



**«Prati, verzieri e pomieri»
Il giardino medievale.
Culture, ideali, società**

a cura di Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo

CITTÀ E CAMPAGNE MEDIEVALI

2

Collana diretta da Paolo Pirillo

Il convegno e la pubblicazione degli atti sono stati realizzati con il contributo economico dell'Amministrazione del Comune di Bagno a Ripoli



Con il patrocinio scientifico de:



ACCADEMIA DEI GERGOFILII



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E ITALIANISTICA

DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E ITALIANISTICA
DELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI STORIA, CULTURE E CIVILTÀ

DIPARTIMENTO DI STORIA, CULTURE E CIVILTÀ DELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

«Prati, verzieri e pomieri»

Il giardino medievale. Culture, ideali, società

a cura di

Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo

edifir
EDIZIONI FIRENZE

© 2017 EDIFIR-Edizioni Firenze
via Fiume, 8 – 50123 Firenze
Tel. 055/289639 – Fax 055/289478
www.edifir.it – edizioni-firenze@edifir.it

Responsabile del progetto editoriale
Simone Gismondi

Responsabile editoriale
Elena Mariotti

Stampa
Pacini Editore Industrie Grafiche - Ospedaletto (Pisa)

ISBN 978-88-7970-855-5

In copertina
Pietro De' Crescenzi, *Rustican du cultivement et labour champestre*, Bibliothèque Nationale de France,
ms. fr. 12330, f. 207 (XV sec.)

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale sopracitato potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

INDICE GENERALE

Presentazioni

<i>Francesco Casini</i>	p.	9
<i>Annalisa Massari</i>	p.	11

Introduzione.....»	13
<i>Patrizia Caraffi, Paolo Pirillo</i>	

I.

I GIARDINI MEDIEVALI

LA LETTERATURA

Il giardino cortese.....»	21
<i>Patrizia Caraffi</i>	

Alla fontana sotto il pino.....»	22
Il re che stava sull'albero.....»	25
La <i>dame</i> sotto l'albero.....»	28
Memoria del Paradiso	31
Il giardino delle dame e dei cavalieri	33
L'altro giardino: Maria di Francia	36

I giardini magici nella letteratura medievale francese.....»	39
<i>Giovanna Angeli</i>	

Nel giardino di Boccaccio	59
<i>Ilaria Tufano</i>	

I giardini fioriti dei poeti persiani p. 75
Carlo Saccone

1. Due modelli di giardino: il giardino persiano e il *jannat* coranico » 75
2. Il giardino nella lirica persiana » 77
3. Esempificazioni » 78
 - 3.1. La "corte" del giardino: Hafez » 78
 - 3.2. Il giardino della meditazione amorosa: Sana'i » 80
 - 3.3. Il "giardino" del volto amato » 81
 - 3.4. Il giardino della meditazione mistica: Sa'di » 82
 - 3.5. Profumi del paradiso: Iqbal » 83
4. Il giardino dell'esistenza: Naser-e Khosrow » 83
5. Nezami e il giardino nell'*Eskandar-name* » 84
6. Il giardino dell'anima: Rumi » 86

II.

I GIARDINI MEDIEVALI

LA STORIA

I giardini nel Mediterraneo arabo » 89
Alessandro Vanoli

1. Modelli del giardino islamico » 89
2. L'uso dell'acqua e la tradizione romana » 91
3. Un esempio: la Sicilia » 92

Il giardino monastico » 99
Francesco Salvestrini

Il giardino delle "case da signore" (secc. XIV-XV) » 119
Paolo Pirillo

I giardini dei principi subalpini: prestigio, svago e risorse.....p. 131
Beatrice Del Bo

1. Sotto le fresche frasche.....» 132
2. Animali da esibire e ... da mangiare.....» 135
3. Flora e fauna: dalla realtà all'artificio.....» 138

«Fra le vaghe erbe e fronde».

Il Giardino della Viola nella Bologna dei Bentivoglio.....» 143
Francesca Roversi Monaco

1. Il giardino. I Bentivoglio e l'asservimento della natura» 143
2. Bologna e i Bentivoglio.....» 147
3. Il Zardin Viola» 155

III.

I GIARDINI MEDIEVALI

DALL'ICONOGRAFIA AL TERRENO

L'iconografia del giardino medievale.....» 163
Laura Pasquini

Dai documenti al terreno. La ricostruzione sperimentale di un giardino
di una «casa da signore» basso-medievale.....» 197
Massimo Montanelli

1. Il recupero delle sistemazioni idraulico-agrarie» 200
2. Il prato degli olivi.....» 202
3. La corte e la terrazza.....» 203
4. Gli agrumi.....» 205
5. «Guernimenti d'arbori verdi»» 206
6. Il viridario murato.....» 207

IV.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

I giardini nella letteratura. Costanti e varianti p. 213

Luciano Formisano

I giardini nella storia. Considerazioni minime » 219

Giuliano Pinto

IL GIARDINO MONASTICO

Francesco Salvestrini

Tiene calmas hermosas y eternas al ruido de los
rezos gangosos y aflautados y al sonar del
maravilloso órgano.

FEDERICO GARCÍA LORCA, *Jardín conventual*

1. Non vi furono giardini alle origini del monachesimo. La casa degli antichi anacoreti cristiani vissuti in Egitto e nel Vicino Oriente a partire grosso modo dal III e IV secolo era l'ambiente allo stato puro. Gli eremiti fuggivano gli *horti* della tradizione ellenistica. In quanto *monachoi* essi cercavano il *desertum*, ossia il luogo della natura da cui mancavano gli uomini¹.

Nei recessi più impervi, aridi e selvaggi coloro che anelavano al raggiungimento della perfezione vivevano e pregavano da soli con Dio. I demoni tentatori ingaggiavano contro di essi una quotidiana battaglia dalla quale i venerabili uscivano sempre vincitori. Gli animali comparivano quali messaggeri dell'Altissimo oppure assumevano la forma di creature mostruose. Il loro scopo era accompagnare o insidiare l'asceta lungo il suo aspro e sublime itinerario di salvezza². Il contesto esistenziale di Antonio (ca. 250-ca. 356), 'padre'

¹ Cfr. C.H. LAWRENCE, *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*, trad. it., Milano, 1993 (1 ed. 1989), pp. 28-30; G. PICCALLIGA, *La politeia nel deserto: valori civici e recupero dello spazio extra-urbano nel monachesimo antico*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri*, XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998, pp. 61-71, in partic. 61-64; A. DE VOGÜÉ, *Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2000, pp. 6-8; S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Roma-Bari, 2003, pp. 33-36; F. SALVESTRINI, 'Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo), in *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, a cura di N. BALDINI, Firenze, 2012, pp. 69-92 in particolare 73-74.

² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di L. CREMASCHI, Milano, 2007, 13.1-7; 21.1-5; 24.1-9. Cfr. anche P. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden*, in *Medieval Gardens*, a cura di E.B. MACDOUGALL, Harvard, 1986, pp. 23-53 in particolare 25; G. PENCO, *Il monachesimo medievale. Valori e modelli*, Abbazia di Praglia, 2008, pp. 281-326. Su Antonio abate e il suo rapporto col deserto si

degli eremiti, di Pacomio (ca. 292-346), primo ordinatore della vita cenobitica, e degli altri solitari di cui ci parlano Atanasio, Palladio, le *Collationes* di Cassiano o gli *Apophthegmata Patrum* non era ancora un ambito spazialmente definito. I suoi elementi non costituivano un disegno organico volto a supportare l'organizzazione materiale nonché la vita spirituale dei santi contemplativi. Il deserto che emerge dalle suddette testimonianze era un luogo aperto e dai confini incerti, una terra di penitenza, di teofanie e di lotte, un rifugio dalle tentazioni dei *negotia* mondani e un campo di battaglia fra il bene e il male.

Tuttavia l'anacoreta, atleta di Cristo, con la sua stessa presenza e la sua incessante mortificazione desacralizzava (dai diabolici culti pagani) e santificava l'ambiente nel quale si poneva. Egli affermava l'*humanitas* nel cuore della *ferinitas*, fondando una 'città' libera dalla corruzione. La nuova Gerusalemme elevata dagli uomini di Dio riscattava il creato dal peccato originale («*ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*», Rm 8,21), trasformando metaforicamente il deserto in giardino³.

Il *contemptus mundi* del monaco non era, dunque, un distacco dalla natura. Al contrario questa si configurava come lo strumento di cui egli si serviva per ritrovare la propria collocazione nel mondo⁴. In tal senso il *locus* eremitico diveniva, per opera del *vir Dei*, una prefigurazione dell'Eden. Chiarisce questo assunto Girolamo nella sua *Vita Hilarionis*, allorché, evocando l'orto piantato dal santo nell'impervia località egiziana di Bucolia, mostrava l'opera civilizzatrice condotta dall'anacoreta⁵. L'"urbanità" del religioso sublimava la sua stessa solitudine. Il segno del passaggio che egli compiva era dato dalla ridefinizione e dalla riappropriazione dell'ecosistema⁶. Mirabile immagine

vedano i due recenti lavori di L. FENELLI, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Roma-Bari, 2011; e P. GEMEINHARDT, *Antonius. Der erste Mönch*, München, 2013. Cfr. inoltre L. MEIFRET, *Saint Antoine Ermite en Italie (1340-1540). Programmes picturaux et dévotion*, Rome, 2004.

