

Antonio Tagliente

**Regalità e simbologia del drago.
La morte del duca Enrico e la devastazione
della Borgogna nelle *Storie*
di Rodolfo il Glabro**



Schola Salernitana - Annali, XXI (2016)

www.scholasalernitana.unisa.it

Università degli Studi di Salerno

Antonio Tagliente

Regalità e simbologia del drago. La morte del duca Enrico e la devastazione della Borgogna nelle *Storie* di Rodolfo il Glabro

1. Il drago nell'Altomedioevo: simbolismo cristiano e morfologia enciclopedica

Nel vasto panorama della zoologia medievale il drago occupa una posizione di assoluto rilievo. La frequenza di questo essere serpentiforme all'interno dell'immaginario medievale deriva direttamente dalla sua complessità ontologica, maturata dall'aggregazione di motivi provenienti dalle precedenti tradizioni ebraica, greco-romana e germanica. Come efficacemente sintetizzato da Michel Pastoureau il drago, nel Medioevo, è una creatura «completa che intrattiene strette relazioni con i quattro elementi e con i cinque sensi»; è «polimorfo e polivalente», «appartiene più al mondo soprannaturale che alla categoria del meraviglioso; un animale molto reale, terrificante ma per niente strano», che «per certi aspetti fa parte della vita quotidiana»¹.

Proprio in virtù del frequente utilizzo che se ne fece nella simbolica medievale, principalmente in quella cristiana che assimilò la bestia al demonio, restituendogli una posizione specifica all'interno del Creato², l'immagine del drago subì in Occidente, tra la Tarda Antichità e l'XI secolo, una sensibile evoluzione di significato.

L'Antico e il Nuovo Testamento avevano già mostrato il serpente-drago come creatura avversaria dell'uomo, mettendo in evidenza la sua connotazione demoniaca e declinando altri aspetti presenti nella tradizione, tra i quali l'essere prefigurazione del Cristo³. Tra il IV e il VI secolo, questa creatura

¹ M. PASTOUREAU, *Bestiari del Medioevo*, trad. di C. TESTI, Torino 2012, p. 259. Sulla tradizione figurativa del drago nell'arte medievale J. BALTRUŠAITIS, *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, trad. di F. ZULIANI – F. BOVOLI, Milano 1973, pp. 159-176.

² J. LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago, in Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 209-255; 234-235.

³ Sul tema del drago nell'immaginario cristiano si veda, in generale, A. BENVENUTI, *Il topos agiografico della lotta con il drago: da metafora del potere pubblico a tema folklorico*, in *Agiografia e culture popolari*. Atti del

partecipò del lento e progressivo avvicinamento tra il sistema simbolico cristiano e le forme della rappresentazione imperiale; in età costantiniana, presentato nelle sembianze della bestia sconfitta dalla lancia dell'Imperatore, il drago fu esibito come archetipo della vittoria cristiana contro il Paganesimo e, più in generale, l'eterodossia. In questa dimensione fortemente iconografica si verificò il trasferimento della lotta tra uomo e bestia da un piano meramente allegorico ad un altro definito da aspetti più "concreti" e tangibili, tali da far assurgere il drago-serpente a simbolo dell'appropriazione dello spazio selvaggio, attraverso uno scontro portato positivamente a compimento da una figura umana straordinaria (papa, vescovo e, soprattutto, santo), capace di restituire un ordine antropico e ridefinire i confini di un territorio posto così sotto la sua tutela⁴. Il primo grande momento di rappresentazione di questa sauromachia coincise, non a caso, con il periodo compreso tra il V ed il VI secolo, caratterizzato dal progressivo abbandono delle strutture tardoromane, dalla creazione di nuove forme di amministrazione del territorio e dal ruolo determinante degli episcopati, in una condizione di profonda trasformazione del paesaggio, culminante con il progressivo aumento delle aree viciniche e antropicamente ostili. Creazione esemplare, in tal senso, furono gli *Actus Silvestri* che consegnarono alla Cristianità e all'immaginario medievale il nucleo della lotta tra l'uomo e il drago, raffigurando la liberazione della città di Roma da un rettile insediatosi in una grotta alle pendici del Palatino grazie all'intervento di papa Silvestro, capace di sigillare il mostro per l'eternità⁵. Questo nuovo modello culturale, che si configurò come un vero e proprio atto di fondazione, trovò collocazione sempre nei contesti territoriali morfologicamente più adatti al gioco di isolamento, luce ed ombra che definivano l'impresa: grotte, sorgenti, fiumi, laghi, ambienti ipogei, montagne, coste, paludi si prestarono, quindi, alla descrizione di un prodigioso sforzo, di una lotta serrata⁶. In questa perfezionata veste la creatura demoniaca risultò, al contempo, un catalizzatore

convegno internazionale di Verona (28-30 ottobre 2010), a cura di P. GOLINELLI, Bologna 2012 (Biblioteca di storia agraria medievale, 37), pp. 155-192:155-159, dove è presente anche un'utile ricognizione bibliografica.

⁴ A. BENVENUTI, *Draghi, sante, acque: miti e riti di fondazione*, in *Fiumi e laghi toscani tra passato e presente*. Atti del convegno di studi (Firenze 11-12 dicembre 2006), a cura di F. SZNURA, Firenze 2010, pp. 24-59 (estratto pp. 2-44: 5-6, 12).

⁵ BENVENUTI, *Il topos agiografico della lotta con il drago* cit. (nota 3), p. 164. Sulla possibile datazione, le fonti e la tradizione manoscritta degli *Actus Silvestri*, T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006 (Uomini e mondi medievali, 7). Sulla localizzazione degli episodi silvestrini a Roma R. SANTANGELI VALENZANI, *Il vescovo, il drago e le vergini: paesaggio urbano e paesaggio del mito nella leggenda di S. Silvestro e il drago*, in *Res bene gestae: ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, a cura di A. LEONE – D. PALOMBI – S. WALKER, Roma 2007 (Lexicon topographicum urbis Romae. Supplementum, 4), pp. 379-392.

