

Fabio Cusimano

## Il *topos* della montagna sacra nella tradizione monastica

*In turre ipsa scripsit Regula*  
(Anonimo, XI secolo)<sup>1</sup>

### Lo “spazio monastico”: alcuni *topoi* ricorrenti

Il monachesimo, fin dalle sue più remote origini, può essere definito anche come un fenomeno sociale profondamente radicato nel territorio. Per rendersi conto di ciò è sufficiente notare con quanta cura e sapienza i monaci di ogni epoca abbiano generalmente scelto i luoghi in cui edificare i propri monasteri, e quanto spesso, nella tradizione e nelle memorie locali, un’abbazia, un priorato, siano diventati punto di riferimento per le vicine popolazioni e segno di connotazione di una località.

Lo sviluppo della vita monastica come separazione dal mondo (*contemptus mundi*) e ascesi penitenziale si è propagata dal mondo orientale a quello occidentale.<sup>2</sup>

La separazione dalla società circostante operata dai monaci può tradursi in uno stato di solitudine individuale, quella dell’eremita, stabile o errante (e in questo caso generalmente mendicante), o può dar luogo a comunità che vivono lontano dall’aggregato sociale o ai suoi margini, spesso in regime di clausura.<sup>3</sup>

Molti scritti monastici (non solo di tradizione cristiana) descrivono la vita dell’uomo attraverso l’efficace metafora di una nave in balia del mare tempestoso,

<sup>1</sup> Per l’anonimo dell’XI sec. cfr. I. SCHUSTER, *A proposito d’una nota di topografia cassinese*, in *Casinensia. Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione della badia di Montecassino*, I, Montecassino 1929, p. 66.

<sup>2</sup> Lo stesso Benedetto di Aniane conobbe e sperimentò il modello di penitenza e l’anacoretismo diffuso in Oriente da sant’Antonio abate e trasmesso in Occidente dal suo biografo Atanasio.

<sup>3</sup> San Benedetto, scrivendo la sua Regola a Montecassino, nei primi decenni del VI secolo, distingue quattro categorie di monaci (*Regola di S. Benedetto*, I, 1-13): i *cenobiti* che risiedono in un monastero, dove servono sotto una regola e un abate; gli *eremiti* divenuti capaci di condurre da soli la lotta della vita ascetica; i *sarabaiti*, termine di origine egiziana, che designa i monaci che vivono in piccoli gruppi senza avere né una regola né un abate; i *girovaghi*, continuamente erranti e mai stabili.

immagine evocativa e di antica tradizione filosofico - retorica e legata anche alle Scritture. La cultura monastica la recupera e ne rinnova i contenuti: sarà l'eremo monastico, rappresentato come porto sicuro, ad accogliere il naufrago in balia della tempesta (cioè, fuor di metafora, l'uomo in balia delle difficoltà del vivere quotidiano e della perdizione eterna).

In quanto luogo che offre riparo dalle avversità, possiamo immaginare che il monastero dovesse essere inteso come una sorta di "luogo fortificato" e, quindi, anche dall'accesso regolato: la vocazione ascetica poteva non essere, infatti, l'unica molla che spingeva ad affiliarsi ad una comunità monastica; proprio per questo motivo, fin dalle prime regole, vengono poste precise "prove" per l'ammissione dei postulanti.<sup>4</sup> In questo modo l'ammissione alla comunità monastica assume le forme di una vera e propria iniziazione che si sviluppa per gradi e che ha una durata prefissata (il periodo del noviziato).

Dall'analisi dei luoghi prescelti nei secoli per ospitare i monasteri si può capire come tutto rimandi sempre al primo elemento che si impone nella fenomenologia del monachesimo: la separazione dall'ambiente circostante. Ciò si può realizzare con relativa semplicità per mezzo della clausura, un regime di vita che prevede l'adozione di uno spazio chiuso come orizzonte del proprio vivere quotidiano, esente da interferenze col mondo esterno; ciò rimanda immediatamente (e anzi ne rappresenta il suo opposto figurativo) al deserto, lo spazio aperto nel quale la solitudine e la segregazione sono imposte dall'assenza di altri abitanti. Il deserto è un luogo ricco di simbologia e, in una cultura come quella della prima età monastica, nei secoli tardo-antichi, carico di valenze religiose.

