

Marco Papasidero

Il culto idolatrico cristiano medievale: il caso di santa Fede a Conques

1. Cenni sull'idolatria pagana e su quella cristiana

Il sistema storico-religioso è sempre stato contraddistinto da una grande varietà di culti e divinità, venerate attraverso le modalità più differenti. Il continuo evolversi dei culti o gli incontri/scontri con altre popolazioni locali hanno spesso fatto sì che tali sistemi culturali si fondessero o si rimpiazzassero l'un l'altro. È così che una divinità, per lungo tempo considerata preminente, dopo un periodo che varia da caso a caso, lascia il posto ad un'altra entità, solitamente più *potente* della prima e certamente più *vicina*¹ agli uomini che le rendono onore venerandola.²

Il concetto sul quale dobbiamo porre la nostra attenzione, coadiuvato poi da un esempio che ne renderà chiaro il significato, è quello di idolatria, termine di cui è

¹ Il concetto di *vicinanza* è fondamentale nella storia delle religioni. L'uomo necessita di "sentire" la divinità a sé vicina. Se forse è azzardato, ma non del tutto privo di fondamento, cercare di interpretare in questa chiave il valore *sacro* riconosciuto a vari uomini ed eroi elevati al rango di divinità dopo la morte, certamente non lo è chiamare in causa la figura del santo, che, nell'ambito del Cristianesimo, rappresenta quanto di più *tangibile* e *vicino* è possibile, in confronto alla lontananza, "storica" e materiale, di Dio. I santi sono tangibili perché se ne custodiscono solitamente le reliquie – che si tratti di un frammento osseo, di un oggetto appartenutogli o con il quale è entrato in contatto il suo corpo – e sono vicini dato che non solo quanto di loro rimane è visibile all'uomo (le reliquie, appunto), ma anche perché sono vissuti in un tempo relativamente vicino al cristiano.

² Gli esempi che si potrebbero proporre sono numerosissimi e riguardano praticamente tutti i sistemi culturali del mondo. Dai "vicini" culti romani, nei quali divinità (o uomini divini come Quirino) perdono di importanza e vengono poi pian piano rimpiazzati da altri dei, come, ad esempio, Cibele o Iside, culti d'importazione – che spesso mantengono la loro dimensione misterica, come nel caso di Iside –, ai culti vedici dell'India, in cui una divinità come Varuna, potente signore del cielo, viene, nelle fasi successive dell'evoluzione religiosa indiana, sostanzialmente dimenticata, per fare posto ad altre entità di maggiore "vicinanza" rispetto all'uomo. Questa *sostituzione* coinvolge chiaramente anche il culto cristiano, in particolare quello dei santi. Il fiorire e l'agire di nuovi *homines Dei* causa, spesso, la morte memoriale di quelli precedenti, a cui erano intitolate chiese e cappelle, di cui rimangono sempre meno tracce (talvolta la pratica tradizionale o devozionale è quanto sopravvive, rappresentata da festeggiamenti, riti o processioni).

ormai superfluo chiarire l'etimologia.³ Tale fenomeno esisteva già nel mondo antico. Un esempio può esserci fornito dalla religione dei Romani, che, dopo un periodo iniziale durante il quale il culto rivolto alle divinità non era catalizzato verso una vera e propria rappresentazione iconica, in seguito, dal V sec. a. C. in poi, iniziò a realizzare immagini ed effigi della divinità. Le testimonianze che possediamo – sia del periodo arcaico che di quello imperiale e tardo – non fanno altro che confermare la grande proliferazione di *culti per immagini*, basati sul tributo e sulle pratiche devozionali svolte nei confronti di entità afferenti alla sfera del *supra*, rappresentate in terra – e rese quindi più vicine all'uomo – da statue, mosaici, bassorilievi, etc. L'esigenza di creare un'immagine (*eidolon*) sembra quindi essere presente nelle pratiche devozionali del mondo romano – ma anche greco e italico in genere, nonché africano e asiatico – con l'esplicito intento di dare una raffigurazione dell'entità superiore, per renderla più “vicina” e dunque più sensibile e “in contatto” rispetto all'agente del culto.

Estremamente differente è il discorso per le tre grandi religioni monoteistiche – l'Ebraismo, l'Islam e il Cristianesimo, quest'ultima solo in una fase iniziale – che condividono il rifiuto della rappresentazione per immagini della divinità. È esplicito il comandamento contenuto nell'Antico Testamento che chiarisce come sia vietato all'uomo di foggarsi degli idoli da venerare.⁴

La necessità di operare un approccio di questo tipo è chiaramente legata, per le religioni monoteistiche, fondate sui caratteri di esclusività, unicità e alternatività del culto, al pericolo di deviare l'attenzione devozionale verso l'immagine, dimenticando, invece, di rivolgersi esclusivamente all'unico Dio, alla sua essenza e non alla rappresentazione, e rischiando di cadere nella tentazione di venerare anche *altre* rappresentazioni o manifestazioni divine, non strettamente identificabili con Dio stesso.

Al di là dell'etimologia, il concetto di idolatria nasconde qualcosa di ben complesso e a tratti sfuggente. Dal punto di vista dell'uomo cristiano, l'idolatria si verifica nel caso in cui un culto spettante a Dio è invece tributato ad un essere superiore all'uomo, ma inferiore a Dio stesso. Il riferimento va subito a tutta l'ampia schiera di entità superiori – definite così in quanto appartenenti al *supra* – che, trovandoci in una religione monoteistica, devono necessariamente possedere carattere d'inferiorità rispetto all'unico Dio, ma, nello stesso tempo, di superiorità rispetto all'uomo, ultima delle creature “intelligenti”. Demoni, spiriti, geni, angeli, santi. A ciò si aggiunge anche l'accezione collegabile a un culto passibile di essere definito “vizioso”, cioè prestato a creature che si celano dietro l'apparenza di divinità e, pertanto, false.⁵

Tertulliano, nel III sec. d. C., nel *De idolatria* condanna pesantemente tale pratica, paragonando l'idolatra a un omicida.⁶ L'apologeta continua poi dicendo: *At ubi*

³ Il termine idolatria deriva, come è noto, dal greco e indica appunto il culto tributato alle immagini, almeno in un'accezione puramente etimologica e originaria.

⁴ *Es*, 20, 3-5: «Non ti fare nessuna scultura, né immagine delle cose che splendono su nel cielo, o sono sulla terra, o nelle acque sotto la terra. Non adorar tali cose, né servire loro».

⁵ Cfr. *Idolatria*, sub voc. in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1951, VI, coll. 1578-1580.

⁶ *De idolatria* 1,1: *Idolatries idem homicida est.*

*artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum diabolus saeculo intulit, rude illud negotium humanae calamitatis et nomen de idolis consecutum est et profectum, et inde iam caput facta est idolatriae ars omnis, quae idolum quoquomodo edit.*⁷

Ma, lasciando per un momento da parte il punto di vista cristiano, è interessante notare come l'idolatria – sulla scia delle riflessioni di Mircea Eliade – possa essere considerata un modo di condannare, da parte della religione o del culto attivo in un determinato momento storico, quello precedente, depauperandolo della sua valenza sacra e relegandolo al vile livello della *superstitio*, rendendolo soltanto un pallido ricordo di una falsa religione. Il cliché si ripete nel tempo e nella storia.⁸ Ma qualcosa a un certo punto inizia a cambiare, innescando la scintilla che porterà, poi, specialmente nel Medioevo, alla straordinaria fioritura del culto delle immagini. L'origine di tale repentina inversione di marcia, da non collocare erroneamente in un preciso momento storico, ma considerandola una tendenza lentamente riaffiorata, può essere individuata – non esclusivamente, ma almeno in cospicua parte – nelle contaminazioni tra i culti pagani – o, via via, il loro residuo – e il sempre più vigoroso culto cristiano. Non bisogna dimenticare, infatti, che l'incontro di conversione dei cosiddetti *rustici*⁹ provocava una sorta di fusione, sbilanciata verso il Cristianesimo, dei due sistemi culturali presenti.¹⁰ Da un lato, il sistema pagano, fatto di immagini, di culti tributati a elementi della natura o a oggetti personificati o investiti di una sorta di *mana*, nei quali si pensava risiedesse la forza divina, con le centinaia di divinità minori presenti nei vari territori, frutto della sintesi di forme culturali preesistenti; dall'altro lato, il sistema cristiano, basato sulla venerazione dell'unico Dio o – sempre più spesso, spingendoci verso il Tardo Antico o il Medioevo – di santi e della Madre di Dio. La sintesi originata dai due sistemi porta alla creazione di un sistema di culto ibrido, nel quale il fedele rischia spesso di continuare a praticare forme di culto o di credenza che, senza esitazione, vescovi e sacerdoti condannano come *superstitio*, o mantenendo tradizioni, usi e scongiuri (pratici e verbali) che affondano pienamente le radici e i contenuti nel sistema religioso pagano.¹¹ La sintesi tra i due sistemi avanza nel tem-

⁷ Ivi, 3, 2.

⁸ Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 3-36.