³ Cfr. G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano, 1991, pp. 162-163. Cfr. anche F. CARDINI, *Teomimesi e cosmomimesi. Il giardino come nuovo Eden*, in «Micrologus», IV (1996), pp. 331-354 in particolare 331-332.

⁴ Cfr. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura ... cit.*, pp. 150, 309-319; L. PADOVESE, *Cercatori di Dio. Sulle tracce dell'ascetismo pagano, ebraico e cristiano dei primi secoli*, Milano, 2002, pp. 220-221.

⁵ HIERONYMI *Vita Hilarionis*, in ID., *Vite di Paolo, Ilarione e Malco*, a cura di G. LANATA, Milano, 1975, 43, pp. 104-107. Cfr. G. LODOLO, *Il tema simbolico del paradiso nella tradizione monastica dell'occidente latino (secoli VI-XII): lo spazio del simbolo*, «Aevum», LI (1977), pp. 252-288; EAD., *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (secoli VI-XII): Lo svelamento del simbolo*, *ivi*, LII (1978), pp. 177-194; B. BECK, *Jardin monastique, jardin mystique. Ordonnance et signification des jardins monastiques médiévaux*, in «Revue d'histoire de la pharmacie», LXXXVIII (2000), pp. 377-394 in particolare 378.

⁶ Cfr. X. DE PLANHOL, *Le désert, cadre géographique de l'expérience religieuse*, in *Conférences de la session "Les mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme"*, s.l., 1974, pp. 5-16. Sull'importanza che l'elaborazione dello spazio ha rivestito nella vicenda monastica dei secoli successivi si vedano: PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura ... cit.*, pp. 159-174; G.M. CANTARELLA, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo*

e sintesi di questo approccio era la Tebaide, la 'città dei monaci', destinata a una lunga tradizione artistica e letteraria in quanto santa comunità emersa dal cuore del *desertum*⁷.

2. Con la diffusione del monachesimo in Occidente il modello della vita ascetica e il suo rapporto con l'ambiente conobbero un'evoluzione. Il deserto arido lasciò il posto alle non meno desolate isole minori del Mediterraneo e del Mare del Nord, o alle impenetrabili foreste dell'Europa centrale e settentrionale⁸. Anche in queste plaghe i monaci che vivevano *extra moenia* strutturarono i loro recinti. L'*otium* antico si trasformò in *otium negotiosum*, facendosi artefice dell'integrazione fra natura e cultura⁹. Ne è un chiaro esempio il *Vivarium* calabrese di Cassiodoro, il cui giardino era descritto come ospitale e rigoglioso grazie all'ottima irrigazione che i religiosi si erano assicurati intercettando le acque del torrente Pellene¹⁰.

I monaci diffusero il Verbo nelle terre dei pagani, 'dissodando' metaforicamente spazi fisici e mentali. In questo senso essi divennero costruttori di giardini: giardini per i corpi e giardini per le anime. Ne è un esempio eloquente l'irlandese Fiacre (VII secolo), monaco-asceta che fondò un romitorio a Breuil, su un pezzo di terra affidatogli dal vescovo Farone di Meaux. Assurto agli onori degli altari come il presule suo protettore, egli divenne in seguito patrono degli ortolani, configurandosi quale erede di una tradizione spirituale che, nella mimesi di Cristo custode del giardino, dopo la Sua resurrezione nel recinto di Giuseppe di Arimatea, risaliva agli orientali Epifanio,

e spazio nell'Alto Medioevo, Spoleto, 2003, pp. 805-847; *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, a cura di R. SALVARANI-G. ANDENNA, Brescia, 2004; *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, a cura di C. CABY, in «Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge [En ligne]», CXXIV (2012), 1 <http://mefrm.revues.org/327>; F. CUSIMANO, *Clastrum praefert paradisum. La geografia della salvezza nel monachesimo di tradizione latina occidentale*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXX (2014), 1, pp. 258-281; *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, a cura di M. LAUWERS, Turnhout, 2015.

⁷ PICCALUGA, *La politeia* ... cit., pp. 69-71. Sulla tradizione cfr. A. MALQUORI, *La "Tebaide" degli Uffizi. Tradizioni letterarie e figurative per l'interpretazione di un tema iconografico*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», IX (2001), pp. 119-137.

⁸ J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, trad. it. Roma-Bari, 1990, pp. 25-44. Cfr. anche R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1990, II, pp. 663-703 in particolare 664-665, 678-679.

⁹ Cfr. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden* ... cit., pp. 28-29. Cfr. anche L. MACNEIL, *The Monk's Garden. A Developmental History of the Monastic Garden from Early Christian Egypt to Ninth Century Europe*, Ph. D., Australia, 2004.

¹⁰ FLAVII MAGNI AURELII CASSIODORI SENATORIS *Institutiones*, a cura di M. DONNINI, Roma, 2001, lib. I, 29, 1, p. 115. Cfr. in proposito anche L. GALOPPINI, *L'uso dell'acqua nella vita monastica medievale*, in *Sorella acqua: l'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, a cura di G. CASIRAGHI, Stresa, 2005, pp. 153-176 in particolare 157-161.

Copres ed Eleno, modelli insuperati del religioso lavoratore¹¹. Del resto era proprio il lavoro che consentiva a questi *sancti viri* di trasformare il *saltus* in *ager cultus*¹². Agostino non considerava l'*opus manuale* una negativa conseguenza del peccato originale, bensì la prosecuzione umana della creazione divina¹³. Cassiano ammirava nei padri del deserto il loro rifuggire l'ozio attraverso la pratica dell'agricoltura e dell'artigianato¹⁴. Benedetto aveva affermato che i monaci erano tali solo quando vivevano del proprio lavoro¹⁵. Sappiamo che, sebbene tutti i confratelli fossero invitati ad occuparsi del verde, i principali monasteri si dotarono, già in età carolingia, di un *hortulanus*, ossia di un monaco specializzato nella cura dei giardini¹⁶.

L'ambiente stesso assecondava l'azione dei religiosi trasformandosi e facendosi ad essi propizio. Basti ricordare l'isola del lago di Costanza sulla quale fu costruito il chiostro di Reichenau (VIII secolo), descritta «quondam sterilis et horrida, nunc amoena et fertilis»¹⁷; oppure Clairvaux, che nella *Vita Bernardi prima* era detta *Absinthialis et amara*, ma da cui dopo l'arrivo dei monaci (1115) «coeperunt montes stillare dulcedinem»¹⁸. Del resto i luoghi prescelti per l'edificazione delle comunità potevano anche risultare in qualche modo predestinati all'accoglienza degli operosi uomini di Dio. «Fertile e amenissimo» era il sito piccardo su cui sorse Corbie (VII secolo); mentre rispondeva all'immagine di un «giardino paradisiaco» la terra che ospitava Fécamp (VII secolo), e «tra-boccante d'ogni bene, di fiori odoriferi, di vigne abbondanti, di acque irrigue»

¹¹ Cfr. J.-M. SAUGET, *Fiacrio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, 1964, coll. 668-669; J. DUBOIS, *Un sanctuaire au moyen-âge. Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève, 1976; 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, pp. 17-23 in particolare 17-18; R. SHARPE, *Fiacrio*, in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, a cura di C. LEONARDI-A. RICCIARDI-G. ZARRI, Milano, 1998, I, p. 674; CARDINI, *Teomimesi ... cit.*, p. 333.

¹² Cfr. in proposito M. VENTURI FERRIOLO, *Il giardino del monaco*, Roma, 1991; M. HALES, *Monastic Gardens*, New York, 2000.

¹³ AURELIJ AUGUSTINI *De genesi contra Manichaeos libri duo*, in *Patrologia Latina* (= PL), 34, 8, 15, col. 179; ID., *De opere monachorum liber unus*, PL, 40: 9, 10; 26, 35; 29, 37, coll. 556, 574, 576. Cfr. in proposito F. PRINZ, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it. Roma-Bari, 1983, pp. 89-98; DE VOGÜÉ, *Regards ... cit.*, pp. 20-21.

¹⁴ CASSIANI *De institutis coenobiorum*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 17, Wien, 2004, X, 8, 14, 22, 23, 24, pp. 181, 185, 192.

¹⁵ *Regula Benedicti*, 48, 8. Cfr. in proposito N. BROQUAIRE, *Il lavoro nella concezione monastica benedettina*, in *Il lavoro nella storia della civiltà occidentale*, I., Fonte Avellana, 1992, pp. 179-191; G. CHERUBINI, *Monachesimo e ambiente nel Medioevo occidentale*, in *Religioni e ambiente*, a cura di G. REMONDI, Camaldoli, 1996, pp. 119-125 in particolare 121; DE VOGÜÉ, *Regards ... cit.*, pp. 287-288.

¹⁶ MEVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 28-29.