Altro paesaggio ricorrente e particolarmente vicino alle caratteristiche del bacino del Mediterraneo è l'associazione del monastero con piccole isole nelle quali si insediarono frequentemente gruppi di asceti; come la clausura rimanda al deserto, così i piccoli arcipelaghi di isole, luoghi prescelti dagli eremiti, rimandano alla simbologia geografica del mare precedentemente accennata, con implicazioni nella ricerca della salvezza da parte dell'uomo. Ancora una volta, da tutti questi termini e dalle loro relazioni, emergono indubbiamente le suggestioni dei modelli orientali: la solitudine insulare sembra offrire il corrispettivo del deserto per meglio garantire il distacco dalla società.

Altra tipologia legata al territorio è quella delle cime montuose:<sup>5</sup> le stesse ragioni finora esposte presiedevano alla scelta delle cime dei monti quali luoghi deputati a preferenza di ogni altro all'edificazione dei monasteri; in età in cui questi potevano essere esposti ad attacchi e scorrerie, l'allocazione su colli o monti offriva

<sup>4</sup> Anche san Benedetto nella sua Regola pone norme *ad hoc*: cfr. il cap. LVIII della Regola, 1-29, *De disciplina suscipiendorum fratrum*.

<sup>5</sup> C. THOMASSET, D. JAMES-RAOUL (a cura di), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris 2000. Per un confronto con l'area bizantina, dove la percezione della montagna assume presto caratteri sacrali di tradizione biblica, cfr. A. M. TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance*, in M. KAPLAN (a cura di), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris 2001, pp. 199-218.

maggiore protezione. Ma esiste anche un riferimento simbolico più profondo, ovvero quello di una realtà che dal suolo si erge verso l'alto: il cap. VII della Regola di san Benedetto (*De humilitate*, 1-70) simboleggia nella scala il percorso ascetico del monaco che ne sale uno a uno tutti gli scalini (raffigurati come diversi gradi dell'umiltà) per arrivare alla patria celeste,<sup>6</sup> come nella scala apparsa in sogno a Giacobbe.

Lo spazio a cui facciamo riferimento non è solo quello rappresentato dall'ambiente in cui nascono e si sviluppano gli insediamenti monastici o, meglio, non ne rappresenta l'unica implicazione: che lo spazio non agisca semplicemente da sfondo alla vicenda monastica, ma di questa sia, al contrario, strumento e forma, è dimostrato dalle innumerevoli leggende sulle fondazioni dei monasteri;<sup>7</sup> qui il monastero trova posto in luoghi spesso descritti come diabolici, inospitali:<sup>8</sup> «il lettore medievale (o l'ascoltatore) avvertiva la dimensione inquietante della foresta, come spazio interinato, dove avveniva lo scontro tra l'uomo e l'animale, e l'incontro con i due estremi che sono Dio e il diavolo. Dentro questa foresta si rileva la realtà dell'albero. Ogni albero esprime la vita, in situazione di intermediario tra la terra (dove sprofondano le sue radici) e la volta del cielo (che raggiunge la sua cima). La foresta esprime quindi un mistero ambivalente: oppressione e simpatia, angoscia e serenità, santità e banditismo».<sup>9</sup>

Raccontare la fondazione e lo sviluppo di un monastero rientra nella tradizione benedettina: rappresenta un modo per tramandare ai posteri la figura del fondatore, per esaltare i meriti e le virtù dei primi monaci; spesso tali opere sono anonime. In esse c'è un fine pedagogico ed una concezione teologica nel giudicare i fatti senza pessimismo.<sup>10</sup> Il Penco osserva che «se l'istanza escatologica insita nella vocazione monastica sospinge verso gli eventi ultimi della storia umana, un'altra tendenza non meno radicata nella psicologia del monachesimo si orienta verso le vicende trascorse, che dei singoli episodi staccati ed insignificanti vengono a comporsi nel quadro grandioso della storia sacra e dell'avvento del Regno di Dio sulla terra [...]. Il presen-

<sup>6</sup> Cfr. *Regola di san Benedetto*, VII, 5-7: 5) *Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen attingere et ad exaltationem illam caelestem ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur volumus velociter pervenire*, 6) *actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est quae in somnio Iacob apparuit, per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur*. 7) *Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intellegitur nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere*.