⁹ Il termine viene solitamente utilizzato per riferirsi a coloro che vivevano in zone lontane dall'area urbana, caratterizzate anche da una scarsa cultura. Possiamo immaginare la maggiore persistenza dei culti cosiddetti pagani, cioè quelli precedenti alla nuova religione, in aree non toccate dalla predicazione cristiana – le città chiaramente erano le prime a catalizzare le novità e le importazioni concettuali.

¹⁰ All'atto della conversione dei pagani, i Cristiani cercavano in tutti i modi di esortarli ad abbandonare le vecchie credenze. Non sempre però ciò avveniva completamente, mantenendo vive pratiche culturali o *superstitiosae* considerate poi dagli stessi cristiani "idolatriche".

¹¹ Sono molto numerosi, nelle prediche e nelle cronache dell'epoca, gli esempi di tali "sacche di resistenza" delle superstizioni pagane. Qui ci basterà citare l'esempio offerto da Martino da Braga e Cesario d'Arles. Il primo († 580), vescovo di Braga, in Galizia, fu l'autore del celebre trattato *De correctione rusticorum*, attraverso il quale cercò di proporre la conversione dei *rustici*, fornendo anche un'interessante interpretazione della venerazione, da loro praticata, dei demoni (divinità, ai loro occhi), che di fatto avrebbero ingannato gli uomini esortandoli a farsi tributare onore e venerazione, in

po, con una sola regola netta: eliminare il pantheon delle divinità pagane e sostituirlo con l'unico vero Dio, preoccupandosi di epurare le credenze e le pratiche ascrivibili all'ambito della religione da qualsiasi residuo o contaminazione superstiziosa.

Il sistema così formato, con tutte le eccezioni e i particolarismi del caso, procede speditamente verso il Medioevo che, soprattutto nella fase alta, è protagonista di una formidabile fioritura di santi e culti loro tributati in tutta Europa. Spesso, per via delle pesanti influenze, non completamente rimosse, provenienti dai culti pagani superstizi, ormai fusi e compenetrati nel sistema di devozione cristiana europea, il culto santuale possiede tutti i caratteri ibridi e incerti di un nuovo sistema di sintesi, tanto da poterlo considerare un *culto idolatrico cristiano*. In pratica, pur venerando il santo o la Madre di Dio, la devozione si tinge di colori e sfumature che appartengono, almeno in parte, alla *superstitio* o al sistema pagano.¹²

Non è nuova, infatti, la posizione secondo la quale il proliferare del culto dei santi sia giustificato da una sorta di sostituzione delle divinità pagane precedentemente venerate in un determinato luogo,¹³ teoria supportata dal concetto di patronato¹⁴ e dalla somiglianza dei culti succedutisi nel tempo nella località in questione. Tale sostituzione, se e quando realmente accaduta, potrebbe essere spiegata immaginando il punto di osservazione del *rusticus* o *idolatra*, che, alla richiesta – più o meno forzata – di conversione al Cristianesimo, risponde con una meccanica sostituzione dell'oggetto del culto: da una divinità che fa parte di un sistema panteistico si passa ad un santo che appartiene all'infinita schiera dei *milites Christi*, una sostituzione in piena regola nella quale, comunque, il santo risulta in possesso di "attributi" che delle volte facevano già parte del corredo della divinità o del *genius loci*.

Nell'ambito della religione cristiana, il culto idolatrico rappresenta una costante in grado di convivere pacificamente con la dottrina professata dalla Chiesa. Sebbene non sempre la presenza dell'elemento superstizioso fosse ben voluta dai vescovi, queste espressioni di fede – confluite poi nel tempo sotto l'etichetta di "pietà popolare" – hanno mantenuto la propria indipendenza o, molto spesso, sono giunte ad influenzare profondamente e *de facto* il culto in questione.

particolare in luoghi ben definiti, evidenziando così il concetto di *error* strettamente legato a quello di idolatria. Il secondo esempio è quello di Cesario, vescovo della città di Arles († 543), che, nei suoi celebri *Sermones*, si prodigò fortemente per tentare di sradicare le numerose credenze pagane ancora vive nel folklore dei convertiti (dal giovedì consacrato a Giove come giorno di riposo ai travestimenti e alle danze al chiaro di luna; dal ricorso alla magia e alla superstizione popolare all'utilizzo di amuleti od oggetti considerati prodigiosi o in grado di tenere lontane le influenze negative).

¹² Il grado di influenza del sistema pagano su quello cristiano è relativo al contesto nel quale il nuovo culto si sviluppa. Non solo, quindi, la preesistenza, nello stesso luogo, di un culto pagano, dedicato a una divinità locale o nazionale, influenza il nuovo culto del santo, ma anche la vicinanza geografica a località di venerazione preesistenti, la persistenza di pratiche superstiziose, il ricorso alla magia e alla "sapienza" popolare, i contatti con comunità esterne, etc.

¹³ In proposito è utile la lettura, anche se ricca di spunti e di posizioni che divergono da quella indicata, di H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, pp. 244-258, 268-299.

¹⁴ Con *patronato* si intende la protezione accordata dal santo ad una determinata località o classe. Considerando che il concetto era altrettanto presente nella religione pagana, risulta, almeno teoricamente, possibile il passaggio o la trasmissione diretta di tale pratica al culto cristiano.

Cerchiamo di schematizzare le caratteristiche necessarie per cui un culto cristiano possa essere considerato “idolatrico”, cioè *locus* in cui convivono, accanto al culto ufficiale, vistosi elementi afferenti all’ambito della *superstitio*. È chiaro che una presenza scarsa o soltanto superficiale di questi ultimi non ci permette di conferire questa etichetta, proprio in forza del fatto che, quasi sempre, la pratica cultuale del popolo ha influenzato, anche lievemente, il culto.

Il primo elemento – da considerare forse come una sorta di campanello d’allarme – è la fattezza e la consistenza materiale del simulacro o dell’effigie del santo, in compresenza con una più che evidente “ricchezza” e “preziosità” dei materiali. Un dato del genere è tanto più rilevante quanto più ci spostiamo verso il Tardo Antico o l’Alto Medioevo, epoche in cui il culto potrebbe aver trovato le sue origini, entrando in contatto con sistemi culturali pagani precedenti o godendo del successivo apporto di una pratica cultuale locale, successivamente confluita nel novello culto ufficiale. Ma la preziosità del simulacro da sola non è affatto sufficiente. Bisogna prendere in considerazione numerosi altri elementi: prima di tutto la presenza, tra le testimonianze epigrafiche, documentarie e letterarie, di episodi, vicende, usi e termini afferenti alla dimensione pagana, così come eventuali segnalazioni da parte di storici o narratori dell’epoca (come vedremo accadere nel caso di santa Fede a Conques).

Il punto che necessariamente chiarisce, in compresenza con gli altri, il carattere idolatrico di un culto deve riguardare l’analisi del “comportamento” del santo venerato, cioè gli atteggiamenti – tenuti o richiesti – che sono tramandati da *miracula*, *Vitae* e documenti. La presenza di atteggiamenti e azioni evidentemente legati alla dimensione della divinità precristiana può tradire un *continuum* che non ha subito interruzioni o la presenza di un culto di sintesi, dato dalla fusione di precedenti culti (o pratiche) legate al mondo della superstizione.

Le caratteristiche appena indicate, a ben guardare, possono essere facilmente individuate in numerosissimi culti cristiani – prevalentemente in quelli che hanno una matrice antica o medievale – ma, delle volte, in determinati casi, diventano costanti ed emergono con prepotenza, assumendo la valenza di “pratiche peculiari”, maggiormente evidenti in un determinato culto. Ciò che ci permette di parlare di culto cristiano idolatrico è quindi non tanto la possibilità di intercettare, in un sistema cultuale, la presenza di un simulacro prezioso, il ricorso a pratiche superstiziose e comportamenti tipici delle divinità dei pantheon politeistici, ma, e soprattutto, la vistosa compresenza di tutti questi, che emerge con prepotenza e vigore dalle fonti e dalle pratiche eventualmente ancora attive, ravvisabili in quei pochi gesti che il tempo non è riuscito completamente a seppellire. Circoscriviamo, dunque, il campo di azione a quei culti che affondano le radici nel passato, in particolare nel Tardo Antico e nell’Alto Medioevo, proprio perché in questi secoli non è ancora completamente diffuso il ricorso alla rappresentazione del divino, spesso esclusiva della croce, simbolo più che icona. Il proliferare nuovamente¹⁵ di simulacri preziosi segna un ritorno

¹⁵ Usiamo il termine “nuovamente” perché tale pratica era assolutamente comune nell’ambito delle religioni politeiste di tutto il Mediterraneo. Il divieto della raffigurazione, come abbiamo già vi-

– o una massiccia e poderosa influenza – alla pratica del culto dell’oggetto, diffusa prevalentemente in un periodo storico-religioso precedente al Cristianesimo.¹⁶

2. Il culto “idolatrico” di santa Fede

Il caso chiave che vogliamo analizzare è quello di santa Fede, venerata tutt’oggi a Conques, piccolo borgo nell’antica provincia del Rouergue, che oggi corrisponde, approssimativamente, al dipartimento dell’Aveyron. La santa, vergine martire del III sec., morì, secondo le fonti a nostra disposizione, durante la persecuzione di Diocleziano. I martirologi ne collocano il *dies natalis* al 6 ottobre.¹⁷ Originariamente la santa era sepolta in una grande basilica ad Agen, borgo situato in direzione ovest rispetto a Conques, a una distanza di circa 200 chilometri. Ciò che portò le sue sacre reliquie a Conques, cittadina che poteva aspirare al proprio collocamento sulla celeberrima via che conduceva a Santiago de Compostela, fu un *furtum sacrum*¹⁸ compiuto nell’865 o 866 ad Agen.¹⁹ L’arrivo delle reliquie della santa a Conques dà vita ad un vero e proprio *boom* di miracoli e prodigi: paralitici e storpi che riacquistano il vigore delle membra,²⁰ ciechi che recuperano la vista e persone che ricevono la guarigione da disturbi agli occhi,²¹ affetti da altre malattie o feriti che ottengono la salute,²² risurrezioni,²³ donne che partoriscono agevolmente o che vincono la loro sterilità,²⁴ animali che tornano in vita, che sono sanati o che si prostrano davanti alla santa,²⁵ prepotenti o violenti che vengono puniti per le loro malefatte contro gli uo-

sto, ai fini di tale ricerca può essere individuato inizialmente nella religione ebraica, per poi estendersi all’Islam e al Cristianesimo in particolare.

