», fondata da Sofia Boesch Gajano, Roberto Rusconi e Francesco Scorza Barcellona, indaga temi, forme e linguaggi della dimensione religiosa nella storia, secondo una prospettiva diacronica che va dall'età tardo-antica all'età contemporanea, passando per il medioevo e l'età moderna. Il suo intento è di promuovere pubblicazioni che, riconoscendo uno statuto e una specificità propria alla storia religiosa e a tutte le sue manifestazioni, con una peculiare attenzione alla storia della santità, ne evidenzino i nessi indissolubili con i processi socio-economici, politici e culturali, considerando anche la loro dimensione istituzionale. La collana intende promuovere gli studi che coniugano le scienze storiche con gli altri saperi e approcci utili alla comprensione del fenomeno del sacro, come gli studi antropologici, sociologici, letterari, storico-artistici.

Sacra Silva

Bosco e religione
tra tarda antichità e medioevo

a cura di

Francesco Carta, Raimondo Michetti, Carla Noce

viella

Copyright © 2024 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: maggio 2024
ISBN 979-12-5469-573-9

Questo volume è pubblicato con il contributo del PRIN 2017 *SYLVA - Ripensare la «selva». Verso una nuova alleanza tra biologico e artefatto, natura e società, selvatichezza e umanità*, CUP F88D19002160001

SACRA

silva : bosco e religione tra tarda antichità e medioevo / a cura di Francesco Carta, Raimondo Michetti, Carla Noce. - Roma : Viella, 2024. - 599 p. : ill. ; 21 cm. - (Sacro/santo. Nuova serie ; 34)

Indice dei nomi: p. [569]-599

ISBN 979-12-5469-573-9

I. Boschi - Concezione [del] Cristianesimo [e dell'] Islamismo [e del] Paganesimo - Sec. 4.-16. I. Carta, Francesco II. Michetti, Raimondo III. Noce, Carla
333.7509 (DDC WebDewey) Scheda bibliografica: Biblioteca Fondazione Bruno Kessler



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

Indice

FRANCESCO CARTA, RAIMONDO MICHETTI <i>Sacra silva?</i> Alcune considerazioni su foresta e sacralità (IV-XVI secolo)	9
ORINETTA DORA CORDOVANA <i>Hyle-silva-materia</i> . Religione ed economia nelle definizioni e negli usi del bosco tra antico e tardoantico	31
ANNA MOTTA Dalla dicotomia natura/cultura alla metafisica neoplatonica: riflessioni sul concetto di <i>physis</i>	57
CATERINA MORO Il bosco e la geografia sacra di Gerusalemme	69
MICHAEL D.J. BINTLEY Trees of Life in Old English and Old Norse Literatures	81
CARLA NOCE La selva e gli alberi nell'esegesi cristiana tra simbolo e allegoria	99
VITTORIO BERTI Ascetismo silvestre e dendritismo nell'Oriente siriano	133
MARCO PAVAN Le rappresentazioni del bosco e del mondo vegetale nel <i>Liber Superiorum</i> di Tommaso di Margā	149
LAURA BORGHETTI La quercia che non si inchinò al vento. Azione e interazione di alberi e vento a Bisanzio fra X e XII secolo	189

GIULIA MARIA PAOLETTI	
Abitare lo spazio. Giardino e selva nei <i>typika</i> byzantini	205
ELENA CASALINI	
I germogli degli Imperi. Spazi verdi e dialogo storico tra élite e popolazioni nel mondo islamico	217
LAURA CARNEVALE	
Di rocce e di selve, di acque e di animali. Proposte di (ri)lettura del “fenomeno” micaelico gorganico	233
ROBERTO ALCIATI	
L’addomesticamento monastico del bosco nella Gallia tardoantica	255
MARTINA BERNARDI, EMERI FARINETTI	
Archeologia nel bosco. Evidenze e persistenze in un paesaggio ai margini	267
ANTONELLA BALLARDINI	
La vita tra le foglie: forme e racconto del tralcio abitato (VIII-XII secolo)	289
LUISA VALENTE	
<i>Silva</i> e <i>onager</i> : il bosco e l’asino selvatico come figure della materia primordiale e della solitudine monastica nella teologia del XII secolo	321
FRANCESCO SALVESTRINI	
<i>Silvae</i> , eremiti e movimenti monastici. Alcuni esempi dall’Italia centrale (secoli XI-XIV)	343
UMBERTO LONGO	
Il tema della foresta e della caccia nell’agiografia monastica di riforma del secolo XI	357
ISABELLA GAGLIARDI	
Tracce dell’uomo selvatico nella testualità letteraria e agiografica medievale	369
DARIO INTERNULLO	
Fantastico o perduto? Una riflessione sui bestiari medievali	387

FILIPPO MARIANI	
Origini e fortuna del Merlino silvestre di Goffredo di Monmouth	411
PATRIZIA LO SARDO	
L'aspetto "numinoso" della <i>silva</i> normanna: animali reali e fantastici nella Sala di Ruggero II in Palermo	425
MARCO BARTOLI	
Francesco d'Assisi, <i>homo silvester</i>	441
ANNA PEGORETTI	
Nelle selve dantesche tra allegoria, teologia e filosofia	459
ANTONIO MONTEFUSCO	
La selva minacciosa. Osservazioni sull'eremitismo di Giovanni dalle Celle	475
MARINA MONTESANO	
Il <i>Bois Chenu</i> . Un bosco al tempo di Giovanna d'Arco	489
CÉCILE CABY	
Boschi monastici e <i>otium</i> degli umanisti nella Toscana del Quattrocento	501
GIUSEPPE CRIMI	
Passeggiate nelle selve letterarie: indagini sulla letteratura del Quattro e Cinquecento	521
MICHELE PELLEGRINI	
Dal bosco medievale alla "sacra selva" barocca. Sulla rilettura seicentesca dell'esperienza leccetana	537
Le autrici e gli autori	565
Indice dei nomi	569

