

# La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d'acqua per Gerusalemme nel tardo Medioevo

Michele Bacci

Università degli Studi di Perugia, Italia

La fine dell'esperienza crociata in Palestina, con la caduta di Aciri nel 1291, non comportò, come spesso è stato posto in evidenza, una vera frattura nella pratica del pellegrinaggio verso i Luoghi Santi, grazie anche alla continuità della presenza latina che fu garantita dall'insediamento dell'Ordine dei frati Minori a Gerusalemme e presso i principali santuari a partire dal 1334 e dalla costituzione della Custodia di Terrasanta. La spiritualità francescana, col suo forte orientamento cristologico, indubbiamente svolse un ruolo importante nel mantenere vivo l'interesse per il cammino d'Oltremare e nel promuovere in forme nuove la devozione verso la memoria topografica dei grandi eventi evangelici, anche se questi si associavano a contesti architettonici e spaziali che potevano apparire poco attraenti agli occhi degli osservatori occidentali, abituati alle ben più solenni e scenografiche mete di pellegrinaggio come Roma o Santiago. All'aspetto deludente dei monumenti palestinesi, si trovò una compensazione efficace moltiplicando i luoghi di interesse e arricchendo la topografia sacra della città santa, ad esempio con la definizione delle stazioni della via Crucis<sup>1</sup> o l'attribuzione di precise indulgenze ai sempre più

1 Tra i numerosi studi in merito cfr. H. Thurston, *The Stations of the Cross. An Account of Their History and Devotional Purpose*, London 1914<sup>2</sup>; K. A. Kneller, S. J., *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Berlin 1908; P. W. Keppler, *Die XIV Stationen der hl. Kreuzwegs. Eine geschichtliche und kunstgeschichtliche Studie*, Freiburg im Breisgau 1926; A. Teetaert da Zedelghem, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis* [1949], Casale Monferrato 2004; S. Schein, *La Custodia Terrae Sanctae franciscaine et les Juifs de Jérusalem à la fin du Moyen Âge*, in «Revue des études juives» 141 (1982), pp. 370-371; A. Storme, *The Way of the Cross. A Historical Sketch*, Jerusalem 1984; S. Sticca, *The Via Crucis: Its Historical, Spiritual, and Devotional Context*, in «Mediaevalia» 15 (1989), pp. 93-126; N. Zwijnenburg-Tönnies, *Die Kreuzwegandacht und die deutschen Pilgertexten des Mittelalters*, in *Fünf Palästina-Berichten aus dem 15. Jahrhundert*, a cura di R. Herz, D. Huschenbett e F. Sczesny, Wiesbaden 1998, pp. 225-260; M. Kirkland-Ives, *Alternate Routes: Variation in Early Modern Stational Devotions*, in «Viator» 40 (2009), pp. 249-270

numerosi “perdoni” infra ed extra muros, anche se questi non erano niente di più che una pietra per terra o un misero frammento di muro<sup>2</sup>. Il valore di questi luoghi, si insisté, era immensamente maggiore di qualsiasi altro oggetto sacro, giacché solo qui la terra stessa, che così tante volte era entrata in contatto col corpo incarnato di Cristo, era divenuta santa. Come spiegava il padre guardiano di Gerusalemme Francesco Suriano a una clarissa sua interlocutrice:

[...] quelle cosse che tochorono uno pocho Christo recevetero molto la sua virtù et gratia. Adunque chi più se li acostò, più gratia ricevete. E chi maximamente se li acostò, recevete molto più virtù. Ma questa benedecta terra maximamente se li acostò per tacto sopra tute le altre cosse del mondo, adunque tuta è piena de divine virtude, et è facta abitatione sanctissima.

Conformemente a una sorta di proprietà transitiva, tutto ciò che era prodotto da quella terra santificata era di per sé imbevuto straordinariamente di sacralità e virtù divina:

Unde sono sancti li fructi, sancti li arbori, sancte le legne, sancti li logumi, sancte le erbe, sancto lo pane, sancte le aque, sancte le pietre, sancta omni altra cossa, et piene de virtude<sup>3</sup>.

A testimonianza evidente di questo era il frutto dell'albero “Musi”, ossia la banana, che i pellegrini gustavano in Terrasanta e in Egitto, meravigliandosi perché nella sua polpa si poteva riconoscere, ancorché un po' a fatica, la sagoma di Cristo crocifisso<sup>4</sup>. Tutto questo era sufficiente per affermare che nessun'altra meta di pellegrinaggio poteva competere con la Palestina, giacché si presentava essa stessa come una reliquia cristologica, che permetteva di avere anche nel tempo attuale un'esperienza diretta dell'azione salvifica del Cristo incarnato: si trattava di una sacralità innestata nel suolo, che in quanto tale non aveva bisogno né di esser proclamata per mezzo di sontuose cornici architettoniche né di esser manifestata per sineddoche da un particolare oggetto di culto, giacché si proponeva essa stessa come punto focale dell'attenzione dei fedeli e poteva all'occorrenza trasformarsi in reliquia, come accadeva talora a quei fortunati pellegrini che, munendosi di

2 L. Lemmens, *Die Franziskaner im Hl. Lande. I. Die Franziskaner auf dem Zion (1336-1551)*, Münster 1919, pp. 164-187 e passim; B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la “Dévotion moderne” à la fin du Moyen Age?*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 72 (1979), pp. 106-133, 330-428; N. Miedema, *Following in the Footsteps of Christ: Pilgrimage and Passion Devotion*, in *The Broken Body. Passion Devotion in Late-Medieval Culture*, a cura di A.A. MacDonald-H.N.B. Ridderbos-R.M. Schlusemann, Groningen 1998, pp. 73-92.

3 Francesco Suriano, *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, ed. G. Golubovich, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di frate Francesco Suriano, missionario e viaggiatore del secolo XV*, Milano 1900, pp. 10-12.

4 J. Guérin Dalle Mese, *Égypte, la mémoire et le rêve. Itinéraires d'un voyage, 1320-1601*, Firenze 1991, pp. 396-400.

scalpello e ignorando bellamente le raccomandazioni dei frati, riuscivano a staccare qualche frammento dalla roccia del Calvario o dai muri delle antiche basiliche<sup>5</sup>.

Ciononostante, i visitatori della Palestina mameluca talora mostravano un certo disagio nel constatare l'assenza, nei luoghi più celebrati della Cristianità, di cimeli sacri, reliquie e altre «attrazioni» sacre, come quelle che erano abituati a vedere nei grandi centri di pellegrinaggio o anche soltanto nei tesori delle cattedrali cittadine. Nel 1458 l'inglese William Wey, nel tentativo di tracciare una sorta di «geografia» delle reliquie del mondo cristiano da lui visitate, faticò molto a includervi in qualche modo anche la Terrasanta e, di fatto, si limitò ad elencare gli oggetti sacri trasferiti nel corso del tempo a Costantinopoli o a Roma e ad alludere un po' contraddittoriamente alle pietre bagnate dal latte della Vergine nell'omonima grotta di Betlemme, che tuttavia erano anch'esse nient'altro che un segmento della terra sacralizzata di Palestina.