¹⁶ Lo stesso Cristianesimo, anche se in forma ridotta, ma pur sempre evidente, e in parte attiva ancora oggi, fa ricorso alla venerazione dell’oggetto, in particolare attraverso le reliquie. Sebbene la posizione ufficiale sia sempre non di idolatria, la devozione popolare ricorre alla semplicità immediata della presenza del santo, rappresentato concretamente, *hic et nunc*, dalla reliquia.

¹⁷ *Martyrologium Usuardi Monachii*, Anversa 1714, p. 981; *Martyrologium Romanum*, Anversa 1746, p. 269.

¹⁸ Il *furtum sacrum* è molto praticato nel Tardo Antico e nel Medioevo. Si tratta della sottrazione, solitamente con l’inganno, talvolta con la forza, del corpo di un santo, al fine di ricondurlo nella sua città natale o per aumentare l’afflusso di pellegrini ad una determinata località. Avviene spesso in virtù di un misto – forse inscindibile – di amor sacro (culto e devozione) e amor profano (interesse economico). Un interessante fonte di informazioni in merito è P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano 2000.

¹⁹ Cfr. AA. SS. *Octobris*, III, pp. 289-92; 294-99; P. G. GEARY, *Furta sacra*, cit., pp. 146-149.

²⁰ *Liber miraculorum sancte Fidis* (per l’edizione utilizzata *infra*, nota 30): I, 29; II: 13; III: 22; IV: 10, 13, 14, 25.

²¹ Ivi, I: 1, 2, 9, 29; II: 1, 3; III: 3, 6, 11, 12; IV: 3, 15, 16.

²² Ivi, II: 7, 14; III: 15, 23; IV: 18, 21, 24, 28.

²³ Ivi, III: 1, 8, 20; IV: 1.

²⁴ Ivi, I: 20.

²⁵ Ivi, I: 3, 4, 23; IV: 19, 20, 24, 27.

mini o contro la santa, il monastero o i suoi monaci,²⁶ liberazioni dai pericoli del mare, dalla prigionia o dalle difficoltà,²⁷ altri prodigi vari.²⁸

La presenza delle reliquie della santa a Conques genera velocemente la fioritura di un popolarissimo culto, la cui fama cresce rapidissima in tutta Europa e, in particolar modo, in Francia. Ma tale culto, come già aveva intuito in un suo celebre saggio Jean-Claude Schmitt,²⁹ possiede varie caratteristiche che lo rendono ascrivibile alla classe dei culti idolatrici.

La principale fonte di informazioni in merito è il *Liber miraculorum sancte Fidis*,³⁰ opera del XI sec. di Bernardo d'Angers, cattedraro di Chartres, che giunge nel borgo di Conques per constatare di persona quanto si diceva in merito agli ormai famosi miracoli della santa martire. L'opera è divisa in tre libri ed è di fatto un'ampia raccolta dei miracoli operati dalla martire, relativi agli ambiti più disparati, ma principalmente riconducibili alla tipologia del miracolo di guarigione.

Il punto dal quale partiamo per la ricognizione del "materiale idolatrico" è la testimonianza contenuta nel primo libro, miracolo 11, frutto della diretta osservazione di Bernardo. Il simulacro della santa – le cui fattezze conosceremo fra poco per bocca dello scrittore – viene condotto in processione in spalla. Bernardo, alla vista del simulacro, scrive: *De qua imagine, quamvis superstitiosa res esse videatur, quid tamen sentiam post edisseram.*³¹ Quest'affermazione sembra già contenere in nuce gli elementi salienti del caso. Bernardo ha, di fronte a sé, il prezioso simulacro di santa Fede e conferma che può apparire *superstitiosa*, cioè simile alle statue che venivano realizzate dai pagani nell'ambito dei culti idolatrici. Per il momento – Bernardo, infatti, ritornerà sulla questione nel miracolo 13 dello stesso libro – il caso rimane in sospeso, ma vengono già aperte le porte all'ipotesi di un culto che ha del superstizioso.

In uno dei miracoli successivi, Bernardo si adopera, prima di riportare il prodigio vero e proprio, in una sorta di preambolo dei fatti, per descrivere la ricchezza del simulacro:

²⁶ Ivi, I: 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 24, 26; III: 14, 16, 17; IV: 17, 22, 26.

²⁷ Ivi, I: 30, 31, 32, 33; II: 2, 3, 6, 9; III: 2, 4, 5, 15, 19, 21; IV: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12.

²⁸ Ivi, I: 16, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 27, 28; II: 4, 5, 8, 10, 11, 12, 15; III: 7, 9, 13, 18, 24; IV: 2, 11, 29.

²⁹ J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari 2007, p. 111, 114.

³⁰ L'edizione di cui mi sono servito e alla quale rimando nel testo è la seguente: BERNARDO D'ANGERS, *Liber miraculorum sancte Fidis*, a cura di L. Robertini, Spoleto 1994 (d'ora in avanti abbreviato in *Liber miraculorum*). Del *Liber* è stata più di recente pubblicata la trad. ital. (con testo lat. a fronte e commento) dello stesso Robertini (apparsa molti anni dopo la morte prematura dello studioso, avvenuta nel 1997): BERNARDO D'ANGERS, *Liber miraculorum sancte Fidis. Il racconto dei prodigi di una santa bambina*, testo critico, trad. ital. e comm. a cura di L. Robertini, ediz. postuma a cura di L.G.G. Ricci, Firenze 2010. Cfr. inoltre L. ROBERTINI, *Le «Liber miraculorum sancte Fidis» dans la tradition manuscrite entre Conques et Sélestat*, in «Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat» 44 (1994), pp. 67-72 (poi in ID., *Tra filologia e critica. Saggi su Pacifico di Verona, Rosvita di Gandersheim e il «Liber miraculorum sancte Fidis»*, a cura di L.G.G. Ricci, con premesse di C. Leonardi e F. Bertini e con un saggio di M. Oldoni, Firenze 2004).

³¹ *Liber miraculorum*, I, 11,16.

Memorate imaginis fabrica, que ab incolis locis maiestatis sancte Fidis appellatur, constat ex auro mundissimo et per vestium divisiones, ut ratio artificii expostulat, gemmis diligentia opificis subtiliter insertis, decenter insignita. Ligaturam quoque capitis gemmis et auro profert insignem. Armille auree, in brachiis aureis, scabellum aureum sub pedibus aureis, cathedra talis ut nihil in ea preter pretiosos lapides, nisi aurum optimum pareat, sed et super cacumina fulchrorum que anteriora prominent, due columbe gemmis et auro composite totius cathedre decorare videntur pulchritudinem. De quibus mirabilem rem peropus est iam referre.³²

La descrizione proposta da Bernardo, con precisione e dovizia di particolari, materializza davanti ai nostri occhi la bellezza e la luminosità del simulacro della santa – ancora esistente e ammirabile nel Museo del Tesoro dell'Abbazia di Conques – prezioso e “ricco”. Il dato che maggiormente risalta è certamente quello della preziosità: l'oro, insieme alle gemme e alle pietre preziose, è l'elemento preminente di tutta l'opera. Il valore di questa testimonianza è ancora più valido grazie alla possibilità di poter prendere visione oggi del simulacro, verificando quanto scritto da Bernardo. Non deve essere difficile immaginare lo stupore che poteva suscitare la vista di un tale artefatto, soprattutto in un tempo in cui non era “quotidiano” entrare in contatto con oggetti di tale pregio e valore intrinseco. Inoltre, è bene pensare, anche in funzione di quanto sarà detto a proposito dei miracoli della santa, che gli occhi del pellegrino, per quanto nobile o di agiata condizione economica, dovevano rimanere particolarmente impressionati dallo splendore della Maestà di santa Fede, provando quell'insieme di sentimenti che contribuivano ad avvicinare ulteriormente il devoto alla sfera del *sacrum*, del *supra* e del *divinum*.

