

Francesco Santi

CULTURA POLITICA E SPIRITUALITÀ  
NEL «LIBER DE CULTURA HORTORUM (HORTULUS)»  
DI WALAHFRIDO STRABONE.  
UN'IPOTESI DI LETTURA

L'«HORTUS» MONASTICO PRIMA DELL'«HORTUS CONCLUSUS»

Ancora oggi è forse nell'opinione comune l'associazione necessaria e automatica del monachesimo all'esperienza dell'*hortus conclusus*, inteso come uno spazio delimitato, dove senza tregua cresce qualcosa di dolce e di bello, e qualcosa di utile; uno spazio allo stesso tempo capace di funzionare come immagine della perfezione spirituale, che il monachesimo desidera e significa. Le immagini del giardino dell'Eden, da cui l'uomo era stato cacciato (Gen. 2.8-16), dell'*hortus* dove Gesù era stato visto risorto, come *hortulanus* (Io. 19,41 e 20,14), come quella della dolcissima *sponsa*, emimente segno della Chiesa e *hortus conclusus* del *Cantico* (Cant. 4.12), sono talmente forti da indurre l'idea che l'*hortus* abbia dovuto segnare la spiritualità monastica fin dal principio<sup>1</sup>. Oltretutto, una tradizione pagana, quasi immune da ogni sospetto, poteva affiancarsi alla tradizione biblica, con il racconto dell'amenità dei giardini, in Varone, in Columella, in Plinio e nello stesso Virgilio, per dire gli autori che sono di riferimento già per il capitolo *De rebus rusticis* delle *Etimologie* di Isidoro<sup>2</sup>. Eppure – nonostante questo retroterra culturale – vi sono elementi per dire che per lungo tempo la tradizione monastica non considerò le potenzialità simboliche dell'*hortus*: il primo Medioevo, quello che va da Gregorio Magno fino ai Carolingi, dalla fine del VI secolo all'inizio del IX, pure conoscendo notevoli e articolate esperienze monastiche, l'*hortus conclusus* non pare quasi conoscerlo, di esso non elabora pienamente i significati e senz'altro non lo pratica come mito.

Certo, molti testi e anche dei secoli VII e VIII, evocano le responsabilità dei medici, che devono far buon uso delle piante medicinali (e soprattutto delle loro misture), come ricorda Cassiodoro in una bellissima pagina delle *Institutiones*<sup>3</sup>, ma proprio

1. Si può ricordare che anche nel momento drammatico della conversione di Agostino l'*hortus* ha un ruolo, quasi corrispondendo alla stanza più segreta del suo cuore: «Abscessi ergo in hortum et Alypius pedem post pedem» in *Confessionum libri tredecim*, VIII.8.19.

2. Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* XVII.1.

3. Cassiodoro, *Institutiones* I. xxxi, dove rivolgendosi ai *fratres egregii qui humani corporis salutem*

Cassiodoro, appena due capitoli prima di quello dedicato ai medici, offre una descrizione di *Vivarium, locus amoenus*, che prevede sì la citazione degli orti, ma senza dare loro alcun particolare rilievo: gli orti sono appena ricordati (al plurale), insieme ai mulini, dato che egli volge la nostra attenzione alla ricchezza d'acqua della zona, che conduce l'autore ad indugiare piuttosto sulla ricca pescagione, sui bagni e sul mare<sup>4</sup>. Di sicuro anche questo antichissimo monachesimo suggerisce di evitare l'ozio, eventualmente dedicandosi all'agricoltura, secondo l'insegnamento che certamente troviamo già nella *Regula* di san Benedetto, dove – evocando l'insegnamento paolino – è ben testimoniato l'impiego marcatamente anticlassico della nozione di *labor* («Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recollendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt [...]»)⁵. Eppure, nonostante questa attenzione alle piante (in Cassiodoro) e questa relativa disponibilità al lavoro (in Benedetto), di fatto non si è ancora né interessati né in condizione di realizzare quei giardini che ci aspettiamo di trovare entrando in un monastero. La *Regula Benedicti* prevede che in monastero ci sia un orto, ma così come prevede che vi siano le cose più immediatamente necessarie, come i mulini, ancora una volta:

Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum<sup>6</sup>.

*sedula curiositate tractatis* esorta: «discite quidem naturas herbarum commixtionisque specierum sollicita mente tractate; sed non ponatis in herbis spem, non in humanis consiliis sospitatem».

4. Cassiodoro, *Institutiones* I. xix, dove protagonista è il fiume Pellene che «influit, vobis arte moderatus, ubicumque necessarius iudicatur, et *hortis* vestris sufficiens et *molinis*. adest enim cum desideratur, et cum vota compleverit remotus abscedit».

5. *Regula Benedicti* 48, 7-8. Cfr. anche *Regula Magistri* 86. Per il lavoro nella *RB*, la bibliografia è ampia; tra le cose più recenti, mi sembrano utili in particolare A. Quacquarelli, *Note sulla esegesi di 2 Th 3, 10 nella letteratura monastica antica*, in *Memorial Jean Gribomont*, Roma, 1988 (*Studia Ephe-merides Augustiniana*, 27), pp. 503-19; R. Grégoire, *Il lavoro monastico nel Medio Evo*, «Inter Fratres», 44 (1994), pp. 1-17 e L. Cremaschi, *Il lavoro nelle antiche fonti monastiche*, «Vita Monastica», 58 (2004), pp. 47-64. Si vedano per un quadro complessivo anche *Lavorare nel Medio Evo*, Todi, 1983, e *Le Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, Actes du Colloque international, Louvain-la-Neuve, 1990. Su Benedetto anti-classico (o post-classico) cfr. C. Leonardi, *Cultura e non cultura in Benedetto da Norcia, in Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004 (*Millennio Medievale*, 40), pp. 83-103.

