

LUISA SPAGNOLI

SPAZIO E UOMO NELL'ALTO MEDIOEVO DALLO SPAZIO PERCEPITO ALLO SPAZIO VISSUTO

Lo spazio, inteso sia in termini di misurazione della distanza sia in termini di percezione, è da sempre oggetto di studio da parte dell'uomo. Nel corso della storia dell'umanità si è passati dal concetto di spazio materiale a quello di spazio immateriale fino allo sviluppo, nel Novecento, della geometria non euclidea, che spostò la conoscenza sulle nuove applicazioni fisico-matematiche, ribaltando radicalmente il problema filosofico dello spazio, allontanandosi dai concetti metafisici. In questa analisi si vuole affrontare il tema dello spazio in rapporto all'uomo medievale, privilegiando sia l'aspetto oggettivo sia quello della percezione (¹). Sebbene il concetto di spazio, in rapporto alla categoria tempo, sia stato da sempre considerato ambito privilegiato di discipline storico-filosofiche, ciò non impedisce che possa costituirsi come spunto di dibattito geografico (²).

Qui si propone un'analisi, incentrata sul rapporto uomo-spazio, volta a indagare la molteplicità di spazi che l'uomo medievale ha sentito e vissuto come propri: spazio del sacro, spazio della rappresentazione, spazio del colto e dell'incolto, spazio urbano ecc., interpretati tenendo sempre presenti gli aspetti materiali e immateriali.

Lo spazio del sacro come percezione e rappresentazione del mondo. – Il problema dello spazio nell'alto medioevo si pone essenzialmente in un contesto teologico. I secoli anteriori al Mille concepiscono la realtà solamente nel rapporto che collega i fatti umani alla presenza divina, a tal punto che ogni «fenomeno eccentrico», sostiene Baltrušaitis, «viene costretto a rientrare secondo questo parametro» (1982, p. 28). Come ha giustamente fatto notare Parodi (1981, p. 18), non è possibile rintracciare analisi specifiche se non connesse a problematiche più ampie riguardanti il rapporto tra Dio e l'universo, giungendo a sostenere, come ha fatto per secoli la patristica, che Dio si configura come il contenitore dell'universo stesso.

(1) Un'interessante esposizione di questi concetti può essere rintracciata nei recenti volumi pubblicati a cura del CISAM-Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (2003).

(2) In Italia, nell'ambito degli studi geografici, l'elemento tempo non venne a lungo inserito nell'analisi delle strutture spaziali, come invece già accadeva, per esempio, in Francia con la scuola delle «Annales». Ci furono, però, delle eccezioni tra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta; ma un esame più approfondito delle dinamiche spazio-temporali in campo geografico si avrà a partire dagli anni Cinquanta su iniziativa di Lucio Gambi.

Si può dunque dire che l'uomo medievale percepisce lo spazio come dono di Dio, almeno fino al XIII secolo, per poi cambiare progressivamente, allorché l'uomo comincerà a prendere maggiore consapevolezza di sé come individuo attivo, promotore dell'iniziativa di conquista e possesso dello spazio (3).

Per comprendere le dinamiche che hanno portato a tale concezione dello spazio, è indispensabile avere un'idea di quale fosse la realtà che circondava l'uomo agli albori del medioevo. Lo spazio doveva presentarsi agli occhi dell'umanità come un teatro di rovine e boscaglie; uno spazio umanizzato da secoli di civiltà che pian piano perdeva la sua identità e nel quale gli uomini tentavano affannosamente di sopravvivere (4). Fondamentale fu, allora, l'opera degli uomini di Chiesa, soprattutto monaci, che dedicarono ogni sforzo al recupero di quelle macerie, allo scopo di far risorgere o innalzare dal nulla i simboli della cristianità, ovvero i monasteri. Numerose sono le biografie dei santi che ci raccontano come da episodi a sfondo «miracolistico» siano nate iniziative volte alla fondazione di monasteri in terre oramai spopolate (5). In sostanza, nel primo medioevo, l'opera della Chiesa fu alla base della rinascita delle funzioni caratteristiche di ogni società civile. Questo determinò inevitabilmente il formarsi di una società fortemente impegnata di valori cristiani, tali da diffondere un modello sociale definito dalla religione e, soprattutto, dalla più alta espressione della «scienza religiosa», la teologia.

Si può sostenere inoltre, sulla scorta delle parole di Zumthor, che un forte istinto dell'immanenza divina fa sì che l'uomo distolga lo sguardo dall'ambiente immediato e lo proietti verso profondità dove naturale e soprannaturale si compenetrano. Da qui, la propensione verso il meraviglioso e il fantastico che permettono all'individuo di accedere simbolicamente al mistero della Natura.

Una cultura, dunque, quella altomedievale, dominata dal pensiero dei padri della Chiesa. L'idea del mondo è fondata sull'autorità della *Bibbia*, in particolare del libro della *Genesi*, nel quale si ritiene contenuto il germe di tutta la conoscenza. L'uomo medievale pensa, agisce e vive solo in rapporto alle manifestazioni del sacro, alla sua rivelazione, nel quadro di alcuni valori fondamentali rispondenti alla volontà di Dio (Le Goff, 2000, p. 37).