Da questa descrizione che, lo ricordiamo, va correttamente collocata nel periodo storico in questione, iniziamo a capire per quale motivo abbia utilizzato il termine *superstitiosa*. Ricchezza e preziosità erano infatti elementi spesso presenti nel culto e nella raffigurazione degli idoli. Basta spingere la memoria al celeberrimo idolo veterotestamentario che il popolo d'Israele fonde, stanco di attendere il ritorno di Mosè con le Leggi, o anche alle numerosissime statuette preziose – o alle quali erano fatti doni preziosi – del mondo classico. Sarà sufficiente per tutte riportare alla mente la colossale statua d'oro di Zeus che troneggiava nel tempio di Olimpia, considerata una delle meraviglie del mondo antico.

La Maestà di santa Fede è effettivamente, all'osservazione, un tripudio di colori e di luci: l'effigie è quella di una figura umana coronata e assisa su di un piccolo trono (*scabellum*), e funge da statua-reliquiario, contenendo alcune reliquie e il capo della santa. Tutta la superficie in oro è inoltre ricoperta di gemme e pietre preziose, che ne esaltano, straordinariamente, la luminosità e ne arricchiscono l'impatto visivo. Possiamo quindi ben immaginare quale impressione dovesse aver riportato Bernardo

³²Ivi, I, 16, 4-7.

alla prima vista di quest'opera, colpito dalla luminosità, ma abituato a vedere, come simbolo iconico, soltanto la croce.³³

Ma l'uso di realizzare opere di questo tipo per contenere le reliquie del santo non è solo presente a Conques. Anche nelle immediate vicinanze viene attestato un uso simile: *Est namque vetus mos et antiqua consuetudo, ut in tota Arvernica patria sive Rotenica vel Tolosana, necnon et reliquis nostris his circumquaque contiguis, de auro sive argento seu quolibet alio metallo, sancto suo quisque pro posse statuum erigat, in qua caput sancti vel potior pars corporis venerabilis condatur.*³⁴

Le statue reliquiario erano quindi relativamente diffuse all'epoca, soprattutto nella zona meridionale della Francia, e nelle regioni citate dall'agiografo, ed erano considerate – lo si evince dal passo riportato – una vera e propria prassi per preservare e custodire le reliquie del santo. Oro, argento o altri metalli erano utilizzati per questo fine. Ad ogni modo – e la Maestà di santa Fede non può che esserne una delle prove più rappresentative – la regalità spirituale del martire, *miles Christi*, e le azioni, anche estreme, che compie durante la sua esistenza, in particolare immolando quanto ha un uomo di più prezioso, viene in un certo qual modo “ricompensato” dalla preziosità del simulacro, destinato a contenere le sacre reliquie. La parte essenziale di tale custodia è, appunto, la testa, sede dell'intelletto umano, ma anche delle fattezze del martire (*caput sancti vel potior pars corporis venerabilis condatur*). Oltre al capo, quanto più possibile del corpo trova spazio nella statua-reliquiario.

Continuando a svolgere la nostra indagine sulle caratteristiche del “culto idolatrico”, vediamo che Bernardo, nel miracolo 13 del I libro, continua a esporre le proprie perplessità riguardo le fattezze del simulacro: *Quod cum sapientibus videatur haud iniuria esse superstitiosum, videatur enim quasi prisce culture deorum vel potius demoniorum servari ritus, mihi quoque stulto nihilominus res perversa legique christiane contraria visa nimis fuit.*³⁵ Ancora una volta Bernardo ribadisce la somiglianza che hanno tali manufatti con gli idoli pagani, sottolineando che possa sembrar essere ancora in vigore il culto pagano degli dei o dei demoni. Il tutto appare lontano da ciò che dovrebbe invece caratterizzare la religione cristiana. La sua perplessità è poi ricollegata ad un'altra statua, vista personalmente, quella di san Geraldo di Aurillac, non giunta fino a noi, ma probabilmente simile alla tipologia di statua-reliquiario diffusa nella zona centro-meridionale della Francia.³⁶ Al sorriso sorto in Bernario, amico e collaboratore di Bernardo nella direzione della scuola di Angers, la risposta si fa ancora più eloquente: *Quid tibi, frater, de ydolo? An Iuppiter sive Mars tali statua se indignos estimassent?*³⁷ La domanda non lascia scampo. Giove e Marte, le più potenti e venerate divinità del pantheon romano, non sfigure-

³³ *Liber miraculorum*, I, 13, 9: *Nam ubi solius summi et veri Dei recte agendus est cultus, nefarium absurdumque videtur gypseam vel ligneum eneamque formari statuum, excepta crucifixi Domini.*

³⁴ *Ivi*, I, 13, 4.

³⁵ *Ivi*, I, 13, 5.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 341, nota 5.

³⁷ *Ivi*, I, 13, 7.

rebbero al confronto e non considererebbero a loro inferiore il simulacro idolatrico di santa Fede.

Si iniziano a delineare, con sempre maggiore vigore, i contorni della faccenda. Dopo aver visto con i propri occhi il grande ricorso che i pellegrini facevano alla santa, Bernardo, ancora una volta, esprime la sua perplessità, che si condensa sostanzialmente nell'estrema somiglianza del simulacro di santa Fede – al punto da rischiare di confonderla – con le preziose statue degli dei romani: *quando sacram imaginem [la Maestà di santa Fede], que non ut ydolum sacrificando consulitur sed ob memoriam reverende martyris in honore summi Dei habetur, despective tamquam Veneris vel Diane appellaverim simulachrum.*³⁸

Facendo il punto della situazione, la statua è osservata da Bernardo durante una delle sue prime permanenze nel monastero, in compagnia dell'amico Bernario, collega a Chartres. In quest'occasione egli rimane perplesso dal gran numero di persone accorse, ma anche dal simulacro che ha davanti agli occhi, che è considerato dai fedeli non come un idolo al quale offrire sacrifici, ma come un reliquiario che conserva la memoria di una santa martire, la cui presenza e la permanenza memoriale glorifica Dio. La giustificazione, però, agli occhi di Bernardo non regge e le fattezze sono tali e quali a quelle che possiedono i simulacri di Venere o di Diana, pienamente e completamente pagani, e non farebbero impallidire neanche Giove e Marte.

Ma queste premesse, che inizialmente appaiono così salde, offerte al lettore con vigore e sicurezza, vengono troncate dal timore – *a posteriori*, quando l'autore scrive il miracolo in questione – di aver preso un granchio.³⁹ È così che la perplessità di Bernardo, che non avrà più modo di riaffiorare, si scioglie in un bicchiere d'acqua nel momento in cui si rende conto dei numerosi *miracula* che si verificano a Conques grazie all'intervento della santa. Infatti, Bernardo afferma di aver ascoltato, da parte di Adalgerio, decano sotto l'abbaziato di Airado,⁴⁰ di un miracolo relativo proprio all'immagine della santa. Un certo chierico di nome Odalrico, un giorno, rivolge alla martire pesanti ingiurie, ridicolizzandola (*nescio quas ridicolas ineptias de eiusdem imagine delatrans*).⁴¹ Durante la notte la santa gli appare in sogno, chiedendogli il motivo di tale comportamento e, per punirlo – noteremo in seguito il valore e la presenza delle punizioni inflitte da questa santa,⁴² molto ricorrenti – lo prende a bastonate. A questo punto, in presenza di un eclatante miracolo – ma anche di tutti gli altri – Bernardo capisce la veridicità del culto di santa Fede, cambiando completamente idea sulla presunta idolatria e concludendo:

³⁸ Ivi, I, 13, 20.

³⁹ Ivi, I, 13, 21: *Et hoc ita stulte in sanctam Dei egisse valde me postea penituit.*

⁴⁰ Ivi, p. 342, nota 22.

⁴¹ Ivi, I, 13, 23.

⁴² Il tema del miracolo di punizione, non poco frequente nelle narrazioni agiografiche, ma particolarmente condensato in specifici culti o santi, è stato messo in relazione con i *maleficia* da Klaniczay (A. KLANICZAY, *Miracoli di punizione e maleficia*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma 2000, pp. 109-135).

Nullus ergo argumentandi locus relictus est, utrum sancte Fidis effigiata species venerationi debeat haberi, cum liquido pateat qui huic exprobravit sancte martyri nihilominus detraxisse neque id esse spurcissimum ydolum, ubi nefarius immolandi consulendive ritus exerceatur, sed sancte virginis piam memoriam, apud quam multo decentius ac copiosiore fidelis cordis compunctione, eius pro peccatis efficax imploretur intercessio. Vel quod prudentissimum est intellegi, sanctorum pignerum potius hec capsula est ad votum artificis cuiusvis figure modo fabricata, longe pretiosiore thesauro insignis, quam olim archa testamenti. Siquidem in hac tante martyris caput servantur integerrimum, quam constat procul dubio unam e precipuis Hierusalem celestis esse margaritam. Pro cuius meritis divina bonitas talia operatur, qualia propter aliquem sanctum nostro quidem tempore alias fieri nec audire nec scire potuerimus.⁴³

La posizione di Bernardo è totalmente cambiata. Essendoci la riprova della venerabilità della santa e la veridicità del suo operato, automaticamente il simulacro prezioso che ne custodisce il corpo, e in particolare la testa (*Siquidem in hac tante martyris caput servantur integerrimum*), diventa contenitore per preservare ciò che è estremamente prezioso, luminoso.