⁶ BENVENUTI, *Draghi, sante, acque* cit. (nota 4), pp. 7-9, 20, 24. A tal proposito si veda anche E. SUSI, *San Mamiliano eremita nelle fonti agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale*. Atti delle giornate di studio (Siena 11-12 giugno 1999), a cura di A. GIANNI, Siena 2000, pp. 11-28.

di paure umane, un'espressione religiosa vincente ed un *genius loci*, sintesi complessa e di straordinaria efficacia della nuova posizione assunta dalla religione cristiana⁷.

Il drago, inteso come metafora obbligata di bonifica e antropizzazione⁸, venne investito da un potenziamento ideologico nella prima età carolingia. Quando le tradizioni precedenti ricevettero una sistemazione formale e si creò l'immagine forte del binomio papa-imperatore il motivo della sconfitta del mostro fu riallargato felicemente, nel contesto letterario del tempo, a Costantino, dando vita ad una nuova tradizione utile a qualificare il giovane e ambiguo rapporto tra Papato e Impero⁹. Poco prima, nel periodo compreso tra il VII e l'VIII secolo, era giunto a maturazione, ricevendo una prima definizione iconografica, il carattere sauroctono di San Michele, legato anch'egli agli spazi reputati ostili e lontani dall'ordine; partecipe, come i santi lottatori che lo avevano preceduto, della necessità continua da parte dell'uomo di tracciare il «confine della sua interferenza»¹⁰.

La modalità di rappresentazione della conquista spaziale attraverso l'interazione col drago dovette subire un'ulteriore definizione di significato nel corso del IX secolo, quando giunsero a termine, attraverso un lungo percorso di appropriazione antropica, quei mutamenti di natura distrettuale iniziati in epoca tardoantica. Il processo di stabilizzazione istituzionale e territoriale, attorno alle sedi vescovili e ai centri monastici benedettini, risemantizzò le memorie delle origini rendendole idonee a supportare le rinnovate necessità organizzative di queste istituzioni¹¹, e portò il drago a divenire, oltre che elemento di conquista, anche di scansione e legittimazione di una data presenza all'interno di uno specifico confine. La cultura della tarda età carolingia, nella sua veste politico-religiosa e territoriale, riqualificò quindi l'animale metabolizzando le linee fondamentali della ricca tradizione precedente e gettò le basi

⁷ A. BENVENUTI, *Draghi e confini. Rogazioni e litanie nelle consuetudini liturgiche*, in «Annali aretini», 13 (2004), pp. 49-51; EAD., *Draghi, sante, acque* cit. (nota 4), p. 7; EAD., *Il topos agiografico della lotta con il drago* cit. (nota 3), pp. 170-172.

⁸ LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), p. 217; BENVENUTI, *Il topos agiografico della lotta con il drago* cit. (nota 3), pp. 160-163.

⁹ BENVENUTI, *Draghi, sante, acque* cit. (nota 4), p. 12; EAD., *Il topos agiografico della lotta con il drago* cit. (nota 3), pp. 165-166.

¹⁰ A. BENVENUTI, *Paesaggi e luoghi immaginari nel Medioevo*, in *Abbazie e paesaggi medievali in Toscana*, a cura di G. CORSANI – L. ROMBAI – M. ZOPPI, Firenze 2014, pp. 70-72; e della medesima autrice, *San Michele aveva un gallo. Spunti di riflessioni sulla dedicazione all'Angelo*, in *Passignano in Val di Pesa. 1: Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. PIRILLO (Biblioteca storica Toscana, 59), Firenze 2009, pp. 43-58.

¹¹ BENVENUTI, *Draghi, sante, acque* cit. (nota 4), pp. 12, 16; EAD., *Il topos agiografico della lotta con il drago* cit. (nota 3), p. 168; EAD., *San Michele aveva un gallo* cit. (nota 10), p. 8.

per l'elaborazione della visione successiva, assicurando la fortuna di questi temi almeno fino ai secoli XI-XII¹².

In relazione all'aspetto esteriore riconosciuto alla morfologia draconica, la letteratura altomedievale non fornisce un'immagine univoca, ma esibisce alcuni tratti fondamentali dell'animale, derivanti in larga misura dalla ricca tradizione ebraico-cristiana e latina. Già Gregorio Magno, nei *Dialogi*, aveva presentato alcuni elementi caratteristici di questa creatura, talvolta inquadrata come serpente, pericolosa e dotata di fauci inquietanti¹³. Gregorio di Tours, descrivendo la celebre alluvione che funestò Roma nel 589, riportava la notizia di una «moltitudo serpentium cum magno dracone in modo trabis validae» che lungo il Tevere «per huius fluvi, alveum in mare descendit»¹⁴; l'episodio fu recuperato anche da Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum* con la precisazione delle straordinarie dimensioni dell'animale che «mirae magnitudinis per urbem transiens»¹⁵.

Isidoro di Siviglia, basandosi sui modelli enciclopedici della Classicità e sulle letture di Agostino¹⁶, si spinse a descriverne etimologia del nome, caratteristiche estetiche e abitudini, annotando che il drago è «maior cunctorum serpentium sive omnium animantium super terram», vive in grotta – spesso abbandonata per il cielo – ha una cresta, una bocca piccola ed usa come arma principale la coda, essendo privo di veleno; nasce in Etiopia o in India, negli spazi semiconosciuti e aridi del mondo¹⁷. Dello stesso tenore è Rabano Mauro quando nel IX secolo, redigendo il *De Universo*, ne descrive i tratti essenziali¹⁸. Echi più sfumati di questa creatura si ritrovano anche nella *Navigatio sancti Brentani*, all'interno dell'episodio del mostro marino che tenta di divorare i monaci nel loro viaggio verso le sconosciute terre del Settentrione. L'attacco di una «bestia immensae magnitudinis» non va a segno

¹² LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), p. 252.

¹³ Esemplicative le descrizioni di draghi e serpenti in GREGORIO MAGNO, *Storie di Santi e di Diavoli (Dialoghi)*, vol. I (*libri I-II*), introduzione e commento a cura di S. PRICOPO, testo critico e traduzione a cura di M. SIMONETTI, Milano 2005, II, 25, pp. 183-185, e vol. II (*libri III-IV*), commento a cura di S. PRICOPO, testo critico e traduzione a cura di M. SIMONETTI, Milano 2006, III, 15, pp. 68-69; 16, pp. 74-75; 35, pp. 144-145.