L'organizzazione della società umana è frutto di quanto Dio ha stabilito per gli uomini, e risponde al principio della gerarchia celeste. Tullio Gregory (2003, pp. 27-68) e Alain Guerreau (2003, pp. 91-115), in particolare, parlano di gerarchia verticale, introducendoci al concetto di scalarità di valori: alto e basso, punti di riferimento che definiscono le dimensioni e l'orientamento di uno spazio sacro; ove l'alto esemplifica il Paradiso e, quindi, il *melior*, il basso l'Inferno, ovvero il *deterior*. Questa visione gerarchica dello spazio è riconducibile alla ben nota contrapposizione esistente, nell'opera di sant'Agostino (*De Civitate Dei*), tra la città di Dio e la città terrena. Secondo Yarza Luaces (2003, pp. 193-238), nelle illustrazioni del testo, la città di Dio è rappresentata come Paradiso in contrapposizione alla città terrena coincidente con l'Inferno. Lo spazio medievale è sentito e costruito secondo una dimensione mitico-religiosa, in gran parte accentuata dai sogni-visioni che si proponevano a uomini privilegiati, quali monaci e re.

(3) Certamente siamo ancora lontani dalla fase in cui l'uomo giunge a percepirsi come centro dell'universo.

(4) Fumagalli (1988, pp. 7-15) insiste su questo quadro desolante ricordandoci le parole di Paolo Diacono: «Il mondo sembrava tornato al silenzio delle origini, quando né animali né uomini lo popolavano», e quanto detto dal vescovo Sidonio Apollinare, il quale, con toni altrettanto pessimistici, parla di una generale decadenza della società umana.

(5) A Fontenelle e a Bobbio, per esempio, luoghi in cui furono fondati due monasteri a opera di san Vandregisilo e san Colombano, fu promossa un'opera di riorganizzazione culturale che portò al risveglio di attività quali l'agricoltura, il commercio e l'artigianato.

Lo schema classico che viene proposto è quello della tripartizione, caratteristico anche delle rappresentazioni della Terra, in base al quale lo spazio si suddivide in Paradiso, Inferno e Terra, luogo, quest'ultimo, dell'errare umano e della provvisorietà, di contro all'eternità della felicità celeste e delle pene infernali. Tre realtà onnipresenti nel sentire quotidiano dell'uomo medievale, il cui principale interesse è sapere dove sono collocate le due realtà eterne (Gautier Dalché, 2003, pp. 117-150; Gregory, 2003, pp. 27-68; Guerreau, 2003, pp. 91-115; Yarza Luaces, 2003, pp. 193-238). Ovviamente, a guidare questa ricerca sarà la *Bibbia* e le numerose «visioni» (6).

L'Inferno, più facilmente localizzabile, secondo un'opinione comune nel medioevo si trova sottoterra e si caratterizza per essere luogo di pene e sofferenze. A sua volta, anche l'Inferno risponde al modello verticistico dello spazio: è probabile che sia diviso in due parti, una più bassa riservata alle pene eterne, e una più alta per coloro che attendono la venuta/discesa di Cristo per essere liberati. Il Paradiso, descritto per lo più riprendendo la concezione classica dei Campi Elisi, viene identificato con quel luogo, più o meno materiale, al di là del firmamento visibile. Ovviamente, quanto detto sull'impostazione «scalare» dell'Inferno si ripete anche per il Paradiso: lo stadio più alto è quello della contemplazione divina cui partecipano i santi, più in basso attendono gli altri. Paradiso e Inferno, soli riferimenti assoluti per l'uomo, in quanto nell'uno si realizza pienamente la felicità, nell'altro la dannazione, sono luoghi localizzabili nel sistema-mondo percepito come uno spazio mitico-religioso. In pochi hanno sostenuto il contrario, ovvero l'inesistenza di queste realtà.

In tale sistema «geografico» si inserisce il terzo luogo: la Terra, come già detto, dimora degli uomini e *locum* transitorio per eccellenza, ove gli uomini trascorrono la loro vita all'insegna dell'espiazione e della redenzione. Tullio Gregory (2003, pp. 40-41) sottolinea che anche la Terra viene percepita e rappresentata secondo valori simbolici intrinseci di sacralità. I punti cardinali, i luoghi abitati sono rivestiti di valori simbolici e religiosi. Così, tra i punti di orientamento, l'est, dove nasce il sole, finisce per rappresentare in senso figurato l'origine della luce divina; mentre il nord, punto più basso dell'universo, si concretizza come luogo dell'oscurità, e quindi del male. Non a caso, il Nord dell'Europa, non ancora interamente evangelizzato, viene descritto come luogo abitato da barbari crudeli, addirittura rappresentati nelle fattezze di giganti e mostri deformi. A oriente, invece, è collocato il Paradiso Terrestre, altro spazio sacro che suscita grande attenzione negli scrittori cristiani medievali, intenti a conoscerne la localizzazione geografica (7).