6. *RB* 66, 6-7. Lo stesso Isidoro ha un capitolo dedicato a *De oleribus*, che lo induce a parlare dell'*Hortus*, ma su di esso specificamente (prima dell'elenco delle sue piante tipiche, che occupa tutto il capitolo), dice solo «Hortus nominatus quod semper ibi aliquid oriatur. Nam cum alia terra semel in anno aliquid creet, hortus numquam sine fructu est» (*Etymologiae* XVII.10.1). Mi pare che il mio assunto iniziale sia anche in linea con le osservazioni di Massimo Montanari, *Vegetazione e alimentazione, in L'ambiente vegetale nell'alto medioevo. 30 marzo-5 aprile 1989*, Spoleto, CISAM, 1990, I, pp. 281-322, che osserva nella tradizione monastica più antica, la persistenza del mito dell'incolto benefico, cioè di una spontaneità produttiva del mondo vegetale, disponibile ai monaci, che sempre partecipano in qualche misura alla condizione eremitica. Ciò naturalmente non esclude in assoluto lo svolgimento di un'attività di coltivazione e l'esistenza di orti monastici; in questione è il loro significato nella cultura del primo monachesimo altomedievale. Da parte

Da parte sua quando Gregorio Magno parla di orti e di santi, monaci o vescovi, assolutamente nessun elemento valorizza il tema spirituale dell'orto<sup>7</sup>.

Possiamo concludere a proposito della marginalità dell'*hortus* nella cultura spirituale del monachesimo antico, ricorrendo a un argomento positivo importante della *Vita Columbani* di Giona di Bobbio (642), nella quale si dice chiaramente che mentre gli antichi disponevano di ameni giardini, i monaci di Colombano a Fontaines (uno dei centri maggiori del monachesimo del tempo) dovevano trarre alimento in luoghi impervi e ingrati, e la mietitura del grano – descritta mentre avviene sotto una pioggia incessante – è piuttosto l'occasione per dire il valore dei fratelli, che non si sottraggono al compito che l'abate indica per loro<sup>8</sup>. L'unico *hortus* che Giona conosce è del tutto metaforico, consiste nella persona stessa del santo fondatore, il suo san Colombano, che è rappresentato come luogo mitico dove tutte le piante nascono: *fertilis ut cedrus palmaque poma praebes* (come recitano i versi della *Vita Columbani* da cantare a mensa)<sup>9</sup>. Quasi non c'è nostalgia per i giardini degli antichi, semmai un certo disprezzo rispetto alla scoperta cristiana di una realtà superiore, che risplende nella persona guidata da Dio, sulla descrizione della quale è tutta piegata la metaforica vegetale della Bibbia. I giardini antichi hanno fatto la fine delle terme di Luxeuil: *cultu eximio constructae* ma ormai popolate da «una moltitudine di animali e bestie selvatiche, orsi, bufali (*bubali*) e lupi»<sup>10</sup>.

sua Bruno Andreolli (*Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'alto medioevo*, ivi, pp. 175-211), pur riconoscendo la difficoltà alla specializzazione nell'agricoltura altomedievale (p. 177) insiste sull'importanza dell'orto e del frutteto, spesso non distinguibili (pp. 180-2); ricorda l'importanza dell'orto monastico ma gli esempi rilevanti sono carolingi se non posteriori (pp. 192-7). Ma non voglio da parte mia mettere in discussione l'importanza dell'orto nell'economia agraria altomedievale («ingiustamente sottovalutata» negli studi storico economici, p. 209), ma mostrare la relativa inerzia simbolica dell'*hortus* nei primi due secoli dell'Altomedioevo, che né la RB né le altre fonti smentiscono.

7. Gregorio Magno parla di orti nei *Dialogi* (ed. A. de Vogüé - P. Antin, Paris, Cerf, 1978-80 [SC, 251, 260, 265]) a I.3 e III.1 Il primo caso riguarda il monastero di Fondi, dove il monaco ortolano riesce con l'aiuto di un serpente a sorprendere un ladro, che poi è solo rimproverato per aver attentato *in labore monachorum* e che da quel momento potrà anche disporre di verdure, per la generosità dello stesso monaco. Il secondo caso riguarda il vescovo Paolino di Nola, che fa l'ortolano nel periodo della sua schiavitù presso i Vandali, rivelando nella conversazione col padrone (che periodicamente ritira *virentes herbas*), la sua saggezza e la sua capacità profetica; predicando la morte del re Vandalo, guadagna la libertà dei prigionieri che provengono dalla sua città. Il brano è molto bello e potrebbe interessare i lettori della *Vita Adalhardi* di Pascasio Radberto (di cui ci occuperemo di seguito, ma da altro punto di vista). Nessun cenno si trova, in entrambi i casi, all'esclusività o alla sacralità dell'*hortus* e quello di Paolino non è un *hortus* monastico né è legato ad una chiesa: il santo fa momentaneamente l'ortolano per il suo padrone, che a lungo neanche conosce la sua condizione di vescovo. L'inerzia simbolica dell'*hortus* a questa altezza, non è dunque smentita neanche da questi due quadretti gregoriani, che B. Andreolli, *Il ruolo dell'orticoltura* cit., ricorda a p. 193.