¹⁷ *Vita sancti Priminii abbatis et chorepiscopi in Alamannia*, in *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, Apud Ludovicum Billaine 1668-1702, III, 2, XIII, p. 145.

¹⁸ GUILLELMI OLIM SANCTI THEODERICI *Sancti Bernardi abbatis Clarae-vallensis vita et res gestae*, PL, 185, 13, 61, col. 260.

veniva detta Jumièges (VII secolo)¹⁹. San Tillone (VII-VIII secolo), monaco artigiano vissuto in Aquitania, si era insediato in un ameno eremo dalle chiare connotazioni naturalistiche («locum valde remotum, arboribus pomiferis atque irriguis aquis de supercilio collis irruentibus nimis amoenum, sub speculativa vita vivere cupienti satis aptissimum, qui pro sui amoenitate novum hospitem invitabat ad habitandum»)²⁰.

Dunque l'ambiente si faceva scrigno dei monaci, ed essi, nel curarlo, se ne appropriavano. Grazie alla loro azione esso venne in parte circoscritto e ridefinito sul modello della *domus* o del *quadriporticum* romani, chiudendosi nello spazio del giardino cinto da mura²¹. L'*hortus* dei regolari divenne nel tempo metafora della cella e del serrato orizzonte scelto dai Benedettini, i quali abbandonarono gli sconfinati orizzonti esplorati dagli avventurosi monaci anglosassoni come, in primo luogo, Brandano e Colombano. Presso le loro dimore, laddove facevano voto di restare per tutta la vita terrena, essi recuperarono, alle soglie dell'età carolingia, la dimensione antica dell'*hortus conclusus*, confinando il deserto nello spazio interiore dell'animo²².

Il giardino era ormai divenuto la proiezione artificiale di una realtà simbolica e ideale. La sua struttura e la scelta delle essenze destinate a popolarlo venivano in parte dettate da reminiscenze classiche (Varrone, Plinio, Virgilio, Columella, Isidoro di Siviglia), e in parte provenivano dai modelli sempre meno estranei offerti all'Occidente dai contatti col mondo islamico²³. Come affermavano Rabano Mauro e Alberto Magno, il giardino era una porzione di natura governata dai monaci. Esso sorgeva ai lati della chiesa abbaziale quale fiorito vestibolo al luogo del culto. La prima figurazione nota del suo schema è senza dubbio la celeberrima planimetria di un monastero benedettino conservata presso la biblioteca del chiostro elvetico di San Gallo. Si tratta di una pianta su pergamena risalente al periodo 820-830, costituita da cinque fogli cuciti insieme con disegni in minio e postille in inchiostro bruno. Secondo

¹⁹ Cfr. G. PENCO, *Il monachesimo*, Milano, 2000, p. 147. Cfr. anche MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 43-44.

²⁰ Vita s. Tillonis monachi solleminiensis in Lemovicibus, in *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti ... cit.*, II, p. 997. Cfr. in proposito PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura ... cit.*, pp. 151-154.

²¹ Sulla diffusione della tipologia architettonica cfr. T.N. KINDER, *I Cistercensi. Vita quotidiana, cultura, arte*, trad. it., Milano, 1998, pp. 75-76; B. BRENK, *Zum Problem der Vierflügelanlage (Clastrum) in frühchristlichen und frümittelalterlichen Klöstern*, in *Studien zum St. Galler Klosterplan*, II, a cura di P. OCHSENBEIN-K. SCHMUKI, St. Gallen, 2002, pp. 185-215; V. EVALDS, *The Cloister in the Landscape. Monastic Architecture in England to 1174*, Yale, 2006.

²² Cfr. F. PANZINI, *Progettare la natura. Architettura del paesaggio e dei giardini dalle origini all'epoca contemporanea*, Bologna, 2005, pp. 82-87.

²³ Cfr. CARDINI, *Teomimesi ... cit.*, pp. 342-345; L. ZANGHERI-B. LORENZI-N.M. RAHMATI, *Il giardino islamico*, Firenze, 2006; M. ZOPPI, *Storia del giardino europeo*, Firenze, 2009, pp. 49-60.

un'ipotesi non confermata il disegno fu realizzato presso lo *scriptorium* di Reichenau per l'abate Gozbert di San Gallo (816-836). Esso non rappresenta un edificio reale, ma un modello concepito sulla base del *Capitulare Monasticum* (817), ossia degli orientamenti relativi al monachesimo riconosciuto e ufficializzato dal potere imperiale, quale allora era emerso dai sinodi di Aquisgrana per opera del potentissimo Benedetto di Aniane (ca. 750-821)²⁴.

In tale prospetto la componente simbolica prevale nettamente su quella pratica. I suoi tratti non definiscono un progetto esecutivo (manca, ad esempio, ogni riferimento ad una precisa localizzazione ed è assente il sistema di approvvigionamento idrico)²⁵. Tuttavia il disegno riflette le esigenze di una grande comunità regolare durante un'epoca in cui i ricchi cenobi si configuravano anche come luoghi di produzione e coltivazione della terra. La descrizione degli spazi, compresi quelli adibiti alla cura del verde, offre una chiave di lettura che aiuta a comprendere il significato attribuito ai singoli ambienti e alle azioni ordinate dalla Regola che all'interno di essi si svolgevano²⁶.

La pianta armonizza i contesti della vita, della preghiera e del lavoro. I giardini, da intendersi come superfici non edificate, sono differenziati secondo tre tipologie, sulla base di uno schema ormai tradizionale: l'*hortus*, il *pomarius*-cimitero e l'*herbolarius* (un discorso a parte merita, invece, il chiostro). Il primo era destinato alla coltivazione dei vegetali eduli e presenta sulla pianta un percorso centrale che spartisce una grande aiuola rettangolare posta al margine della planimetria. L'aiuola è a sua volta divisa in diciotto campi della stessa forma, in ognuno dei quali viene indicata la coltivazione 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, bieda), ossia tutto ciò che poteva servire ad integrare una dieta prevalentemente fondata sui farinacei²⁷. Come è stato

²⁴ Cfr. 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, pp. 259-273 in particolare 260, 265-266. Sulle caratteristiche del documento e le posizioni in merito alla sua autenticità cfr. W. HORN-E. BORN, *The Plan of St. Gall. A Study of the Architecture & Economy of, & Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery*, Berkeley-Los Angeles-London, 1979; DE VOGÜÉ, *Regards ... cit.*, pp. 781-784. Cfr. anche MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 33-34; G. LEONCINI, *Dalla pianta di San Gallo al Monastero Cistercense*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, a cura di A. GUIDOTTI con G. CIRRI, Firenze, 2006, pp. 75-95 in particolare 77-81.

²⁵ Sui quali cfr. P. SQUATRITI, *La gestione delle risorse idriche nei complessi monastici altomedievali*, in *Monasteri in Europa occidentale ... cit.*, pp. 275-288.

²⁶ Cfr. 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, pp. 73-80.

²⁷ M. MIGLIO, *Il giardino come rappresentazione simbolica*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo ... cit.*, II, pp. 709-724 in particolare 713; GIUSTI, *Desertum e hortus ... cit.*, p. 19; BECK, *Jardin monastique ... cit.*, pp.

osservato da vari studiosi, si tratta di essenze che figurano anche fra le settantatre qualità di erbe e le sedici di alberi contemplate nel carolingio *Capitulare de villis* (ca. 770-813)²⁸, e fra quelle che rammenta il *De cultura hortorum* di Walafredo Strabone (808/09-849), su cui torneremo²⁹. Nella tipica ambivalenza della vita monastica tali piante svolgevano funzioni pratiche ed allegoriche. Basti ricordare in proposito come secondo Rabano Mauro il rafano esprimesse la continenza e la lattuga la freddezza che allontanava i piaceri perversi della vita³⁰. Le proprietà fisiche riconosciute a queste essenze, per lo più fredde e secche (sostanze di terra), erano le più adatte, stando alla teoria degli elementi, per la dieta dei monaci. Nell'organica compenetrazione tra botanica, allegoria e farmacopea, i vegetali contribuivano a definire l'alimentazione più consona alla tutela della continenza e della mitezza³¹. Inoltre, come ha osservato Bruno Andreolli, la cura dei suddetti prodotti, ossia l'orticoltura, si configurava come la più raffinata fra le attività connesse al settore primario, quella che presupponeva non solo un impegno manuale, ma anche una profonda conoscenza della natura³².

Immediatamente adiacente all'*hortus* è il cimitero-pomario, contrassegnato da un tumulo centrale e da quattordici tombe. Gli alberi ivi raffigurati in forma stilizzata sono un sicuro richiamo alla resurrezione. Laddove i religiosi defunti attendevano la vita eterna, i loro corpi riposavano accanto a simboli di rigenerazione³³. Non va, al riguardo, dimenticato che la cultura medievale identificava un'opposizione tra il vegetale e l'animale, per cui il primo rifletteva la limpidezza del trascendente e il secondo la corruzione insita nella ferinità³⁴. Dunque il *viridarium*, il boschetto santo che custodiva le spoglie dei religiosi, non poteva non contenere gli alberi della vita.