Per trovare delle reliquie nel senso più usuale del termine bisognava per forza di cose abbandonare la Terrasanta e intraprendere la traversata del mare, da Giaffa, Beirut o Alessandria d'Egitto fino a Venezia, che tra il XIV e il XVI secolo esercitò un autentico monopolio nella gestione delle comunicazioni marittime tra l'Europa occidentale e i Luoghi Santi; alle singole tappe della navigazione, ci spiega Wey, corrispondeva una rete piuttosto articolata di santuari che erano assolutamente degni della pia attenzione del pellegrino:

In primis viginti milliaria a portu Salinis est crux sancti latronis, que, ut dicitur, pendet in capella sine alicuius alterius adminiculo. Item apud Rodys est una spina corone Christi, que floret per unam horam in Parasseve, dum passio Christi legitur: item ibi est brachium sinistrum sancte Katerine virginis et martiris; et eciam ibi crux de vase, in quo Christus lavit pedes Apostolorum suorum. Item ibi est unus de triginta dinariis, pro quibus Christus erat venditus a Juda traditore. Item apud Cande est caput sancti Titi discipuli sancti Pauli. Item apud Casop est lampas coram beatissima Maria, que semel impleta oleo in anno ardet cum illo oleo per totum annum. Item apud Ragos est brachium sancti Blasii. Item apud Jarra in Dalmacia est integrum corpus Simonis Iusti, qui habuit Christum in ulnis suis; item corpus Seyole confessoris; item corpus sancte Anastasie martiris<sup>6</sup>.

Tali attrazioni sacre arricchivano gli scali che le navi veneziane effettuavano durante il loro lungo tragitto e, globalmente, disegnavano una topografia sacra che, scandita dai ritmi della navigazione, finì con l'assumere una sua fisionomia

5 Per questo cattivo uso, vedi l'aspra condanna di Felix Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. K. D. Hassler, Stuttgart 1843-1849, vol. II, p. 294.

6 William Wey, *Itinerarium* [1458], ed. G. Williams, *The Itineraries of William Wey fellow of Eton College to Jerusalem, 1458*, London 1858, pp. 52-55.

specificata. Da una parte, la presenza di cimeli straordinari marcava gli avamposti latini nel Levante, in gran parte e in misura crescente appartenenti al dominio della Serenissima, e formava una sorta di immaginario scudo protettivo della Cristianità di fronte all'avanzare del pericolo turco; dall'altra, i luoghi che vantavano il loro possesso coincidevano con la rete degli approdi sicuri di cui le potenze marittime occidentali disponevano lungo la fondamentale via d'acqua che, attraverso Cipro, Rodi, Creta, Modone, Corfù e i porti dalmati, congiungeva l'Europa ai grandi empori commerciali del Levante.

In questo spazio intermedio e per molti versi inconsueto i pellegrini trascorrevano una parte consistente del loro viaggio e maturavano giorno dopo giorno il proprio desiderio di conoscere personalmente i luoghi toccati dal passaggio terreno del Salvatore. In ciascuno dei porti in cui avevano occasione di far sosta la loro ansia di appropriarsi, attraverso il contatto diretto, della sacralità veicolata dagli oggetti e dai luoghi santi li portava alla ricerca affannosa di cimeli e memorie che, in qualche modo, costituiva per loro un'anticipazione di quanto avrebbero potuto sperimentare in modo ancora più coinvolgente una volta giunti in Terrasanta. La loro frequentazione comportò non soltanto un aumento inaspettato del bacino di utenza di un gran numero di reliquie locali e dei connessi fenomeni di culto, ma anche la diffusione paneuropea della loro fama attraverso la registrazione nei diari di pellegrinaggio, che servivano spesso come letture devote e istruzioni per gli aspiranti pellegrini.

Già prima di partire, questi ultimi sapevano che la loro esperienza devozionale avrebbe avuto inizio a Venezia stessa, prima dell'imbarco, con la visita alle sue innumerevoli chiese e tesori sacri e quindi si sarebbe arricchita di emozioni devozionali sempre più pungenti man mano che la loro nave si inoltrava lungo la rotta del mar di Levante. In ogni luogo in cui sbarcavano, visitavano immediatamente le chiese e le emergenze religiose e non si limitavano a una fruizione passiva di quanto potevano vedere, ma anche, nel momento in cui proiettavano sulle reliquie le proprie aspettative, ne operavano in modo più o meno consapevole una trasformazione semantica profonda e conferivano loro un valore aggiunto, che le sottraeva, talora anche per via di qualche forzatura e fraintendimento, alla dimensione locale per farne degli oggetti sacri di importanza universale. Per converso, le comunità locali beneficate dal passaggio dei pellegrini sembrano aver sviluppato strategie anche molto raffinate per attirare l'interesse dei visitatori e proporre alla loro attenzione cimeli che si pretendevano equiparabili, se non anche preferibili, alla fama dei luoghi santi.

L'appetibilità dei cimeli sacri disseminati lungo gli scali del viaggio d'Oltremare nasceva, in primo luogo, dal fatto che gran parte dei territori del Mediterraneo orientale potevano essere intesi come estensioni della Terrasanta, nella misura in cui accoglievano luoghi memoriali del passaggio degli apostoli, e in particolare di san Paolo e dei suoi più immediati discepoli. Tuttavia, solo una piccola parte di questi «mnemotopoi» si trovava in realtà lungo le rotte dei pellegrini di Terrasanta

e di rado coincideva con i principali approdi: i luoghi paolini di Creta ricordati dagli Atti degli apostoli (27, 7-8 e 16), ad esempio, si trovavano tutti lungo la costa meridionale, lungo il mar Libico, che abitualmente non era battuta dalle navi veneziane<sup>7</sup>, mentre non fu prima del tardo Quattrocento che le imbarcazioni iniziarono a fermarsi anche nel piccolo porto di Paphos, nella parte occidentale di Cipro, dove ad essere oggetto di culto era il carcere in cui l'apostolo si diceva esser stato imprigionato assieme a san Barnaba<sup>8</sup>.

Assai più delle memorie apostoliche, fu la rete dei santuari marinareschi del Mediterraneo a intersecarsi più profondamente con la topografia sacra dei pellegrini d'Oltremare. I professionisti della navigazione avevano elaborato, nel tardo Medioevo, un proprio sistema di luoghi sacri così strettamente legati alle esigenze e ai pericoli del mare da apparire solo superficialmente connotati in senso religioso e molto più fortemente ispirati dall'evocatività del paesaggio, ovvero dal ruolo che promontori, isole, baie, insenature svolgevano come punti di riferimento visivo indispensabili per l'orientamento dei naviganti. Anche se in molti casi si trattava di santuari più celebri e condivisi, una buona parte di questi *peregrinagia maritima* era frequentata esclusivamente dai marinai che componevano gli equipaggi, di per sé cosmopoliti e multiconfessionali, delle navi mercantili: si trattava cioè di piccole cappelle, chiesette e insediamenti eremitici che acquistavano un significato speciale solo agli occhi di chi li vedeva dal mare, per via della loro collocazione in punti eminenti della linea di costa. In situazioni di estremo pericolo, come quando un'imbarcazione si trovava persa al largo, nel seno dell'ampio mare, e magari anche in assenza di vento, l'unica soluzione era invocare l'apparizione all'orizzonte di uno qualsiasi di questi santuari, attraverso la recitazione di una cantilena, nota come le *Sante parole*, in cui si richiedeva letteralmente il soccorso di questi luoghi,