8. Jonas, *Vita Columbani et discipulorum eius* I,13 (21) (il testo che uso è quello stabilito da B. Krusch, *MGH. Scriptores rerum Merovingicarum*, IV, Hannoverae-Lipsiae, 1902, poi *in usum scholarium*, ivi, 1905).

9. Jonas, *Vita Columbani*. Versus in eius festività ad mensam canendi, v. 21

10. Jonas, *Vita Columbani* I, 10 (17).

QUANDO FU INVENTATO L'«HORTUS CONCLUSUS»? IL «KAROLINGISCHE GARTENKONZEPT»

La verifica della marginalità o dell'inesistenza dell'*hortus conclusus* nelle forme più antiche di monachesimo altomedievale, dà risalto al momento in cui la realtà di questo luogo simbolico si affermò. Ci sono rimasti due documenti principali che segnano questo momento, uno è anche iconografico, l'altro letterario. Si tratta di due documenti quasi contemporanei, risalendo agli anni Venti-Quaranta del secolo IX, e che provengono da ambienti tra loro vicini, ovvero da quel monachesimo carolingio che dispone di importanti risorse economiche e reagisce alla crisi politica successiva alla morte di Carlo Magno e ai dirimpenti conflitti che si verificano tra i suoi successori. Il documento iconografico è rappresentato dal *Klosterplan* dell'abbazia di San Gallo, datato appunto tra 825 e 835 e da attribuirsi all'iniziativa dell'abate Gosberto (oggi Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 1092); il documento letterario è invece l'*Hortulus* del suo amico Walahfrido Strabone, che datiamo verso l'842<sup>11</sup>. Nella planimetria dell'abbazia di San Gallo, disegnata come *exemplum* per immaginare la ricostruzione e l'ampliamento del monastero, per la prima volta noi vediamo una zona piuttosto ampia, coscientemente e meticolosamente dedicata ad orti. Si precisa anche che in un certo punto del grande complesso monastico, accanto ad un'area dedicata alle verdure, vi dovrà essere una zona adatta a far crescere *plantae pulcherrimae* (precisando i settori di ciascun fiore che si desidera coltivare)<sup>12</sup>. In questa sorta di *exemplum* realizzato per la ricostruzione del monastero, l'orto è finalmente rappresentato come essenziale all'abbazia e nella rappresentazione del progetto di Gosberto, come ha mostrato Alfons Zettler, convergono due concetti di spazio, uno orientato alla concretezza della vita monastica e un altro che si riferisce ad esigenze teologiche e a strategie simboliche: sotto entrambi gli aspetti l'orto ha ora acquisito un ruolo decisivo<sup>13</sup>.

11. Per la pianta di San Gallo si veda *St. Gallen, Stiftsbibliothek cod. 192*. Facsimile hrsg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, Rorschach, 1983 (1a ed. 1952), e M. Niederer (ed. trad. comm.), *Der St. Galler «Botanicus»*. Ein frühmittelalterliches Herbar. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar, Wien-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a. M.-Bern-New York-Oxford, P. Lang, 2005 (*Latteinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, 38), p. 459; si veda anche H.-D. Stoffler, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo*. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1996<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1978), pp. 164 tavv., a cui rimando per la bibliografia precedente. Per l'*Hortulus*, si dispone dell'edizione curata da E. Dümmler, *MGH Poetae*, 2, Berlin, 1884, pp. 335-50, ma si veda ora anche Walahfrido Strabone, *Hortulus*, cur. C. Roccaro, Palermo, Herbita editrice [1979], pp. 253, che utilizzerò di seguito per le citazioni. Per una presentazione complessiva dei due testi di riferimento è W. Berschin, *Karolingische Gartenkonzepte*, «Freiburger Diözesan Archiv», 104 (1984), pp. 5-18, in part. sull'*hortus* di San Gallo, pp. 6-12; per l'*Hortulus* di Walahfrido, pp. 13-17. Tra i testi rilevanti, si potrebbe ricordare anche la notizia sugli orti nel *De rerum naturis* di Rabano Mauro (*PL* 111, coll. 9-614, in part. col. 530 dove si pone l'*hortus conclusus* in rapporto alla Chiesa, per cui cfr. M. Miglio, *Il giardino come rappresentazione simbolica*, in *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo* cit., pp. 709-24, in part. pp. 709-13 e 722), ma il testo segue abbastanza da vicino le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, come nota B. Andreolli, *Il ruolo dell'orticoltura* cit., p. 197.

12. B. Bischoff, *Die Entstehung des Sankt Galler Klosterplanes in paläographischer Sicht*, in *Studien zum St. Galler Klosterplan*, cur. J. Duft, St. Gallen, 1962, pp. 67-78 (poi in *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart, 1966, pp. 41-8, da cui cito); K. Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen, 1983.

13. A. Zettler, *Der Himmel auf Erden... Raumkonzepte des St. Galler Klosterplans*, in *Virtuelle Räu-*

Di significato ancora più chiaro è l'*Hortulus* (ovvero *Liber de cultura hortorum*) di Walahfrido Strabone, un poemetto di 444 esametri, distribuiti in 27 strofe di varia lunghezza: tre di esse sono di introduzione e quella finale è di dedica, mentre ciascuna delle altre è dedicata ad una pianta, alle sue caratteristiche morfologiche, al suo significato simbolico e alle proprietà mediche. Si è potuto dubitare che questo testo sia in reale rapporto con l'esperienza di un *hortus*, ma il meticoloso commento offerto da Cataldo Roccaro, oltre a documentare la qualità stilistica e la varietà dell'informazione letteraria, mostra anche la presenza di informazioni che solo un qualche rapporto con l'osservazione diretta giustifica<sup>14</sup>. Allo stesso tempo l'*hortus* di Walahfrido ha un fortissimo significato spirituale e pedagogico, come anche di recente ha mostrato Wim Verbaal<sup>15</sup>.