L'*herbularius* era il giardino dei semplici, destinato all'impianto delle essenze medicinali, e per tale motivo si trova raffigurato sulla membrana sangal-

380-381; ZOPPI, *Storia del giardino ... cit.*, p. 47; A. GIANNETTI, *Il giardino monastico benedettino e quello cistercense e certosino*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, atti del secondo convegno internazionale di studi, a cura di S. BERTOCCHI-S. PARRINELLO, Firenze, 2011, pp. 73-79 in particolare 73.

²⁸ B. BISCHOFF, *Die Entstehung des Sankt Galler Klosterplanes in paläographischer Sicht*, in Id., *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, 1966, pp. 41-49; MIGLIO, *Il giardino ... cit.*, p. 713.

²⁹ Cfr. MIGLIO, *Il giardino ... cit.*, p. 713; F. CARDINI-M. MIGLIO, *Nostalgia del Paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, 2002, pp. 18-22.

³⁰ BEATI RABANI MAURI *De universo libri viginti duo*, PL, 111, 9, coll. 531-532. Cfr. MIGLIO, *Il giardino ... cit.*, p. 714.

³¹ Cfr. CARDINI, *Teomimesi ... cit.*, p. 337.

³² B. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'Alto Medioevo*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo ... cit.*, I, pp. 175-211 in particolare 192-194, 197-198.

³³ Cfr. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 38-39; BECK, *Jardin monastique ... cit.*, pp. 381-383.

³⁴ Cfr. M. 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, 1993, pp. 25-40: 28.

lese 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 coltivata. In tale giardino prevalevano le piante officinali, come la ruta, la salvia, la menta o il puleggio, ma non mancavano i fiori. Ricordiamo in particolare le rose, simboli della Vergine, le viole, che tra il VI e il VII secolo il vescovo e poeta Venanzio Fortunato ammirava nell'erbolario delle monache di Poitiers, e i gigli (*lilium candidum*), anch'essi emblemi di purezza e verginità, coltivati da Alcuino (735-804) nel chiostro di San Martino di Tours («lilia cum rosulis candida mixta rubris») ³⁵.

Naturalmente le testimonianze letterarie e quelle figurative riflettevano una fitosociologia in larga misura libresca ³⁶. Lo si evince con chiarezza dalle *Benedictiones ad mensas* di Ekkart, autore sempre proveniente dal monastero elvetico di San Gallo (ca. 980-1060), la cui ampia e dotta enumerazione di vegetali derivava più dall'opera di Isidoro di Siviglia che dall'effettiva composizione del suo giardino monastico ³⁷. Questi, infatti, menzionava molte essenze mediterranee senza dubbio inadatte ad un contesto subalpino, come ad esempio il fico, la palma e l'olivo, connotate, però, da un grande valore simbolico ³⁸. Per altro verso, il *Liber de cultura hortorum* del già ricordato Walafrido Strabone, poeta giardiniere espressione della cultura di Reichenau, richiamava coltivazioni dalla forte carica allegorica, fra cui, oltre al giglio e alla rosa, anche la *salvia*, la *ruta*, l'*absinthius*, la *gladiola*, l'*ambrosia* ³⁹. La forte dipendenza dai testi enciclopedici classici è evidenziata dal bellissimo *Herbarius* dello Pseudo-Apuleio, manoscritto composto forse in Italia nel VII secolo e in seguito migrato verso l'abbazia di St. Emmeran a Regensburg ⁴⁰.

Nella trattatistica dei secoli VIII-XI non mancano quasi mai i riferimenti alla pianta della vite, dalla forte valenza eucaristica, oppure all'olivo, per il suo ascendente abramitico, oppure ancora al cipresso, simbolo di immortalità ⁴¹.

³⁵ BECK, *Jardin monastique ... cit.*, pp. 381-386; ZOPPI, *Storia del giardino ... cit.*, pp. 43-44.

³⁶ Cfr. quanto osserva in proposito MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 31-33.

³⁷ EKKEHARDI MONACHI SANGALLENSIS *Benedictiones ad mensas*, cur. F. KELLER, *Mittheilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, Dritter Band, Mayer und Zeller, Zürich 1847. Caratteristiche analoghe presenta il più tardo *Liber floridus* del canonico Lambert de Saint-Omer (prima del 1120), testo debitore della cultura espressa dallo *scriptorium* della vicina abbazia di Saint-Bertin.

³⁸ Sui significati simbolici attribuiti alle piante cfr. BECK, *Jardin monastique ... cit.*, pp. 386-388. Cfr. anche I. ELIE, *Jardins monastiques au Moyen Âge. Histoire, symbolisme et thérapeutique*, thèse d'exercice, Nantes, 1999; GIANNETTI, *Il giardino monastico ... cit.*, p. 73.

³⁹ WALAFRIDI STRABONIS *Hortulus*, a cura di C. ROCCARO, Palermo, 1979, pp. 116, 124-126, 128, 132, 142, 144-146. Cfr. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 34-35; CARDINI, MIGLIO, *Nostalgia del Paradiso ... cit.*, pp. 17-18; F. STELLA, *Il lavoro carolingio. Valafrido Strabone e la coltivazione dei giardini*, in «Semicerchio. Rivista di poesia comparata», XLVIII-XLIX (2013), 1-2, pp. 23-29.

⁴⁰ *Codices Latini Antiquiores*, cur. E.A. LOWE, IX, Oxford, 1969, n. 1313.

⁴¹ Cfr. BEATI RABANI MAURI *De universo libri viginti duo cit.*, 9, coll. 530-531.

Tuttavia quella che propongono molti autori è una commistione fra le proprietà terapeutiche e nutrizionali di erbe o frutti conosciute per esperienza diretta e gli echi metaforici che la tradizione enciclopedica, unita all'insegnamento delle Sacre Scritture, avevano trasmesso agli studiosi del Medioevo⁴². Mirabile sintesi di queste suggestioni è senza dubbio l'opera di Ildegarda badessa di Bingen (1098-1179), i cui scritti (dalla *Physica* al *Causae et curae*) sono forse lo specchio più eloquente dell'uso che monaci e monache potevano fare dei loro *horti* e dei curatissimi *herbularii*. Ildegarda colpisce per il marcato utilitarismo che permea il suo studio della natura. Per la religiosa di Bermersheim la ricerca delle essenze vegetali, così come delle proprietà connesse a rocce, minerali, animali ed acque, aveva senso solo nella misura in cui queste davano luogo ad un impiego pratico nell'alimentazione e nella cura degli uomini⁴³. Onde far sì che la creatura si avvicinasse il più possibile al Creatore, tramite la fede e la preghiera, era necessario conoscere il corpo e l'ambiente in cui esso si trovava. In questo senso l'osservazione delle piante e la coltivazione delle medesime ruota nella sua opera intorno al concetto di *viriditas*, termine in traducibile desunto dal linguaggio profetico e impiegato come sinonimo di tutte le qualità che Dio aveva posto nel creato a beneficio dell'uomo⁴⁴.

L'opera di Ildegarda appare in questa prospettiva particolarmente interessante perché contribuisce a definire il nuovo significato assunto dalla fitoiatria nei contesti monastici. Infatti il XII secolo aveva conosciuto un'importante evoluzione della scienza medica. Correnti di pensiero in parte riconducibili alla scuola di Chartres avevano iniziato a sostenere che tra il Creatore e la creazione vi fossero dei rapporti che la ragione umana poteva cogliere. I fenomeni naturali, comprese le malattie, non venivano più ritenuti immediatamente dipendenti dalla volontà divina, ma si consideravano prodotti per effetto di regole razionali che l'Altissimo aveva imposto alla realtà materiale, dotando l'uomo degli strumenti necessari ad indagarle⁴⁵. In questo senso il sapere monastico acquisiva una nuova legittimazione, poiché gli studiosi regolari conoscevano le leggi della natura e potevano impiegarle a scopo terapeutico, conferendo una crescente importanza alla coltivazione dei loro giardini.

⁴² Cfr. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura ... cit.*, pp. 194-195.

⁴³ Si ritiene che Ildegarda abbia composto una sola opera scientifica, che la tradizione testuale ha diviso in due sezioni: il *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, poi noto come *Liber simplicis medicinae* o *Physica*, e il *Causae et curae*, in seguito conosciuto come *Liber compositae medicinae*.

⁴⁴ Cfr. ANDREOLLI, *Il ruolo dell'orticoltura ... cit.*, p. 183; S. FLANAGAN, *Ildegarda di Bingen. Vita di una profetessa*, Firenze, 1991, pp. 88-90; A. KING-LENZMEIER, *Ildegarda di Bingen. La vita e l'opera*, Milano, 2004, p. 32; P. DUMOULIN, *Ildegarda di Bingen profeta e dottore per il terzo millennio*, trad. it., Milano, 2013, pp. 44-47, 55-57.

⁴⁵ Cfr. C. CRISCIANI, *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*, in «Castelli di Yale. Quaderni di Filosofia», IX (2008), pp. 9-35 in particolare 13.