FRANCESCO SALVESTRINI

Silvae, eremiti e movimenti monastici.
Alcuni esempi dall'Italia centrale (secoli XI-XIV)

Parlare di foreste in relazione alle esperienze eremitiche e alle riforme monastiche emerse dall'alveo benedettino fra XI e XIV secolo equivale a esplicitare un dato quasi assiomatico e ad evidenziare un rapporto profondamente simbiotico. Infatti, come ha a suo tempo sottolineato Jacques Le Goff nel suo celebre saggio sulla comparazione tra foresta e *desertum*, per gli eremiti e i monaci d'Occidente la *silva* aveva ereditato le funzioni e l'immaginario dello spazio arido privo di uomini caro agli antichi padri dell'Egitto e del Vicino Oriente, e le riforme religiose successive all'anno Mille non modificarono, in questo senso, il quadro complessivo.¹ La foresta era il luogo nel quale l'uomo di Dio trovava l'isolamento necessario alla contemplazione e al progressivo straniamento dal consorzio civile (*xeniteia*), nonché l'ambiente più propizio al raccoglimento e alla preghiera. Nel contempo essa indentificava il contesto d'eccezione entro il quale si palesavano le minacce diaboliche che imponevano all'atleta di Cristo di misurarsi con sé stesso (encratismo) e di respingere, insieme agli assalti di belve feroci o briganti, le tentazioni di una indomita e contraddittoria interiorità.²

1. Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 25-44, 103-143. Cfr. anche *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XI^e siècle)*, a cura di André Vauchez, Roma, École française de Rome, 2003; Claudia Rapp, *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination*, in *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, a cura di Jitse Dijkstra e Mathilde van Dijk, Leiden, Brill, 2006, pp. 93-112.

2. Réginald Grégoire, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Atti della XXXVII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1989), 2 voll., Spoleto, Cisam, 1990, II, pp. 663-703: 664-665, 678-679; *Le valli dei monaci*, a cura di Letizia Ermini Pani, 2 voll., Spoleto, Cisam, 2012.

La selva, sito ierofanico per eccellenza, scaturisce dalla vita di Benedetto da Norcia (V-VI secolo) come emblema della Natura che prima, nella valle di Subiaco, accoglie e protegge il *vir Dei* in fuga dalla corruzione urbana, quindi, sul Monte Cassino, si lascia plasmare, consentendogli di desacralizzare le potenze demoniache connesse a un *nemus* pagano erede di un culto sacrilego per santificare, con la sua stessa presenza, il *saltus* cristiano.³ I figli spirituali di questo padre fondatore, la cui vita – quale ci viene riferita da Gregorio Magno – è permeata di miracoli “agrari” e di un meraviglioso eminentemente rurale, continuarono a relazionarsi per tutti i secoli del medioevo con la foresta e le sue molteplici componenti paesaggistiche, ricercandone la solitudine e nel contempo negandola tramite i loro insediamenti e l’impianto delle colture. La virtuosa valorizzazione degli spazi improduttivi, superando l’anomia della selva impenetrabile, fece, quindi, del monastero una “città nel deserto”.⁴ Tuttavia la foresta rimase la risposta più efficace alla domanda di asceti, facendosi nel contempo scrigno di carità per chi raggiungeva l’eremita o la casa dei religiosi. Pur non configurandosi come uno spazio sacro in sé, ma solo nella misura in cui veniva conosciuta, popolata, circoscritta e controllata dagli uomini di Dio, essa poteva veicolare la loro opera salvifica.

Focalizzando l’attenzione su alcuni fra i molti anacoreti e riformatori dell’Italia centrale, diffusi soprattutto lungo la fascia appenninica durante i primi secoli del secondo millennio, vorrei provare ad evidenziare l’evoluzione dei rapporti che eremiti e nuclei monastici stabilirono coi boschi nei quali spesso si ritirarono e in cui diedero vita alle loro fondazioni. Attraverso le narrazioni agiografiche e un limitato numero di testimonianze documentarie cercherei, quindi, di verificare l’ipotesi per cui tale dinamica sia stata accompagnata, e in certa misura determinata, dalle trasformazioni delle stesse regioni forestate, progressivamente ridotte quanto alla loro superficie e soggette a crescenti livelli di antropizzazione che segnarono il

3. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 2005, I (*Libri I-II*).