L'*hortus* appare ora per il monaco come una seconda biblioteca, rappresenta la sua cultura, ma è anche un esercizio esistenziale e spirituale, uno sguardo teologico sulla natura. Walahfrido racconta, all'inizio, con espressioni che richiamano una vera e propria esperienza personale, come un giorno di primavera egli avesse scoperto lo splendore della natura che germogliava: l'inverno «totius anni / venter» era cacciato via dalla primavera (II.19-20) che cancellando le *uestigia hiemis* rendeva splendida ogni cosa; uscito all'esterno della sua cella Walahfrido aveva scoperto che lo spazio di terra di cui disponeva era invece pieno di ortiche (*urticae implerunt*): *quid facerem?* (II. 34-36). Egli aveva allora preso in mano una piccola zappa e aveva cominciato a scavare il terreno. A poco a poco era maturato il suo progetto: nel suo *hortus* sempre doveva essere primavera e lì tutto quello che si trovava nel mondo vegetale, doveva avere testimonianza: si trattava di uno strumento di pedagogia spirituale ma anche di un luogo divinizzato dallo sguardo monastico.

La descrizione successiva che Walahfrido offre di ventitré tipi di piante entra nei particolari del suo giardino: offrire sempre ai monaci qualcosa di adatto a curare i malanni e vedere rappresentato in queste piante il fatto che le virtù fioriscono nello spirito del monastero, dove ogni sentimento amoroso è volto a Dio. Le ultime piante illustrate sono la rosa e il giglio, simboli non superabili della Chiesa, adatte a curare varie infermità come a riempire di profumo il mondo; essi sono simboli che con enfasi particolare Walahfrido associa a Maria, madre di Dio e segnale della Chiesa: la rosa – regina dell'*hortus conclusus* – ne raccoglie tutto il senso: in esso – come in Maria e nella Chiesa – deve nascere ciò che è simbolo del Cristo, perfetto salutare. Che l'*hortus conclusus* sia la Chiesa, è certo tradizionale, ma la vera e nuova forza del simbolo è acquisita dalla sua assimilazione a Maria.

*me. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.-26. März 2003, cur. Elisabeth Vavra, Berlin, Akademie Verlag, 2005, pp. X-386 (pp. 35-46).

14. Walahfrido Strabone, *Hortulus*, cur. C. Roccaro, cit., pp. 00-00.

15. Wim Verbaal, *Eros im Kräutergarten: eine spirituel-pädagogische Lektüre von Walahfrid Strabos «Hortulus»*, «Sacris erudiri», 43 (2004), pp. 131-233.

## IL MESSAGGIO DI WALAHFRIDO NELL'«HORTULUS»

Abbiamo visto che l'*Hortulus* è databile intorno all'842. Per quanto la biografia del suo autore non sia chiarissima, un profilo nel quale collocare l'opera, possiamo tentare di tracciarlo. Walahfrido è un intellettuale nient'affatto marginale nel suo tempo, è anzi tra i maggiori: nato verso l'808/809 in Svevia, si era formato a Reichenau e poi a Fulda, il centro culturale più importante dell'Impero carolingio, sotto la ferula di Rabano Mauro (allievo prediletto di Alcuino). Dopo l'esperienza di Fulda, Walahfrido era poi vissuto dall'829 ad Aquisgrana, presso Ludovico il Pio, per essere addirittura precettore del piccolo Carlo, che sarà detto il Calvo. Giunto Carlo alla maggiore età, Walahfrido è scelto come abate del monastero dove era entrato fanciullo, appunto a Reichenau (838). Raccontato così pare un tranquillo *cursus honorum*, ma si tratta invece di tappe nella tempesta. Le lotte tra Ludovico il Pio e i suoi figli segnano questo tempo e sono durissime; Walahfrido stesso ne subisce le conseguenze, per esserne alla fine travolto, dovendo abbandonare Reichenau poco dopo la sua elezione, per essere esiliato a Spira. Egli non è un personaggio centrale nel conflitto (è soprattutto un giovane maestro e poi un poeta), ma neanche risulta essere stato del tutto neutrale. Secondo quanto riusciamo a ricostruire, egli non aveva forse collaborato attivamente con il partito di Wala, cugino dell'imperatore e sostenitore di Lotario, ma ne aveva condiviso le idee: è il partito dell'unità dei franchi sotto un unico regno, il partito che viveva nel mito di Carlo e che di fatto soccombeva negli accordi tra Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico<sup>16</sup>. L'esilio di Spira è conseguenza del fatto che Walahfrido è sostenitore di Lotario, mentre il territorio di Reichenau ricadeva sotto il dominio di Ludovico il Germanico<sup>17</sup>, e il fatto non è trascurabile anche per comprendere il significato dell'*Hortulus*. Naturalmente Walahfrido – per quanto può – cerca la mediazione e in effetti riuscirà a tornare a Reichenau (proprio nell'842), grazie all'intervento dell'amico Grimaldo (che era divenuto abate di San Gallo), e da abate di Reichenau morirà, quarantenne, nell'849, annegando in un incidente di viaggio<sup>18</sup>.