7 Si tratta dei siti di Loutró presso Agía Rouméli e di Kalói Liménes, nonché dell'isola di Gávdos, talora identificata col luogo del naufragio di san Paolo: cfr. Cristoforo Buondelmonti, *Descriptio insulae Cretae*, ed. F. Corner, *Creta sacra*, Venetiis 1755, pp. 1-18 e 77-109, in part. 5 e 85. L'associazione di Creta con Paolo è già testimoniata da Giacomo da Verona, *Liber peregrinationis* [1335], ed. U. Monneret de Villard, *Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona*, Roma 1950, p. 16; talora i pellegrini sembrano localizzare in prossimità della grotta natale di Zeus sul monte Ida anche un eremo in cui l'apostolo avrebbe composto alcune delle sue lettere: cfr. Gaudenz, conte di Kirchberg, *Jerusalemfahrt* [1470], ed. R. Röhrich, *Jerusalemfahrt des Grafen Gaudenz von Kirchberg, Vogtes von Matsch (1470), nach der Beschreibung seines Dieners Friedrich Steigerwalder*, in «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs» 1 (1904), pp. 97-152, in part. 123; Peter Fassbender, *Pilgerfahrt* [1492], ed. R. Röhrich-H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*, Berlin 1880, pp. 246-277, in part. 253. Col sito di Kalói Liménes dev'essere probabilmente identificato il piccolo monastero di San Paolo visitato da Jacques Le Saige nel 1518: M. Duthilloeul, *Voyage de Jacques Le Saige de Douai à Rome, Nostre Dame de Lorette, Venise, Jérusalem et autres saints lieux*, Douai 1852, pp. 83-86. Sul santuario di Agía Rouméli cfr. L. Nixon, *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Oxford 2006, pp. 62, 64-65.

8 Tra le prime menzioni, risalenti al tardo Quattrocento e inizi Cinquecento, cfr. Johannes Graf zu Solms, *Beschreibung der Reyse und Wallfahrt des Johannes Graff zu Solms* [1483], ed. J. Feyerabend, *Reissbuch des heiligen Lands*, Franckfort 1584, ff. 50r-98r, in part. 56v; A. Zeebout, *Tvooyage van Mher van Joos van Ghistele* [1485], ed. R.J.G.A.A. Gaspar, *Ambrosius Zeebout. Tvooyage van Mher Joos van Ghistele*, Hilversum 1998, p. 273; anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. J.R. Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1998, p. 143.

elencandoli rigorosamente in una sequenza di tipo geografico, come in una sorta di ideale “portolano sacro” che da Alessandria d’Egitto, attraverso l’Egeo, l’Adriatico e il Tirreno, arrivava fino a Cadice e proseguiva oltre, nell’Oceano, fino a Santa Maria de Fisterra a Finisterre e Santa Maria de la Blanca di Muxía, e ancora più avanti fino alle coste dell’Inghilterra e della Zelanda<sup>9</sup>.

Nel Mediterraneo orientale il “portolano sacro” comprendeva luoghi come il monastero rupestre della Vergine di Fraskiá, vicino a Candia, che costituiva un approdo sicuro in situazioni di pericolo<sup>10</sup>, l’isolotto di San Nicola, noto anche come Sazan o Saseno, all’imbocco del porto di Valona<sup>11</sup> o ancora la chiesa della Madonna di Kassiopi, a Corfù, situata in corrispondenza di una baia riparata dai venti nelle vicinanze del problematico stretto di Butrinto. Come apprendiamo dalle fonti a partire dalla metà del Trecento, i marinai e i pellegrini che si trovavano molto spesso



Fig. 1 *Vergine Kassopitra*, affresco, fine sec. XVI. Kassiopi (Corfù), santuario della Panagía Kassopítra.

costretti ad effettuare una sosta forzata in questo luogo, all’epoca disabitato e raggiungibile quasi esclusivamente via mare, iniziarono a prestare attenzione a una cappellina che si distingueva per il fatto di essere perennemente illuminata da una lampada: si diceva che un prete greco vi si recasse una volta l’anno per accenderla e che per tutto il tempo, per intervento divino, continuasse ad ardere, funzionando quasi da faro per i naviganti; qualcuno poi si provò a intingere nell’olio prodigioso qualche pezzo di corteccia di un adiacente fico, che si rivelò in seguito un ottimo rimedio contro le febbri. La frequentazione del luogo da parte dei naviganti diede l’avvio a una messinscena sempre più elaborata del luogo sacro e alla definizione delle sue caratteristiche leggendarie: a un certo punto sembra esservi installato un eremita e alla lampada è stata associata un’icona

9 M. Bacci, *Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima età moderna*, in *The Miraculous Image in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. Thuno e G. Wolf, Roma 2004, pp. 223-248.

10 D. Iliadou, *La Crète sous la domination vénitienne et lors de la conquête turque (1322-1684). Renseignements nouveaux ou inconnus d’après les pèlerins et les voyageurs*, in «Studi veneziani» 9 (1967), pp. 535-623, in part. 562.

11 S. Lambros, *Ηνῆρος Σάσων*, in «Νέος Ἑλληνομνήμων» 11 (1914), pp. 57-93.

della Vergine (menzionata a partire dal tardo Trecento), che già verso il 1440 si vociferava essere opera dell'evangelista Luca. La nobilitazione anagrafica serviva plausibilmente ad esplicitare e dar ragione, agli occhi soprattutto dei pellegrini devoti, della vasta fama ottenuta da quest'anonima e improbabile immagine sacra, della cui sorte poco si sa: forse distrutta assieme alla chiesa durante le incursioni del Barbarossa nel 1537, fu probabilmente sostituita da un'altra sacra effigie al momento della ricostruzione dell'edificio ad opera dei Veneziani nel 1590, il cui aspetto ci è forse restituito da una pittura murale nella navata (fig. 1): si trattava in sostanza di un'effigie che riprendeva le caratteristiche iconografiche della più celebre icona venerata nella città lagunare, ossia la Nicopea di San Marco (fig. 2)<sup>12</sup>.



Fig. 2. Icona della Vergine "Nicopea", icona, sec. XII. Venezia, San Marco.

Tale processo di potenziamento sacrale del sito, sul piano sia della messinscena spaziale che del pedigree leggendario, fu un corollario del suo inserimento a pieno titolo nella topografia leggendaria del passaggio marittimo, nel quale l'attribuzione dell'icona a san Luca permetteva il suo inserimento a pieno titolo fra le memorie dell'età apostolica di cui i pellegrini erano desiderosi di fare esperienza<sup>13</sup>. L'effigie di Kassiope/Casopoli era in realtà solo una delle numerose effigi consimili che marcavano i principali scali della navigazione verso il Levante: dopo aver venerato la Nicopea a Venezia (fig. 2)<sup>14</sup>, i pellegrini avevano la possibilità di

12 Per le fonti e lo sviluppo del culto della Kassopitra cfr. Bacci, *Portolano sacro*, pp. 233-236.

13 Sul significato storico-religioso delle attribuzioni a san Luca mi permetto di rimandare a M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998.