4. Cfr. Maria Adriana Giusti, *Desertum e hortus: i due orizzonti del giardino monastico*, in *I giardini dei monaci*, a cura di Maria Adriana Giusti, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1991, pp. 17-23; Francesco Salvestrini, *Il giardino monastico*, in «Prati, verzieri e pomieri» *il giardino medievale. Culture, ideali, società*, a cura di Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo, Firenze, Edifir, 2017, pp. 99-117; Id., *Aqua, molendinum, hortum* (RB, 66,6). *La campagna e la vita rurale nella tradizione monastica occidentale (VI-IX secolo)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 77/1 (2023), pp. 13-41.

lungo periodo qui preso in esame. Le fonti oggetto di approfondimento saranno le biografie di Romualdo da Ravenna padre dei Camaldolesi (autore Pier Damiani, ca. 1040) e Giovanni Gualberto “fondatore” dei Vallombrosani (Andrea di Strumi, ca. 1095 e Atto da Pistoia, ca. 1130); le scarsissime, ma significative attestazioni concernenti i solitari della selva di Camporena (Toscana centrale, secolo XIII); la *Vita* dei coevi Torello da Poppi, originario del Casentino, e Silvestro da Osimo, fondatore dell’eremo di Montefano nella Marca; e infine la biografia di un eremita del secolo XIV, Orlando de’ Medici, singolare “stazionario” dedito a pratiche ascetiche di ascendenza orientale nei recessi boscosi delle montagne parmensi.

Le figure di Romualdo (950-1027) e Giovanni Gualberto (fine sec. X-1073) risultano in stretta relazione con gli ambienti silvestri. Basti pensare al ruolo che in entrambe le loro biografie vanno a svolgere alcuni maestosi faggi: Romualdo viene miracolosamente risparmiato, con la sua cella, dalla rovinosa caduta di uno di essi;⁵ Giovanni è accolto e protetto da un vetusto esemplare di tale essenza piegatosi sopra di lui assorto in meditazione. Quest’albero sarà, in seguito, il primo a fiorire nelle fredde foreste del pre-Appennino toscano,⁶ evocando la palma dello pseudo Matteo (VII-VIII secolo) inchinatasi di fronte al bambino Gesù e generosa fonte di datteri per sua madre Maria.⁷

Il romito ravennate giunse alla conversione e alla scelta della vita solitaria in una radura (denominata *locus*, che richiama il *lucus*, eletto dagli antichi per la celebrazione dei culti) all’interno della selva, certamente situata presso il litorale adriatico, nella quale era solito recarsi a cacciare. Questo ambiente gli apparve come il più propizio al ritiro spirituale e alla *monotropia* col Cristo.⁸ Dal canto suo Giovanni manifestò grande attenzione per la realtà naturale, le piante e gli animali, compresi quelli selvatici,

5. Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, a cura di Giovanni Tabacco, Roma, Isime, 1957, cap. XLVII, p. 89, il quale non indica il luogo in cui l’episodio sarebbe avvenuto.

6. Andreae Strumensis *Vita s. Iohannis Gualberti*, a cura di Friedrich Baethgen, Lipsiae, Hiersemann, 1934 (MGH, *Scriptores*, XXX/2), rist. anast. Stuttgart, 1976, pp. 1076-1104: 1082-1083. Cfr. Grégoire, *La foresta*, p. 700.

7. Pseudo Matteo, 20.1-2; 21.1.

8. «Nam et si quando se ad studium venationis accingeret, ubicumque per silvas amenum locum reperire poterat, mox se ad heremi desiderium eius animus accendebat, dicens intra se: “O quam bene poterant heremite in his nemorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!”» (*Vita beati Romualdi*, cap. I, p. 14).

come quando restituì la libertà a una lepre che uno dei suoi monaci aveva catturato nella neve per sfamare sé e i confratelli, o allorché fece punire crudelmente un feroce orso che minacciava i religiosi e spaventava le comunità più prossime a Vallombrosa.⁹

Al di là del significato allegorico proprio a vari episodi occorsi nella foresta, l'ecosistema entra nelle narrazioni agiografiche col suo portato di realismo e immediata intelligibilità. I due santi uomini hanno il pieno controllo di quella natura che sono chiamati dall'Eterno a proteggere e dominare. Romualdo è, infatti, pronto a salvare un colono dalla caduta di un leccio e a richiamare la luminosità della neve per descrivere ai discepoli la purezza dell'anima.¹⁰ Giovanni impone al torrente Archiano di distruggere il maestoso monastero mugellano di Moscheta; fa pescare due lucci in un lago sterile, e suscita indirettamente una tempesta per evitare di essere rapito dagli emissari di Beatrice marchesa di Tuscia e di confrontarsi con papa Leone IX, di cui non apprezza la blanda opera riformatrice.¹¹

In seguito, a Camaldoli e a Vallombrosa, comunità circondate da rigogliose foreste d'altura, gli alberi apparvero quali semiofori elementi costitutivi di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e come sostegni benefici di un'economia rurale perfettamente integrata con l'ambiente naturale. Senza dubbio vi fu una sostanziale differenza tra il significato che la selva assunse per i Camaldolesi, in quanto simbolo e scrigno dell'isolamento eremitico,¹² e nella percezione dei cenobiti vallombrosani, che conservarono un rapporto stretto con le città e avvicinarono il complesso dell'ecosistema silvestre in forma spesso strumentale più che trascendente.¹³ Evidenzia que-

9. *Vita s. Iohannis Gualberti*, capp. 55, 64, pp. 1091, 1093. Cfr. in proposito Massimo Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di Bruno Andreolli e Massimo Montanari, Bologna, Clueb, 1988, pp. 55-72: 69.

10. *Vita beati Romualdi*, cap. XLVIII, p. 90; cap. LI, pp. 93-94.