Per secoli non venne messo in discussione il carattere storico della creazione divina dell'universo e pertanto si diffuse e si mantenne viva l'idea che il Paradiso Terrestre esistesse realmente, collocato a oriente. Tuttavia, nella parte greca dell'impero romano, si

(6) Molteplici i sogni-visioni alla base delle descrizioni dell'aldilà, i cui protagonisti sono soprattutto monaci. Yarza Luaces dedica numerose pagine a questi racconti (il sogno di Stefano, narrato da Gregorio Magno, il cosiddetto padre della visione dell'aldilà; le tre visioni avute da tre monaci diversi, raccontate da Valerio del Bierzo; l'*Historia francorum* di Gregorio di Tours in cui sono narrati diversi episodi di visioni avute da monaci), significativi per comprendere quale fosse l'idea che l'uomo medievale si era fatto dei regni dell'aldilà. Ma non solo: molto di frequente, numerosi sogni sono determinanti nella scelta di uno spazio su cui dovrà sorgere un luogo santo, come una chiesa o un monastero. È questo il già citato caso della fondazione di Bobbio. È dunque un legame particolare, un rapporto soprannaturale, quello che viene a instaurarsi tra il monastero e il sito prescelto (Yarza Luaces, 2003, I, pp. 197-203).

(7) La questione nasce dai versi del libro della *Genesi* «Dio piantò il mirabile giardino nella parte orientale di una regione chiamata Eden, e pose quivi l'uomo che egli aveva formato» (Graf, 1989, p. 17).

distinse una minoranza di teologi inclini a ritenere che la descrizione dell'Eden offerta dal libro della *Genesi* dovesse essere intesa in senso figurato. È il caso di Filone e di Origene, come suggerisce Delumeau, i quali sostengono un'interpretazione allegorica del testo biblico. A titolo esemplificativo, Origene domanda «chi è tanto sciocco da credere che Dio abbia piantato a mo' di agricoltore il paradiso nell'Eden verso l'oriente» (Delumeau, 1994, p. 26). L'Occidente, da parte sua, tranne qualche rarissima eccezione, ha sempre creduto nell'esistenza del Paradiso Terrestre, soprattutto rifacendosi all'idea agostiniana di un Paradiso inteso come una realtà spirituale e corporea al tempo stesso, propendendo però più al realismo che all'allegorismo.

Da sant'Agostino a san Tommaso, gli scrittori cristiani si adopereranno a sostenere l'esistenza del Paradiso Terrestre, oramai inaccessibile all'uomo. Il Paradiso Terrestre non è scomparso, ma anzi continua ad alimentare i grandi fiumi della Terra: il Gange, il Nilo, il Tigri e l'Eufrate. Da qui, la necessità anche di rappresentarlo. Pertanto, la cartografia medievale per secoli fece posto al Paradiso Terrestre nelle sue rappresentazioni del mondo (*).

Colpisce che, ancora nel pieno XV secolo, il racconto della creazione investa così fortemente le rappresentazioni geografiche. Per citarne uno, il mappamondo di Fra' Mauro (1460), nonostante che mostri un nuovo approccio alla rappresentazione cartografica, maggiormente orientata verso una progressiva rottura con gli schemi geografici tradizionali, persevera nella rappresentazione classica del Paradiso Terrestre sulla base della concezione agostiniana. Così come viene descritto nelle narrazioni, allo stesso modo il Paradiso Terrestre viene rappresentato: posto a oriente, cinto da alte mura, spesso circondato dal fuoco, con la porta di accesso sorvegliata da un angelo che rende inaccessibile l'entrata a qualunque essere umano (*).

Altri punti di riferimento, in questa dimensione sacrale, per l'uomo *viator*, inteso nella sua accezione più classica, di uomo in cammino verso Dio, sono la città di Gerusalemme, al centro del mondo, in quanto luogo della morte di Cristo; Roma, luogo dei santi martiri; e infine tutti i luoghi che ospitano i grandi santuari, mete di numerosi pellegrinaggi. A queste mete sacre si oppongono i luoghi del «caos», del demoniaco, che, almeno agli inizi, coincideranno con il deserto, la foresta, l'oceano. Questi, poi, in seguito all'opera di evangelizzazione – o meglio nel momento in cui saranno «svelati», a volte attraverso i «sogni-visioni», come è accaduto spesso per le foreste – saranno resi sacri e interdetti alle forze del male.

Questo costante richiamo al fantastico, al mostruoso, al meraviglioso è tipico della cultura medievale. Il Medioevo, fa notare Baltrušaitis (1982, p. 35), non rinuncerà mai al fantastico, vi ritorna costantemente in una continua evoluzione, ora facendo rivivere le sue forme primitive, ora arricchendole con sistemi nuovi. In fondo, come vedremo, l'opposizione dentro/fuori, qui/altrove, coppie di valori antitetici costanti nella cultura medievale, non è altro che sinonimo dell'opposizione bene/male. Vale a dire che ciò che non conosco, ciò che si trova altrove ovvero ciò che non è raggiunto dal Verbo di Dio, per definizione è male. E così, anche gli spazi urbani e le campagne rientrano in

(8) È sufficiente osservare la produzione dei mappamondi per rendersene conto, da Cosma Indicopleuste, passando per l'anonimo torinese, il mappamondo di Ebstorf e quello di Hereford, solo per citare alcuni dei più famosi, fino ad arrivare a una produzione relativamente più recente, quella compresa tra i secoli XIV e XV.