<sup>7</sup> Come uno dei molteplici racconti di fondazioni monastiche cfr. D. CICCARELLI (a cura di), *De reedificatione monasterii Sancti Martini de Scalis*, Regione Siciliana, Assessorato BB. CC. AA. e P.I., Palermo 1997. Viene proposta la riedizione del codice custodito presso l'Archivio Storico di San Martino (Palermo) - segnatura VI. A. 1 - unico manoscritto tra quelli medievali rimasto in sede ed unica opera a narrare la nascita dell'abbazia di San Martino delle Scale.

<sup>8</sup> R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1990, pp. 686-692.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 701-702.

<sup>10</sup> N. CILENTO, *La struttura del racconto nelle cronache benedettine-cassinesi della Longobardia meridionale nei secoli IX-X*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*» 73 (1962), p. 92; cfr. pure G. ARNALDI, *Annali, cronache, storie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino*, vol. I, P. II, Roma 1993, pp. 463-513.

te ed il passato costituiscono perciò un'unità inscindibile, i cui elementi i monaci hanno pazientemente esaminato e raccolto, rendendovi il riflesso più nitido dell'eterno dramma che perpetuamente si rinnova nella lotta tra il bene e il male».<sup>11</sup>

Passando, poi, alla reale configurazione architettonica degli edifici conventuali, anche in questo caso possiamo notare come la strutturazione degli spazi interni e la suddivisione dei diversi ambienti sia pervasa da profondi significati religiosi. San Benedetto ha avuto in mente una struttura centrica, subordinata a un piano razionale e organizzata *ad unum*. L'officina nella quale si mettono in opera gli *instrumenta artis spiritualis*, cioè gli adempimenti religiosi e morali del monaco, è costituita dai *clausura monasterii* e dalla *stabilitas in congregatione*.<sup>12</sup> Le due coppie di termini suddette hanno un'importanza notevolissima, sono la sintesi perfetta dei concetti spazio-temporali che presiedettero alla vita monastica e indicano le tre dimensioni che ne stanno a fondamento in un insieme indissociabile: il gruppo aggregato, *congregatio*, lo spazio chiuso che lo individualizza, *claustra monasterii*, e una temporalità propria, *stabilitas*, che proietta il tempo degli uomini in quello dell'eternità. *Summa* di quanto espresso finora rappresenta la visione che san Benedetto ha del monastero, quella di un cosmo autosufficiente, di una struttura perfettamente autarchica.<sup>13</sup>

In ogni antropologia monastica la temporalità terrena viene anch'essa subordinata al tempo eterno e, nelle diverse religioni, non solo nel cristianesimo, la giornata del monaco privilegia gli spazi dedicati alla preghiera e al servizio della divinità. I fondatori di ordini monastici hanno in genere organizzato il tempo, sia per gli adempimenti liturgici, sia per scacciare le tentazioni derivanti dal tempo vuoto, ma gli impegni irrinunciabili e caratterizzanti lo *status* monastico sono quelli che riguardano l'applicazione spirituale, la preghiera, la contemplazione e la meditazione. Il lavoro e l'esercizio delle attività manuali, produttive ed economiche (come anche di attività intellettuali), non sono mai state teorizzate come necessarie o come la ragion d'essere della collettività conventuale. Il lavoro è sempre stato ammesso come necessità imposta dalla sussistenza<sup>14</sup> e dai bisogni materiali della comunità, oppure come utile strumento per combattere i danni spirituali dell'*otium*: *Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 434.

<sup>12</sup> Cfr. *Regola di san Benedetto*, IV, 78: *Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, LXVI, 6-7: 6) *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exerceantur*; 7) *ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, XLVIII, 7-8: 7) *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur*; 8) *quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XLVIII, 1.

## Un esempio su tutti: Montecassino

Montecassino, uno sperone del Monte Cairo, al confine del Lazio con la Campania: la vista di questa modesta altura fa correre il pensiero all'abbazia fondata da s. Benedetto nella prima metà del secolo VI.<sup>16</sup> Il luogo sacro è diventato cristiano da quando Benedetto vi si insediò, e dell'episodio ci riferisce Gregorio Magno: «La rocca (*castrum*) detta Cassino è sita sul fianco di un alto monte (*in excelsi montis latere situm est*), anzi il monte accoglie il paese in un'ampia conca, poi dirizza su in alto la cima, sovrastando per tre miglia d'altezza. Ivi in alto era un vetustissimo tempio (*fanum*), dove la superstizione del popolo campagnolo (*ab stulto rusticorum populo*) praticava il culto di Apollo, per inveterata consuetudine pagana. Intorno vi crescevano boschetti consacrati ai demoni, ancora a quel tempo imbrattati di sacrifici sacrileghi da una gran quantità di stolta gente infedele».<sup>17</sup> Il monte era dedicato ad Apollo, con un bosco sacro che sarà divelto da Benedetto; il tempio di apollo sarà trasformato in oratorio consacrato a Giovanni Battista (sul posto dell'*ara*), e il santo vi aggiunge una cappella intitolata a Martino di Tours.<sup>18</sup>