14 A. Rizzi, *Un'icona costantinopolitana del XII secolo a Venezia: la Madonna Nicopeia*, in «Thesaurismata» 17 (1980), pp. 290-306; Bacci, *Il pennello*, pp. 317-318; M. Schulz, *Die Nicopea in San Marco: zur Geschichte und zum Typ einer Ikone*, in «Byzantinische Zeitschrift» 91 (1998), pp. 475-501. La paternità lucana della Nicopea viene menzionata dai pellegrini a partire dagli anni Settanta del Quattrocento; fra le più antiche attestazioni cfr. Ulrich Brunner, *Pilgerfahrt [1470]*, ed. Reinholdt Röhrich, *Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift in Würzburg*, in «Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins» 29 (1906), pp. 1-50, in part. 13; pellegrino renano (c. 1473), *Pilgerschrift*, ed. L. Conrady, *Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV. XV. und XVI. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1882, pp. 72-181, in part. 78; Fra' Paul Walther da Guglingen, *Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catherinam (1481-1482)*, ed. M. Sollweck, Tübingen 1892, pp. 52-53.

prestare omaggio ad altri autografi dell'Evangelista nella cattedrale di Dubrovnik/Ragusa<sup>15</sup>, a Kassioi, nel Monastero delle Strofadi<sup>16</sup>, nella chiesa di San Domenico a Modone<sup>17</sup>, nei conventi di San Francesco<sup>18</sup> e di San Salvatore a Candia<sup>19</sup>, sulla vetta del monte Fileremo a Rodi (fig. 3)<sup>20</sup>, nella cattedrale greco-ortodossa di Nicosia<sup>21</sup> e nel monastero di San Saba ad Alessandria d'Egitto<sup>22</sup>; si trattava in sostanza di una rete ininterrotta di pretesi originali lucani che contrassegnava l'intero corridoio marittimo tra l'Europa e le coste medio-orientali sotto dominio mamelucco e turco. La loro riconoscibilità era garantita, agli occhi dei devoti occidentali, soprattutto dalle caratteristiche formali e compositive, che erano quelle genericamente associate alle

- 15 L'opera, conservata nella cattedrale di San Biagio, è menzionata occasionalmente dai pellegrini a partire dal secondo quarto del sec. XV: cfr. Hans Lochner, *Beschreibung der Pilgerfahrt der Markgrafen Johann und Albrecht von Brandenburg* [viaggio avvenuto nel 1435], ed. F. Geisheim, *Die Hohenzollern am heiligen Grabe zu Jerusalem, insbesondere die Pilgerfahrt der Markgrafen Johann und Albrecht von Brandenburg im Jahre 1435.*, Berlin 1858, pp. 207-253, in part. 210.
- 16 Oggetto di culto era l'icona della Vergine affettuosa venerata nel monastero sotto l'intitolazione alla "Panagia Thalassomachoussa"; oggi è conservata nel Museo di Zante. Cfr. M. Acheimástou-Potamianoú, scheda 77, in *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, catalogo della mostra (Atene, Museo Benaki, 20 ottobre 2000-20 gennaio 2001), a cura di M. Vassiláki, Atene-Milano 2000, pp. 472-473.
- 17 Cfr. Gaudenz, conte di Kirchberg, *Jerusalemfahrt* [1470], ed. R. Röhrich, *Jerusalemfahrt des Grafen Gaudenz von Kirchberg, Vogtes von Matsch (1470), nach der Beschreibung seines Dieners Friedrich Steigewalder*, in «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs» 1 (1904), pp. 97-152, in part. 109.
- 18 L'opera era alternativamente detta di mano di un angelo: cfr. *Le voyage de la sainte cyté de Hierusalem* (1480), ed. Ch. Schefer, *Le voyage de la sainte cyté de Hierusalem fait l'an Mil quatre cens quatre vingtz*, Paris 1882, pp. 49-50; J. Karbach, *Die Reise Herzog Alexanders von Pfalz-Zweibrücken und Graf Johann Ludwigs von Nassau-Saarbrücken ins Heilige Land, 1495-1496, nach dem Bericht des Johann Meisenheimer*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend» 45 (1997), pp. 11-118, in part. 59; Federico II di Liegnitz e Brieg (1507), ed. R. Röhrich e H. Meisner, *Die Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz und Brieg nach dem Heiligen Lande*, in «Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins» 1 (1878), pp. 101-103 e 177-209, in part. 120; anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. J.R. Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Madrid: Miraguano 1998, pp. 109-243, in part. 130; Wolfgang Stockman, *Ein reysbiechly uff Jerusalem zuo dem aller heiligisten Grabs Jesu Christi* [1606], ed. J. Schmid, *Luzerner und innerschweizer Pilgerreisen zum Heiligen Grab in Jerusalem vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Luzern 1957, pp. 327-390, in part. 341.
- 19 Si trattava di un'icona trasportata nel 1522 da Rodi: cfr. Johannes Habermacher, *Substantzliche Beschrybung der Pilgerfart gan Hierusalem, so der eerwürdig, geistlich Priester Herr Johannes Habermacher von Lucern verricht hatt anno 1606*, ed. J. Schmid, *Luzerner und innerschweizer Pilgerreisen zum Heiligen Grab in Jerusalem vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Luzern 1957, pp. 163-220, in part. 176-177; Wolfgang Stockman, *Ein reysbiechly uff Jerusalem zuo dem aller heiligisten Grabs Jesu Christi* [1606], *ibidem*, pp. 327-390, in part. 340-342.
- 20 Si trattava di un'icona della Vergine nel taglio al busto, recentemente esposta (dopo varie rocambolesche vicende) nel Museo civico di Cetinje, in Montenegro. Per la sua storia cfr. H. Balducci, *Il Santuario di N. Signora di tutte le Grazie sul Fileremo presso Rodi*, Pavia 1931; G. Ferraris di Celle, *La Madonna del Fileremo. Storia, arte, devozione intorno all'icona della Madre di Dio Protettrice del Sovrano Militare Ordine di Malta*, Verona 1988; R. Bulatović, *Najvoetje xristjanske svetinje*, Podgorica 1995; Bacci, *Il pennello*, pp. 201-204; Y. Piatnitsky, *Miracle-Working Icon "Our Lady of Filerimo" in Russia*, in Ρόδος 2.400 χρόνια. Η πόλη της Ρόδου από την ίδρυσή της μέχρι την κατάληψη από τους Τούρκους (1532), Atti del convegno internazionale (24-29 ottobre 1993), Atene 2000, vol. II, pp. 473-477; *The Venerable Icon of Our Lady of Philermos in Art, History, and Religion*, atti del convegno (25-26 gennaio 2001), a cura di E. Zolina, Malta 2002.
- 21 Pantaleão de Aveiro, *Itinerario da Terra Sancta, e suas particularidades*, ed. A. Baião, Coimbra 1927, p. 67.
- 22 Th. D. Mosconas, *L'Église de Saint-Saba à travers les siècles*, in «Revue des conférences françaises en Orient» 11 (1947), pp. 452-463 e O. Meinardus, *Ancient and Modern Churches of Alexandria*, in «Oriens Christianus» 48 (1964), pp. 163-179, 170-171.