Naturalmente non mancherà, nel corso dei secoli successivi, l'apporto dei contemplativi alla classificazione botanica, alla geoponica e alla conoscenza erudita delle proprietà delle piante, a prescindere dal loro impiego dietetico e farmacologico. Ma per questo dovremo attendere la cultura umanistica, allorché emergeranno figure come il certosino Otto Brunfels (ca. 1488-1534), autore delle celebri *Herbarum vivae eicones*, un *corpus* descrittivo di piante europee corredato dalle relative figure (opera di Hans Weiditz)⁴⁶; oppure quelle di monaci naturalisti e docenti universitari provenienti sempre dalla Certosa, dall'Ordine vallombrosano, da quello camaldolese e da altre famiglie benedettine, a partire grosso modo dal tardo secolo XVI⁴⁷.

3. Il cuore verde del monastero era senza dubbio il chiostro, immagine stessa del ritiro monastico, per quanto non menzionato nella Regola di san Benedetto. Il chiostro-giardino, simbolo del Paradiso, assumeva i tratti di un luogo d'incontro e costituiva la rappresentazione del *claustrum animae*⁴⁸. Esso acquisì nel tempo un significato particolare, proprio perché situato al centro dell'edificio conventuale. Di norma si trattava di un'area scoperta quadrata o rettangolare, circondata da corridoi coperti che si aprivano sullo spazio centrale con una serie di arcate appoggiate su bassi parapetti. Da tale spazio si accedeva ai vari locali del monastero.

Con la sua regolarità il chiostro simboleggiava la creazione ricondotta all'ordine voluto da Dio. Come è stato giustamente osservato, la pianta quadrata era un preciso riferimento cristologico, sottolineato dall'albero, che nella pianta di San Gallo campeggia al centro del disegno protetto da un'aiuola recante la stessa forma. Questo era l'*arbor vitae* che evocava l'immagine della Croce; trattandosi magari del ginepro mediterraneo, le cui fronde rossastre richiamavano il sangue di Cristo e venivano usate per aspergere l'acqua benedetta⁴⁹. Nella prospettiva di Rabano Mauro esso era l'albero del bene e del male, e

⁴⁶ OTTO BRUNFELS, *Herbarum vivae eicones*, Strassburg, 1530-36.

⁴⁷ Cfr. M. MAZZUCOTELLI, *L'osservazione della natura in due carteggi camaldolesi del Settecento: lettere di Gian Claudio Fromond e di Ambrogio Soldani a Guido Ignazio Vio*, «Benedictina», XXXVI (1989), 2, pp. 441-476; ID., *Botanica e fitoterapia nel monachesimo italiano (sec. XVII-XVIII-XIX)*, in *Ecologia e civiltà cristiana*, Urbino, 1990, pp. 241-263; ID., *Monaci scienziati e docenti universitari*, in *Il Monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1870)*, a cura di F.G. TROLESE, Cesena, 1992, pp. 531-554.

⁴⁸ Cfr. J. GRIBOMONT, *Chiostro*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 2, a cura di G. PELLICCIA-G. ROCCA, Roma, 1975, coll. 1013-1014; P. SANTARCANGELI, *Il Giardino: Nostalgia del Paradiso e Labirinto della Storia*, in *Il Giardino come Labirinto della Storia*, Palermo, 1990 pp. 69-75 in particolare 74; CARDINI, *Teomimesi ... cit.*, p. 339.

⁴⁹ GIUSTI, *Desertum e hortus ... cit.*, p. 20; CARDINI, MIGLIO, *Nostalgia del Paradiso ... cit.*, p. 20; GIANNETTI, *Il giardino monastico ... cit.*, p. 74. Cfr. anche LODOLO, *Il tema simbolico ... cit.*, I, pp. 261, 265, 275. Sulla fisicità degli elementi vegetali presenti nel Paradiso terrestre cfr. l'esegesi degli autori condotta da A. SCAFI, *Il Paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, trad. it., Milano, 2007, pp. 29-31.

come tale simboleggiava il libero arbitrio degli uomini⁵⁰. Spesso era sostituito o accompagnato da una fontana, oppure da un pozzo, essenziali all'irrigazione del giardino, verso cui confluivano quattro piccoli viali accompagnati da altrettante canalette disposte a croce, a indicare i fiumi del Paradiso e il potere salvifico del battesimo⁵¹.

I lati del manufatto architettonico rinviavano all'antica polisemia del numero Quattro (si pensi al *De principiis numerorum* di Varrone o all'introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa, nota nella versione latina di Apuleio), trasmessa all'ambiente monastico grazie a Boezio, Cassiodoro, Isidoro e Agostino. Secondo Goffredo abate della Ss.ma Trinità di Vendôme vissuto fra XI e XII secolo, il chiostro aveva forma quadrata perché doveva presentare, nel suo schema ideale, quattro accessi, che conducevano alle sezioni principali del monastero, ossia la casa di Dio, il refettorio, il dormitorio e la sala del Capitolo⁵².

Il Quattro era portatore di molteplici significati, inferiore in tal senso forse solo al Tre. In primo luogo esso esprimeva la forma del creato, che Dio aveva 'squadrato' al momento della creazione⁵³. Quattro era, dunque, il numero della natura, segnatamente di quella coltivata, espressa dalla geometria che la mente umana concepiva. Infatti quattro erano i venti, le stagioni, gli elementi e i punti cardinali. Inoltre tale cifra esprimeva il microcosmo, e quindi rifletteva l'essenza dell'uomo, che si sviluppava secondo quattro età e la cui anima Ugo di Fouilloys paragonava appunto ad un chiostro⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. G. PENCO, *Aspetti del mistero della Croce*, in ID., *Medioevo monastico*, Roma, 1988, pp. 193-205 in particolare 199-201; cfr. anche É. KONIGSON, *Lo spazio del teatro nel Medioevo*, trad. it. a cura di L. ALLEGRI, Firenze, 1990, p. 83; F. FABBRIZZI, *Architettura verso natura, natura verso architettura*, Firenze, 2003, p. 42. Sull'identificazione tra *arbor vitae* e legno della Croce cfr. A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, a cura di C. ALLASIA-W. MELIGA, Milano, 2002, pp. 31, 33-34; G. DE CHAMPEAUX-S. STERCKX, *I simboli del medioevo*, trad. it., Milano, 1984³, pp. 374-377; MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ... cit.*, pp. 51-52; C. FRUGONI, *Alberi* (in *paradiso voluptatis*), in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo ... cit.*, II, pp. 725-762 in particolare 732, 738-739, 742-744; J. BROUSSE, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della Croce*, trad. it., Milano, 1991, pp. 259-263.

⁵¹ Cfr. BEATI RABANI MAURI *De universo libri viginti duo ... cit.*, 3, col. 334; MIGLIO, *Il giardino ... cit.*, p. 711; KINDER, *I Cistercensi ... cit.*, pp. 83-84; CARDINI, *Teomimesi ... cit.*, pp. 337-338; CARDINI-MIGLIO, *Nostalgia del Paradiso ... cit.*, p. 17.

⁵² Cfr. S. PUCCEITI, *Note sulla simbologia del monastero*, in *Iconografia di san Benedetto nella pittura della Toscana. Immagini e aspetti culturali fino al XVI secolo*, Firenze, 1982, pp. 391-398 in particolare 394; L. BARTOLINI SALIMBENI, *Il convento mendicante: origini, evoluzione, tipologia*, in *Gli Ordini mendicanti in Val d'Elsa, Convegno di Studio*, Castelfiorentino, 1999, pp. 283-292 in particolare 288.

⁵³ Cfr. HERIGERI *Gesta episcoporum leodiensium*, MGH, 9, *Scriptorum* 7, pp. 166-167.

⁵⁴ UGONIS DE FOLIETO *De claustrum animae libri quatuor*, PL, 176, 3, col. 1087.

Il Quattro sostanzialmente, col suo potere evocativo, la sempre sottesa omologia tra il visibile e l'invisibile⁵⁵. Infatti quattro erano le virtù cardinali⁵⁶, le estremità della Croce, i profeti maggiori, gli evangelisti e i grandi padri della Chiesa (Ambrogio, Girolamo, Agostino, Gregorio Magno). L'insieme degli elementi geometricamente ordinati rappresentava la sintonia tra la Gerusalemme celeste e la razionale organizzazione dello spazio claustrale. L'antica idea del bosco sacro, lontana ascendenza pagana, veniva poi evocata tramite alcuni pergolati, disposti talvolta a coprire i vialetti convergenti verso l'interno, simbolo essi stessi del cammino del monaco destinato a raggiungere il centro del giardino, ossia il Cristo risorto fonte di vita⁵⁷.

Un'interessante descrizione del chiostro è contenuta nel *De claustro animae* del già ricordato Ugo di Fouilloy († ca. 1174), per molti anni monaco a Corbie. Egli attribuiva ad ogni lato della costruzione un diverso valore spirituale: il disprezzo di sé corrispondeva al versante che fiancheggiava l'aula capitolare, il disprezzo del mondo si identificava col lato sud appoggiato al refettorio («non est regnum Dei esca et potus», Rm 14,17). Di fronte a questo, dalla parte della chiesa, si poneva l'ala che rappresentava l'amore di Dio, fiancheggiata da quella che simboleggiava l'amore per il prossimo, adiacente alla foresteria. La forma cubica dell'intera superficie diventava metafora della perseveranza⁵⁸. In tale prospettiva le virtù del monaco circondavano l'intero spazio, e venivano ulteriormente specificate, in molti chiostri d'età romanica, dalla simbologia dei capitelli o dalla decorazione scolpita sui fusti delle colonne.