Il paragone condotto da Bernardo, questa volta, non è più legato agli idoli pagani, bensì all'arca che conteneva le tavole della legge. Il valore attribuito all'opera sacra viene quindi ribaltato, convertendo la falsità del prezioso rivestimento del simulacro – che lo rendeva simile ad un idolo pagano – in un altrettanto prezioso rivestimento, inequivocabilmente legato alla bellezza del contenuto, alla regalità della santa e alla necessità di custodire, al suo interno, un bene assolutamente prezioso. Il pensiero di Bernardo, con queste premesse, giunge al più logico compimento: *Ergo sancte Fidis imago nihil est quod destrui vel vituperari debeat, cum nec quisquam ob id in antiquum errorem relabi, nec sanctorum virtutes inde minui, nec etiam quippiam de religione propterea videtur deperire.*⁴⁴

Il culto di santa Fede – e in particolare la Maestà – sono dunque legittimati. La devozione alla santa non nasconde nulla di idolatrico (di fatto, soltanto nell'apparenza custodisce espressione del paganesimo), ma, al contrario, è piena espressione della regalità della santa martire.

Da queste prime testimonianze riportate, abbiamo modo di capire quali sono le condizioni necessarie per permettere a un culto, come quello di santa Fede, di passare da “potenzialmente idolatrico” a “pienamente cristiano”: *in primis* la reale presenza della santa, testimoniata dai miracoli da lei operati. La maestà di santa Fede, infatti, non solo contiene le sue reliquie, esistenza di cui i pellegrini sono consapevoli e convinti anche per via della preghiera a ciò relativa (*Sancta Fides, cuius pars corporis in presenti simulachro requiescit, succurre mihi in die iudicii*),⁴⁵ preghiera, tra l'altro,

⁴³ *Liber miraculorum*, I, 13, 27-30.

⁴⁴ *Ivi*, I, 13, 31.

⁴⁵ *Ivi*, I, 13, 18.

sentita pronunciare da Bernardo durante il tipico “rito” dell’*incumbatio*,⁴⁶ ma rappresenta anche la viva presenza della santa, che si manifesta appearing in sogno o mandando segnali e richiami di natura soprannaturale. Secondo elemento cruciale è l’assenza di riti sacrificali o superstiziosi,⁴⁷ marchio inconfondibile dei culti pagani o paganeggianti. Infine, la presenza, nell’immagine che ne hanno i pellegrini, di un pio ricordo della santa e non una passiva devozione espressa nei confronti del simulacro in quanto tale.

I numerosi miracoli che si verificano nella chiesa di santa Fede a Conques permettono un rapido incremento delle visite da parte dei pellegrini, in particolare di quelli diretti alla tomba dell’apostolo Giacomo il maggiore, in Galizia. Con l’aumento dell’afflusso, aumentano anche le donazioni e le offerte, dunque, la ricchezza.⁴⁸ Ma, come vedremo tra poco, «l’oro, l’argento e i doni sono al centro di tutta la struttura del pellegrinaggio a Conques e costituiscono l’oggetto di un mercanteggiare costante tra i fedeli e la santa».⁴⁹

3. Caratteri comportamentali della santa

Proseguiamo la nostra ricerca degli elementi che possono permetterci di approfondire il carattere idolatrico, da un punto di vista prettamente antropologico, di questo culto. Precedentemente abbiamo focalizzato la nostra attenzione sugli elementi esteriori del culto, e in particolare sul simulacro. Adesso vogliamo soffermarci sul “carattere”, propriamente detto, della santa, da come emerge dai miracoli narrati da Bernardo d’Angers, che la vedono costantemente protagonista.

Vediamo con attenzione quanto è riportato nel miracolo 17 del libro I:

Et idcirco pauci, qui haberent pretiosum anulum seu fibulam vel armillas sive discriminalia aliquidve huiusmodi, in toto illo pago relictis sunt, a quibus sancta Fides vel facili prece vel instanti imbrobitate hec eadem ad opus tabule, ceu mendicans non extorqueret, apprensus singulis per somnium, in pulcherrime necdum adulte puella specie.⁵⁰

⁴⁶ Nel Medioevo si ricorreva spesso alla pratica dell’*incumbatio*. Il pellegrino, dopo un lungo cammino, trascorreva la notte in presenza della santa, nella cappella a lei dedicata o, comunque, nella chiesa meta del suo viaggio, per ottenere, magari attraverso un sogno, la grazia sperata.

⁴⁷ Possono essere definiti tali: il ricorso a riti e cerimonie esterne alla devozione cristiana e che si servono di elementi naturali o artificiali (piante, pietre, fluidi corporei, etc.); l’invocazione degli astri, degli animali o di altre creature che non siano Dio, gli angeli, i santi o la Madre di Dio; il ricorso a formule ed epiteti di matrice magico-popolare; credenze e usi legati a quelli precedenti alla conversione al Cristianesimo, etc.

⁴⁸ Ivi, I, 17, 14: *Cum ergo, ut diximus, curtes magnas prediorumque possessiones multas multi concessissent, nihilominus etiam a pagensibus quam a religiosis peregrinis auri vel argenti necnon pretiosorum lapidum innumera dona impensius sunt collata et idcirco animos seniorum ad novam precipui altaris tabulam componendum congesta auri copia excitavit.*

⁴⁹ X. BARRAL Y ALTET, *Définition et fonction d’un trésor monastique autour de l’an mil: Sainte Foy de Conques*, in *Haut Moyen-âge: culture, éducation et société*, Paris 1990, p. 405.

⁵⁰ Ivi, I, 17, 16.

Da questo passo affiora, in sintesi, uno dei tratti maggiormente caratterizzanti della santa Fede che emerge dal *Liber* di Bernardo d'Angers: la frequente richiesta di entrare in possesso di oggetti d'oro o preziosi. Sono, infatti, molto numerosi i miracoli in cui è letteralmente richiesta la consegna di un oggetto d'oro ad una persona, ovviamente ricca. Matrone, cavalieri, nobili: tutti sono subordinati a richieste di tale sorta. L'attenzione deve soffermarsi principalmente su due termini chiave: i verbi *mendico* ed *extorqueo*. Nel brano, infatti, si sottolinea che la santa non *sottrae* o *estorce* tali oggetti, ma li va richiedendo, li mendica, in un certo senso. L'uso del verbo *mendico* vorrebbe quindi sottolineare l'assenza di brama o di cupidigia da parte della santa, configurando, la sua, come una richiesta gentile. Di fatto, però, le "pretese" di santa Fede – credo sia il termine più appropriato – che vengono avanzate solitamente per via onirica, attraverso la sua apparizione, non ricordano affatto le que-stue dei mendicanti, anzi, spesso sono accompagnate da minacce o, passando all'azione, da bastonate, o comunque da un intervento "attivo".

Nonostante la precisazione dell'autore che non si tratti di "estorsione", il verbo *extorquere*⁵¹ compare ugualmente in alcuni miracoli riportati nel testo e che prenderemo in esame. Ma è anche un altro il verbo ad essere utilizzato nei miracoli e che attira la nostra attenzione. Si tratta di *placari*, utilizzato, per es., in I, 16,11,⁵² con il quale, al di là del contesto, a livello generale possiamo affermare che esso indica la necessità di offrire dell'oro alla santa, quasi come se si dovesse placare la sua ira o ingraziarsela. Il verbo possiede questa etimologia in forza dei precedenti pagani, essendo utilizzato come riferimento ai culti idolatrici, nei quali la divinità doveva essere, appunto, placata, proprio per non rischiare di incorrere nella sua ira. Il culto di santa Fede possiede non pochi elementi in comune con tale pratica: al contrario di quanto afferma Bernardo, che promuove la validità di questo culto, la presenza dell'ira della santa che si scatena in numerose occasioni per ottenere gli oggetti d'oro richiesti (*extorquere*) mi porta a farne una sorta di *exemplum* della continuità – se non storica certamente ierofanica – esistente con i precedenti culti idolatrici, tanto da poter affermare che qui siamo in presenza di un fenomeno più evidente e marcato delle classiche e blande teorie di semplice dipendenza del culto dei santi cristiani dalle divinità pagane. Santa Fede sembra ereditare non semplici attributi, ma vigorosi tratti caratteriali che ne fanno un tipo antropomorfo, in grado di ricorrere a vizi umani, come l'ira, per ottenere quanto desidera o le spetta. Possiamo intanto anticipare,

⁵¹ Secondo il Du Cange, il verbo indica il togliere, il chiedere qualcosa a qualcuno dietro minaccia o con la forza (C. DU CANGE, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, III, Bologna 1884). Il Forcellini, invece, riporta «estrarre, cavare per forza, strappare, ottenere con la forza» e, in senso figurato, «cavar di testa, tirare fuori» (E. FORCELLINI, *Lexicon*, II, Prato 1861). Nel nostro caso credo debba essere operata una sintesi tra le due dimensioni, quella figurata e quella letterale. Se non si può trattare, infatti, di una vera e propria "estorsione", perché operata da una santa, sicuramente pur sempre di un'azione "forzata", entrando in gioco spesso la forza o, comunque, la malattia (considerato comunque come un intervento "attivo"). Non un'estorsione vera e propria, ma un'azione assai affine.