Fig. 3. Icona della Vergine del Fileremo, icona, sec. XIII (?). Cetinje (Montenegro), Museo nazionale.

icone di tradizione bizantina che si producevano, con un'intensità quasi industriale, nella città di Candia: non a caso il pellegrino Felix Fabri, nel 1480, ci testimonia di come fra i più apprezzati souvenirs della città cretese vi fossero le «*imagines beatae Virginis, quas singulares quadam arte vivaciter depingunt secundum formam, qua S. Lucas dicitur depinxisse Virginis imaginem*»<sup>23</sup>.

Le effigi sacre a cui si attribuiva, di solito in forma piuttosto erratica e indefinita, un'autografia eccellente e una venerabile antichità erano tuttavia solo uno degli espedienti con cui si rimediava, in questi luoghi per definizione «liminali», all'assenza di meglio apprezzabili forme di sacralità localizzata. Un'ottima alternativa era costituita

dall'esibizione di frammenti ossei appartenenti a quei santi antichi che i pellegrini si aspettavano di poter venerare nei loro principali luoghi di culto sulla Terraferma: ad esempio, reliquie e memorie di san Giorgio, il martire di cui si venerava la pietra della decapitazione nella sua chiesa a Lydda, in Palestina, potevano essere viste nei dintorni di Beirut (dove era localizzato l'episodio dell'uccisione del drago)<sup>24</sup>, nel monastero di Stavrovouni a Cipro<sup>25</sup>, nella collezione degli Ospitalieri a Rodi<sup>26</sup> e, naturalmente, a Venezia stessa prima della partenza<sup>27</sup>. I pellegrini che si imbarcavano con l'intenzione di visitare la tomba di santa Barbara nella chiesa a lei

23 Fabri, *Evagatorium*, vol. III, p. 289.

24 Presso la grotta di Saidet el-Bazaz (Nostra Signora delle sette mammelle): cfr. N. Jidejan, *Beirut through the Ages*, Beirut 1996, pp. 88-89; V. Somma, *Des saints heroïques vénérés au Liban*, in «Proche Orient chrétien» 41 (1991), pp. 258-288, in part. 272-275.

25 Come testimoniato da Nicola de' Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta (1394-1395)*, ed. L. Le Grand, *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394-1395)*, in «Revue de l'Orient latin» 3 (1895), pp. 566-669, in part. 636.

26 Per le più antiche attestazioni cfr. *ibidem*, p. 641; pellegrini di Metz [Jehan de Raigecourt, Remion de Mitry, Poince le Gournaux, Nicole Louve], *Voyage*, 1395, ed. [M. de Huart], *Relation d'un voyage de Metz à Jérusalem entrepris en 1395 par quatre chevaliers messins*, in «L'Austrasie» 3 (juillet 1838), pp. 149-168 e 221-236, in part. 150; Fabri, *Evagatorium*, vol. III, p. 287-288.

27 Un frammento del cranio del santo era venerato, sin dal 1462, nella chiesa di San Giorgio Maggiore: cfr. R. D'Antiga, *Guida alla Venezia bizantina. Santi, reliquie e icone*, Padova 2005, pp. 39-40; Agathangelos vescovo di Fanar, Chr. Maltezuou e E. Morini, *Τερά λειψάνα Αγίων τῆς καθ'ἡμᾶς Ανατολῆς στῆ Βενετία*, Atene 2005, pp. 127-140.



Fig. 4. *Santa Barbara*, tempera su tavola, inizi sec. XV. Il Cairo, Museo copto.

intitolata al Vecchio Cairo<sup>28</sup> e magari di deporvi un'immagine votiva, sul genere della tavola catalana di inizi Quattrocento oggi nel Museo copto (fig. 4)<sup>29</sup>, potevano abituarsi all'idea raccogliendosi davanti al suo braccio nella città lagunare<sup>30</sup>, alla sua testa nella cattedrale di Candia<sup>31</sup> o a un'antica colonna posta in una chiesa di Beirut, le cui venature purpuree si dicevano prodotte dal sangue colatovi sopra al momento della sua decapitazione<sup>32</sup>.

Tuttavia, a svolgere un'attrazione speciale erano soprattutto le reliquie di santa Caterina, le cui spoglie conservate nel monastero del Sinai costituivano per molti pellegrini, se non la meta principale del loro viaggio, quantomeno una tappa equiparabile alla visita dei luoghi santi di Gerusalemme. Coloro che riuscivano a spingersi fino al sito remoto e inospitale della Rivelazione

mosaica non mancavano mai, dopo esser saliti sullo Horeb, di arrampicarsi anche in cima alla ripidissima vetta del Djebel Katrin, dove erano remunerati dalla possibilità di baciare e cospargere di lacrime la santa roccia su cui gli angeli avevano deposto e custodito per cinquecento anni il corpo della martire; per vedere quest'ultimo, infine, e beneficiare delle sue straordinarie virtù dovevano rendersi all'interno del *katholikon*, presso il sito del Roveto ardente, e avvicinarsi all'arca che lo custodiva e che emanava un *myron* miracoloso. Una volta compiute le dovute devozioni, avevano la possibilità di fissare agli abiti un'insegna di pellegrinaggio

28 Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire*, Il Cairo 1974, pp. 129-130.

29 P. Van Moorsel, M. Immerzeel e L. Lange, *Catalogue général du Musée Copte. The Icons*, Il Cairo 1994, p. 141, n° 158.

30 D'Antiga, *Guida*, pp. 43-44; Agathángelos, Maltézou, Morini, *Τερά λειψάνα*, pp. 103-118.

31 M. Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 112-113. L'identificazione con la martire egiziana Barbara fu posta in dubbio da alcuni pellegrini, come Felix Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 281-282, e il duca Federico II di Liegnitz e Brieg, ed. Röhricht e Meisner, *Die Pilgerfahrt*, p. 120.

32 Tra le principali attestazioni cfr. Ogier VIII, signore d'Anglure, *Le saint voyage de Jherusalem* [1395], ed. F. Bonnardot e A. Longnon, Parigi 1878, pp. 10-11: «Item, l'église de Sainte Barbe; et au dehors en une estroicte rue a ung petit pillier de marbre de plusieurs couleurs, sur lequel sainte Barbe ot coppée la teste; et est le dit pillier jusques au jourd'uy coulouré de son sang»; pellegrini di Metz, ed. cit., p. 151.

che riproduceva la ruota dentata, che, nel tardo Medioevo, si era imposta in Occidente come il fondamentale attributo iconografico della santa<sup>33</sup>.

Se anche non si riusciva a compiere il pericoloso pellegrinaggio dal Cairo al monastero sinaita, esistevano comunque diverse possibilità alternative per manifestare la propria devozione alla grande martire e taumaturga. Gli stranieri che erano in procinto di imbarcarsi potevano già familiarizzarsi con le tradizioni sinaite prestando la propria venerazione a un'ampolla del sacro liquore emanato dalla sua tomba che si conservava con i massimi onori nella chiesa di San Daniele<sup>34</sup>; dopodiché, dopo aver attraversato l'Adriatico, lo Ionio e l'Egeo, era all'imbocco del mar di Levante che ci si incontrava nuovamente con la santa alessandrina, allorché si aveva la possibilità di visitare la cappella privata del Gran Maestro nel suo Palazzo a Rodi: quest'ultima era dedicata proprio a Santa Caterina, vi pendevano all'interno preziosi arazzi che illustravano le sue gesta più famose e vi veniva esibito, all'interno di un prezioso reliquiario, il suo braccio sinistro (fig. 5)<sup>35</sup>.