Salire sul monte corrispondeva ad una necessità già affermata dalla Sacra Scrittura a proposito delle principali teofanie. La valorizzazione della verticalità e del macrocosmo naturale appartiene a numerose fenomenologie culturali, è una sorta di fenomeno trasversale: la sacralizzazione delle montagne e del cielo esprime un aspetto primitivo del senso religioso. Il monte indica immutabilità e stabilità: è il soggiorno degli dei. Raggiungere la cima equivale al tornare al principio. Come il Fuji-Yama, l'Olimpo greco, il Sinai e il Thabor biblici, il Montsalvat del Graal, il monte Cassino è un monte centrale, assiale e polare al tempo stesso.

Salire è una elevazione spirituale, un progresso verso la conoscenza: giungere al punto culminante simboleggia la conclusione dell'evoluzione umana e della funzione psichica, cioè condurre al massimo dello sviluppo spirituale. Questa salita è un ritorno a Dio, che è l'opposto della discesa di Dio nel mondo; in quel luogo avviene la prossimità di Dio, la montagna santa diverrà tempio.<sup>19</sup>

Questa teologia del monte non era sconosciuta ai monaci dell'alto medioevo, che leggevano con attenzione sapienziale i testi scritturistici. E quindi si percepiva pienamente il potente simbolismo della montagna: in quanto il monte è elevato, partecipa alla simbologia della trascendenza e, pertanto, del cielo; il solo fatto di stare "in alto" corrisponde alla realtà della sacralità e della potenza. Tutto ciò che avviene

<sup>16</sup> L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbaye et prieurés*, II, Mâcon 1939, cc. 1913-1916. per l'antico monastero, cfr. A. PANTONI, *L'acropoli di Montecassino e il primitivo monastero di S. Benedetto*, Montecassino 1980 (Miscellanea Cassinese, 43).

<sup>17</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, II, 8, ed. U. Moricca, Roma 1924, pp. 94-95 (Fonti per la Storia d'Italia, Scrittori secolo VI, 57).

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>19</sup> S. BOESCH-GAJANO – L. SCARAFFIA (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990.

sul monte e nelle regioni alte dell'atmosfera – il corso delle nubi, i fulmini, l'arcobaleno – è un momento della ierofania.

La sacralità di Montecassino risiede nella persona del santo abate più che nel monte stesso. È la cristianizzazione totale di un luogo materiale: il monte è santo perché accoglie il santo. E come tale è stato percepito dalla tradizione monastica: è il luogo sacro del monachesimo occidentale latino, il posto primordiale di una esperienza che attribuirà a Benedetto la qualifica di “patriarca del monachesimo occidentale”. Anche se quell'esperienza aveva avuto inizio nella vallata di Subiaco, dopo qualche altro infelice tentativo a Vicovano, la tradizione spirituale conferisce tutta la densità del primo monachesimo occidentale a Benedetto, abate di Montecassino. Il mito è definitivamente definito e proposto da s. Benedetto di Aniane, nell'atmosfera del rinnovamento ecclesiale carolingio.<sup>20</sup> In questo modo Montecassino diventa un mito: il mito delle origini cenobitiche, sotto il segno della Regola dei monasteri.

Già prima, ma anche dopo l'intervento di Benedetto di Aniane nel concilio di Aquisgrana (816) parecchi monaci e monache, in provenienza da regioni lontane, specialmente dall'ambito germanico, si recavano in Italia e a Montecassino per prendere visione e conoscenza dell'osservanza cenobitica modellata sulla Regola di s. Benedetto. È il segno concreto della volontà di applicazione e di diffusione della Regola; dopo il concilio di Aquisgrana dell'816, questa Regola sarà il punto di riferimento concreto: il monte Cassino significherà la Regola di s. Benedetto. Si ripete sempre la lode del sacro monte: *Laetetur Nursia, gestit Roma, Mons autem Casini superexultet, o Sapiens et illustris, quod venerandissimum corpus tuum sepultum possideat, quotidie tibi psallens, gloriose enim magnificatus est.*<sup>21</sup>