11. *Vita s. Iohannis Gualberti*, capp. 28, 35, 38, 43, 45, pp. 1087-1090. Cfr. Francesco Salvestrini, *Alle origini di Vallombrosa. Riforma monastica e tradizioni agiografiche nel cenobio toscano di San Pietro a Moscheta*, in *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, a cura di Andreas Gottsmann, Pierantonio Piatti e Andreas E. Rehberg, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2018, I/2, *La Chiesa nella storia. Religione, cultura, costume*, pp. 1517-1523.

12. Cfr. Pierluigi Licciardello, *La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, San Pietro in Cariano, Il Segno, 2006, pp. 127-165: 164-165.

13. Cfr. Giovanni Cherubini, *Monachesimo e ambiente nel Medioevo occidentale, in Religioni e ambiente*, a cura di Giordano Remondi, Camaldoli, Ed. Camaldoli, 1996,

sto diverso approccio un celebre passo del *Liber Eremitice Regule* di Camaldoli relativo al significato, elaborato sulla base del riferimento a Isaia 41,19 attraverso la mediazione di Gregorio Magno, dei sette alberi piantati da Dio nel deserto, ai quali vengono attribuite metafore delle virtù, come la castità del cedro, la saldezza dell'acacia adatta alle siepi, la moderatezza del mirto dalle proprietà sedative, la pace dell'olivo, l'alta solennità dell'abete, l'umiltà dell'olmo e del bosso; una riproposizione di temi scritturistici – che non ha equivalenti in ambito vallombrosano – permeata dal quotidiano contatto con la natura e dall'empirica conoscenza delle proprietà connesse alle piante, normalmente utilizzate per la preparazione di medicinali.¹⁴ In ogni caso, agli effetti di entrambe le obbedienze regolari, l'approccio tenuto nell'età dei primi padri e fino a buona parte del XII secolo lascia intendere una frequentazione intensa degli spazi boschivi, che appaiono dai testi come luoghi familiari descritti con realistici riferimenti topografici, ma anche quali plaghe vaste e dense di pericoli, profondamente connotate nella loro alterità rispetto ai contesti umani cittadini e rurali.

Col passare del tempo e le trasformazioni dei territori, la foresta fu compresa entro un complesso sistema produttivo che comportò una più intensa frequentazione umana nel passaggio dal XII al XIII secolo. Gli eremiti toscani della selva di Camporena in Valdelsa, tra San Gimignano e San Miniato al Tedesco, convivevano in pieno Duecento coi lebbrosi e gli artigiani del vetro; erano essi stessi ospitalieri presso i locali lazzaretti, nonché lavoratori, forse affiliati a quei *fratres de Cruce de Normandia* che durante il secolo precedente avevano portato, attraverso la via Francigena, la suddetta manifattura su queste terre ricche di legname e di silice.¹⁵ Come solitari, in parte prove-

pp. 119-125; Francesco Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 65-80; Id., «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». *Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, a cura di Cécile Caby e Pierluigi Licciardello, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2014, pp. 53-96.

14. *Liber Eremitice Regule*, in *Consuetudo Camaldulensis, Rodulphi Constitutiones, Liber Eremitice Regule*, a cura di Pierluigi Licciardello, Firenze, Sismel, 2004, pp. 22-81: cap. XLVI, pp. 70-73. Sul significato simbolico degli alberi nell'interpretazione del periodo cfr. Michel Pastoureau, *Introduction à la symbolique médiévale du bois*, in *L'arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'Or, 1993, pp. 25-40: 26-28, 34-37.

15. Marja Mendera, *La produzione di vetro nella Toscana bassomedievale. Lo scavo della vetreria di Germagnana in Valdelsa*, Sesto Fiorentino, All'Insegna del Giglio, 1989, p. 23.

nienti da alcuni chiostrî benedettini della vicina Volterra, li vediamo emergere da un vasto contesto boschivo capillarmente popolato e sfruttato, in parte attaccato dai dissodamenti connessi allo sviluppo della proprietà fondiaria cittadina e alla diffusione del sistema poderale, nonché circondato da importanti insediamenti castrensi (Certaldo, Castelfiorentino, Colle di Valdelsa, San Gimignano).¹⁶ Il ricordo della loro presenza e della loro attività venne in seguito convogliato dalla scrittura agiografica nella metonimica figura dell'eremita Vivaldo, unico residuo memoriale di un multiforme trascorso religioso assimilato nel primo Cinquecento all'Osservanza francescana.¹⁷

Di Torello da Poppi, vissuto – stando alla tradizione – fra gli inizi del secolo XIII e il 1282,¹⁸ il βτός è riferito da un testo agiografico latino e da uno volgare grosso modo coevi (primo Trecento),¹⁹ il quale mostra un solitario che vive ai margini della Tuscia nord-orientale, in una remota spelonca nascosta fra i boschi di Strumi (territorio di Poppi, a settentrione di Arezzo). Qui, all'insegna della più severa disciplina, egli adotta un grande masso come giaciglio (analogia con Francesco d'Assisi) e ivi rimane per circa trent'anni (sottesa similitudine cristologica) immerso nella solitudine delle selve pedemontane. La conversione di Torello sembra identificare una scelta di vita alternativa a quella della società borghigiana, che proprio durante gli anni in cui visse il beato conobbe un notevole sviluppo demografico ed economico. Sembra quasi, cioè, che l'opzione eremitica di Torello acquisti un rilievo particolare e una funzione esemplare in misura tanto più evidente in quanto difforme dal contesto allora caratterizzante la vicina comunità di Poppi.²⁰

16. Volterra, Archivio Storico Diocesano, Archivio Capitolare, Sede Vacante, II, 1270-1272, c. 144r; ivi, Mensa Vescovile, Perg. 615 [1280 (1281), marzo 15].