Sempre seguendo la lettura di Ugo, i pilastri posti davanti alla sala del capitolo richiamavano le tre seguenti virtù: umiliazione del cuore, afflizione della carne, modestia del discorso. Quest'ultima era espressamente richiesta da san Benedetto nella regola a proposito della convocazione dei fratelli a consiglio. Riguardo al lato meridionale, dove in genere si trovavano le cucine e il refettorio, Ugo attribuiva alle tre colonne corrispondenti i simboli dell'umiltà nel vestire, del cibo semplice e della fatica imposta dal lavoro⁵⁹. Spesso il passaggio dal chiostro al refettorio presentava un'immagine della crocifissione, che alludeva chiaramente alla cena eucaristica. Per quanto concerne il lato della foresteria, le relative colonne rappresentavano l'amore dell'obbedienza, il disprezzo degli onori, il fuggire la lode. Infatti Benedetto, esplicitamente

⁵⁵ Cfr. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura ... cit.*, pp. 169-170; G. DUBY, *L'Europa nel Medioevo. Arte romanica, arte gotica*, trad. it. Roma-Bari, 1991², pp. 59-60.

⁵⁶ Cfr. AMBROSII, *De Abraham libri duo*, II, 6, 29, PL, 14, coll. 468-469.

⁵⁷ Cfr. GIANNETTI, *Il giardino monastico ... cit.*, p. 74.

⁵⁸ UGONIS DE FOLIEO *De claustro animae ... cit.*, coll. 1087-1089.

⁵⁹ *Ivi*, *De claustro animae ... cit.*, coll. 1089-1090.

richiamato dall'autore, affermava che chi non svolgeva incarichi particolari doveva guardarsi dal parlare e dall'intrattenersi con gli ospiti⁶⁰. Infine, sull'ultimo lato del chiostro, a fianco della chiesa, le virtù rappresentate dai pilastri erano: considerare maggiormente il parere altrui rispetto al proprio, obbedire ai superiori, diffidare di sé. In questa prospettiva intellettualistica sulle basi materiali gravava il peso della costruzione, così come la pazienza e la perseveranza reggevano l'edificio spirituale.

Alla letteratura torna talvolta ad affiancarsi l'iconografia. Se il IX secolo ha la pianta di San Gallo, il XII (o il tardo XI) ha l'arazzo detto Della Creazione custodito nel tesoro della cattedrale di Girona⁶¹. Tale manufatto rappresenta il cosmo, e si compone di una figura circolare iscritta in un quadrato. Il creato vi compare nella forma di un giardino, vicinissimo al modello del chiostro monastico. Infatti la natura è ordinata tramite singoli spicchi della superficie decorata. Lo schema intende riflettere l'universo quale esso era uscito dalle mani di Dio, prima che gli uomini lo corrompessero con l'esercizio del libero arbitrio. Al centro dell'immagine troviamo di nuovo Cristo, *arbor vitae* del mondo riflesso dall'ordine del *claustrum*, nonché principe del creato garante della pace⁶².

La descrizione forse più bella e suggestiva delle metafore attribuite alle parti del chiostro, in una prospettiva che ormai non è più solo monastica, ma investe, come l'arazzo di Girona, la dimensione della vita canonica, ce la fornisce Guglielmo Durand vescovo di Mende (1230-1296), a lungo vissuto alla corte pontificia, nel suo celebre *Rationale divinatorum officiorum* (ca. 1280). Questo autore, attento a spiegare il significato degli edifici religiosi e dei loro singoli elementi, illustrava quale era secondo lui l'origine del termine *claustrum*. Citando a sua volta Riccardo vescovo di Cremona, Guglielmo affermava che il chiostro derivava dal luogo chiuso in cui vegliavano e dormivano i Leviti intorno al tabernacolo, oppure dal portico che si trovava davanti al tempio di Salomone. Tuttavia mitigava quest'impostazione marcatamente ecclesiastica precisando poi come tale spazio rappresentasse la contemplazione con cui l'anima si piega su sé stessa dopo essersi separata dai pensieri materiali, evocando, così, il recinto monastico. Nel chiostro vi sono quattro lati – spiegava Guglielmo in analogia a quanto scritto da Ugo di Fouilloy – perché ciascuno di essi simboleggia il disprezzo di sé, il disprezzo del mondo, l'amore per il prossimo e l'amore di Dio⁶³. Questo spazio era per Guglielmo figura del Paradiso

⁶⁰ *Regula Benedicti*, 53, 23-24.

⁶¹ Sul quale cfr. M. CASTIÑEIRAS, *El tapís de la creació*, Girona, 2011.

⁶² Cfr. anche DUBY, *L'Europa ... cit.*, p. 62; FRUGONI, *Alberi ... cit.*, pp. 726-728.

⁶³ GUGLIELMI DURANDI *Rationale divinatorum officiorum*, Belleri, Antverpiae 1614, lib. I, c. 1, n. 42-43, cc. 8v-9r.

e massima espressione della comunità religiosa. In tal senso esso diventava metafora del monastero e, a un più alto livello, dell'intera comunità cristiana.

«Hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus fons signatus» (Ct 4,12). Come aveva affermato Rabano Mauro interpretando questo passo, il verde e aggraziato recinto posto nel cuore dell'edificio sacro rifletteva la gerarchia monastica e sacerdotale⁶⁴. Pertanto i religiosi coltivando il loro giardino contribuivano a nutrire il corpo mistico della Chiesa⁶⁵.

Il chiostro racchiudeva, dunque, la natura addomesticata, domata, ordinata, riportata alle sue più pure significazioni simboliche, in molti casi artefatta e riprodotta dagli uomini. Gli armonici esempi dell'età romanica e dei secoli successivi evidenziano particolari elementi figurativi che integrano idealmente i giardini naturali. Basti pensare a Monreale (fine del secolo XII), ove i pilastri, la fontana e le altre strutture architettoniche danno vita a un'esuberante foresta artificiale⁶⁶; oppure ai motivi fitomorfi che impreziosiscono capitelli, pulvini e pilastri nel monumentale chiostro del monastero di Moissac (XI-XIII secolo); oppure ancora ad alcuni ambienti italiani del Rinascimento, laddove le pareti degli ambulacri si coprono di affreschi raffiguranti scene della vita di Cristo o di san Benedetto⁶⁷. Qui gli sfondi naturalistici, caratterizzati da montagne, colline, cieli, fiumi e laghi, arricchiscono l'immagine verdeggiante del *claustrum* configurandosi quali autentici giardini dipinti. Lo si vede, ad esempio, nel bellissimo ciclo pittorico realizzato dal Signorelli e dal Sodoma per il chiostro di Monteoliveto Maggiore presso Siena a partire dagli anni Novanta del Quattrocento⁶⁸.

Naturalmente le effettive articolazioni spaziali dei chiostri, così come degli altri locali di cui si componeva il monastero, erano dettate dalle esigenze di ciascuna comunità e in larga misura riflettevano i condizionamenti ambientali. Per esempio a Cava de' Tirreni, presso Salerno, il chiostro piccolo (XI-XIII secolo) si appoggia alla montagna sovrastante l'abbazia, la quale entra prepotentemente nel suo schema costruttivo. Ciò, tuttavia, non altera il valore semantico degli elevati. Il cenobio, come scriveva nel *De gestis pontificum Angliae* Guglielmo monaco di Malmesbury (vissuto tra la fine dell'XI e la metà

⁶⁴ BEATI RABANI MAURI *De universo libri viginti duo ... cit.*, 9, col. 530-532.

⁶⁵ Cfr. LODOLO, *Il tema simbolico ... cit.*, I, pp. 260-261; MIGLIO, *Il giardino ... cit.*, pp. 710-711; ed anche BECK, *Jardin monastique ... cit.*, pp. 388 sgg.

⁶⁶ Cfr. F. GABRIELI, *Aspetti della civiltà arabo-islamica*, Torino, 1956, p. 109; R. SALVINI, *Il chiostro di Monreale e la scultura romanica in Sicilia*, Palermo, 1962.

⁶⁷ Cfr. S. PARRINELLO, *Il modello della natura come strumento fantastico per la definizione della forma celeste*, in *Disegnare il tempo e l'armonia. Il disegno di architettura osservatorio nell'universo*, 1/2, a cura di E. MANDELLI-G. LAVORATTI, Firenze, 2010, pp. 831-835.

⁶⁸ Cfr. C. ALESSI, *L'arte rinascimentale a Monte Oliveto. I cicli pittorici*, in *San Benedetto l'eredità artistica ... cit.*, pp. 289-302.

del XII secolo), era una coltivazione che rivaleggiava con la natura e sempre simboleggiava il dominio degli uomini su di essa⁶⁹.