¹⁴ GREGORIO DI TOURS, *Storia dei Franchi. I dieci libri delle Storie*, a cura di M. OLDONI, nuova ed. in 2 voll., Napoli 2001, 2, X, 1, pp. 348-349.

¹⁵ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. CAPO, Milano 1992, III, 24, pp. 154-155.

¹⁶ LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), pp. 221-223.

¹⁷ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. VALASTRO CANALE, Torino 2006, 2 voll., 2, XII, 4, pp. 43-45. Cf. JOANNIS DAMASCENI *de Draconibus*, in *Patrologia Graeca*, accur. J.P. MIGNE, 96, Lutetia Parisiorum 1860, coll. 1599-1604.

¹⁸ RABANI MAURI *De Universo Libri Viginti Duo*, in *Patrologia Latina*, accur. J.P. MIGNE, 111, Lutetia Parisiorum 1852, coll. 229-230. Si veda, inoltre, C. LEONARDI, *Il «De Rerum naturis» e la tradizione enciclopedica medievale*, in RABANO MAURO, *De rerum naturis, cod. Casin. 132/Archivio dell'abbazia di Montecassino*, a cura di G. CAVALLO, Pavone Canavese (TO) 1994, pp. 19-23; LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), p. 234.

grazie all'intervento di un'altra enorme creatura, capace di emettere fuoco dalle fauci. Essa, transitando da Occidente in direzione del mostro, riesce rapidamente ad avere la meglio e a sventrare il nemico¹⁹.

Come ben evidenziabile dai casi selezionati, le peculiarità proposte per il mostro sono in linea con i riferimenti teratologici posseduti dai singoli autori e oscillano tra la caratterizzazione in senso escatologico della creatura e l'enciclopedismo proprio della tarda antichità classica. Gli esempi sono, comunque, coerenti nel far emergere una caratteristica univoca: la *magnitudo* del drago. Tale attributo, già individuato dal Le Goff per la sauromachia di San Marcello²⁰ e connesso in special modo ad uno dei sensi, la vista, si presenta nelle medesime forme, per questa creatura, in un brano contenuto nelle *Storie* in cinque libri di Rodolfo il Glabro, monaco cronista degli eventi avvenuti nella nativa Borgogna a cavallo tra X e XI secolo.

2. La morte del duca Enrico e la devastazione della Borgogna

VIII²¹

«15. Igitur anno tertio de supradicto millesimo moritur in Burgundia dux Heinrichus apud Castrum Pulliacum super Ararum fluvium, sepultureque Autisioderi apud eximium confessorem Germanum traditur octobrio mense. Sequenti vero mense decembrio, vespere sabbati ante diem dominici nativitatis, aparuit in aere portentum mirabile: species videlicet seu ipsa moles immensi draconis, a septemtrionali plaga egrediens, cum nimia coruscatione petebat austrum. Quod prodigium pene homines universos qui videre infra Gallias terruit. Sequenti denique anno ascendit Rotbertus rex in Burgundiam cum magno exercitu pugnatorum, ducens etiam secum Ricardum Rotomagnorum comitem cum

¹⁹ Navigatio sancti Brendani. *Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, ed. critica a cura di G. ORLANDI – R.E. GUGLIELMETTI, Firenze 2014 (Per Verba, 30), XVI, pp. 60-63. Alla complessa datazione dell'opera, oscillante secondo le differenti interpretazioni tra l'VIII e il X secolo, sono dedicate le pp. CII-CXX della suddetta edizione.

²⁰ LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), pp. 217-218.

²¹ Le *Storie* di Rodolfo il Glabro, editte presso i *Monumenta Germaniae Historica* nel 1846 da G. Waitz (SS, VII), furono ripubblicate alla fine del secolo XIX da M. PROU, *Raoul Glaber: les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, Paris 1886, che aggiunse, al testo latino, utili note esplicative e una prefazione più dettagliata sulle vicende biografiche dell'autore; essa può essere ritenuta, a buona ragione, la prima edizione sufficientemente scientifica delle *Storie*. In relazione a questo intervento sono citate, per motivi di complementarietà, le seguenti edizioni: RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille*, a cura di G. CAVALLO – G. ORLANDI, Milano 1989 che fungerà, in questa sede, da edizione di riferimento per le citazioni dal testo latino dell'opera e per le traduzioni dei passi citati; RODULFUS GLABER. *The five books of the Histories and the life of St William*, edited and translated by J. FRANCE, Oxford 1989, opera contraddistinta da un'introduzione in cui è donato ampio spazio alle fonti utilizzate da Rodolfo il Glabro e ai richiami dell'opera nella produzione storiografica successiva; *Storie dell'Anno Mille. I cinque libri delle storie di Rodolfo il Glabro*, a cura di G. ANDENNA – D. TUNIZ, Milano 2004², edizione priva del testo latino ma dotata di un importante saggio dedicato all'autore.

triginta milibus Normagnorum, quoniam Burgundiones ei fuere rebelles, nolentes eum suscipere in civitatibus et castris que fuerant ducis Heinrici, eius videlicet avunculi; quin potius sibi in proprias divisere partes. Deveniens quoque primitus rex cum omni exercitu civitatem Autisiodorum, eam obsidione circumdedit. Qui diu ibi crebris assultibus fatigatus residens, non adversus eam prevaluit, que fertur numquam fraude vel hoste fuisse decepta. Relicta namque civitate rex cum universo bellico apparatu convertit se ad castrum Beati presulis Germani expugnandum, quod munito aggere prepollens heret civitati. Vallaverat enim illud Landrici comitis exercitus necnon eiusdem loci familiares viri, hostium siquidem metuentes sacri gregis directionem. Occurrit interea furenti regi Odilo, venerabilis abba Cluniensis monasterii, cupiens intervenire partes utrasque, siquidem ut regi exhiberetur honorificentia, solidaretur concordia principum, pax patrie firmaretur. Qui, minus posse fieri cernens quod decreverat, hortabatur fratres octo tantum numero qui ad confessoris custodiam relictos fuerant (nam ceteros cum suo abbate Hilderico nomine iussio regis inde exire compulerat) ut orationi instarent assidue, si forte Domini pietas eos pariter et locum a tanta obsidione dignaretur eripere.