Sempre nel desiderio di vedere l'osservanza cassinese i monaci si recavano a Montecassino. Lo stesso Benedetto di Aniane aveva percepito l'importanza del soggiorno a Montecassino per la trasmissione di una osservanza modellata sulla Regola di s. Benedetto; la sua *Vita* precisa: [...] *eos etiam qui istis in partibus ad Montem Cassinum accederent, veluti qui non audita solummodo, sed visa perciperent.*<sup>22</sup> Gli usi di Aniane, elaborati dopo l'anno 821, provengono dalla Chiesa romana e da Montecassino, e rispecchiano tendenze generali del monachesimo delle Gallie dei secoli VIII-IX.

<sup>20</sup> R. GRÉGOIRE, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto di Aniane († 821)*, in «Studia Monastica», 24 (1982), pp. 349-388; ID., *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi Medievali», III serie, 26 (1985), pp. 573-610. Per la legislazione di Aquisgrana, cfr. J. SEMMLER, in *Corpus Consuetudinum monasticarum*, I (1963), pp. 423-582. I decreti sinodali dell'816: *Ibid.*, pp. 451-468; per l'817, *Ibid.*, pp. 471-481. Il *Capitulare monasticum* pubblicato da A. BORETIUS (M.G.H., *Legum sectio 2, Capitularia regum Francorum*, I, 1883, pp. 343-349) è un documento elaborato negli anni 818-819 dalla fusione di capitolari derivati dai sinodi degli anni 816-817; cfr. J. SEMMLER, *Zur Ueberlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 16 (1960), pp. 309-388.

<sup>21</sup> *Atti del sinodo di Aquisgrana*, 23 agosto 816, ed. cit., pp. 457-468; sinodo del 10 luglio 817, ed. cit., pp. 473-481.

<sup>22</sup> ARDO, *Vita Benedicti Anianensis*, 38, ed. G. Waitz, in M. G. H., *Scriptores*, XV/1 (1887), p. 217.

## Conclusione

La “conquista alla civiltà” dello spazio montano trova un riscontro nei processi di sacralizzazione. Interrogarsi sulle montagne sacre significa indirizzare la ricerca verso i fenomeni religiosi considerati come un indice per leggere le dinamiche in atto nel mondo medievale. È bene richiamare due concetti utili nella ricerca, tratti da discipline diverse: quello di “sacralizzazione”, elaborato nella storia delle religioni, e quello di “significazione”, derivato dalla semiotica.

La *sacralizzazione* corrisponde ad un processo per cui un luogo, un tempo o un oggetto sono sottratti alla sfera del profano, del quotidiano, e vengono investiti di un valore sacro. Nel cristianesimo medievale la sacralizzazione può verificarsi in modi diversi: tramite un’azione di consacrazione da parte di un sacerdote, che segue rituali prestabiliti, oppure tramite un intervento spontaneo del divino che si manifesta in un luogo o in un oggetto. L’esempio più caratteristico di sacralità di un oggetto si ritrova nel culto delle reliquie, che dimostra una vitalità straordinaria per tutti i secoli del Medioevo: le reliquie sono in grado di comunicare la loro sacralità anche ad altri oggetti, oppure ai luoghi ove sono deposte, che divengono santuari meta di devozioni e di pellegrinaggi.

All’idea di sacralizzazione si connette quella di *significazione*, applicata con successo dalla geografia culturale. Si tratta di un processo che attribuisce ad elementi dello spazio fisico dei particolari significati, condivisi a livello collettivo dalle popolazioni insediate in un territorio. Gli elementi naturali (montagne, rocce, acque, alberi) investiti di questi valori divengono forme simboliche, dotate di un alto significato identitario. Nella società medievale i processi di sacralizzazione e di significazione tendono a convergere, e offrono un interessante punto di contatto interdisciplinare.

Le nuove chiese nate nel paesaggio montano sono un osservatorio privilegiato per la lettura di questi fenomeni, che andrebbero studiati con strumenti interdisciplinari. I santuari cristiani hanno rappresentato storicamente un forte veicolo d’identità collettiva e di unificazione dello spazio montano, prima che l’uomo moderno violasse il territorio per ben altre finalità (sport invernali, vacanze, viabilità veloce di passaggio transfrontaliero, ecc.).