17. Mariano da Firenze, *Trattato del Terz'Ordine, o vero Libro come santo Francesco istitui et ordinò el Tertio Ordine de' Frati et Sore di penitenza*, a cura di Massimo Papi, in «Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci», 18 (1985), pp. 520-528. Cfr. Francesco Salvestrini, *Vivaldo, beato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. C, Roma, Treccani, 2020, pp. 26-28: 27.

18. Luigi G.G. Ricci, *La Vita di Torello da Poppi, Edizione critica e commento*, in *Le «Vite» di Torello da Poppi*, ed. critica a cura di Id., con un'introduzione storica di Marco Bicchierai, Firenze, Sismel, 2002, pp. 51-52.

19. Cfr. Marco Bicchierai, *Il contesto storico*, in *Le «Vite»*, pp. vii-xxxviii: xxix; Ricci, *La Vita*, pp. 49-51. Cfr. anche Antonella Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, a cura di Ead., Roma, Viella, 2012, pp. 141-159: 155.

20. Bicchierai, *Il contesto*, pp. xxiii, xxv-xxviii; Id., *Ai confini della Repubblica di Firenze. Poppi dalla signoria dei conti Guidi al vicariato del Casentino (1360-1480)*, Fi-

Nel suo silvestre rifugio l'eremita iniziò a combattere contro le tentazioni istigate dal demonio.²¹ L'agiografo ci parla di una diuturna battaglia che richiamava senza dubbio l'eroica lotta dell'egiziano Antonio, figura citata sia nell'*Hystoria* che nella *Vita* in volgare.²² L'ambiente ostile in cui Torello viveva (appare significativa la menzione del bosco come «diserto»)²³ rinvia alla topica agiografica del *solī Deo vacare* e alle figure degli antichi anacoreti.²⁴ Basti ricordare che l'insegnamento impartito dall'eremita a due frati venuti per invocare il suo consiglio circa la natura della vera vocazione, della rinuncia al mondo e della *fuga ad Deum* è interamente modellato sui capitoli 3-6 della terza *Collazione* di Cassiano.²⁵ Infine il riferimento alla domesticazione del lupo rimanda all'esempio della vita di san Benedetto e unisce inestricabilmente l'eventuale storicità dei fatti narrati e il loro più profondo significato allegorico, evocando il confronto col Poverello di Assisi.²⁶

In rapporto alla seconda metà del Duecento, la *Vita Silvestri*, composta fra 1274 e 1282 da Andrea di Giacomo da Fabriano,²⁷ ci parla di un giovane – Silvestro da Osimo appunto – destinato dalla famiglia a una brillante carriera

renze, Olschki, 2005, pp. 16-19; Andrea Barlucchi, *I centri minori delle conche appenniniche (Casentino e Alta Valtiberina)*, in *I centri minori della Toscana nel Medioevo*, a cura di Giuliano Pinto e Paolo Pirillo, Firenze, Olschki, 2013, pp. 57-95: 59-67.

21. *Vita*, in *Le «Vite»*, cap. V, pp. 93-94.

22. *Hystoria*, in *Le «Vite»*, cap. XI, p. 37; *Vita*, in *Le «Vite»*, cap. IV, pp. 90, 92.

23. «Loca silvestria et deserta» (*Hystoria*, in *Le «Vite»*, cap. III, p. 32; *Vita*, in *Le «Vite»*, cap. III, pp. 88-89; cap. IX, p. 102; cap. XI, p. 111).

24. Cfr. Francesco Salvestrini, «*Sacre dispute*» e affermazioni di identità. *I Vallombrosani, i Minori e l'eremita Torello da Poppi (ca. 1202-1282)*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di Id., Firenze, Polistampa, 2014, pp. 233-252.

25. In particolare da una versione in volgare della medesima (*Vita*, in *Le «Vite»*, cap. VI, pp. 94-100). Cfr. Ricci, *La Vita*, pp. 49, 61-79, 156.

26. *Hystoria*, in *Le «Vite»*, capp. VII-VIII, pp. 34-36; *Vita*, in *Le «Vite»*, cap. IX, p. 102; cap. X, p. 109. Cfr. in proposito Franco Cardini, *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una «leggenda»*, in «Studi francescani», 74/3-4 (1977), pp. 315-343; Gherardo Ortalli, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 69-72, 109; Andrea Czortek, *L'agiografia come fonte per la storia dell'ambiente nel Medioevo: il caso del beato Torello da Poppi*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 39/2 (1999), pp. 3-15: 3-4, 8-10.

27. *Vita di san Silvestro, beato Giovanni dal Bastone, beato Ugo, san Bonfilio, testo latino e versione italiana*, a cura di Ugo Paoli, Fabriano, Monastero di San Silvestro Abate, 1991 (Alle fonti della spiritualità silvestrina, II), pp. 321-322.