Al di là di ogni mediazione pratica operata, la posizione di Walahfrido è chiaramente rappresentata nel fatto che fu proprio lui a pubblicare la *Vita Karoli Magni* dovuta ad Eginardo, l'opera che rappresenta il maggior manifesto del partito che doveva uscire sconfitto dalla lotta e la maggiore condanna intellettuale delle lotte fratricide che avevano contraddetto l'esperienza di Carlo: il Carlo di Eginardo (divulgato da Walahfrido) è re Franco, affettuoso e familiare, capace di vincere per il suo carisma e per la fiducia che è capace di suscitare. Un'implicita accusa per i suoi figli e nipoti, sommersi nella cupidigia e nell'equivoco del pio impero<sup>19</sup>.

16. F. von Bezold, *Kaiserin Judith und ihr Dichter Walahfrid Strabo*, «Historische Zeitschrift», 130 (1924), pp. 377-439, in part. p. 424; K. A. Bergmann, *Die Dichtung der Reichenau im Mittelalter*, in *Die Kultur der Abtei Reichenau*, München, 1925, II, pp. 711-55, in part. 730, ma anche A. Jundt, *Walahfrid Strabon, l'homme et le théologien*, Cahors, 1900.

17. C. Roccaro, *Introduzione*, in Walahfrido Strabone, *Hortulus* cit., p. 25.

18. Walahfrido morirà vittima di un incidente su un traghetto col quale stava attraversando la Loira per recarsi da Carlo il Calvo.

19. C. Leonardi, *I racconti di Eginardo*, in *Medioevo Latino* cit., pp. 249-74. Nella *Vita Karoli* di Eginardo ci sono sottolineature clamorose del carisma franco di Carlo, che senza paura dei sicari può

Perché un uomo in esilio ovvero subito dopo il rientro dall'esilio, che constata la crisi del suo sogno culturale e politico e che ha sperimentato sulla sua persona le conseguenze di questa crisi, si mette a scrivere l'*Hortulus*? Certamente in esso noi troviamo lo sguardo fiducioso e il proposito di una pedagogia monastica, specialmente rivolta ai giovani, ma in questa scoperta della purezza della natura si può ipotizzare anche qualcosa di ulteriore. Come per l'*bortus* di San Gallo, la causa efficiente dell'opera pare consistere nel riconoscimento della dignità culturale e nell'ubbidienza ad una prescrizione del *Capitulare de villis*, promulgato intorno all'810 e rappresentativo della cultura franca<sup>20</sup>. Nel *Capitulare*, Carlo Magno aveva anche dato disposizione a proposito della coltivazione dei giardini dell'Impero, elencando le piante che dovevano essere coltivate (delle ventitré che Walahfrido descrive, diciassette sono quelle del *Capitulare*)<sup>21</sup>. In un momento di grandissima crisi del mondo carolingio, ecco dunque che Walahfrido pubblica la vita di Carlo scritta da Eginardo ed esegue, almeno sul piano letterario, le sue disposizioni sulle piante, così come il monastero di San Gallo aveva appena progettato di fare nella realtà. Questo richiamo a Carlo, ha qualcosa di provocatorio nei confronti dei protagonisti della scena politica negli anni di Carlo il Calvo e di Ludovico il Germanico, che appunto nell'842 sanciscono il patto che pregiudica definitivamente l'originario progetto carolingio. L'*Hortulus* da questo punto di vista potrebbe essere l'enigmatico monumento a un sogno e nel racconto della purezza e della salute promessa dalle piante, implicitamente pare voler sottolineare le incapacità dei vincitori a proseguire nello spirito del padre e del nonno, dichiarando un progetto culturale diverso che prescinde dal loro potere deve prender piede, evocando un'altra perfezione nella storia.

L'*Hortulus* si riferisce alle disposizioni emanate da Carlo Magno, per iniziare un discorso completamente nuovo. Il suo interesse non è esclusivamente e in maniera primaria naturalistico e medico. Si può ben riconoscere che le piante di cui Walahfrido parla rimandano ad un progetto spirituale e senz'altro forniscono una proposta di formazione per i monaci, che devono orientare a Dio ogni sentimento e ogni pulsione amorosa, come il Verbaal ha mostrato analiticamente<sup>22</sup>. Le piante servono sì alla cura del corpo e dell'anima, ma soprattutto rappresentano un ordine della natura che la storia sembra aver perduto e che vive soltanto nell'esperienza spirituale e storica che il monastero permette. Rispetto alla proposta del Verbaal, mi sembra che si possa proporre anche uno sviluppo ulteriore (e pure complementare) alla tesi della pedago-

fare il bagno ad Aquisgrana con tutta la corte e con le stesse guardie e che a sua insaputa riceve la corona imperiale da papa Leone.

20. B. Fois Ennas, *Il «Capitulare de villis»*, Milano, Giuffrè, 1981, pp. 311; E. Magnou-Nortier (trad. comm.) *Capitulaire «De Villis et curtis imperialibus» (vers 810-813). Texte, traduction et commentaire*, «Revue historique», 300 (1998), pp. 643-89 (si ricordi anche l'ed. A. Boretius-V. Krause, *Capitulare de villis in Capitularia Regum Francorum*, Hannoverae, 1883 [MGH. Leges, I], pp. 82-91). Si vedano anche le osservazioni di B. Bischoff, *Die Entstehung des Sankt Galler Klosterplanes* cit., pp. 41-8, sulle analogie tra le piante indicate nel *Capitulare* e quelle presenti nel progetto di San Gallo.

21. Per un confronto delle piante presenti nel *Capitulare*, nel progetto di San Gallo e nell'*Hortulus*, cfr. gli elenchi pubblicati da B. Andreolli, *Il ruolo dell'orticoltura* cit., pp. 210-1.