⁵² *Quo oblato Deo sancteque eius rediit, sanctam ratus Fidem pro equalitate ponderis eo modo placari.*

riguardo a ciò, che non è da escludere l'ipotesi dell'esistenza di un comune materiale "caratteriale" che viene riconosciuto alle entità afferenti al *supra* nelle varie culture, senza per questo dover necessariamente ipotizzare l'esistenza di una precisa relazione storica tra culti di religioni diverse.

Nel miracolo numero 18⁵³ si racconta di una nobile matrona che si deve recare in pellegrinaggio a Conques, ricordandosi, subito prima della partenza, dell'abitudine della santa di richiedere, in sogno, gli anelli dei pellegrini. Così, prima di partire, pensando di eludere la veggenza divina, per non separarsi dall'anello ella lo affida al suo segretario, recandosi poi in pellegrinaggio e tornando, al termine, a casa. Tutto sembra essere filato liscio, se non fosse che la santa, la notte stessa, le compare in sogno e le chiede l'anello. La furbizia della donna, che crede si tratti soltanto di un sogno, viene malamente ricompensata. Assalita da una terribile febbre che le prende tutto il corpo (*tam efficaci febris igne per universum corporis*) si rende conto dello sbaglio e, dopo la guarigione ottenuta al terzo giorno, soddisfa la richiesta della santa e consegna l'anello.

Il breve miracolo non fa che confermare quanto accennato: il carattere "ricco" di un culto che è letteralmente costellato di *anuli*, *armillae*, *fibulae* d'oro, periodicamente richiesti dalla santa. La protagonista, come numerose volte si verifica nel *Liber*, è una donna nobile, quindi facoltosa. Il piano escogitato per non tornare a casa senza il prezioso anello indica che la santa è solita richiedere gli anelli dei pellegrini. Assistiamo qui a una particolare congiunzione della dimensione dell'*infra* con quella del *supra*. La santa, che appartiene a quest'ultima dimensione, è attenta a quanto caratterizza la sfera terrena, chiedendo quindi gli oggetti d'oro posseduti dalle persone che si recano da lei in pellegrinaggio. Interessante è anche la modalità d'intervento di santa Fede: il ricorso alla malattia. La santa ha la possibilità di intervenire sul corpo umano, in quanto possiede una forza attiva ed efficace su ciò che è materiale. La febbre infuocata di cui si serve è il mezzo attraverso il quale *extorquere*, cioè entrare in

⁵³ Riporto il testo in latino del miracolo, per proporre, oltre alle vive parole di Bernardo d'Angers, il modello del miracolo di santa Fede nella sua lingua originale, necessariamente più soddisfacente di qualsiasi traduzione o sunto: *De anulo negato et postea sancte Fidis reddito. Quedam nobilis matrona, audita fama de virtutibus sancte Fidis, illuc abire paravit. Que, cum iter inceptaret, recordatur, iam aliquantum a limine progressa, quod peregrinatum anulos sancta Fides in somnis queritaret. Mox ergo retro facit pedem propriumque anulum, de digito detractum, arcessite cubicularie custodiendum committit. "Cape hunc – inquit – atque servato dum redeo, ne forte sancta Fides questum, si detulero ad Conchas, mihi auferat". Nempe hec astute, tamquam alicuius cautela declinare possit illius providentiam, qui, antequam fiant, previdet omnia! Quid plura? It mulier, solvit orationum debita atque redit cum pace. Nocte consecuta, virginea species somnianti apparet. Que cum, rogata, sancte Fidis vocabulo suam notiam innotesceret, protinus ut sibi detur imperiosa auctoritate anulus monet. Mox mulieri, se anulum habere dissimulanti, suggerit hera ipsum esse quem abiens ad Conchas, ne sibi daret, cubicularie commisisset. Mane facto, experrecta mulier divinam visionem velut fantasticum vel inane somnium reputat. Sed finem rei quare diutius immorer? Ilico mulier tam efficaci febris igne per universum corporis spatium estuare incipit, ut vix una hora consistere posset. Ita tamen triduo passa, rediit in se, reminiscitur culpe, confitentur neglegentiam. Mox ergo ut precepit equum sterni, ut videlicet recidivo tramite ad sanctam Fidem remearet, nimius ardoris remittitur estus. Sicque sana it et gavisa redit, non modicum lucrum reputans permutare anulum pro salute.*

possesto, in questo caso, dell'anello, ma dando anche un'autentica "lezione" alla furba matrona, che ha preteso di prendersi gioco di lei.

Anche il miracolo successivo, I, 19, risulta interessante per capire la "personalità" della santa. Arsenda, moglie del conte Guglielmo di Tolosa, possedeva dei bracciali di grande bellezza (*manicas, mirifico opere gemmisque pretiosis insignitas*).⁵⁴ Una notte, santa Fede le appare in sogno e le richiede tali oggetti, esortandola a offrirli presso l'altare del san Salvatore nella sua chiesa a Conques. La donna, stupendosi dell'apparizione, ma non volendo perdere una grande occasione come questa (*non tantum munus absque fenore passa abire*),⁵⁵ fa una sorta di controfferta alla santa, chiedendole in cambio di dare alla luce dei figli maschi (*O sancta hera, si per te Deus me mascula prole fecundari dederit, id libenti animo quod iubes exequar*).⁵⁶ La santa accetta. Arsenda, dopo aver portato a compimento il voto, cioè dopo aver esaudito la richiesta consegnando i bracciali, ottiene la tanto desiderata prole composta da soli maschi. La particolarità di questo miracolo sta proprio nel *votum* proposto, che esula, chiaramente, dalle classiche tipologie dei *vota* e degli *ex-voto*. La donna, infatti, non avanza spontaneamente una richiesta alla santa – come solitamente avviene per la guarigione da una malattia o per ottenere qualcosa di sperato – ma è quest'ultima, al contrario, che le pone dinnanzi la sua pretesa. Arsenda sfrutta abilmente l'occasione, cercando di ottenere in cambio quanto gli stava più a cuore. Sembra quasi che la donna abbia giocato d'astuzia – meglio ricompensata rispetto alla matrona del miracolo precedente –, basandosi sul presunto stato di subordinazione della santa. Santa Fede, infatti, desiderando le *armillas*, è come se fosse in una posizione subalterna rispetto ad Arsenda, essendo colei che *ha chiesto* e non che deve offrire o dare. Arsenda volge a suo favore l'episodio, quasi sapendo di poter ottenere qualsiasi cosa in cambio.

In I, 20, una donna incinta, durante il pellegrinaggio a Conques, viene colta da doglie così forti da apparire pericolose per la sua stessa vita. A questo punto, si fa portare nel santuario, dove si sfilava l'anello e lo offre alla santa per ottenere la guarigione.⁵⁷ Ancora una volta, l'offerta di un oggetto prezioso, configurandosi come *votum*, porta alla guarigione della donna, che partorisce e torna a camminare con le proprie gambe. Ma ciò che è maggiormente rilevante in questo miracolo non è quanto la santa riesce ad ottenere, ma l'*incipit* riportato da Bernardo: *Qua etiam occasione sancta Fides ab alia muliere anulum aureum extorserit, iuvat et id propalare*.⁵⁸ Ecco tornare nuovamente – come avevamo accennato – il verbo *extorquere*, così eloquente e vivo nella narrazione dei miracoli di santa Fede. Al di là del valore prettamente etimologico, il senso da attribuire al verbo è "entrare in possesso", "prendere da", e non propriamente estorcere con la forza, anche se – è il caso di dirlo – il conte-

⁵⁴ *Liber miraculorum*, I, 19, 7.

⁵⁵ *Ivi*, I, 19, 14.

⁵⁶ *Ivi*, I, 19, 15.

⁵⁷ *Ivi*, I, 20, 7: *Ad extremum vero, cum doloribus nulla fieret remissio, a fidelibus baiulis in monasterium reportatur ibique detractum de digito anulum Deo sancteque eius pro salute sua obtulit.*

⁵⁸ *Ivi*, I, 20, 2.

sto generale, la consistenza dei vari miracoli e questo *incipit* collocato proprio come premessa alla narrazione non fanno che abbozzare i più o meno vaghi contorni di una santa che richiede e pretende ciò che è “ricco”, quasi spettasse a lei mettere insieme il tesoro dell’abbazia. Bernardo, con questa frase, sembra volerci dire che, ancora una volta, santa Fede è riuscita nel suo intento, cioè ha avuto la meglio su un’altra donna, ottenendo il suo anello.