(9) Graf racconta che durante il medioevo andò via via scomparendo l'immagine di Paradiso come giardino, per abbracciare l'idea di Paradiso come città chiusa, o come castello, cinto da mura e circondato da torri (Delumeau, 1994, pp. 64-84; Graf, 1989, p. 29).

questa «geografia del sacro», che è tale da condizionare l'assetto topografico: chiese, monasteri e *hospitia* influenzeranno il paesaggio tutto intorno.

Forte è, dunque, il richiamo all'opposizione della coppia di valori binari dentro/fuori, carne/spirito, alto/basso, alla base dell'interpretazione dello spazio nell'ideologia cristiana medievale. In questa contrapposizione, la «porta» assumerà un significato simbolico: linea di demarcazione, spartiacque tra il bene e il male. Questa, così come può incarnare simbolicamente l'accesso al Paradiso Terrestre, sorvegliato dall'angelo con in pugno la spada, viene a configurarsi come la difesa da ciò che è estraneo (dall'«altro»), la difesa del sacro dal profano⁽¹⁰⁾.

Alla luce di tutto ciò, è facilmente comprensibile che anche la rappresentazione del globo fosse completamente intrisa di valori simbolici cristianamente intesi⁽¹¹⁾.

Numerose sono state le opere di pensatori, quali Isidoro di Siviglia e Rabano Mauro, nonché le carte e i disegni, che mirarono a fornire raffigurazioni del mondo fino ad allora conosciuto. Si arrivò all'idea che la Terra avesse la forma di un disco e fosse coperta dal cielo, mettendo in dubbio il concetto di sfericità; parimenti si ritenne infondata l'ipotesi dell'esistenza degli Antipodi e si diffuse la convinzione dell'inabitabilità della zona torrida. In sostanza, dei principi geografici del periodo classico veniva salvata solamente la teoria delle cinque zone climatiche: il globo terrestre era suddiviso in cinque zone, due fredde, inabitabili, una torrida, anch'essa inabitabile, e due temperate. Ma, di queste due, solo quella esistente nell'emisfero settentrionale era abitata, in quanto l'altra, non comunicante con essa, non poteva essere in alcun modo raggiunta dalla parola di Dio contenuta nella *Bibbia*. Il riflesso di questa impostazione dogmatica sulla cartografia provoca una perdita di scientificità per abbracciare un'impostazione assolutamente «favolistica». Il disegno dell'ecumene si fisserà nel ben noto schema «T-O». Gli elementi assunti quali simboli sacri nel cammino dell'uomo, come l'est e la città di Gerusalemme, vengono adottati anche per le rappresentazioni cartografiche: così, al centro del mondo rappresentato, sarà posta la città di Gerusalemme, e la carta sarà orientata con l'est in alto.

Gli «altri» spazi. – Lo spazio nell'alto medioevo non si esaurisce solamente nella visione cosmologica del mondo elaborata dalla patristica. Esiste anche uno spazio quotidianamente vissuto e percepito dall'uomo medievale, che lo modifica con la sua azione modellatrice. A questo riguardo va messo in luce, in prima istanza, il rapporto tra l'uomo e lo spazio naturale, identificabile come *cultum* e *incultum*, due facce compresenti nel paesaggio medievale. Si è già fatto cenno a come dovesse presentarsi il paesaggio

(10) A dispetto di questo schema interpretativo in cui la «porta» si pone come spartiacque tra il dentro (il bene) e il fuori (il male), costantemente richiamato nei lavori di Carile, Gregory, Yarza Luaces, e indirettamente anche da Montanari, Zumthor rievoca l'immagine della porta come simbolo per eccellenza di ciò che è, nella sua essenza, la città. In un certo senso, il significato simbolico è sempre lo stesso, demarcazione tra dentro e fuori, ma in questo caso si riferisce a una realtà più concreta: la porta è un «luogo a due facce, entrata ed uscita di uomini e beni»; è ciò che permette l'accesso a uno spazio sociale (Carile, 2003, pp. 589-656; Gautier Dalché, 2003, pp. 117-150; Gregory, 2003, pp. 27-68; Yarza Luaces, 2003, pp. 193-238; Zumthor, 1995, p. 125).

(11) Ovviamente le diverse tipologie di rappresentazione del mondo nel medioevo sono a tutti ben note, ma è comunque indispensabile riferirne, seppur brevemente, per comprendere come il concetto di spazio, simbolicamente inteso, intriso di valori religiosi, venga trasferito nelle rappresentazioni cartografiche del globo.

all'uomo nei primi secoli del medioevo. Pian piano, con il volgere dei secoli, lo sfruttamento agricolo del suolo si fece più intenso, seppure in modo piuttosto disorganizzato, attraverso una sempre maggiore lotta dell'uomo contro l'incolto, che trovò il suo culmine intorno ai secoli X-XI ⁽¹²⁾. Per conoscere l'evoluzione dello spazio coltivato è bene soffermare, dice Martin (2003, pp. 248-260), l'attenzione su due elementi fondamentali: da una parte, l'influenza che una serie di rivolgimenti situati tra i secoli VI-VIII e X-XI hanno avuto sullo spazio agricolo; dall'altra, la stretta connessione tra insediamento rurale e organizzazione dello spazio coltivato ⁽¹³⁾.