22. Wim Verbaal, *Eros im Kräutergarten: eine spirituel-pädagogische Lektüre von Walahfrid Strabos «Hortulus»* cit., pp. 131-233.

gia spirituale. E' nascosta nell'*Hortulus* un'alternativa radicale all'idea che il potere politico dell'imperatore sia il punto più alto che la perfezione della persona e della storia possano raggiungere. L'*hortus conclusus* per Walahfrido manifesta la realtà naturale come *ars Dei*, rappresenta la natura come Dio l'aveva voluta prima della caduta, la natura come la Chiesa e il monaco (in lui direi soprattutto il monaco) possono ricostruire, portando la storia al suo segno escatologico, il segno che giudica ogni potere. In questo senso la rosa, «*florum flos*» (v. 401), che corona l'elenco dell'*Hortulus*, ci offre il caso più significativo. Essa è connessa al giglio e con il giglio rappresenta Maria: da lei è nato il Salvatore, che appunto è allo stesso tempo rosa (nella Passione) e giglio (nella purezza dell'insegnamento e della vita). In Cristo, pure la Chiesa è rosa e giglio, che opera in tempi di pace e di guerra, con la predicazione e con il martirio, proseguendo l'opera del Salvatore. Maria, tra Cristo e la Chiesa rappresenta un punto intermedio e riassuntivo, nel simbolo e nella realtà, e a lei è dedicata la preghiera finale (vv. 419-28), che riassume la doppia funzione della sua maternità feconda e vergine:

O mater virgo, faecundo germine mater  
 420 uirgo fide intacta, sponsi de nomine sponsa,  
 sponsa, columba, domus, regina, fidelis amica,  
 bello carpe rosas, laeta arripe lilia pace.  
 Flos tibi sceptrigero venit generamine Iesse,  
 unicus antiquae reparator stirpis et auctor,  
 425 lilia qui uerbis uitaque dicauit amoena,  
 morte rosas tinguens; pacemque proelia membris  
 liquit in orbe suis, uirtutem amplexus utramque  
 praemiaque ambobus seruans aeterna triumphis.

Per questa virginea maternità, Maria è la regina del giardino, anzi è il giardino perfetto, nel quale tutto cerca la perfezione del giglio e della rosa, rappresentandola pienamente. Il giardino di Maria costituisce lo spazio che restituisce alla natura creata la piena integrità, che nessuna opera meramente storica può offrire: erede di Maria è la Chiesa che nella vita sacramentale promette una perfezione che nessun'altra istituzione realizza.

#### UN PARALLELISMO CON PASCASIO RADBERTO

Per rafforzare l'ipotesi di un significato politico e spirituale della rappresentazione della natura nell'*Hortulus*, nel pieno della crisi della seconda generazione carolingia (per vedere in esso il simbolo di Maria e della Chiesa, come luogo in cui verginità e fecondità si uniscono per ripristinare la natura nel suo senso originario, oltre ad ogni possibilità delle altre forze storiche), è forse anche utile osservare un possibile parallelismo. Possiamo infatti rintracciare elementi utili per il commento all'opera di Walahfrido guardando ad un altro antagonista del momento, che ancora più di Walahfrido sogna e progetta un'alternativa e subisce le conseguenze della crisi. Dopo aver letto l'*Hortulus*, noi possiamo infatti capire assai meglio perché uno scrittore militante come Pascasio Radberto si dilunghi a raccontare che il primo gesto rappresentati-



vo della *Vita* di Adalardo (cugino di Carlo e allontanato da corte per ragioni politiche), è stato quello di assumere il compito del giardiniere<sup>23</sup>. Non è un gesto di umiltà quello che Pascasio ritiene di dover indicare in Adalardo, applicato all'*bortus* di Corbie; è un gesto simbolico di alternativa ad una tradizione politica e culturale; un gesto nuovo che nella memoria di Pascasio ancora una volta si richiama al nome del grande Carlo, sentito come alternativo alla linea che si era poi affermata in Ludovico e soprattutto dopo la sua morte. La presenza del *Cantico dei cantici* nella trama della *Vita Adalhardi*, va compresa anche in relazione alla nuova prospettiva simbolica che anche Pascasio attribuisce all'*bortus*, nel quale anche il suo santo si muove; un santo che è figura decisiva nella politica di resistenza del momento.

Pascasio Radberto è noto anche per un'innovazione nella storia dell'esegesi. E' lui che con maggior vigore e originalità pone Maria al centro dell'esegesi del *Cantico dei cantici*<sup>24</sup>. Secondo il suo *De assumptione*, la sposa del *Cantico*, desiderata dal re dei re, non rappresenta più soltanto la Chiesa, ma anche Maria e per questa via essa assume pienamente la figura dell'*bortus conclusus*, che il *Cantico* dichiara nel IV capitolo. Nell'*Expositio in Matheum*, opera di lunghissima elaborazione, che sarà ripresa e conclusa dopo l'847, Pascasio ricorda che quanto detto della sposa narrata nel *Cantico* «generaliter de ecclesia significatum intelligamus», ma egli ritiene che la figura della sposa debba anche essere attribuita a Maria e che questa applicazione sia anzi necessaria anche per comprendere a fondo in quale senso il *Cantico* parli della Chiesa. Da qui Pascasio insiste in particolare sul tema di Maria/*bortus conclusus*: «quia uterus uirginis modis omnibus integer atque incorruptus fuit»: nell'utero di Maria/Chiesa, vero *bortus conclusus*, rinasce la natura originaria dell'uomo, il Cristo che sta all'origine della creazione<sup>25</sup>.