In I, 25, il giovane Gerberto, prima di diventare custode della chiesa dedicata alla santa, è protagonista di un singolare episodio. La sua cupidigia, infatti, che lo spinge ad appropriarsi di un globo d’oro dal valore di circa nove denari, trovato casualmente come scarto di lavoro, scatena la punizione della santa. Dopo l’indebita appropriazione, infatti, Gerberto viene subito colpito da un male a un occhio (*Denique aliquot diebus transactis in lecto decubuit, sed molestia uni oculorum gravior incubuit*).⁵⁹ La santa – che qui appare, diversamente dai miracoli riportati finora, come immagine dipinta (*sacre imaginis specie*) – visita per tre volte Gerberto, tentando, prima con le buone e poi, all’ultimo, con le cattive, di portarlo alla restituzione di quanto sottratto. Il *climax* dei fatti (la triplice richiesta) viene supportato da un *climax* lessicale: dalla prima apparizione (*aurumque districtius a dissimulante exigens, ac si commota recedere*),⁶⁰ alla seconda (*Deinde secunda nocte et terribiliter eodem modo apparere et minaciter item recedere*),⁶¹ fino alla terza apparizione conclusiva, che non lascia scampo a incertezze (*tertia etiam nocte non destitit eadem visio multo terribilius instare neganti. “Dic, nequissime latro, quid meum – inquit – aurum mihi totiens reposcenti non reddis?”*).⁶² La santa alla fine deve procedere in maniera più diretta – perché evidentemente il male all’occhio non è sufficiente – e ricorrere all’azione: *simul cum hac increpatione vocis lignum columnum, quod gestare videbatur manu, recto ferendi conatu ac si percussura ad oculum doloris impellit*.⁶³

Alla fine, chiaramente, Gerberto consegna quanto dovuto alla santa, dimostrando, negli anni a venire, un comportamento irreprensibile.⁶⁴ La particolarità di questo miracolo sta nel comportamento di santa Fede, che interviene per punire la cupidigia del futuro custode della sua chiesa, ma anche per porvi rimedio. Anche se Gerberto è “duro d’orecchi”, e quindi la santa deve ricorrere ad una triplice esortazione – senza contare il male all’occhio – il lieto-fine conclude il racconto con il trionfo della santa e di Dio sulla viltà del comportamento umano. Qui santa Fede non richiede di entrare in possesso, bramando, qualcosa di prezioso che ancora non possiede, ma di “riavere” in dietro (*recedere*) qualcosa. L’ira della santa – in questo caso chiaramente implacabile – esige la restituzione di quanto sottratto, prefigurando sullo sfondo il *sacrilegium*, sviluppato dall’appropriazione indebita dell’uomo. Inoltre, così come accade in altri miracoli, qui è presente anche la ripercussione materiale e di

⁵⁹ Ivi, I, 25, 7.

⁶⁰ Ivi, I, 25, 8.

⁶¹ Ivi, I, 25, 9.

⁶² Ivi, I, 25, 10-11.

⁶³ Ivi, I, 25, 12.

⁶⁴ Ivi, I, 25, 14.

salute, non solo con l'iniziale dolore all'occhio, ma anche con la finale punizione effettuata attraverso un bastone, concreto mezzo per persuadere definitivamente Gerberto alla restituzione dell'oro.

Un interessante modello per i miracoli compiuti da santa Fede e per il suo atteggiamento tenuto nei confronti del fedele, nei casi in cui le è necessario entrare in possesso di un oggetto prezioso, lo abbiamo individuato in un passo del *De divinatione* di Cicerone, che cita Celio Antipatro. La vicenda da lui ripresa è legata, secondo gli storici, alla permanenza di Annibale, nel 205 a. C., presso il tempio di Hera Lacinia,⁶⁵ notizia comunque non attestata da altre fonti.⁶⁶ Lo riporto integralmente di seguito, perché alquanto significativo:

Hannibalem Coelius scribit, cum columnam auream, quae esset in fano Iunonis Laciniae, auferre vellet dubitaretque, utrum ea solida esset an extrinsecus inaurata, perterebat, cumque solidam invenisset, statuisse tollere. Ei secundum quietem visam esse Iunonem praedicere ne id faceret, minarique, si fecisset, se curaturam ut eum quoque oculum, quo bene videret, amitteret; idque ab homine acuto non esse neglectum; itaque ex eo auro, quod exterebratum esset, buculam curasse faciendam et eam in summa columna conlocavisse.⁶⁷

Dal testo si evince che Annibale dovesse aver già sofferto di disturbi agli occhi, infatti sappiamo che durante la marcia prima della battaglia del Trasimeno, nel maggio 217 a. C., aveva sofferto di una malattia all'occhio destro che lo aveva reso quasi cieco. Il passo riportato è illuminante per comprendere il "carattere" di santa Fede. Giunone (la greca Hera) è la titolare del celebre tempio del promontorio Lacinio. Annibale, per via del suo desiderio di impossessarsi dell'oro della colonna, avendone prima saggiato la consistenza e l'integrità, decidendo di impossessarsene, è sul punto di violare la sacralità del luogo, mancando di rispetto alla divinità (attirandosi, se possibile, anche la sua ira, che emerge dall'esplicita minaccia comunicata per via onirica) e prefigurando il *sacrilegium*. La divinità, servendosi del sogno, così come la santa di Agen, sconsiglia con una vera e propria minaccia (*minari*) di non asportare la colonna dal suo tempio. Così come nei miracoli del *Liber*, anche qui il malcapitato si convince del pericolo e pone rimedio a quanto fatto. L'oro asportato viene fuso per modellare una piccola giovenca da collocare in cima alla colonna "contesa".

Se da un lato il comportamento di Annibale può essere messo agevolmente in relazione con quello di Gerberto o della matrona di I, 18, dall'altro Giunone appare come il corrispondente di santa Fede, gelosa custode del proprio oro. Qui il carattere che appare, però, è esclusivamente legato alla volontà di preservare quanto di sacro possiede la divinità, e non di arricchire – come invece accade molto spesso nei miracoli del *Liber* – il proprio "patrimonio sacro". Il comportamento di Giunone, seppur

⁶⁵ La località oggi è il colle Lacinio, in Calabria, presso Crotone. Ciò che rimane del ricchissimo tempio è soltanto una colonna.

⁶⁶ Cfr. l'ediz. a cura di S. Timpanaro, Milano 1988, p. 270, nota 161.

⁶⁷ Cic. *De div.* I, 48.

mosso dalla necessità di proteggere il proprio tempio, rivela quel complesso di elementi antropomorfi, certamente tipici delle divinità delle religioni politeiste, che non sono così ovvi in una santa cristiana. Infine è utile ravvisare come la minaccia della dea sia condotta attraverso un male “fisico”, utilizzato spesso anche dalla santa di Agen. Nel primo caso, la perdita completa della vista di Annibale, nel secondo, febbri, bastonate e rovinose infermità. A livelli più generali, il *maleficium* – considerato qua nella sua accezione neutra, cioè come intervento dannoso sull’uomo – rappresenta un mezzo immediato a disposizione della divinità per intervenire sull’essere umano, comunicandogli un disagio o un errore, o punendolo. Santa Fede, operando in tale modo, colpisce gli uomini nella loro fragilità, cioè la salute, caduca, soprattutto se considerata all’interno di una “lotta” impari come quella con la divinità. Mentre, quindi, il *maleficium* praticato dall’uomo rappresenta un ricorso a forze magiche, ma pur sempre originato dai vili desideri umani, e quindi può essere considerato “alla pari”, il *maleficium* “divino”, cioè esercitato dalla volontà della divinità, ha un valore *super partes*, in quanto proveniente dal *supra* ed è indirizzato a produrre il suo effetto sull’*infra*.

A proposito della relazione santa Fede/oro, è interessante anche riportare la posizione di Xavier Barral Y Altet, che parla della santa come di una sorta di garante del tesoro di Conques.⁶⁸ Sotto certi aspetti, questa potrebbe risultare un’osservazione affascinante, soprattutto se si leggessero i miracoli di “estorsione” della santa come un mezzo attraverso il quale arricchire il patrimonio dell’abbazia. Ad ogni modo, questa visione rischia di risultare troppo riduttiva e di condurci fuori dalla dimensione antropologico-religiosa alla quale appartiene il problema.

Finora abbiamo concentrato la nostra attenzione su miracoli definibili “ricchi”, cioè legati all’estorsione di oggetti preziosi o di oro, delle volte, ma non sempre, con protagonisti di elevato rango sociale. Ma il *Liber* ospita anche moltissimi altri miracoli, che riguardano persone povere e che, per questo motivo, presentano un diverso svolgimento dei fatti, privi di quella brama che fin qui ha caratterizzato le forzose richieste della santa. In questi casi l’offerta o l’*ex-voto* di colui che ha ricevuto una grazia è semplice, umile.

Nel miracolo 23 del libro I, ad esempio, la moglie del protagonista, il *miles* Geraldo, ricorre con sicurezza all’aiuto della santa – ottenendo poi lo sperato miracolo – facendo la sua promessa: *Tamen, si voto te alligaveris, crastino mane ad sanctam Fidem nudis pedibus cum oblatione cere processurum, spero in hac re Deum adiutorem fore.*⁶⁹ Il senso è chiaro. Il *votum* prospettato è duplice: il pellegrinaggio a piedi nudi e l’offerta di un cero. La semplicità dell’uomo non ricco attraversa quindi pienamente la promessa, garantendo il contraccambio del miracolo con un’offerta di matrice personale (il pellegrinaggio compiuto a piedi, e quindi la fatica del cammino stesso) e materiale, ma non ricca (una semplice candela di cera). Sebbene il pellegrinaggio fosse una pratica svolta da poveri e ricchi, in realtà, mentre le matrone dei

⁶⁸ X. BARRAL Y ALTET, *Définition et fonction d’un trésor monastique*, cit., p. 406.