16. Sexto igitur obsidionis die inlucescente, nimio rex arreptus furore, indutus lorica simul et galea, omnemque exercitum dictis exacuens, habens etiam secum Hugonem eiusdem urbis pontificem, solum ex omni Burgundia parti regis faventem. Eidem namque regi in procintu iam constituto occurrit supradictus abba Odilo, illum increpans eiusque primates redarguens cur adversus tantum Dei pontificem, scilicet Germanum, hostili manu insurrexissent; cui specialiter, ut in gestis illius invenitur, usui fuit Dei auxilio et bella compescere plurima et regum ferocitati resistere. Cuius verbis minus auditum prebentes, quo tendebant pervenerunt, cingentesque supradictum castrum in corone modum, certatim illud expugnaturi prelium inierunt. Alternis quoque partibus diu multumque decertantibus, domus sue parti Dei subito adfuit presens auxilium. Nam eiusdem castri universa capacitas ita repleta est in hora prelii teterrima nebula, ut nemini hostium a foris pervius foret iaculandi aditus, cum ab intro repugnantibus cernerent se gravi cede prosterni. Sicque cum suorum, maxime Normagnorum, concisione dimiserunt castrum incolume, quos, licet tarde, penituit adversus magni meriti locum arma sumpsisse. Contigit etiam ut hora qua regis exercitus adversus locum sacrum certamen inire cepissent, vir religiosus Gislebertus, eiusdem loci monachus, super altare beate Marie semper virginis, quod decentius ceteris in vertice eiusdem constat ecclesie, quemadmodum hora diei tertia cotidie consueverat, missarum sacramenta celebrare inciperet. Quod scilicet factum satis celitus preste congruit victoriae. Sequenti igitur die, egrediens rex inde, processit igne cremando res hominum preter civitates et castra tutissima usque in superiores Burgundie partes. Qui Frantiam rediens, post hec tamen, licet tardius, reversis ad se Burgundionibus, prospere universam optinuit regionem».

«15. L'anno terzo prima del mille morì in Borgogna, a Pouilly sulla Saona, il duca Enrico, ed ebbe sepoltura nel mese di ottobre vicino all'illustre confessore Germano ad Auxerre. Nel successivo mese di dicembre, la sera del sabato che precedeva il Natale, avvenne in cielo una straordinaria apparizione: la sembianza o il corpo reale di un drago gigantesco che, arrivando da settentrione, si dirigeva verso mezzogiorno con una fortissima luce. A questo prodigio assistettero con terrore quasi tutti gli abitanti della Gallia. L'anno dopo la Borgogna fu invasa da un grande esercito in armi guidato da re Roberto, che aveva con sé anche Riccardo conte di Rouen con trentamila normanni; giacché i Borgognoni erano insorti contro di lui, rifiutandosi di aprire le porte di città e castelli che erano appartenuti al duca Enrico, suo zio, e che essi avevano deciso di dividersi tra loro. Con l'intero esercito, il re raggiunse per prima Auxerre e la cinse d'assedio. Ma alle lunghe, dopo essersi logorato con frequenti attacchi, dovette arrestarsi senza riuscire a piegare la città, che ha fama di non essere stata mai presa, né per stratagemma né per assalto. Abbandonatala, il re si rivolse con tutto il suo apparato d'assedio a investire il castello di San Germano, che svetta ai margini della città col suo ben munito bastione. La fortificazione era stata approntata dalle truppe del conte Landrico e da uomini di quella comunità monastica, nel timore che le devastazioni nemiche si abbattessero sul sacro gregge. A quel punto l'inasprito sovrano ricevette la visita di Odilone, venerato abate del monastero di Cluny, che intendeva porsi come mediatore tra le due parti, per far rendere al re i dovuti onori, stringere un accordo tra i principi, consolidare la pace nel paese. Disperando però di poter condurre a termine quella missione, raccomandò agli otto monaci che rimanevano a guardia dell'abbazia – gli altri con l'abate Ilderico avevano obbedito all'ordine del re di lasciare quel luogo – di pregare senza posa nella speranza che la misericordia divina si degnasse di liberare loro stessi e quel luogo da un così gravoso assedio.

16. Era l'alba del sesto giorno d'assedio quando il re, al colmo della collera, munito di corazza e di elmo arringava le truppe al completo, accompagnato da Ugo, vescovo di quella città, l'unico in tutta la Borgogna che avesse preso le sue parti. Mentre era già in assetto da battaglia, lo raggiunse l'abate Odilone, redarguendo aspramente lui e i potenti al suo seguito per aver intrapreso un'azione militare contro un vescovo dell'autorità di Germano, che, come risulta dalla sua biografia, con l'aiuto del Signore era solito sedare innumerevoli conflitti e rintuzzare la tracotanza dei re. Senza dargli ascolto, giunsero là dove erano diretti; e dopo aver cinto quel castello come d'una corona, iniziarono a gara l'assalto per espugnarlo. Da lungo tempo si combatteva accanitamente, quando all'improvviso si manifestò l'aiuto di Dio in favore della propria casa: nell'ora del combattimento, il castello si riempì di una nebbia tanto oscura, che nessuno degli assediati riusciva a prendere la mira, mentre si vedevano massacrare dal tiro degli assediati. Dovettero così abbandonare incolume il castello con la perdita di molti uomini, soprattutto normanni; e si pentirono, sebbene tardi, d'aver preso le armi contro un luogo di tanto prestigio. Accadde

inoltre che nell'ora in cui l'esercito del re aveva dato inizio all'assalto contro il monastero, un religioso, Gisleberto, monaco del luogo, cominciò a celebrare la messa all'altare della beata Maria sempre vergine, situato in posizione eminente all'estremità della chiesa, all'ora terza come era solito fare ogni giorno: e questo coincise in pieno con la vittoria venuta dal cielo. Il giorno seguente il re si ritirò, e appiccando incendi a ogni cosa, tranne alle città e ai castelli meglio difesi, arrivò nell'alta Borgogna, da dove rientrò in Francia. In seguito, sia pur tardivamente, i Borgognoni tornarono dalla sua parte, e il re ottenne felicemente il possesso dell'intera regione»²².