Non ha ovviamente un grande significato – in questo caso – il riconoscimento o meno di un'assoluta priorità in Pascasio nell'impiego della figura dell'*bortus conclusus*

23. Leggo la *Vita sancti Adalhardi* in PL 120, coll. 1507-56, in part. col. 1513: «Nescio quoducti patres affectu, quasi ex jussu regis, hortolanum eum constituunt». Per una presentazione generale della *Vita*, delle fonti e della struttura letteraria, cfr. D. von der Nahmer, *Die Bibel im Adalhardisleben des Radbert von Corbie*, «Studi medievali», 23 (1982), pp. 15-83, ora anche in trad. italiana in *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli, Liguori, 2001 (*Nuovo medioevo*, 48), pp. 281-344; C. Verri, *L'arte del ritratto. La descrizione del santo nella Vita Adalhardi di Pascasio Radberto, in Parva pro magnis muneribus. Etudes de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, cur. M. Gouillet, Turnhout, Brepols, 2009 (*Instrumenta patristica et mediaevalia*, 51), pp. 635-56. Per la concretezza degli orti di Corbie: B. Guérard (ed.), *Le polyptique dell'abbé Irminon*, I-II, Paris, 1844, in part. II, pp. 314-6, con particolarissima attenzione agli orti. Cfr. B. Andreolli, *Il ruolo dell'orticoltura* cit., p. 196.

24. Per uno status quaestionis sull'esegesi del *Cantico*, cfr. Rossana Eugenia Guglielmetti, *La tradizione manoscritta dei commenti latini al Cantico dei cantici (origini-XII secolo). Repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi solo nella 'Patrologia Latina'*, Firenze, SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2006 (*Millennio medievale*, 63), pp. 382 e *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.). Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, cur. Rossana Eugenia Guglielmetti, Firenze, SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2008 (*Millennio medievale*, 76. *Atti di convegni*, 23), pp. XII-600 tavv. 24.

25. I brani citati in Pascasio Radberto, *Expositio in Matheum*, I-IV, cur. B. Paulus, Turnhout, Brepols, 1984 (*CCCM*, 56), pp. 119-20 (lib. II, in Matth. I.18).

per Maria (siamo informati tuttavia sul carattere relativamente indipendente della sua esegesi)<sup>26</sup>. Più importante è che Pascasio dichiari in maniera esplicita (come altre volte) di volersi distinguere dall'interpretazione applicata *generaliter* e più importante ancora è riconoscere il significato che la figura utilizzata può assumere proprio nella sua problematica, corrispondendo all'esigenza di una figura storica della perfezione, di guida della storia, indipendente dall'Impero<sup>27</sup>. La cristianità tra Gregorio Magno e il Venerabile Beda aveva indicato nei Germani la figura costruttiva della storia, che liberava il mondo dall'ideologia antica, ma ora che i Germani si sono costituiti in un nuovo Impero, essi pretendono di costituire una totalità di senso a cui ci si deve opporre. I nuovi imperatori si sono presentati come troppo pii per i gusti cristiani e questa *pietas* politica rappresenta la pretesa di un controllo sulla persona che Pascasio non accetta, tanto meno nella constatazione della crisi a cui ha portato il sistema. Alla ricerca di un altro modo per rappresentare la sovranità divina e la possibilità della creatura, Pascasio e i monaci più irrequieti di questo tempo scoprono il Dio che può riportare la natura alla sua edenica perfezione e in ciò attribuiscono un ruolo alla Chiesa, che per questo deve riferirsi a Maria, ben rappresentata nell'*hortus*. La storia poteva essere preda di dissennati tiranni, ma solo nello spirito offerto nella vita della Chiesa la natura, creata e caduta, si trasformava e tornava quale quella che era stata creata prima di ogni peccato.

In effetti Pascasio insiste molto sulla figura dell'*hortus* come luogo simbolo di una possibilità della natura di tornare ad una dimensione edenica, attraverso la Chiesa, la quale a sua volta manifesta la chiave del suo funzionamento in Maria, madre di Cristo, e ciò incoraggia la posizione della nostra ipotesi. L'*hortus* ritorna in primo piano almeno in due altri luoghi importanti della sua opera, ovvero nel IX libro del *De assumptione* e nell'*Expositio in psalmum XLIV*<sup>28</sup>, che appartengono agli ultimi anni Quaranta del secolo IX. Nel *De assumptione*, Maria/Ecclesia è *hortus conclusus*,

vere hortus deliciarum in quo consita sunt universa florum genera et odoramenta uirtutum, sicque conclusus, ut nesciat uiolari neque corrumpi ullis insidiarum fraudibus.

L'*emissio* del suo utero è «supernorum *ciuium* paradisi»<sup>29</sup>. Nel commento al salmo XLIV, la parte dedicata ai fiori, che culmina nell'esegesi dell'*hortus conclusus*, è ancora più ampia e si apre ricordando che «sicut *differt stella a stella* ita flos a flore», con un confronto per niente scontato tra il cielo e la terra e con un'enfasi significativa sulle differenze tra i fiori. La datazione del commento al Salmo XLIV, intorno all'849,

26. R. Gamberini, *Il commento a Geremia e alle Lamentazioni di Rabano Mauro. Composizione, diffusione e fortuna immediata*, «Studi Medievali», 52 (2011), pp. 1-30, in part. nn. 86-87.

27. Per questi temi rimando anche alle parti dedicate a Pascasio Radberto nel mio *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto, CISAM, 2011 (*Uomini e mondi medievali*, 25), in part. pp. 57-65.