In linea generale, tra il VI e l'VIII secolo, il paesaggio dell'Europa occidentale ci appare scarsamente popolato, poco organizzato, in larga parte non sottoposto a coltura, punteggiato qua e là da aziende contadine. Nei paesi mediterranei, e soprattutto in Italia, il modello più diffuso era l'insediamento sparso basato su aziende autosufficienti, in cui ogni cellula di base (le parcelle) comprendeva, oltre alla casa, campi di cereali, vigne, prati, orti, terreni boschivi e pascolativi ⁽¹⁴⁾. In sostanza, un paesaggio piuttosto frazionato, in cui ogni settore produttivo – *terroir* – è presente ovunque ⁽¹⁵⁾. A questo sistema produttivo si associano campi irregolari piuttosto «*trapus*», ovvero non allungati, come quelli invece riscontrabili nei sistemi collettivi, e assai spesso chiusi. Per quanto riguarda i tipi di colture, l'Italia risulta caratterizzata dalla coltura promiscua: su una stessa parcella sono coltivati cereali, vigne, alberi da sostegno ecc.; ovviamente questo è il sistema che meglio si adatta a un insediamento disperso. In questo quadro ricostruttivo, volto a studiare le dinamiche insediative e le diverse forme di organizzazione dello spazio agrario, va tenuta in conto l'esistenza di una varietà di situazioni non sempre e necessariamente riconducibili a un unico modello prefissato ⁽¹⁶⁾.

(12) Affrontare il tema dello spazio rurale, inevitabilmente, ci porta a descrivere le principali fasi delle strutture agrarie medievali. Questo non significa necessariamente uscire fuori tema, in quanto l'oggetto di discussione è lo spazio inteso, sì, in termini simbolici, ma anche materiali. Soprattutto, non si può prescindere dall'affrontare il tema dello spazio rurale in tutti i suoi aspetti, considerando il peso e l'importanza che ebbe nella società medievale – una società articolata nello schema tripartito argomentato dal vescovo Adalberone di Laon, in cui l'ordine dei *laboratores* coincideva sostanzialmente con i lavoratori della terra, il cui prodotto era alla base del sostentamento degli altri due ordini, gli *oratores* e i *bellatores*.

(13) Per un quadro riassuntivo delle principali fasi dell'evoluzione del paesaggio agrario si rimanda agli studi di Andreolli e Montanari (1985; 1995); Bloch (1973); Cherubini (1996); Conti (1965); Cortonesi e Montanari (2001); Fumagalli (1976; 1989); Fumagalli e Rossetti (1980); Jones (1964, pp. 287-348); Martin (2003, pp. 239-300).

(14) In realtà Montanari riferisce che Bloch individuava per il Sud dell'Europa, e principalmente per l'Italia, un sistema di tipo misto in cui i campi irregolari, solitamente connessi con un insediamento di tipo sparso e un'organizzazione produttiva di carattere sostanzialmente individuale, erano aperti al pascolo comune. Martin, invece, individua per l'Italia una situazione produttiva essenzialmente individuale (Andreolli e Montanari 1985, pp. 177-181; Martin, 2003, pp. 280-286).

(15) Il termine *terroir*, usato in questo caso da Martin, è difficilmente traducibile. Secondo Montanari il termine più efficace con cui renderlo in italiano è «settore produttivo».

(16) Martin, come del resto aveva sostenuto già Bloch e recentemente Montanari, sottolinea costantemente la necessità di considerare, per ogni fenomeno evolutivo, i salti di scala: dalla scala regionale a quella microregionale. Talvolta, sembra che Martin, nel tentativo di evitare rigide schematizzazioni, finisca per analizzare e sottoporre all'attenzione del lettore un numero forse eccessivo di casi relativi a tutta la penisola italiana, dall'Italia settentrionale a quella meridionale, che il più delle volte fanno perdere al lettore il filo conduttore dell'indagine (Martin, 2003, p. 294; Montanari, 1985, p. 179).

Intorno al X secolo, si sviluppa il fenomeno conosciuto come «incastellamento», che determina un sensibile cambiamento nello spazio agricolo⁽¹⁷⁾. Dal punto di vista insediativo si trattò di raggruppare e concentrare la popolazione in abitati rurali accentrati, stabili e ben difesi, al che fece seguito una riorganizzazione del sistema produttivo. La concentrazione degli uomini favorì la creazione di settori produttivi più compatti, quasi a formare una serie di anelli concentrici a partire dal *castrum* fino all'*incultum*. Anche per questo fenomeno valgono le considerazioni fatte in precedenza: è indispensabile considerare la molteplicità di situazioni che si sono create a seconda delle diverse realtà locali.