⁶⁹ Ivi, I, 23, 23.

precedenti miracoli citati potevano, dopo essere giunte da santa Fede, donarle un oggetto d'oro (o cercare di fare in modo che non glielo richiedesse), il povero offre la sua fatica del pellegrinaggio, concluso dalla semplice oblazione di un cero. La fiamma che arde davanti al prezioso simulacro della santa rappresenta la viva fede del pellegrino, che offre quanto gli è possibile. Il cospicuo utilizzo del cero come elemento votivo – diffuso ovunque – è confermato: *Hic cum vidisset facillimum cere commercium, nam propter peregrinorum frequentiam offerentium cereos.*⁷⁰ Chiariamo che anche le persone facoltose certamente accendevano i loro ceri a santa Fede. La differenza sta nell'interpretazione dell'azione votiva. Il semplice, colui che ha molto poco, ricorre esclusivamente ad un *ex-voto* povero, perché quanto di più volesse fare gli è di fatto interdetto dall'indigenza economica. Anche se ogni tentativo di categorizzazione dei comportamenti, con una netta suddivisione tra ricchi e poveri risulterebbe praticamente fuorviante, possiamo senza dubbio di smentita affermare che il valore dell'*ex-voto* è strettamente legato alla possibilità del singolo, non considerando, dunque, né un anello d'oro più "prezioso" come offerta di un cero, né il cero esclusivo mezzo di offerta del povero. Bisogna soffermare, invece, l'attenzione sulla dimensione oblativa dell'oggetto offerto, tanto più efficace e gradito alla santa quanto più condotto con sincera fede.

Stesso discorso, per quanto riguarda la povertà del *votum*, si può fare per II, 13, in cui, per la guarigione di uno storpio, viene promesso in cambio un pellegrinaggio a piedi nudi: *Quod si feceris, voto illum nudis pedibus tibi ducendum promitto.*⁷¹

Per completare le nostre osservazioni in merito al carattere di idolatria del culto cristiano nel Medioevo, prendiamo spunto da un altro miracolo relativo a santa Fede, in cui un uomo cieco e con difficoltà motorie ricorre all'*incumbatio*, dormendo presso la sacra immagine di san Mario confessore, sperando di ottenere da lui la grazia, con il risanamento del suo corpo provato dalla malattia. Il torpore del sonno gli permette di sentire le seguenti parole: *Vade ad sanctam Fidem. Non enim datum est ut a tua infirmitate nisi per merita illius salvari possis.*⁷² San Mario indirizza il malato da un'altra santa – nel nostro caso proprio la martire di Agen – assicurandogli che lei potrà restituirgli la salute. Effettivamente l'uomo ascolta il consiglio del santo confessore e, dopo essersi recato a Conques, ottiene da santa Fede la guarigione sperata, riacquistando il vigore nelle membra e la vista dagli occhi. Le parole di san Mario sono estremamente interessanti e riportano l'attenzione su quanto inizialmente detto riguardo alla relazione tra i culti delle divinità pagane (quindi precristiane) e i santi. Le parole riportate nel miracolo sembrano specificare l'impossibilità di san Mario di effettuare il miracolo, costretto quindi a consigliare al malato di ricorrere ad un altro santo. La struttura delle entità del *supra* che si apre dinnanzi ai nostri occhi somiglia a quella che, con una fortunata e apprezzabile definizione, è stata definita "diparti-

⁷⁰ Ivi, I, 24, 3.

⁷¹ Ivi, II, 13, 11.

⁷² Ivi, I, 29, 5.

mentale”.⁷³ In questo caso, però, più che parlare di una suddivisione di aree di intervento, sembra emergere una vera e propria cooperazione,⁷⁴ nella quale la “necessità” di dover essere sanati da un determinato santo, per fini non conoscibili, viene chiarita da una comunicazione “di servizio”, che consente, però, al malato di recarsi nel luogo in cui le sue pene fisiche potranno finalmente trovare un termine. Definiamola una sorta di collaborazione tra colleghi o pari.

4. Conclusioni

Essendo giunti alla conclusione di questo studio, vorrei riflettere sui dati emersi dal culto di santa Fede a Conques nel Medioevo e tirarne, dunque, le somme.

Lo studio qui proposto ha preso le mosse da una domanda fondamentale, cioè quale possa essere il grado di relazione del culto pagano con quello cristiano, all’interno di quest’ultimo. Sebbene siamo consapevoli che non possa essere proposta una risposta esaustiva e completa, e, ancor meno, che abbracci in maniera generale e d’insieme i vari stadi del Cristianesimo, tuttavia l’esempio del culto di santa Fede a Conques fornisce del materiale molto interessante in proposito.

La santa, che opera con vivezza all’interno della sua comunità, così come interagisce attivamente con coloro che divengono protagonisti della comunicazione sacra, possiede caratteri antropomorfi che la rendono affine – se non consimile – alle divinità dei pantheon politeistici, conferendole quell’insieme di caratteri e tratti comportamentali così vivi, per es., nella letteratura agiografica classica greca e latina. Santa Fede possiede un carattere ben preciso: si arrabbia, perdona, castiga. Ciò avviene in genere anche per gli altri santi venerati nel Medioevo, ma qui la radicalità del fenomeno è assai più eloquente. Il particolare rapporto esistente fra la santa e i suoi fedeli getta una fervida luce sul rapporto che potrebbe intercorrere fra la costruzione del carattere del santo cristiano e quella, precedente, ma non per questo scomparsa o abortita, delle divinità pagane. L’esempio di Giunone, così vivamente gelosa del suo tempio, che sconsiglia ad Annibale di asportarne una colonna d’oro, è un buon paragone.

Ma tutti gli esempi riportati non intendono mettere in relazione diretta santa Fede con una o più divinità pagane, né tanto meno provare un’influenza precisa che ha esercitato qualche culto locale limitrofo. Quanto emerge mi spinge a credere, invece, che sia evidente un *file rouge* che lega il “materiale di carattere” che compone l’“aspetto” del santo, conferendogli pregi e difetti, tratti definiti e caratteri sfuggenti. Il fatto che la ierofania di santa Fede – cioè la sua manifestazione sacra all’interno del sistema culturale offerto dal *Liber* di Bernardo d’Angers – abbia numerosi elementi comuni ad altri santi (pensiamo ai miracoli di “punizione”, al sogno come ca-

⁷³ La definizione di “sistema dipartimentale”, per le divinità delle religioni politeiste, si deve a Giulia Sfameni Gasparro (Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma-Bari 2011).

⁷⁴ Dello stesso avviso è L. Robertini (*Liber miraculorum*, p. 356, nota 8).

nale di comunicazione, all'importanza della ricchezza come *votum*) e con figure sacre delle altre tradizioni religiose non fa altro che confermare la presenza di un bacino di informazioni e credenze che afferiscono al sacro e che è sostanzialmente comune nelle varie culture, di certo con le dovute differenze e proporzioni. Santa Fede è un caso, un modello forse ben caratterizzato, e di certo offre quanto necessario per avviare un'interpretazione più profonda dell'agire dei santi e del meccanismo di costruzione delle narrazioni ad essi associate.

Ma, concludendo, ci domandiamo: cosa rimane, dunque, del carattere idolatrico inizialmente riconosciuto anche da Bernardo d'Angers? Non esiste, come egli stesso afferma poco dopo aver manifestato il suo stupore? La risposta non può essere univoca. Certamente la definizione di "idolatria", come abbiamo detto in apertura, è alquanto storicamente variabile e volubile, proprio per l'evoluzione della percezione dell'immagine sacra attraverso i secoli: partendo da un Cristianesimo delle origini, nel quale era impensabile una rappresentazione iconica del sacro, attraverso i secoli a venire, che hanno lentamente fatto venire meno il valore dell'asserzione biblica, fino a giungere ad una condizione di compromesso, influenzata, senza ombra di dubbio, anche dall'evidente apporto dei culti pagani, in particolare in Europa. Santa Fede, dunque, possiede sì i caratteri di un culto idolatrico (presenza di un "idolo", considerato come immagine della santa, carattere "umano", ricchezza materiale dei *vota*), ma l'idolatria stessa – nella sua accezione originale e come peccato contro Dio – è ormai da considerare decaduta, in quanto è legittimato l'utilizzo di una rappresentazione iconica del sacro, ma anche perché, al di là del reliquiario d'oro, la santa è davvero tale, cioè quanto sperato e raccontato dai pellegrini è reale, e i prodigi sono realmente opera di Dio. Infine, completa tutto il quadro la presenza del corpo della martire, così come la reale coscienza, nei fedeli, che l'appello di guarigione o di aiuto vada non ad un "idolo d'oro", ma a ciò che esso richiama e rappresenta; per dirla con il lessico della linguistica: non al significato, ma al significante.