di notaio, ma che, a seguito della conversione, si fa prima canonico, quindi eremita e fondatore di una nuova obbedienza benedettina, i Silvestrini, sui rilievi dell'Appennino marchigiano.²⁸ La fonte narrativa sembra suggerire un mutamento nell'approccio del *vir Dei* e dei suoi seguaci al boscoso ambiente montano nel quale si sono ritirati. Il dominio di un contesto selvaggio al quale l'etimo del suo nome lo avvicinava,²⁹ nonché la forza con cui respingeva i ripetuti assalti del Maligno, assimilavano Silvestro – come e più di Torello – al modello dei padri del deserto,³⁰ e la fitta foresta da lui eletta ad asilo appariva maggiormente estranea ai destinatari del testo agiografico. Trovo interessante la ripresa retorica della ἀνάδειξις di matrice orientale, ossia l'interruzione dell'ascesi che gli eremiti sperimentavano allorché tornavano in contatto col mondo, di solito a seguito di un incontro con alcuni cacciatori;³¹ cacciatori i quali, nella fattispecie, sono costituiti da alcuni uomini del conte Corrado di Gentile, signore che riconosce Silvestro perché aveva avuto a che fare con lui quando egli era ancora un canonico.³²

La foresta appenninica vasta e frequentata non nascondeva Romualdo e Giovanni Gualberto e non li sottraeva al contatto coi fedeli, fossero questi umili coloni o potenti *domini* locali ed emissari imperiali.³³ Essi non avevano bisogno di essere “riscoperti”. Il più ridotto spazio boschivo che accoglie i solitari del XIII secolo è, invece, confinato presso le cime dei monti e non risulta più familiare a chi ascoltava il racconto delle sante vite. Per tale motivo riemergono, proprio in rapporto a Torello e a Silvestro, similitudini tratte da Gregorio Magno e dalle *Vitae patrum*. La selva reale ha

28. Cfr. *San Silvestro. Attualità di un carisma*, a cura di Ugo Paoli, Fabriano, Monastero di San Silvestro Abate, 2018; *I monaci Silvestrini e la Toscana (XIII-XVII secolo)*, a cura di Francesco Salvestrini, Firenze, Olschki, 2020 (Studi sulle abbazie storiche e Ordini religiosi della Toscana), V).

29. Cfr. in proposito Jean Leclercq, *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di Valerio Cattana, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1993, pp. 26-30.

30. *Vita di san Silvestro*, par. 8-10, pp. 61-69; par. 15-16, pp. 77-79.

31. Enrico Morini, *Il fuoco dell'esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensio-neremita e massimalismo cenobitico*, in *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, a cura di Pietro De Leo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 13-30: 20-21.

32. *Vita di san Silvestro*, par. 3, pp. 50-52; par. 11, pp. 69-72; par. 22, pp. 89-90. Cfr. Francesco Salvestrini, *Il monachesimo benedettino nel tardo Medioevo italiano e l'esperienza di Silvestro fondatore di Montefano. Una rilettura*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 73/2 (2019), pp. 411-434.

33. *Vita beati Romualdi*, cap. XXI, pp. 47-48; Strumensis, *Vita*, cap. 23, p. 1086; cap. 60, p. 1092.

lasciato progressivamente il posto a quella letteraria ed è tornata a identificare soprattutto una metafora dell'antico *desertum* anomico e simbolico.

Gli elementi che abbiamo sottolineato sembrano farsi ancora più evidenti man mano che ci si inoltra nelle testimonianze del XIV secolo. L'astrazione dell'eremita e dell'ambiente silvestre che lo circonda caratterizzano decisamente l'ultima figura di cui si propone la lettura, quella dell'emiliano Orlando (o Rolando) de' Medici, anacoreta ritiratosi nei boschi che all'epoca ricoprivano l'area compresa fra le colline di Salsomaggiore e la pianura di Busseto, a sud-ovest di Parma.³⁴ L'esistenza del personaggio è nota grazie a un manoscritto quattrocentesco recante una narrazione forse del secolo precedente (stando al codice, la *Vita* sarebbe stata scritta da un frate carmelitano cremonese subito dopo la morte del beato, ossia nel 1386),³⁵ e i biografhi moderni accolgono questa ipotesi.³⁶ Orlando vi viene descritto come un solitario, quasi un *homo selvaticus* coperto da una «veste lugubri et nigra» tipica del laico penitente, poi sostituita da una rozza copertura fatta di giunchi e paglia («fecit sibi peryzomata çonchorum et foliorum»), finché non rinvenne per caso una pelle di capra non conciata, della quale si cinse e che tenne fino alla morte.³⁷ Appaiono evidenti i richiami a Giovanni Battista e ai *topoi* agiografici degli anacoreti e degli esicasti.³⁸ La sua poverissima alimentazione era a base di erbe amare, radici e frutti del bosco («usus fuit pro cibo et corporali refectione herbis crudis, fructibus et aliis prout invenire poterat in tali loco silvestri et nemoroso»); il suo riposo era affidato al giaciglio offerto dalla nuda terra. Egli sopportava i rigori dell'inverno così come della calura estiva; e conduceva un'esistenza misera, senza mai accumulare provviste, nella piena fiducia al precetto evangelico e all'aiuto concesso dal

34. Cfr. Monica Debbia, *Il Bosco di Nonantola. Storia medievale e moderna di una comunità della bassa modenese*, Bologna, Clueb, 1990.

35. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana (BML), Plut. 20.9, f. 1r.

36. Cfr. Ireneo Affò, *Vita del beato Orlando de' Medici eremita colla storia del culto già da quattro secoli prestatogli in Busseto ove riposa il venerabile suo corpo*, Parma, Dalla Stamperia Reale, 1784, pp. xiv-xv.