Nell'ottavo capitolo del secondo libro delle *Storie* Rodolfo il Glabro connette la morte del duca di Borgogna Enrico all'apparizione di un drago. L'evento, avvenuto storicamente nel 1002 ma ricondotto dall'Autore a tre anni prima del Mille, si situa all'interno di un momento fondamentale della storia del regno catepingio, l'invasione promossa dal re di Francia Roberto II nei territori dell'allora defunto zio Enrico il Grande, fratello minore di Ugo Capeto e duca della regione²³, episodio di cui il monaco fu testimone²⁴.

La descrizione fisica che ne fa Rodolfo, piuttosto scarna, si fonda sui riferimenti testuali con cui egli interagì nel corso della sua formazione monastica, tra i quali i grandi Padri dei primi secoli della nostra era, Isidoro di Siviglia²⁵, Beda e Paolo Diacono²⁶, oltre all'anonimo autore della già menzionata *Navigatio*, che conosce in una delle sue versioni ed inserisce parzialmente nelle *Storie*²⁷. Questa familiarità con le opere dei secoli precedenti, e più in generale con le lettere, maturata grazie alla permanenza presso monasteri carolingi dotati di importanti biblioteche e a Cluny, negli anni del suo soggiorno (1031-

²² RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), II, 15-16, pp. 90-95.

²³ Oddone, Enrico il Grande, Enrico Ottone (nella forma vernacolare *Eudes*) era, come Ugo Capeto, figlio di Ugo il Grande: RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), pp. 316-317 e Tav. II, Robertingi. Sulla situazione politica della Borgogna nel X secolo si veda G. SERGI, *Istituzioni politiche e società nel regno di Borgogna*, in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo XXXVIII (19-25 aprile 1990), Spoleto 1991, pp. 205-242.

²⁴ G. ANDENNA, *Mille anni dopo. Rodolfo il Glabro: un acuto interprete dei suoi tempi*, in *Storie dell'Anno Mille* cit. (nota 21), p. 13.

²⁵ In relazione alla formazione intellettuale del monaco borgognone RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), pp. XIV-XVIII; Rodulfus Glaber. *The five books* cit. (nota 21), pp. XLV-LVIII.

²⁶ All'inizio dell'opera (RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), I, 1, pp. 6-9) l'Autore definisce Beda e Paolo Diacono scrittori di storie relative esclusivamente alle loro terre d'origine ed alle loro genti. La precisazione che si tratti di opere legate ad uno specifico contesto geografico consente, in chiave ideologica, al Glabro di presentare come differenti i suoi propositi di redazione, ovvero la volontà di non creare, come i suoi predecessori, una storia parziale ma «de quattuor mundani orbis partium eventibus».

²⁷ RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), II, 2, pp. 61-63.

1036)²⁸ in forte espansione religiosa e culturale, è anche apertamente ostentata dall'Autore in un celebre passo della sua opera, nel quale Rodolfo non manca di riconoscere per sé una cultura superiore ai confratelli e tale da garantirgli sempre un tetto²⁹.

Si può affermare, quindi, che il tema della comparsa del drago nel cielo della Borgogna proposto dalle *Storie* segua, in linea generale, i modelli iconografico-teratologici della tradizione, che fungono da primo e necessario substrato a cui attingere per l'inquadramento del portento. Per esempio, il pedissequo legame della creatura con il paesaggio acquatico ritorna nell'indicazione del luogo di morte del duca Enrico, un *castrum* presso uno dei fiumi più importanti dell'Occidente medievale, l'*Arar* (*Saône*), il più grande affluente del Rodano, anch'esso legato a celebri tradizioni draconiche altomedievali³⁰.

All'eredità culturale altomedievale si sommano però alcune scelte personali dell'Autore. Tra queste si può individuare, in primo luogo, la selezione di un momento specifico dell'anno e del giorno per la manifestazione del prodigio. L'apparizione del drago si innesta, nelle *Storie*, in quel filone di presagi che caratterizza gli anni prima del Mille (insieme al 1033 interpretato, sulla scia di un passo dell'Apocalisse, come anno in cui si sarebbe verificato uno straordinario momento di passaggio per l'umanità³¹), ma non accompagna immediatamente la dipartita del personaggio politico più importante della Borgogna di quegli anni, il già citato duca Enrico. La morte dell'aristocratico capetingio, nel mese di Ottobre, è seguita solo nel Dicembre dello stesso anno dalla comparsa draconica, che Rodolfo fa palesare in un giorno connesso alla Natività del Cristo ed alla Domenica. Da parte dell'Autore è evidente, dunque, una ricercata incidenza su una delle date fondamentali della religione cristiana.

Il drago poi, all'interno del racconto, non appare né con la luce del giorno né con il buio della notte, ma *vespere*. La collocazione dell'evento in questo specifico momento della giornata è in linea con quell'attenzione per la scansione del tempo e dei ritmi quotidiani propria degli ambienti monastici, cresciuta peraltro in contesto cluniacense a partire dalla seconda metà del secolo X, in connessione con le pratiche di preghiera. La scelta del Glabro appare

²⁸ G.M. CANTARELLA, *Una sera dell'anno Mille. Scene di Medioevo*, Milano 2000, p. 275.

²⁹ RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), V, 3, pp. 252-253.

³⁰ LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 4), pp. 247-248; BENVENUTI, *Draghi, sante, acque* cit. (nota 21), p. 16.