L'altro volto del paesaggio agrario è il bosco. Lo spazio altomedievale assume dunque una varietà di forme: *ager* e *saltus* o *cultum* e *incultum*. Durante i primi secoli del medioevo quasi ovunque domina la foresta, che penetra talvolta fin dentro gli spazi abitati. Negli ultimi anni è fiorita una serie di studi relativi al tema della foresta che hanno tentato di rispondere a interrogativi del tipo: «Come si ponevano gli uomini del medioevo di fronte a questa realtà? Ne avevano paura o ne percepivano l'importanza?» (tra i lavori più significativi al riguardo, Andreolli e Montanari, 1995; Cavacciocchi, 1995). La foresta appare, da una parte, realtà concretamente vissuta, dall'altra, entità immaginaria; due aspetti che si intersecano influenzandosi a vicenda. Si è visto come nell'alto medioevo, a causa di una progressiva degradazione del paesaggio coltivato, la foresta fosse piuttosto diffusa, e l'uomo, pertanto, imparò a conoscerla, ad attraversarla e usarla, persino, talvolta, al punto di distruggerla. E così le attività silvo-pastorali e l'uso degli spazi incolti ebbero una centralità indiscussa nel modo di produzione. Infatti, a differenza del mondo romano, in cui allo spazio non coltivato veniva attribuito un valore pressoché negativo, quasi a significare che esso rappresentasse l'opposto del concetto di civiltà, nel medioevo spazio coltivato e incolto hanno assunto una fisionomia diversa: sono due realtà messe sullo stesso piano e che si integrano a vicenda (Andreolli e Montanari, 1995, pp. 48-49; 2003, pp. 336-340). È pur vero, però, che sul piano culturale, da un lato, resiste ancora la concezione della foresta metaforicamente intesa come luogo dell'oscurità e del male; dall'altro, l'idea di foresta come luogo-rifugio sia per l'uomo che va alla ricerca di un contatto con Dio⁽¹⁸⁾, sia per il cavaliere errante che mette alla prova sé stesso: lo spazio boschivo diviene, così, protagonista di numerosi romanzi cavallereschi, oltre che di testi agiografici⁽¹⁹⁾.

Ma la foresta è anche altro: è uno spazio economico di fondamentale importanza. La presenza monastica nella foresta, per esempio, se in alcuni casi è giustificata dalla volontà di trovare in essa un luogo di eremitaggio, d'altra parte è dovuta all'esigenza di

(17) Ovviamente qui il fenomeno dell'incastellamento è stato estremamente semplificato, e si rimanda solo ad alcuni dei principali studi condotti sull'argomento: Barceló e Toubert (1998); Bazza (1988); Comba e Settia (1984); Francovich e Ginatempo (2000); Noyé (1988); Toubert (1973; 1997); Wickham (1985).

(18) La foresta come il deserto. In Europa si proporrà la foresta, in Oriente il deserto. L'uomo medievale sperimenta l'esistenza di una minaccia proveniente dall'«Altrove» assoluto, il deserto e la foresta, spazio del non sacro, infestato da demoni e popolato da forze ostili. Tuttavia c'è ambiguità: se la foresta, al pari del deserto, è luogo della carne, diviene anche la meta dei monaci e degli anacoreti che riescono a raggiungere la tanto anelata salvezza, dopo aver superato tentazioni di ogni genere, e a sacralizzare questi spazi, interdicensi alle forze del male (Gregory, 2003, p. 47; Guerreau, 2003, p. 101; Zumthor, 1995, p. 59).

(19) Il bosco è presente anche in numerose cronache altomedievali come luogo della finzione di guerra e di esercizio di forza. Infatti, esso compare in quanto spazio vissuto e usato dal re e dall'aristocrazia; nel periodo dedicato all'attività venatoria diviene l'altra residenza dei sovrani carolingi, la residenza alternativa alla città, in cui il re non cessa di governare, incontrando ambascierie e stringendo patti (Golinelli, 1995, pp. 79-99; Montanari, 2003, p. 328).

trasformare il bosco in «spazio civile», da cui trarre profitti economici. Da qui, le numerose iniziative per tentare di «addomesticare» la foresta, non di distruggerla, ma di renderla più spaziosa, più sicura per chi l'attraversa, ma soprattutto più fruttuosa: caccia, pesca, allevamento, frutti, legname; si instaura, addirittura, un forte legame tra foresta e città: la foresta fornisce all'intera comunità cittadina numerose risorse, a partire dal legname in essa presente ⁽²⁰⁾. In sostanza questo spazio si configura come punto di riferimento per la società medievale, sia sul piano culturale sia sul piano economico.

Un ultimo sguardo merita lo spazio urbano, altro spazio in cui si è svolta la storia dell'uomo medievale. Come ha ribadito Le Goff (2000, pp. 19-24), l'uomo medievale non è solo un monaco, un soldato, un contadino, ma anche un «cittadino». Così come le campagne, anche le città, nei primi secoli del medioevo, furono investite da un processo di atonia, tale da determinare, in alcuni casi, una completa decadenza del tessuto urbano. Fu questo un fenomeno di carattere generale che investì tutto il territorio dell'impero romano, seppure in modi e tempi diversi. Molte città scomparvero trasformandosi in spazi selvatici, ricoperti di alberi e cespugli. Ma, di lì a poco, le città morte, queste le parole di Fumagalli (1988, pp. 23-27 e 35-39), sarebbero risorte e avrebbero nutrito con le loro rovine nuovi e vecchi spazi urbani. Anche lo spazio urbano si riveste di valori simbolici e si svela attraverso un suo linguaggio. Su questo aspetto insiste Zumthor, secondo il quale in molte descrizioni la città si palesa attraverso i simboli che esprimono potere: alte mura, torri svettanti, immense chiese, palazzi e piazze, complessivamente grandiosità e sacralità. In sostanza, Zumthor, pone l'accento sui valori simbolici intrinseci alla città medievale: chiusura, da cui deriva il senso di isolamento; solidità, da cui il senso di sicurezza; e verticalità, da cui grandezza e potenza (1995, p. 119): la città «è alta come il cielo, potente e temibile come una volontà soprannaturale» (*ibidem*, p. 121). Altro modo di guardare al fenomeno urbano è quello prospettato da La Rocca, secondo la quale lo spazio urbano va colto nella rottura con le tesi tradizionali. Queste fondamentalmente ponevano l'accento sul tema della continuità o meno tra mondo romano e mondo germanico, diffondendo così un'immagine di città medievale distinta in città longobarda, da una parte, e città romano-bizantina, dall'altra. Si consolidava, così, una storia della città altomedievale attraverso la contrapposizione di coppie antitetiche, formulate sulla base della cultura etnica dei dominatori – longobardi/civiltà barbarica, bizantini/civiltà romana – e ne scaturiva l'idea che la città altomedievale, rispetto a quella di età romana, si distingueva per il disinteresse verso lo spazio pubblico, per l'estrema ruralizzazione e per l'eccessiva militarizzazione. Retaggio, questo, secondo La Rocca, di un'impostazione culturale influenzata dal concetto di identità culturale delle nazioni prospettata alla fine del XIX secolo e dopo il secondo conflitto mondiale ⁽²¹⁾.