37. Firenze, BML, Plut. 20.9, ff. 1r-1v.

38. Sui padri del deserto nella tradizione carmelitana del Tre e Quattrocento cfr. Joachim Smet, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, 4 voll., Roma, Institutum Carmelitanum, 1989, I, *Dal 1200 ca. fino al Concilio di Trento*, pp. 109-113, 117-123; Jean de Cheminot, *Speculum fratrum Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmeli*, in *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflections on the Nature of the Order. Critical Edition with Introduction and Notes*, a cura di Adrianus Staring, Roma, Institutum Carmelitanum, 1989, pp. 115-146: 116-120.

Padre misericordioso (Mt 6,26), magari tramite la non frequente generosità dei valligiani.³⁹

Le modalità del suo trapasso, cui l'agiografo, sul modello delle antiche *passiones* dei martiri, dedica gran parte della narrazione, evidenziano, anche in questo caso, la necessità di scoprire l'eremita nel cuore della foresta. Infatti la Provvidenza dispose che il corpo del venerabile ormai agonizzante venisse scorto da uno dei famigli che componevano la comitiva di Antonia dei Casali da Cortona, moglie del marchese Niccolò Pallavicino signore di Busseto, a caccia col falcone nei boschi di Bargone.⁴⁰ È in questo frangente che Orlando riferisce al confessore prontamente condotto al suo capezzale di aver sempre pregato nelle radure del bosco ritto su un piede solo, con le braccia incrociate, immobile per ore rapito nell'estasi. Tale immagine è raffigurata nella miniatura del codice laurenziano che reca la sua vita (fig. 1) e richiama i gimnosofisti, la vita di Simeone Stilita ben conosciuta in Occidente attraverso varie versioni latine,⁴¹ nonché, ancora nel tardo medioevo, alcuni anacoreti orientali forse noti all'agiografo carmelitano. Basti ricordare la figura dell'eremita etiope Takla Haymanot (XIII secolo), spesso effigiato in preghiera nella stessa posizione.⁴² In ogni caso, al di là dei possibili riferimenti noti all'autore emiliano, ciò che qui interessa è sottolineare come l'eremita e il suo ambiente avessero ormai perduto gran parte della loro realistica individualità e risultassero ampiamente mediati dalla cultura del biografo.⁴³

39. «Pro sustentatione vite sue elimosinas postulabat nec recipiebat ad superfluitatem» (Firenze, BML, Plut. 20.9, f. 1v).

40. Firenze, BML, Plut. 20.9, ff. 2r-5v.

41. Cfr. *Patrologia Latina*, vol. 73 (1849), *De vitis patrum*, lib. I, coll. 325-338.

42. Cfr. Tesfaye Gebre Mariam, *A Structural Analysis of Gädlä Täklä Haymanot*, in «Journal of African Cultural Studies», 10/2 (1997), pp. 181-198: 184; Denis Nosnitsin, *Takla Haymanot*, in *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia*, a cura di Phyllis G. Jestice, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2004, p. 837. Cfr., inoltre, l'*Historia religiosa* di Teodoreto di Ciro, anch'essa confluita nelle collezioni medievali di *Vitae Patrum*; e la *Collatio Alexandri et Dindimi*, sulla quale Chiara di Serio, *La corrispondenza tra Alessandro e Dindimo: la costruzione dell'immagine dei Bramani*, tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma, Dottorato in Storia, Antropologia, Religioni, XXXII ciclo, rel. prof. Sergio Botta, a.a. 2019-20, pp. 108-109.

43. Filippo Ribot, *Istituzione e gesta dei primi monaci. Edizione italiana*, a cura di Edmondo Coccia, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, pp. 56-57. Cfr. Andrew Jotischky, *The Carmelites and Antiquity. Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 136-150, 211-212; Francesco Salvestrini, *Fama sanctitatis e strumentalizzazione politica dell'agiografia in età umanistica. La Vita del beato Orlando de' Medici eremita († ca. 1386)*, in *Città e campagne del Basso Medioevo. Studi sulla società italiana offerti dagli allievi a Giuliano Pinto*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 203-228.

Il dato esistenziale, fortissimo nei santi riformatori del secolo XI e ancora evidente in Torello e Silvestro da Osimo, quasi scompare in relazione a questo oscuro anacoreta dal nome politicamente ingombrante. L'agiografo supplisce alle poche conoscenze sulla vita del personaggio facendone una figura quasi del tutto allegorica; e la stessa evoluzione subisce la foresta appenninica che lo ospita. Lo si osserva con chiarezza nella bella miniatura che correda il suddetto codice agiografico, donato dai Pallavicino a Cosimo il Vecchio de' Medici e conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze.⁴⁴ Il venerabile è raffigurato nella sua peculiare posizione yoga, mentre lo sfondo evidenzia per sommi tratti il paesaggio in cui egli visse. Due elementi saltano agli occhi: in primo luogo il rilievo roccioso e brullo che fa da cornice alla scena, sul quale compaiono sporadici alberi ad evidenziare un territorio silvestre e nel contempo desertico, o desertificato; quindi, più avanti, la presenza di tronchi tagliati e capitozzati che si pongono a metà strada fra la sottile fascia di verde e il piano arido su cui si staglia la figura dell'orante (fig. 1). Al di là delle semplificazioni e modellizzazioni iconografiche, l'immagine della foresta che aveva protetto l'esilio in terra di Orlando viene proposta come una selva minacciata, spoglia, quasi residuale, che proprio perché tale finiva per presentarsi con l'aspetto di un ambiente largamente idealizzato.