³¹ Sul problema del *Millenarismo* si veda G. DUBY, *L'anno Mille. Storia religiosa e psicologica collettiva*, Torino 1976, pp. 26-28.

associabile, in una prospettiva più ampia, anche ai “tempi strutturali” più profondi delle società umane. In una ciclicità agraria come quella medievale il *vesper* è lo spartiacque tra la luce del lavoro e il buio del sonno, segna con la sua presenza il cambiamento ed il passaggio. La preferenza per questo momento, unico nello scenario del quotidiano, aiuta in sintesi a restituire una dimensione di non ordinarietà all'apparizione draconica.

In terza istanza, il *portentum* è presentato come un evento inusuale che si consuma nel contesto dell'aria. L'animale prodigioso del racconto non striscia sulla *burgundica terra* e non vola, ma attraverso l'aria, entrando nello specchio visivo umano, si dirige da un luogo selvaggio in direzione del Mezzogiorno. Molto interessante appare la forma con cui il drago si presenta agli occhi degli uomini, perché esso si mostra come un animale per il quale è possibile riconoscere, in dettaglio, solo una caratteristica. Al contrario di una parte della tradizione sopra richiamata, tendente a valorizzare alcuni aspetti precipui del mostro, esso è presentato dal Glabro come una *species* piuttosto indefinita e l'unica peculiarità che gli viene attribuita è la *moles* immensa, la grandezza. Privo di una descrizione veristico-naturalistica, il drago non passa inosservato nel momento in cui invade il campo visivo degli esseri umani, perché la sua entrata in scena è contraddistinta da un effetto sensibile. In particolare, in questa circostanza, è la vista soltanto che permette di entrare in contatto con il portento, la cui comparsa è accompagnata da un effetto pirotecnico eccezionale. L'epilogo momentaneo di questa epifania in cielo, con tutti i significati ad essa connessi, è il profondo turbamento nelle menti umane che assistono alla scena. Il drago, nel momento in cui si manifesta, nel suo essere visto, «homines terruit»³².

La tradizione naturalistica altomedievale aveva restituito un drago abitatore di lande semisconosciute, più spesso dei caldi paesi meridionali secondo la testimonianza classicheggiante di Isidoro. In tale circostanza Rodolfo sceglie, al contrario, il settentrione europeo come luogo di provenienza della bestia, citando con piena consapevolezza Paolo Diacono: la formula *septentrionalis plaga*³³ è la medesima con cui lo storico longobardo decise di far cominciare la narrazione della *völkerwanderung* longobarda. La scelta lessicale compiuta dal monaco borgognone, che ricorda Paolo di Warnefrido tra i suoi riferimenti testuali, consente di presentare una comune origine settentrionale per il drago

³² *Perterriti homines* sono anche gli abitanti del villaggio spaventati dal drago nella *Vita sancti Marcelli*, in *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera pedestria*, MGH, Auct. ant., IV, 2, Berolini 1885, 40, p. 53; LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica* cit. (nota 2), p. 217.

³³ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* cit. (nota 15), I, 1, pp. 12-13.

e l'esercito invasore, e connettere così, in maniera diretta, il presagio con il successivo evento bellico.

La consequenzialità che il testo presenta tra la morte del duca e il segno mirabile in cielo è ugualmente meno consueta, ma trova naturali confronti con un altro contesto culturale della Francia centrale contemporanea, l'abbazia di Fleury. Vicina alla descrizione operata da Rodolfo il Glabro è la tradizione riportata dagli anonimi redattori degli *Annales Floriacenses* (fine IX-XI secolo) circa l'anno 956, in cui si fa riferimento ad un «signum mirabile» comparso nel cielo «mense Iunio», un «draco magnus scilicet, et sine capite. Secuta est statim mors Hugonis magni principis Francorum, Burgundionum Brittonum atque Nortmannorum»³⁴. Anche in questa circostanza l'animale è vincolato alla scomparsa di un'autorità politica importante, Ugo il Grande, duca dei Franchi e di Borgogna, padre di Ugo Capeto e di Enrico, sebbene la prospettiva sia capovolta e il portento, che compare in un mese differente, preceda di poco la morte del nobile.

Il dato simile tra l'informazione annalistica floriacense ed il racconto del Glabro non appare casuale, specie se si tiene conto dei frequenti spostamenti da un monastero all'altro che Rodolfo effettuò nel corso della sua vita (oltre ai numerosi incontri con confratelli, in particolari eventi di natura religiosa in Italia e in Francia). L'abbazia floriacense, che sorge presso la Loira, dista dal centro di Auxerre poco più di un centinaio di chilometri, a ridotta distanza dagli assi viari che collegano Tours, Parigi e la stessa Auxerre. Già a partire dal periodo carolingio i Floriacensi ebbero a disposizione una delle più importanti biblioteche della parte occidentale dell'Impero³⁵; una risorsa a cui attinse Rodolfo, in maniera indiretta o direttamente in uno dei suoi viaggi nel centro della Francia. È opportuno ricordare, inoltre, come il Glabro dia prova, nelle sue *Storie*, di non essere estraneo alle vicende di questa abbazia perché nel III libro, dopo l'apparizione di una stella cometa al tempo di Roberto II e l'incendio di Mont Saint Michel, ricorda con grande attenzione le vicende del venerabile Abbone, suo più anziano contemporaneo, abate del monastero di

³⁴ L'edizione completa degli Annali di Fleury è in A. VIDIER, *L'historiographie à Saint Benoit sur Loire et les Miracles de Saint Benoit*, Paris 1965, pp. 217-219. Gli *Annales Floriacenses* avevano ricevuto già un'edizione parziale in MGH, SS, ed. G.H. PERTZ, II, Hannoverae 1829, pp. 254-255.

³⁵ M. MOSTERT, *The political theology of Abbo of Fleury: a study of the ideas about society and law of the tenth-century monastic reform movement*, Hilversum 1987, pp. 24-39. Gli ultimi anni del secolo X e i primi dell'XI coincidono, peraltro, con l'importante abbaziato di Abbone, momento in cui si raggiunge il vertice del suo ruolo di centro intellettuale per gli studi monastici, A. GALDI, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge [Online]», CXXVI, 2 (2014), pp. 23-24.