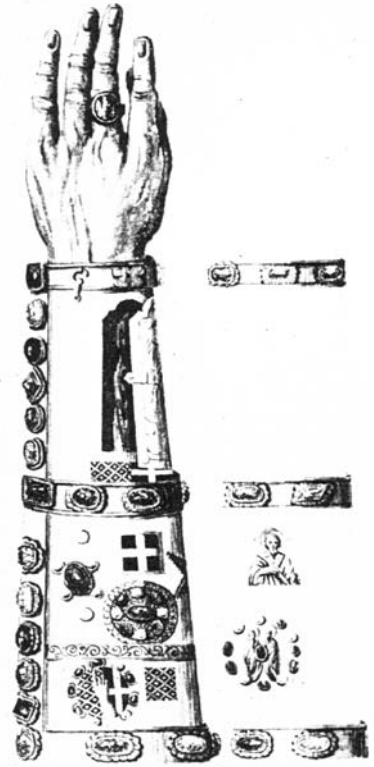


Fig. 5. Reliquiario del braccio sinistro di santa Caterina d'Alessandria, disegno dall'*Inventario* di Luigi Maria Carbonaro (1756). La Valletta, Royal Library of Malta, Ms. 362 (da Oman, *The Treasury*).

33 Tra i diversi studi, cfr. soprattutto M. Labib, *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinaï*, Il Cairo 1961; A. Drandáki, *Through Pilgrims' Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «*Deltion tis christianikis arhaiologikis etaireias*», ser. IV, 27 (2006), pp. 491-503; D. Jacoby, *Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century*, in *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, catalogo della mostra (Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 14 novembre 2006-4 marzo 2007), a cura di R. S. Nelson e K. M. Collins, Los Angeles 2006, pp. 78-93; N. P. Ševčenko, *St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai*, in *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, a cura di P. Armstrong, London 2006, pp. 129-143; eadem, *The Monastery of Mount Sinai and the Cult of Saint Catherine*, in *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, a cura di S.T. Brooks, New York 2006, pp. 118-137; M. Bacci, *Llocs de la memòria de Caterina d'Alexandria*, in *La princesa sàvia. Les pintures de santa Caterina de la Seu d'Urgell*, catalogo della mostra (Barcellona, Museu Nacional d'Art de Catalunya-Vic, Museu Episcopal, 2 dicembre-5 luglio 2010), a cura di M. Castiñeiras e J. Verdaguer, Barcellona 2010, pp. 49-56.

34 Cfr. Antonio da Crema, *Itinerario al Santo Sepolcro 1486*, ed. G. Nori, Pisa 1996, p. 138: «In Sancto Daniel: licore di sancta Katerina»; Santo Brasca, *Viaggio in Terrasanta* [1480], ed. A. L. Momigliano Lepschy, Milano 1966, p. 51.

35 J. Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et illustrissima militia di S. Giovanni gerosolimitano*, Venezia 1695, vol. II, 111, 363, 385, 485; G. Sommi Picenardi, *Itinéraire d'un chevalier de Saint-Jean de Jérusalem dans l'île de Rhodes*, Lille 1900, pp. 79-80; I. Kóllias, *H μεσαιωνική πόλη της Ρόδου και το Παλάτι του Μεγάλου Μαγίστρου*, Atene 1994, pp. 157-160.

Da parte dei Cavalieri di San Giovanni si trattava di un tentativo di intercettare quella devozione straordinaria che i pellegrini nutrivano nei confronti di questa figura e che poteva manifestarsi ancor più compiutamente nei successivi due approdi. Una volta giunti, dopo la lunga traversata del golfo di Antalya, nel porto di Famagosta, a Cipro, i devoti viaggiatori che si trovavano a sostare nella più estrema roccaforte della Cristianità latina nel Levante non mancavano di spingersi fino alle rovine dell'antica città di Costanza; a partire dal XIV secolo quest'ultima veniva loro indicata dalla gente del luogo come l'autentica città natale di Caterina, che a loro dire era detta «di Alessandria» perché lì si era trasferita non prima di aver compiuto tredici anni e soprattutto perché lì aveva subito il martirio. Il fatto che, secondo alcune versioni della sua *Vita*, suo padre si chiamava Costo veniva additato a prova della sua associazione con Costanza e ai visitatori veniva mostrato un edificio rovinato, non lontano dalla basilica di Epifanio a Salamina, che veniva alternativamente identificato con la sua casa o la sua scuola. Non molto lontano da lì, sul sito di una vasta necropoli, una tomba risalente al VII secolo a.C. veniva identificata col luogo in cui aveva avuto lo sposalizio mistico, ma, a partire già dal tardo Quattrocento, la si venerava già come la prigione della santa, dimenticando il fatto che, come narravano unanimemente tutte le fonti agiografiche, le diverse fasi del martirio avevano avuto luogo in realtà nel grande porto egiziano (fig. 6)<sup>36</sup>.



Fig. 6. Tomba cipro-arcaica nota come *Prigione di santa Caterina*, sec. VII a.C. Area della necropoli di Costanza, presso Famagosta (Cipro).

36 Sul tema vedi soprattutto L. Calvelli, *Cipro e la memoria dell'antico fra Medioevo e Rinascimento. La percezione del passato romano dell'isola nel mondo occidentale*, Venezia 2009, pp. 157-245.

L'obiettivo dei Famagostani era evidentemente di affermare il loro scalo come meta di pellegrinaggio privilegiata, attraverso la costituzione di una topografia sacra alternativa; questo fu ottenuto in parte, giacché invalse l'uso, nel tardo Quattrocento, secondo cui chi vi si recava aveva il diretto di affiggere alla veste un'insegna consistente in una mezza ruota, a significare che metà delle indulgenze associate al cammino di Santa Caterina era già stata lucrata<sup>37</sup>. Ciononostante, questo non impedì che ad Alessandria si continuassero a localizzare le gesta più eroiche e celebrate della martire. In primo luogo, vi si poteva visitare il vero carcere, che colà era un ambiente sotterraneo, di dimensioni anguste, in cui si poteva ammirare la piccola apertura che, a quanto si raccontava, era stata scavata da un angelo per recare il cibo alla santa; vicino erano due colonne, probabilmente appartenenti a qualche edificio antico, che si dicevano aver fatto da supporto alla ruota dentata. Un altro rocchio di colonna marcava il punto in cui era avvenuta la sua decollazione, come dimostrava il suo colore rosso con venature bianche che si diceva prodotto dal sangue e dal latte scaturiti allora dal suo collo, mentre la chiesa greco-melkita di San Saba, dove si venerava l'icona dipinta da san Luca, meritava di esser venerata a sua volta perché costituiva un rifacimento della casa in cui ella aveva abitato<sup>38</sup>. Al di là delle incongruenze e delle sovrapposizioni che i singoli luoghi cateriniani potevano suscitare, i pellegrini si sentivano particolarmente gratificati se riuscivano ad effettuare la visita di tutte le memorie sacre di Famagosta, di Alessandria e del Sinai: il notaio italiano Nicola de' Martoni, alla fine del Trecento, si disse particolarmente soddisfatto della grazia concessagli dall'Onnipotente, di aver potuto letteralmente vedere con i propri occhi *omnia facta beate Catherine et gesta per eam*<sup>39</sup>.