4. Una diversa concezione dell'ambiente e quindi dell'*hortus* monastico emerse dal secolo XII in ambito cistercense. Questo conservò al chiostro benedettino la sua funzione tutelare, ma conferì nuovo valore alla presenza dei monaci sui campi, a contatto diretto con la realtà del mondo esterno⁷⁰. Tale concetto viene mirabilmente riassunto da Bernardo nel suo celebre adagio: «aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis»⁷¹.

Prendendo le distanze dalla cultura scolastica, il monachesimo tornava al rapporto diretto con la natura, anche con quella selvaggia, e da qui ripartiva il suo cammino di salvezza⁷². Il grande abate di Clairvaux levava una lode al creato contro il disprezzo cataro della realtà immanente. Per il *Doctor Mellifluus* l'intero monastero si configurava come un giardino. Esso era un letto di fiori e un talamo nuziale⁷³. In questo senso egli cercava conforto negli antichi testi, quale ad esempio l'*Historia Monachorum seu Liber de Vitis Patrum* (IV secolo), per la quale gli uomini di Dio, immersi nella natura (monastero di Isidoro), usufruivano dei «putei plures, horti irrigui, omnium quoque pomorum arborumque paradisi»⁷⁴.

Nel commento al Cantico dei Cantici Bernardo descriveva il giardino come il luogo dell'incontro fra il Creatore e la creatura. La sua lettura associava l'*hortus conclusus* al Paradiso terrestre, primigenio asilo dell'ancora incolpevole Adamo, che si rifletteva simbolicamente nella dimora monastica coltivata a lode e gloria del Signore⁷⁵. L'immagine retorica del giardino cistercense veniva, però, a identificarsi col Paradiso interiore, nonché, nel

⁶⁹ *Mutuuum certamen naturae et cultus, ut quod obliviscitur illa, producat iste* (WILLELMI MALMESBURIENSIS MONACHI *De gestis pontificum Anglorum libri quinque*, IV, *De episcopis Eliensibus*, PL, 179, coll. 1612-1613). Cfr. J. LECLERCQ, *La vita perfetta. Spunti sull'essenza dello Stato Religioso*, trad. it., Milano, 1961, pp. 169-170.

⁷⁰ Si pensi agli accenti lirici coi quali la *Vita prima* di Bernardo evidenzia la trasformazione dell'ambiente di Clairvaux, originariamente aspro e ostile, per opera dei monaci sempre intenti al lavoro (GUILLELMI OLIM SANCTI THEODERICI *Sancti Bernardi abbatis Clarae-vallensis vita ...* cit., 5, 25; 7, 35; 7, 37, coll. 241-242, 247-249).

⁷¹ BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS *Epistolae*, 106, PL, 182, col. 242.

⁷² Cfr. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ...* cit., pp. 45, 49-50; J. WIRTH, *Image et imitation de la nature au XIII^e siècle*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, a cura di M. VAN DER LUGT, Firenze, 2014, pp. 281-306 in particolare 293.

⁷³ Cfr. BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS *In Cantica sermo XXXVIII*, PL, 184, coll. 198-203.

⁷⁴ RUFINI AQUILEIENSIS *Historia monachorum*, 181 (17), PL, 21, col. 439. Cfr. MEYVAERT, *The Medieval Monastic Garden ...* cit., pp. 26-27.

⁷⁵ BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS *In Cantica sermo XXXV*, PL, 184, coll. 183-184.

contempo, con quello terrestre⁷⁶, e quindi sia col monastero che con le sue pertinenze. I monaci – scriveva Jean Leclercq – erano piante cresciute accanto all’albero della vita, che diventava per loro albero della conoscenza; e questo dentro al chiostro come fuori di esso. La linfa di tale pianta – pianta universale – era costituita dalla loro fede, i fiori rappresentavano la loro speranza e i frutti si generavano grazie alla loro carità⁷⁷.

I Cistercensi giungevano in luoghi aspri e selvaggi e li trasformavano in giardini tanto reali quanto simbolici. Si trattava di monaci coltivatori, e le loro case assumevano l’aspetto di fiorenti fattorie. Per i loro dotti esegeti l’ambiente naturale costituiva il riflesso della Sacra pagina. Geoffroy d’Auxerre abate di Auberive († dopo il 1188), commentando a Clairvaux il Cantico dei Cantici, evocava metafore animali e vegetali per esemplificare le chiavi di lettura della Bibbia. Nella sua esposizione la vigna minacciata dalle volpi era la Chiesa, il fico richiamava la devozione, il croco l’aurea carità, il nardo la fede, il giardino di legumi significava il senso storico, il frutteto quello morale, il noceto (*hortus nucum*) l’osservanza della disciplina ecclesiastica e l’intelletto⁷⁸.

Si suol dire che laddove Benedetto prediligeva i monti, Bernardo preferiva le valli⁷⁹. Il giardino cistercense si dilata, si estende all’intero patrimonio fondiario, si apre alla regimazione delle acque, all’ordinamento e alla razionalizzazione di vaste aree rurali più di quanto mai sia stato nella tradizione benedettina⁸⁰. Laddove il *pomarium* di San Gallo era identificato col cimitero, nei monasteri del nuovo *ordo* esso è soprattutto un ricco frutteto. Il bosco, perdendo progressivamente la sua natura di luogo incolto e selvaggio, diventa espressione del creato che parla all’anima dell’uomo di Dio; mentre il *desertum* assume l’aspetto di una campagna ordinata gestita in prima persona dai monaci e dai conversi⁸¹.

⁷⁶ *Non sunt exiguae deliciarum intrinsecus copiae, de quibus integer paradisi emittitur. Utrumque habes, et paradisi conclusum, et paradisi emissum. Ille est in puritatis affectibus; hic in actibus pietatis. Ille intus est, hic de illo procedit, et probat illum* (ivi, col. 186).

⁷⁷ Cfr. LECLERCQ, *La vita perfetta ...* cit., p. 168.

⁷⁸ GOFFREDO DI AUXERRE, *Expositio in Cantica canticorum*, a cura di F. GASTALDELLI, Roma, 1974, I, pp. 18, 50-51, 76, 83-84; III, pp. 255-267; IV, pp. 343-348; V, pp. 427-430; VI, p. 586. Cfr. in proposito anche V. HUCHARD-P. BOURGAIN, *Le jardin médiéval: un musée imaginaire. Cluny, des textes et des images, un pari*, Paris, 2002, p. 63; C.A. MONTANARI, «Per figuras amatorias». *L’Expositio super cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Roma, 2006, pp. 85 sgg.

⁷⁹ Cfr. L. CALABRETTA, *Certosini e Cistercensi. La Certosa di Serra e i Cistercensi (1192-1514)*, Cosenza, 2007, p. 52.

⁸⁰ G. DUBY, *San Bernardo e l’arte cistercense*, trad. it., Torino, 1982, p. 163; P. PIRILLO, *Il fiume come investimento: i mulini e i porti sull’Arno della Badia a Settimo (secc. XIII-XIV)*, «Rivista di Storia dell’Agricoltura», XXIX (1989), 2, pp. 19-43 in particolare 43.

⁸¹ A. GIANNETTI, *Palme, boschi e viti: riflessioni sul giardino monastico tra la Regola Benedettina e l’Istituto Cistercense e Certosina*, in «Opus. Quaderno di storia architettura restauro», VIII (2009), pp. 5-16 in particolare 12; EAD., *Il giardino monastico ...* cit., pp. 76-79.

Per altro verso i Certosini, eremiti estranei alla matrice benedettina, evidenziano una dicotomia tra il grande chiostro comune e l'*hortus* individuale gestito da ogni confratello. Il cuore della Certosa è, infatti, un ampio giardino (chiostro maggiore) che ospita il cimitero e distribuisce gli spazi occupati dal priore e dai singoli religiosi. L'*hortus conclusus* si affianca ad esso e si fa spazio individuale che si esprime nel piccolo orticello annesso alla cella di ciascuno. Il Certosino è un eremita e coltiva da solo il proprio giardino, espressione della sua ricerca di perfezione interiore. L'approccio alla coltivazione stessa è eminentemente elitario. I prodotti dell'orto non servono tanto all'economia dell'istituto, quanto all'edificazione dell'anacoreta. Ecco perché vi prevalgono fiori ed essenze di grande valore simbolico⁸².

In ogni caso questi colti reclusi, noti per l'accuratezza del loro lavoro, seppe realizzare verzieri e pomari lussureggianti, come i celebri vivai che i seguaci di san Bruno fecero prosperare a Parigi fra XIII e XIV secolo, arrivando a vantare oltre ottanta qualità di pero⁸³.

5. Vorrei chiudere queste pagine richiamando il rapporto istituito con l'ambiente vegetale, segnatamente silvestre, da due congregazioni benedettine italiane diffuse soprattutto nel Centro-Nord della Penisola, ossia i Camaldolesi e i Vallombrosani. La terra, in particolare le superfici boschive, hanno rivestito un significato senza dubbio particolare per queste due famiglie regolari sorte nel secolo XI, divenendo, in una prospettiva non troppo diversa da quella cistercense, espressioni di una più ampia concezione del giardino⁸⁴.