(20) Montanari sostiene, infatti, che la foresta non sempre e necessariamente è stata concepita in contrapposizione alla città, secondo i tradizionali parametri dell'opposizione dentro/fuori, domestico/selvatico (Montanari, 2003, pp. 328-329), fino a entrare a far parte di ciò che l'autore definisce «l'Universo economico e mentale, materiale e simbolico» dell'uomo (*ibidem*, p. 338).

(21) Senza volerci ulteriormente dilungare su questo dibattito, va sottolineato il merito dell'autrice nell'abbracciare una metodologia più innovativa, volta a far comprendere che i modelli ricordati non vanno considerati necessariamente in un'ottica di separazione rispetto alla civiltà romana, ma piuttosto come peculiarità dello spazio urbano altomedievale. Anzi, ci sono casi in cui concezioni, come quella che l'autrice definisce «la madre di tutte le bipartizioni», e cioè la concezione per cui le città medievali sono distinguibili in base alla cultura etnica dei loro dominatori, sono fondate su postulati ideologici, su forzature, senza alcun riscontro nelle fonti (La Rocca, 2003, pp. 397-436).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANDREOLLI B. e M. MONTANARI, *L'azienda curtense in Italia*, Bologna, CLUEB, 1985 («Biblioteca di Storia Agraria Medievale», 1).
- ANDREOLLI B. e M. MONTANARI (a cura di), *Il bosco nel Medioevo*, Bologna, CLUEB, 1995.
- BALTRUŠAITIS J., *Il medioevo fantastico*, Milano, Mondadori, 1982.
- BARCELÓ M. e P. TOUBERT (a cura di), «*L'incastellamento*». *Actes des Rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1992)*, Roma, École Française, 1998.
- BAZZANA A. (a cura di), «*Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*». *Colloque organisé par la Casa de Velázquez et l'École Française de Rome (Madrid, 24-27 novembre 1985)*, Roma, 1988 («Publications de la Casa de Velázquez. Série Archéologie», XII; «Collection de l'École Française de Rome», 105).
- BERTOLA F., *Imago Mundi: la rappresentazione del cosmo attraverso i secoli*, Cittadella, Biblos, 1995.
- BLOCH M., *I caratteri originali della storia rurale francese*, Torino, Einaudi, 1973.
- CANTARELLA G.M., *Lo spazio dei monaci*, in CISAM (2003), pp. 805-847.
- CARILE A., *La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte*, in CISAM (2003), pp. 589-653.
- CAVACIOCCHI S. (a cura di), «*L'uomo e la foresta, secc. XIII-XVIII*». *Atti della XXVII settimana di Studi dell'Istituto Internazionale di Storia Economica «F. Datini»* (Firenze, 8-13 maggio 1995), Firenze, Le Monnier, 1996.
- CISAM-CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (a cura di), «*Uomo e spazio nell'alto medioevo*». *L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 4-8 aprile 2002)*, Spoleto, 2003.
- CISAM (a cura di), «*La città nell'alto medioevo*. VI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1958), Spoleto, 1959.
- CISAM (a cura di), «*Agricoltura e mondo rurale in occidente nell'alto medioevo*». *XIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 22-28 aprile 1965)*, Spoleto, 1966.
- CHERUBINI G., *Agricoltura e società rurale nel medioevo*, Firenze, Sansoni, 1972.
- CHERUBINI G., *L'Italia rurale del basso medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- CICCARESE M.P. (a cura di), *Visioni dell'Aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, Firenze, Nardini, 1987.
- COMBA R. e A.A. SETTIA (a cura di), «*Castelli, storia e archeologia*». *Atti del Convegno Internazionale di Cuneo (Cuneo, 6-8 dicembre 1981)*, Torino, Einaudi, 1984.
- CONTI E., *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, I, *Le campagne nell'Italia precomunale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1965 («Studi Storici», 51-55).
- CORTONESI A., *Ruralia. Economie e paesaggi del medioevo italiano*, Roma, Il Calamo, 1995.
- CORTONESI A. e M. MONTANARI (a cura di), *Medievistica italiana e storia agraria*, Bologna, CLUEB, 2001 («Biblioteca di Storia Agraria medievale», 18).