La visione dei luoghi della nascita, martirio e sepoltura della santa equivaleva, in questo caso, a un esercizio di meditazione simile a quello che, presso i santuari palestinesi, si manifestava attraverso l'evocazione mentale ed emotivamente partecipata dei principali eventi evangelici, e in particolare di quelli della Passione. Rispetto alla storia di Caterina, sulla quale si avevano maggiori possibilità di

37 L'uso è attestato nel 1485-1486 da Georges Lengherand (ed. Marquis de Godefroy Ménéglaise, *Voyage de Georges Lengherand, Mayeur de Mons en Haynaut, à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinai & le Kayre - 1485-1486*, Mons 1871, p. 110) e Konrad Grünenberg (excerpta in G. Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, Nicosie 1990, p. 126). Cfr. ancora Philipp von Hagen, ed. Conrady, *Vier rheinische*, p. 278.

38 Tra le descrizioni più dettagliate cfr. Ludolph von Südheim, *De itinere Terrae Sanctae* [1335-1341], ed. F. Deycks, *Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de itinere Terrae Sanctae liber. Nach alten Handschriften berichtigt herausgegeben*, Stuttgart 1851, p. 36; Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'oltramare* [1346], ed. A. Lanza e M. Troncarelli, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990, p. 112; Lionardo Frescobaldi, *Viaggio in Terrasanta* [1384], ibidem, p. 177; Giorgio Gucci, *Viaggio ai luoghi santi*, ibidem, p. 261; Nicola de' Martoni, ed. Le Grand, p. 588; Sebaldt Rieter [1462], ed. R. Röhrich e H. Meisner *Das Reisebuch der Familie Rieter*, Tübingen 1884, p. 128; Anselmo Adorno, *Itinerarium Terrae Sanctae* [1470-1471], ed. J. Heers - G. de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, Paris 1978, p. 164; pellegrino renano [c. 1473], *Pilgerschrift*, ed. Conrady, *Vier rheinische*, p. 168; Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 158-159; Arnold van Harff [1496-1499], traduzione inglese a cura di M. Letts, *The Pilgrimage of Arnold von Harff*, London 1946, p. 95; Jean Thenaud [1511], ed. Ch. Schefer, *Le voyage d'outre-mer (Égypte, Mont Sinai, Palestine) de Jean Thenaud*, Paris 1884, p. 27; Domenico Trevisan, *Relazione dell'ambasciata* [1511], ibidem, p. 174; Faostino da Toscolano, *Itinerario di Terra Santa* [1654] ed. W. Bianchini, Spoleto 1992, pp. 92-93.

39 Martoni, ed. Le Grand, p. 632.

intervento fino al limite dello stravolgimento semantico, questi ultimi avevano poche *chances* di essere associati a siti non appartenenti alla Terrasanta, senza contraddire la testimonianza delle Sacre Scritture; per richiamare la memoria dei fatti di Cristo si doveva quindi ricorrere a strategie di comunicazione decisamente differenti. Un espediente assolutamente originale fu elaborato dal clero della cattedrale di Santa Sofia a Nicosia, che lanciò la venerazione verso un antico sarcofago in diaspro che si pretese realizzato nella pietra dell'idolo antropomorfo di Venere dagli antichi abitanti di Cipro, i quali l'avrebbero preparato per accogliervi le spoglie di Cristo, secondo un pio proposito reso vano però dalla Resurrezione; si trattava in sostanza di un «sepolcro mancato» che si poteva, tuttavia, descrivere come un oggetto non meno venerabile del Santo Sepolcro di Gerusalemme<sup>40</sup>. Una strada ben più percorribile era tuttavia quella della riproduzione mimetica e analogica: alcuni indizi portano a credere, ad esempio, che i Cavalieri di Rodi abbiano tentato di trasformare la loro città in una sorta di «Nuova Gerusalemme» erigendo una copia del Santo Sepolcro nel loro cimitero e associando idealmente le singole emergenze ecclesiastiche urbane con altrettante «stazioni» del cammino di Cristo verso il Golgotha; tale contesto rodiota sembra aver avuto, agli inizi del Cinquecento, un impatto diretto sulla costituzione dei «calvari» o «chemins de croix» di Friburgo e Romans, che a loro volta possono esser considerati come antecedenti immediati dei poco successivi e ben più articolati «Sacri Monti»<sup>41</sup>.

Assai più importante ed efficace, tuttavia, si rivelava l'evocazione per via metonimica assicurata dall'installazione di reliquie cristologiche e memorie evangeliche. Queste potevano consistere in oggetti anche assai differenti dal punto di vista tipologico e funzionale: nel caso ad esempio del frammento della porta Aurea attraverso la quale era avvenuta l'Entrata di Cristo a Gerusalemme, venerato a Candia nella chiesa di San Francesco<sup>42</sup>, si assisteva a un tentativo di trapiantare sul suolo cretese una piccola parte della sacralità di cui erano imbevute le pietre stesse che davano forma alla città santa. Forse più tradizionale era l'accumulazione nei tesori delle chiese di reliquie della Passione, stauroteche e croci venerabili perché realizzate in un materiale santificato dal contatto col corpo di Cristo: nel

40 Su quest'oggetto cfr. le testimonianze di Fabri, *Evagatorium*, vol. III, pp. 230-234, e Johannes Graf zu Solms, ed. Feyerabend, f. 57r. Cfr. Calvelli, *Cipro*, pp. 43-44.

41 Dell'esistenza di una copia del Santo Sepolcro nel cimitero della chiesa di Santa Caterina, laddove soggiornavano molti dei pellegrini occidentali, testimonia il viaggiatore Barthélémy de Salignac, *Itinerarium Hierosolymitanum* [1522], III, 5, ed. Rainerii Reineccii Steinhemii, *Descriptio Terrae Sanctae et regionum finitimarum, auctore Borcharo, monacho Germano, familiae Dominicanae, quem vixisse accepimus circa annum Iesu Christi MCCXXIII, item Itinerarium Hierosolymitanum Bartholomaei de Saligniaco, equitis et ic. Galli, idem argumentum pertractans* (1522), parte seconda, Magdeburgi 1587, senza numerazione di pagina: «Et est alia Latina ecclesia in honorem Divae virginis et martyris Catharinae erecta, in cuius coemeterio sepulchrum extat instar sepulchri dominici». La derivazione dello «chemin de croix» friburghese (a sua volta imitato a Romans) da un modello rodiota attraverso la mediazione del comandante ospitaliere Pierre d'Anglisberg è attestata da un deliberazione pubblica della municipalità di Friburgo del 10 novembre 1516 (riprodotto in Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht*, pp. 202-204): cfr. L. Viallet, *Bourgeois, prêtres et cordeliers à Romans (v. 1280-v. 1530)*, Saint-Étienne 2001, p. 462; J. Hasecker, *Die Johanniter und die Wallfahrt nach Jerusalem (1480-1522)*, Göttingen 2008, p. 96.