28. Pascasio Radberto, *Expositio in Psalmum XLIV*, ed. B. Paulus, Turnhout, Brepols, 1991 (CCCM, 94), in part. pp. 17-22.

29. Pascasio Radberto, *De assumptione sanctae Mariae Virginis*, ed. A. Ripberger, Turnhout, Brepols, 1985 (CCCM, 56 C), in part. pp. 135-36. Si noti l'espressione *paradisi* associata ad *hortus*, per cui cfr. M. Miglio, *Il giardino come rappresentazione simbolica* cit., *passim*.

potrebbe fare addirittura pensare ad un omaggio a Walahfrido, che muore proprio in quei mesi. La parte finale dell'*Hortulus* era dedicata al giglio e alla rosa, come simboli delle testimonianze eminenti nella Chiesa. Gigli e rosa «aeclesiae summas signant per saecula palmas» (XXVI, v. 416), infatti la Chiesa *carpit* «sanguine martyrii (...) dona rosarum» e *lilia gestat* «in fidei candore nitentis» (v. 417), e – anche per Walahfrido – pure Maria (*sponsi de nomine sponsa e fidelis amica* nei vv. 420-1), «bello carpe rosas, laeta arripe lilia pace», perché appunto il redentore «pacemque et proelia membris liquit in orbe suis» (vv. 426-7)<sup>30</sup>. A sua volta Pascasio, esponendo il salmo in maniera corrispondente, osserva:

Ita ut uirginitas quod generale est omni ecclesiae specialiter liliis in uirginibus comparetur martirium uero rosis uernantibus ut singuli singulis suis fulgore coaequantur speciebus ita ut unusquisque eorum suo et Christi respersus sanguine ac si rosa in Hierico rubeat speciosus et de bello cum Christo simul ad regnum exeat gloriosus uirginitas uero candore liliis uestita propter incorruptionem et ipsa exiat etiam angelis coadaequanda<sup>31</sup>.

Pascasio si rivolge qui a vergini monache e alle vere vedove, e superata la digressione egli può proseguire applicando la figura del giglio e della rosa al loro proposito, ma percepisce quei simboli nell'orizzonte della Chiesa intera, con uno sguardo che più di quello di Walahfrido pare superare il monastero, pur continuando ad evocare alcuni temi dell'*Hortulus*. In ogni caso, in primo piano è l'idea di una possibilità di perfezione della natura, negata nella storia, ma che nella storia può di nuovo attuarsi attraverso la Chiesa, rappresentata in Maria. In questa linea anche alle vergini monache può essere indicata la mèta dell' *bortus conclusus*<sup>32</sup>.

## CONCLUSIONE

La documentazione che ho portato non consente certo di andare oltre al proposito di formulare un'ipotesi, capace di mettere in nuova luce l'insegnamento di Walahfrido, anche avvicinandolo a Pascasio. Nell'*bortus conclusus* / Maria nasceva Gesù, l'uomo perfetto, e nell'*bortus* di Walahfrido e di Pascasio nascono le piante che ricostruiscono la perfetta *complexio*, che già sulla terra prepara l'uomo in anima e corpo al suo migliore destino. La natura può rinnovarsi per opera dello spirito. L'ipotesi che ho formulata si potrà discutere e chiarire. Certo è che dopo l'esperienza carolingia l'*bortus* non cesserà di dispiegare tutte le sue potenzialità simboliche, in un monachesimo che via via cerca nuove forme e spazi; sempre di più sarà per i monaci segno di fecondità e di verginità. L'idea secondo cui l'*bortus* è immagine di Maria, che all'origine potrebbe avere un carattere rivoluzionario, diverrà poi, a poco a poco, una figura centrale dell'ideologia monastica. La ritroveremo sempre più sicura in autori come Rupert di Deutz (1075-1129), e poi come Guerrico di Igny (1070-1157), associando-

30. H.-D. Stoffer, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo* cit., in part. pp. 120-1.

31. Pascasio Radberto, *Expositio in Psalmum XLIV* cit., pp. 17-8.

32. *Ibid.*, pp. 20-2.

si in maniera definitiva alla vita monastica, penetrando a fondo nelle tradizioni liturgiche<sup>33</sup>. Si dovrà allora anche riconoscere che se uno dei più importanti contributi dati dal Medioevo intero allo sviluppo della dogmatica cristiana consiste nella mariologia, meriti notevoli vanno anche all'*hortus* carolingio.

33. T. von Hagel, *The Gardener and His Garden: The Agronomic Imagery of Gueric of Igny in His Liturgical Sermons*, «Cistercian Studies Quarterly. Bulletin of Monastic Spirituality», 36 (2001), pp. 447-56.

#### ABSTRACT

Considered the minor and marginal meaning of the *hortus conclusus* in the pre-Carolingian monastic tradition, A. examines Walahfrid Strabo's *Liber de hortorum* emphasizing his innovative character. In this text the *hortus* appears as a second library to the monk: it represents his culture, but it also expresses a theological vision of nature. Analyzing the text and examining what we know about Walahfrid's biography, we can find how this view of nature has not only a spiritual and liturgical meaning, but it maintains also a relationship with ecclesiological themes and political problems. Parallel reading of texts by Pascasius Radbertus, who stressed - among other things - the role of *hortolanus* played at Corbie by Adalardo (Charles's cousin banned from the court for political reasons), we can conclude that nature in *Hortulus* has a political reference because it judges the imperial power. The political meaning of *Karolingische Gartenkonzepte* is strengthened, at the beginning of the symbolic history of the monastic *hortus*.

Santi (Francesco),  
Università degli Studi di Cassino.