Quali conclusioni possiamo trarre dai pochi ma significativi esempi presentati? Come hanno evidenziato alcuni importanti lavori di Vito Fumagalli, Giovanni Cherubini, Bruno Andreolli, Massimo Montanari, Alfio Cortonesi e Riccardo Rao, fra XI e XIV secolo la frequentazione dei boschi si era andata facendo, nell'Italia centrale e padana, sempre più selettiva, a seguito della progressiva riduzione del manto vegetale spontaneo.⁴⁵ Gli eremiti che vivevano a contatto con questo ambiente si trovarono a popolare riserve limitate, le quali assunsero, nelle fonti agiografiche, i connotati di spazi selvaggi.

Nel corso del periodo considerato non si perse il significato spirituale della foresta, anzi il suo valore metaforico andò crescendo nel tempo col

44. Firenze, BML, Plut. 20.9, f. 1r.

45. Cfr. *Il bosco nel Medioevo*; Vito Fumagalli, *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1994; Giovanni Cherubini, *Il bosco in Italia dall'inizio dell'XI secolo all'inizio dell'età moderna*, in *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'edat mitjana*, a cura di Flocel Sabaté, Lleda, Pagès, 2007, pp. 129-146; Riccardo Rao, *I paesaggi dell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2015, pp. 47-50, 107-130; Alfio Cortonesi, *Il Medioevo degli alberi. Piante e paesaggi d'Italia (secoli XI-XV)*, Roma, Carocci, 2022, pp. 17-77.

richiamo diretto e circostanziato alle *vitae* dei padri del deserto. Tuttavia era diminuita la superficie boscata; e i santi uomini che vivevano all'interno di essa e che, ancora nei decenni dopo il Mille, si presentavano come riformatori della vita religiosa in diretto contatto col consorzio civile⁴⁶ (una caratteristica in parte conservata da Silvestro), assumevano – o recuperavano – i tratti dell'uomo selvaggio (per molti aspetti già Torello, e ancor di più Orlando de' Medici), e si facevano espressione di una selva ridotta a “riserva” che appariva quale realtà eminentemente simbolica.

46. Cfr. John Howe, *Riforma della Chiesa e trasformazioni sociali nell'Italia dell'XI secolo. Domenico di Sora e i suoi patroni*, trad. it. a cura di Paolo Golinelli, Sora, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 2007; Francesco Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, in «Studi Medievali», III serie, 57/1 (2016), pp. 88-127.

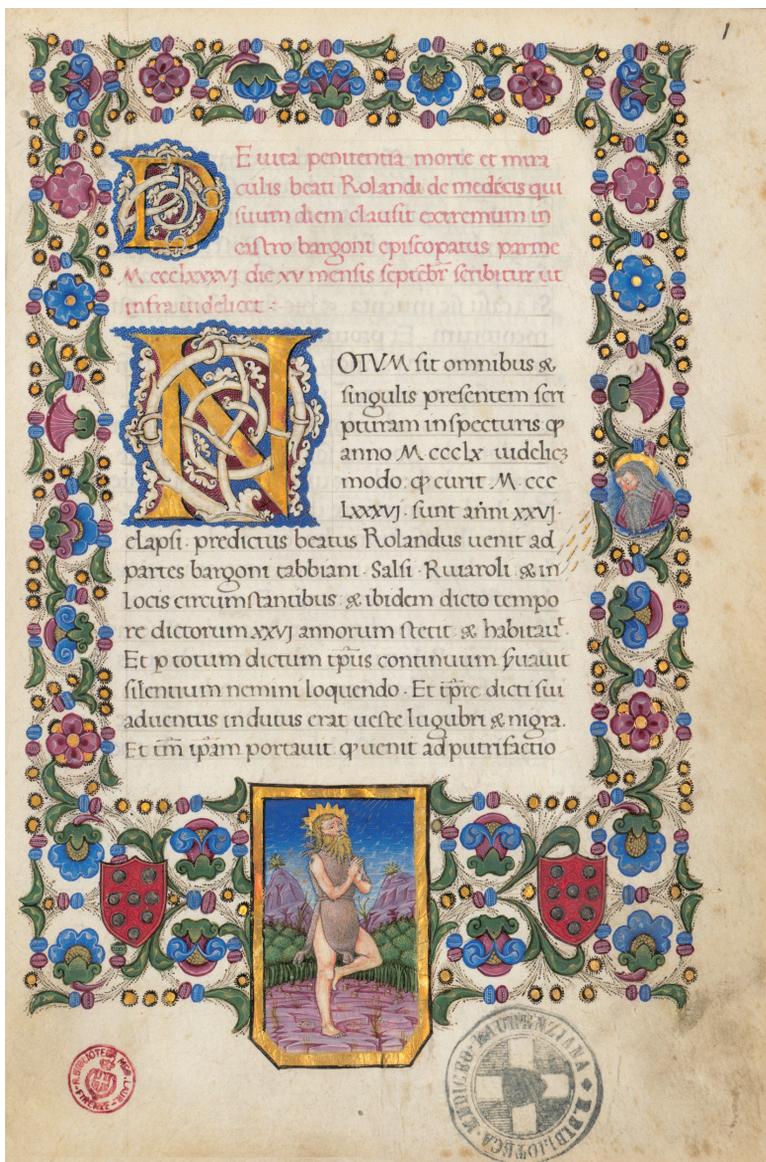


Fig. 1. Beato Orlando de' Medici in preghiera (Firenze, BML, Plut. 20.9, f. 1r.).