S. Benedetto di Fleury. In particolare, il racconto si focalizza sul suo ultimo viaggio in Guascogna, intrapreso col fine di portare parte della regione sotto la propria ascendenza spirituale, e sulla morte violenta di Abbone per mano di «unus e volgo», non lesinando informazioni anche sulla sorte delle spoglie dell'abate, definito dal Glabro *Christi martyr*³⁶. Lo spazio e la dignità resi al personaggio trovano, chiaramente, piena giustificazione nel ruolo di primo piano che Abbone esercitò all'interno del movimento riformatore del X secolo, grazie soprattutto al saldo legame creato, come abate di Fleury ed intellettuale, con la famiglia capetingia e il monastero di Cluny.

La dinastia di Ugo il Grande era stata attenta, sin dalla prima metà del X secolo, alle dinamiche sociali e religiose della regione borgognona dando vita a una continua dialettica con le realtà monastiche del luogo, per l'operato diretto di alcuni dei suoi membri, essi stessi abati e vescovi di importanti centri dell'area franca centrosettentrionale. Il ducato di Enrico coincise poi, pur con alterne vicende, con un'età feconda per la stabilizzazione politica della nuova casata regnante in Borgogna, in cui svolsero un ruolo tutt'altro che marginale le abbazie di Fleury e Cluny. Sono questi i medesimi vertici con cui Rodolfo entrò in contatto e di cui fu alle dipendenze da quando, ragazzo, fu avviato alla vita monastica, in special modo Cluny, dove sostò per un lustro e nella quale scrisse parte delle *Storie*. Il passo della *mors Heinrici ducis* quindi, proprio in virtù del particolare vincolo che intercorre tra le vicende biografiche del Glabro, gli esponenti della famiglia reale capetingia e le due importanti abbazie di matrice benedettina, sul piano culturale attivissime nella prima metà del secolo XI, si pone in continuità con la precedente tradizione annalistica e narrativa attestata nella regione³⁷, non risultando estraneo al contesto in cui furono redatti gli *Annales floriacenses*³⁸.

³⁶ RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), III, 11, pp. 128-131.

³⁷ Sul ruolo delle opere del Glabro come testimonianza del mondo monastico della Francia centro-orientale del tempo, CANTARELLA, *Una sera dell'anno Mille* cit. (nota 28), p. 276.

³⁸ Il motivo della comparsa di un drago nel cielo, utilizzato da Rodolfo il Glabro nelle *Storie*, sarà ripreso da Ugo di Flavigny in *Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatiss Flaviniacensis*, in MGH, SS, ed. G.H. PERTZ, VIII, Hannoverae 1848, I, p. 368. L'autore, in questa circostanza, connette il portento alla dipartita di Ottone III (1002), come indicato dal France in RODOLFUS GLABER. *The five books* cit. (nota 21), p. 79.

3. Re, santi e draghi

In relazione alla lettura che è possibile restituire alle sezioni 15-16 del secondo libro delle *Storie*, appare chiaro che non ci si trova di fronte ad una sauromachia, né sono presenti gli elementi tipici dello scontro sovranaturale tra il Santo e la Bestia, relegati a sfondo di un processo narrativo che presenta solo alcuni tratti della tradizione, sensibilmente ridotti nel loro significato originario e posti in secondo piano rispetto alla descrizione di determinati eventi politici della Borgogna.

In particolare, la prima dialettica che si pone ai nostri occhi corre tra la morte del duca Enrico, sepolto presso il monastero di S. Germain a Auxerre, la comparsa nel cielo del drago e la successiva invasione promossa dal re di Francia nella regione della Borgogna. La consequenzialità tra questi tre eventi è precisata dallo svolgimento della narrazione e rafforzata dall'utilizzo di *denique*, ad indicare l'esito di un percorso univoco iniziato con la scomparsa dell'autorità ducale del tempo, proseguito con il segno draconico e terminato con l'arrivo di Roberto «cum magno exercitu pugnatorum». La narrazione della devastazione è posta a conclusione dell'itinerario figurato proposto dalle *Storie* e il re non può che *ascendere* nella regione: la scelta lessicale evidenzia il passaggio da un contesto territoriale ad un altro e il superamento del *limes* burgundo in seguito alla rottura di un equilibrio, per Rodolfo garantito fino a quel momento dalla presenza ducale³⁹. Il manifestarsi della bestia, alla dipartita del regnante capetingio, si configurerebbe così come prefigurazione del successivo attacco portato ai luoghi di potere borgognoni dall'esercito di Roberto: nel racconto sia il drago che le schiere armate provengono dal Settentrione; palesano, dunque, un comune percorso di avvicinamento al centro degli avvenimenti, Auxerre. L'ulteriore chiarimento di Rodolfo dello sgomento degli abitanti della Gallia alla vista del drago va interpretato attraverso questa chiave di lettura: l'atterramento della popolazione non è generato dall'apparizione e dalle azioni contingenti della creatura, ma dai molti e possibili significati infausti che il transito di questo essere straordinario porta con sé.

Un altro elemento che emerge dall'ottava sezione del secondo libro è il recupero agiografico della figura di Germano, precipuamente al principio e alla fine della narrazione di Rodolfo. Le spoglie del vescovo tardoantico sono, infatti, poste in connessione con la deposizione del duca e l'apparizione della

³⁹ Rodolfo presenta la *Burgundia* e la *Frantia* come entità territoriali e politiche differenti; RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), II, 16, pp. 94-95.

bestia, mentre le sue azioni sante, tramandate dalla biografia e rievocate durante l'assedio di Auxerre, fungono da monito agli attanti politici e religiosi che partecipano agli eventi narrati. La memoria dell'*eximius confessor*, tratteggiato dall'opera come un personaggio sovraordinario, riveste insomma un ruolo attivo nel racconto e partecipa persino, nell'economia delle sorti della regione su cui è posta la sua tutela, degli esiti militari della *vastatio Burgundiae* promossa dagli armati del re di Francia.