Le foreste ricorrono nelle biografie dei rispettivi fondatori. Romualdo, padre dei Camaldolesi (ca. 950-1027), giunse, infatti, alla conversione nella radura di una selva in cui era solito recarsi a caccia. Essa gli apparve come l'ambiente più propizio al ritiro eremitico e alla vita spirituale⁸⁵. Dal canto suo Giovanni Gualberto, primo istitutore dei Vallombrosani (fine del secolo X-1073), come emerge

⁸² Sulle differenti concezioni in merito al *desertum* e all'uso dello spazio nelle fondazioni certosine e cistercensi cfr. P. GRILLO, *Monaci e città. Comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)*, Milano, 2008, pp. 219-225.

⁸³ Cfr. L. MOULIN, *La vita quotidiana dei monaci nel Medioevo*, trad. it., Milano, 1988, pp. 214-215.

⁸⁴ Cfr. S. BORCHI, *La gestion des forêts par les ordres religieux: Camaldoli, Vallombreuse et La Verne*, in *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, a cura di P. POUPARD-B. ARDURA, Paris, 2004, pp. 129-159 in particolare 131-145; F. SALVESTRINI, *Monachesimo benedettino e paesaggi agrari nella Toscana medievale (XI-XIV secolo)*, in *Abbazie e paesaggi medievali in Toscana*, a cura di G. CORSANI-L. ROMBAI-M. ZOPPI, Firenze, 2014, pp. 13-29.

⁸⁵ *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 memorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!"* (*Vita beati Romualdi*, a cura di G. TABACCO, Roma, 1957, I, p. 14).

dalla *Vita* di lui dettata da Andrea di Strumi, manifestò grande attenzione per le piante e gli animali, compresi quelli selvatici, come quando restituì la libertà ad una lepre che uno dei suoi monaci aveva catturato nella neve per sfamare sé ed i confratelli, o allorché fece punire crudelmente un feroce orso che minacciava i religiosi e spaventava le comunità più prossime al monastero. Il primo soggiorno del santo a Vallombrosa, sui declivi del Pratomagno, a poca distanza da Firenze, fu segnato da un miracolo connesso ad un faggio⁸⁶.

A Camaldoli e a Vallombrosa, comunità circondate da rigogliose foreste d'altura, gli alberi apparivano quali semiofori elementi di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e come sostegni benefici di un'economia rurale perfettamente integrata con l'ambiente naturale. L'immagine che delle varie essenze era connessa al ricordo dei fondatori si proiettò idealmente sui loro figli spirituali, divenuti abitatori di una realtà da essi santificata e ancora una volta trasformata in un simbolico giardino. Vi fu, tuttavia, una sostanziale differenza tra il significato che la selva assunse per Camaldoli, in quanto emblema e scrigno dell'isolamento eremitico dell'Appennino⁸⁷, e nella percezione dei Vallombrosani, che conservarono sempre un rapporto stretto con le città e avvicinarono il complesso dell'ecosistema silvestre in forma spesso strumentale più che trascendente.

Evidenzia questo diverso approccio un celebre passo del *Liber Eremitice Regule* camaldolese relativo al valore, 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, la moderatezza del mirto dalle proprietà sedative, la pace dell'olivo, l'alta solennità dell'abete, l'umiltà dell'olmo e del bosso. Si tratta di un brano molto interessante, in quanto la riproposizione di temi scritturistici viene permeata dal quotidiano contatto con la natura e dall'empirica conoscenza delle proprietà connesse alle piante, normalmente utilizzate per le attività dei religiosi⁸⁸. Nessun testo del genere figura nella prima tradizione vallombrosana, per la quale lo spazio della foresta fu soprattutto il luogo dell'alternativa a quell'agone urbano in cui aveva agito Giovanni Gualber-

⁸⁶ ANDREAE STRUMENSIS, *Vita s. Iohannis Gualberti*, edidit F. BAETHGEN, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsiae 1934, rist. anast. Stuttgart, 1976, pp. 1076-1104 in particolare 11, 28, 35, 38, 43, 45, 55, 58, 64, pp. 1082-1083, 1087-1090, 1091-1093. Cfr. in proposito 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, pp. 55-72 in particolare 69.

⁸⁷ Cfr. P. LICCIARDELLO, *La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, San Pietro in Cariano, 2006, pp. 127-165 in particolare 164-165.

⁸⁸ *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones, Liber Eremitice Regule*, a cura di P. LICCIARDELLO, Firenze, 2004, XLVI, pp. 70-73. Sulla simbologia dell'albero cfr. LODOLO, *Il tema simbolico ... cit.*, II, pp. 182-184.

to nella sua lotta serrata contro la corruzione del clero⁸⁹. Il riferimento al bosco fu presso i suoi figli spirituali assai più pragmatico e alla lunga 'scientifico', come evidenziano gli sviluppi degli studi botanici nell'Ordine (rappresentati fra l'altro da bellissimi erbari seicenteschi, da cabrei e da raccolte di vedute a sfondo rurale) che, caratterizzarono, come si è già detto, principalmente l'età moderna⁹⁰.

In ogni caso appare analoga l'attenzione che i religiosi delle due case madri prestarono alla gestione dei loro patrimoni silvestri. Basti pensare alla limitazione dei dissodamenti, alla promozione di un corretto sfruttamento dell'incolto, anche da parte delle comunità rurali soggette, e alla costante ricerca di una sapiente integrazione fra la produzione agricola delle aree collinari e l'economia a vocazione silvo-pastorale sviluppata sui rilievi del Valdarno e del Casentino⁹¹.

Camaldolesi e Vallombrosani adottarono la medesima prudenza verso i prelievi di legname imposti dal governo fiorentino alla fine del Medioevo⁹². Entrambi gli Ordini promossero un sostanziale ritorno all'ambiente naturale delle origini, ossia alla foresta espressione del *desertum*, accettando l'idea che non fosse tanto lo spazio claustrale a dover racchiudere al suo interno la realtà naturale, quanto piuttosto quest'ultima a proteggere il chiostro, circondandolo di selve comunque non impenetrabili che facevano da corona alla santità dell'eremo e del cenobio. In questo senso le due obbedienze regolari riassunsero l'intera tradizione monastica. Esse contemperarono la colonizzazione e il rispetto dell'ambiente, guardando alla foresta e agli altri luoghi non coltivati come a elementi costitutivi del loro giardino spirituale. La selva fu scrigno del romitorio camaldolese e culla del cenobitismo vallombrosano, ma non assunse, in nessuna delle due congregazioni, la dimensione di un contesto del tutto selvaggio ed ostile.

I tempi erano maturi perché l'intero creato assumesse i connotati del Paradiso terrestre, nella prospettiva offerta da Francesco d'Assisi, allorché la dicotomia tra giardino interiore ed esteriore, tra *hortus* claustrale e regno della natura, poté sperare di diventare quel verde cammino di salvezza che i frati mendicanti non riservavano a pochi eletti, ma aprivano a tutti i coltivatori della vigna del Signore.

⁸⁹ Rinvio in proposito a F. SALVESTRINI, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, in «Studi Medievali» III, LVII (2016), I, pp. 88-127.

⁹⁰ Cfr. F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, 2008, p. 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 C. CABY, P. LICCIARDELLO, Cesena, 2014, pp. 53-96: 84-87.

⁹¹ Cfr. F. SALVESTRINI, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, 1998, pp. 263-273; C. CABY, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999, pp. 176-177.

⁹² SALVESTRINI, *Disciplina ... cit.*, pp. 129-148.

CITTÀ E CAMPAGNE MEDIEVALI

Collana diretta da Paolo Pirillo

Titoli in collana

1.

Fondare abitati in età medievale

Successi e fallimenti

Omaggio a Rinaldo Comba

a cura di Franco Panero, Giuliano Pinto, Paolo Pirillo

2.

«Prati, verzieri e pomieri»

Il giardino medievale. Culture, ideali, società

a cura di Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo

Finito di stampare in Italia
nel mese di ottobre 2017
da Pacini Editore Industrie Grafiche - Ospedaletto (Pisa)
per conto di Edifir-Edizioni Firenze

«Prati, verzieri e pomieri» Il giardino medievale. Culture, ideali, società

a cura di Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo

Il volume contiene gli atti di un convegno dedicato ai giardini in età medievale tenuto presso lo Spedale del Bigallo di Bagno a Ripoli (Firenze) nel maggio del 2015.

L'incontro era stato organizzato dall'Amministrazione comunale locale in collaborazione con l'Università di Bologna e con la fiorentina Accademia dei Georgofili. Con l'organizzazione scientifica di Patrizia Caraffi e Paolo Pirillo, la giornata ha riunito studiosi di Letteratura, Filologia e Storia intorno al tema del giardino medievale, analizzato da indagini di prima mano su fonti letterarie e storico-documentarie che vanno da testi arabi e persiani alla letteratura cortese, alla novellistica fino alle testimonianze di natura pubblica e privata prodotte nella Firenze, nella Bologna e nella Milano medievali. Alle sezioni dedicate alla Letteratura e alla Storia se ne affianca una terza dedicata all'iconografia del giardino medievale e alla descrizione di un odierno giardino sperimentale ispirato dalla trattatistica dei secoli finali del medioevo.



€ 20,00