- DELUMEAU J., *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- ESCH A., *Homo viator: l'esperienza di spazio e distanza*, in CISAM (2003), pp. 745-770.
- FRANCOVICH R. e M. GINATEMPO, *Castelli. Storia e archeologia del potere nella Toscana medievale*, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2000, I.
- FUMAGALLI V., *Terra e società nell'Italia padana. I secoli IX e X*, Torino, Einaudi, 1976.
- FUMAGALLI V., *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- FUMAGALLI V., *Uomini e paesaggi medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- FUMAGALLI V., *L'uomo e l'ambiente nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- FUMAGALLI V. e G. ROSSETTI (a cura di), *Il medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- GALLIANO G., *Dal mondo immaginato all'immagine del mondo*, Trieste, La Mongolfiera, 1993.
- GAUTIER DALCHÉ P., *Principes et modes de la représentation de l'espace géographique durant le haut moyen-âge*, in CISAM (2003), pp. 117-150.
- GEYMONAT L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1979, I.
- GRAF A., *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Roma, Plurima, 1989.
- GREGORY T., *Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale*, in CISAM (2003), pp. 27-60.
- GUERREAU A., *Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut moyen-âge occidental*, in CISAM (2003), pp. 91-115.
- JONES P., *Per la storia agraria italiana nel medioevo. Lineamenti e problemi*, in «Rivista Storica Italiana», Napoli, 1964, pp. 278-348.
- KLINE N.R., *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2001.
- LA ROCCA C., *Lo spazio urbano tra VI e VIII secolo*, in CISAM (2003), pp. 397-436.
- LAGAZZI L., *Segni sulla terra: determinazione dei confini e percezione dello spazio nell'alto medioevo*, Bologna, CLUEB, 1991.
- LAGO L., *Thetrum Adriæ. Dalle Alpi all'Adriatico nella cartografia del passato*, Trieste, Edizioni Lint, 1989.
- LAGO L. (a cura di), *Imago mundi et Italiae: la versione del mondo e la scoperta dell'Italia nella cartografia antica (secoli 10-16)*, Trieste, La Mongolfiera, 1992.
- LAGO L., *Imago Italiae*, Trieste, Edizioni Università degli Studi di Trieste, 2002.
- LODOVISI A. e S. TORRESANI, *Storia della cartografia*, Bologna, Pàtron, 1996.
- MARINELLI G., *La Geografia e i Padri della Chiesa*, in «BSGI», 1882, pp. 472-498; 532-573.
- MARTIN J.M., *L'espace cultivé*, in CISAM (2003), pp. 239-297.
- MONTANARI M., *La foresta come spazio economico e culturale*, in CISAM (2003), pp. 301-340.
- NOYÉ G. (a cura di), «Castrum 2. Structures de l'habitat et occupation du sol dans les pays méditerranéens: les méthodes et l'apport de l'archéologie extensive. Actes de la Rencontre organisée par l'École Française de Rome (Paris, 12-15 novembre 1984)», Roma e Madrid, 1988 («Collection de l'École française de Rome», 105; «Publications de la Casa de Velázquez. Série Archéologie», IX).

- PALAGIANO C., A. ASOLE e G. ARENA, *Cartografia e territorio nei secoli*, Roma, NIS, 1984.
- PARODI M., *Tempo e spazio nel medioevo*, Torino, Loescher, 1981.
- PERONI A., *Ordo et mensura nell'architettura altomedievale*, in CISAM (2003), 1055-1117.
- SERENI E., *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza, 1961.
- SETTIA A.A., *Castelli e villaggi nell'Italia padana. Popolamento, potere e sicurezza fra il IX e il XIII secolo*, Napoli, Edizioni Grafiche Italiane, 1984.
- TOUBERT P., *Les structures du Latium medieval. Le Latium méridional et la Sabine du IX siècle à la fin du XII siècle*, Roma, 1973, 2 voll. («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 221).
- TOUBERT P., *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, Torino, Einaudi, 1997.
- WOODWARD D., *Medieval «Mappaemundi»*, in J.B. HARLEY e D. WOODWARD (a cura di), *The History of Cartography, I, Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and Mediterranean*, Chicago e Londra, The University Press, 1987, pp. 286-370.
- WICKHAM C., *Il problema dell'incastellamento nell'Italia centrale: l'esempio di San Vincenzo al Volturno*, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1985 («Studi sulla Società degli Appennini nell'alto medioevo», II).
- YARZA LUACES J., *La geografia dell'aldilà*, in CISAM (2003), pp. 193-235.
- ZUMTHOR P., *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1995.

THE SPACE AND THE MAN DURING THE EARLY MIDDLE AGE: FROM THE PERCEIVED SPACE TO THE LIVED SPACE. – The aim of this paper is to focus on the space in relation with the medieval man, emphasizing the objective and perceptive aspects. The analysis of the relation man/space is required in order to study those spaces that medieval man felt as sacred space, space of representation, rural space, urban space, interpreted constantly considering material and spiritual aspects.

luisaspagnoli2002@yahoo.it