La narrazione, coerente alle premesse negative che caratterizzano l'impresa, presenta Roberto come un sovrano "fuori contesto", impermeabile alle regole del territorio invaso e promotore di azioni sconsiderate. Il re è certamente l'antagonista indiscusso dello sciagurato assedio portato al fortino-monastero di San Germano, la cui protezione è garantita da Dio a tutela delle straordinarie spoglie del santo tardoantico: a causa di un gesto azzardato, Roberto è addirittura costretto ad abbandonare la Borgogna e a tornare in Francia senza vittoria, sconfitto dalla stessa santità del luogo attaccato. L'azione promossa contro un luogo di tanto prestigio consente, inoltre, al Glabro di prendere posizione, dichiarando che la guerra intrapresa dal *rex arreptus furore* è priva di senso e fallimentare. Il giudizio sull'errata condotta del sovrano è ulteriormente riproposto attraverso le parole di Odilone, abate di Cluny, il «più ragguardevole degli uomini illustri»⁴⁰, intervenuto ad Auxerre per ricondurre alla ragione il monarca. Egli redarguisce aspramente Roberto e i suoi alleati, rei di aver intrapreso un'azione così ostile «adversus tantum Dei pontificem, scilicet Germanum... cui specialiter, ut in gestis illius invenitur»⁴¹, usui fuit Dei auxilio et bella compescere plurima et regum ferocitati resistere»⁴². L'intervento dell'abate di fronte al re, ai potenti e al vescovo di Auxerre rende chiaro lo *status* concesso all'antica autorità e presenta Germano come colui che, prima come vescovo e poi come santo, aveva garantito con le sue azioni la stabilità e la protezione della *Burgundia*.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se non sia possibile un'ulteriore lettura del passo, parallela e più complessa, che ponga al centro dell'attenzione il rapporto esistente nel testo tra il duca, il drago e le spoglie del Santo. Tale scelta consentirebbe di mostrare la volontà, da parte di Rodolfo il Glabro, di

⁴⁰ Le *Storie* in cinque libri del Glabro sono dedicate a questo abate, a capo del monastero cluniacense dal 994 al 1049, anno della sua morte. Per il suo operato alla guida di Cluny si vedano J. HOURLIER, *Saint Odilon abbé de Cluny*, Louvain 1964, e i singoli interventi tematici in *Odilon de Mercœur. L'Auvergne et Cluny. La "Paix de Dieu" et l'Europe de l'an mil*. Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac (10-12 Maggio 2000), Nonette 2002.

⁴¹ Probabilmente la *Vita Germani* di Costanzo di Lione, RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), p. 317.

⁴² RODOLFO IL GLABRO, *Cronache* cit. (nota 21), II, 16, pp. 92-93.

presentare anche il duca Enrico come una figura extra-ordinaria nel panorama della nativa Borgogna, non equivalente al santo tardoantico ma ugualmente autorevole, e di individuare nel drago certe caratteristiche proprie della tradizione letteraria altomedievale.

Concorrerebbe a questa interpretazione, *in primis*, l'indicazione del comune luogo di sepoltura per il duca e Germano ad Auxerre: Enrico, presentato nelle *Storie* come l'autorità politica legittima operante sul territorio, dopo la morte avvenuta sulla *Saône* è espressamente deposto *apud Germanum*. La dipartita, amplificata nella coscienza escatologica dell'Autore attraverso la retrodatazione ad un anno antecedente il Mille, segna la rottura dell'equilibrio e l'inizio di una crisi politica all'interno di un ben preciso territorio, la Borgogna, su cui si era già innestato il nume tutelare di una grande personalità ecclesiastica della regione, quel Germano che aveva operato amministrativamente come vescovo e attorno al quale si era sviluppato rapidamente un processo identitario. Il rapido mutamento della situazione politica della Borgogna, iniziato con la scomparsa del duca, termina inoltre nel medesimo luogo della doppia deposizione, per l'intervento divino a protezione delle spoglie del Santo, di fianco al quale è stato posto Enrico. Tra i due estremi si colloca il transito aereo del drago, precisamente durante il momento di vuoto e di passaggio, ovvero di momentaneo annullamento dell'esercizio del potere da parte dell'autorità ducale. Appare lineare, infine, il vincolo presentato da Rodolfo tra l'autorità politica della regione e il portento draconico, elemento già individuato negli *Annales* di Fleury per un altro duca della regione, *Ugo magnus dux Francorum*, padre di Ugo Capeto e dello stesso Enrico. L'utilizzo di questa immagine da parte del Glabro, in maniera contemporanea o successiva alla stesura degli annali, implicherebbe quantomeno la scelta di voler restituire una dimensione "regale" e sovraordinaria al binomio padre-figlio, attraverso una riflessione maturata negli ambienti intellettuali in seno alla regione e poi rifunzionalizzata nelle *Storie*.

Il drago sarebbe inteso, pertanto, nella duplice veste di *genius loci*, con le sue qualità di ente preposto ai confini e ai momenti di passaggio che interessano il territorio (tra i quali la morte delle autorità della regione, la cessazione di un giusto esercizio di governo, la prefigurazione di futuri eventi nefasti), oltreché di *portentum* regale, cioè segno mirabile che individua un personaggio non usuale, a cui restituire un grado differente rispetto agli altri soggetti aristocratici del tempo, sorte toccata, nel particolare, al duca Enrico. La scelta narrativa del Glabro paleserebbe, in conclusione, un processo di rappresentazione istituzionale nato in ambiente monastico e utile a collocare, negli schemi della società contemporanea, i soggetti che gestiscono il potere (il duca) e che iden-

tificano la nativa Borgogna (il santo). Rodolfo esprimerebbe in tal senso, in piena comunione con la società in cui vive, «le categorie mentali di una classe sociale, la nobiltà militare, e di un gruppo di intellettuali privilegiati, i monaci benedettini»⁴³. Ci troveremmo di fronte così ai medesimi gruppi sociali con cui fu in contatto il nostro monaco dalla fanciullezza e che segnarono, con la loro presenza, tanto il suo percorso umano quanto la sua complessità interiore: in tali frangenti egli si mostrerebbe, per l'ennesima volta, partecipe della realtà e immerso nelle dinamiche sociali della sua terra d'origine.

⁴³ ANDENNA, *Mille anni dopo* cit. (nota 24), p. 11.