42 Come attestato dall'anonimo spagnolo, *Viaje de Terra Santa* [c. 1520], ed. Jones, *Viajeros*, p. 130.

Quartier Generale dei Cavalieri, a Rodi, la chiesa di San Giovanni del Kollakion poteva vantare una collezione straordinaria, che comprendeva diversi frammenti della Vera Croce, una coppa che si diceva esser appartenuta a santa Marta e che, plausibilmente, era stata utilizzata da Gesù e ancora una preziosa croce il cui valore risiedeva nel fatto che era stata realizzata con il metallo della bacinella con cui il Salvatore aveva lavato i piedi ai discepoli durante l'Ultima Cena. Ai momenti dolorosi della Passione rimandava anche la presenza di uno dei trenta denari con cui Giuda era stato pagato per il suo tradimento: i pellegrini lo descrivono come una moneta antica, verosimilmente un'antica coniazione rodiota, da cui, alla maniera degli *Agnus Dei* a Roma, si era soliti ricavare delle impronte in cera che servivano come ottimo rimedio contro le tempeste e gli incendi. Allo stesso tesoro apparteneva anche una sacra spina, che tuttavia non riceveva le stesse attenzioni di quella che il Gran Maestro custodiva nella propria cappella: quest'ultima era senz'altro più sacra perché era di quelle che si erano conficcate nel capo di Nostro Signore; in virtù di questo contatto più profondo operava il miracolo, ogni anno in occasione del Venerdì Santo, di produrre per poche ore dei bellissimi fiori bianchi<sup>43</sup>.

Quando, nel 1484, i Cavalieri ricevettero dal sultano Bayazet II la preziosa reliquia del braccio destro di san Giovanni Battista, un tempo venerato nel monastero costantinopolitano del Prodromos in Petra, questa si presentò ai loro occhi non soltanto come un simbolo identitario molto efficace, che esaltava la loro speciale affiliazione al Precursore, ma anche come una valida aggiunta alla loro collezione di reliquie cristologiche, giacché, come si tendeva a porre in evidenza, essa conteneva quel dito con cui Giovanni aveva indicato in Cristo l'agnello di Dio (fig. 7)<sup>44</sup>. Un po' allo stesso

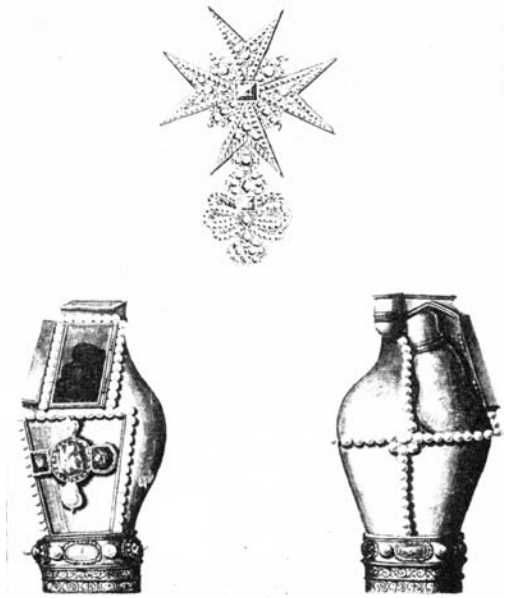


Fig. 7. Reliquiario di san Giovanni Battista, disegno dall'Inventario di Luigi Maria Carbonaro (1756). La Valletta, Royal Library of Malta, Ms. 362 (da Oman, *The Treasury*).

43 Per l'importante collezione rodiota di reliquie e reliquiari, in gran parte trasportata alla Valletta, cfr. Sommi Picenardi, *Itinéraire*, pp. 89-93; Ch. Oman, *The Treasury of the Conventual Church of St. John at Malta*, in «The Connoisseur» 173 (1970), pp. 101-107, 177-185, 244-249.

44 La reliquia fu inviata come dono diplomatico al Gran Maestro Pierre d'Aubusson: cfr. S. Pauli, *Codice diplomatico dell'Ordine gerosolimitano*, Lucca 1733-1737, p. 554; le cerimonie solenni relative al suo arrivo a Rodi sono descritte dettagliatamente da Guillaume Caoursin nel *De translatione Sacrae Dextrae sancti Johannis Baptistae Christi praecursoris ex Constantinopoli ad Rhodios commentarium*, pubblicata in appendice alla sua *Obsidionis Rhodiae urbis descriptio*, Ulm 1496.

modo, altre reliquie di personaggi santi che erano stati «testimoni oculari» potevano essere proposte alla devozione come cimeli sacri «per contatto» e memorie evangeliche: in questo senso va intesa, a mio avviso, l'accesa competizione fra le città di Venezia e Zara per il possesso di reliquie dell'anziano Simeone, che aveva ricevuto fra le sue braccia Gesù Bambino: due arche contenenti le sue spoglie si fronteggiavano dall'una e dall'altra parte dell'Adriatico<sup>45</sup> e, poco più a sud, il porto di Ragusa non mancò di vantare il possesso del panno, plausibilmente tessuto e ricamato dalla Vergine stesso, su cui il neonato era stato adagiato al momento della Presentazione al Tempio<sup>46</sup>.

Per concludere, vorrei segnalare un ulteriore fenomeno, che è strettamente connesso ai modelli di pietà esportati, anche nel Levante, dall'Ordine dei Frati Minori. La peculiarità del culto di Francesco in quanto «alter Christus» si è manifestata in modo particolarmente evocativo attraverso la promozione non tanto di un culto delle sue immagini, quanto sulla costituzione di una sua specifica «topografia sacra», marcata dagli «mnemotopoi» più significativi del suo percorso spirituale, ad Assisi, alla Verna, a Greccio e altrove<sup>47</sup>. La memoria del celebre viaggio del Poverello presso il Sultano mamelucco poteva essere anch'essa sfruttata in tal senso, attraverso l'integrazione dei luoghi da lui visitati nella più ampia rete dei santuari mediterranei. Fu quanto si cercò di fare, in modo particolare, presso il convento dell'Osservanza stabilito a Candia nel Quattrocento, in cui faceva bella mostra di sé un pozzo che si voleva scavato con le proprie mani dal fondatore dell'Ordine<sup>48</sup>.

45 D. Forlati, *Illyricum sacrum*, Venezia 1775, vol. V, pp. 81-84, 608-610; Ch. Seymour, *The Tomb of Saint Simeon the Prophet in San Simeon Grande in Venice*, in «Gesta» 15 (1976), pp. 193-200; Agathángelos, Maltéizou e Morini, *Τερά Λείψανα*, pp. 329-337.

46 La reliquia è frequentemente ricordata dai pellegrini a partire dal secondo quarto del secolo XV: cfr. Lochner, *Beschreibung*, ed. Geisheim, p. 210; Gabriele Capodilista, *Itinerario* [avvenuto nel 1440, scritto nel 1458], ed. A. L. Momigliano Lepschy, *Viaggio in Terrasanta di Santo Brasca*, p. 169; Peter Rot, ed. A. Bernoulli, *Hans und Peter Rot's Pilgerreisen 1440. und 1453*, in «Beiträge zur vaterländischen Geschichte», neue Folge, 1 (1882), pp. 331-408, in part. 401; Roberto da Sanseverino, *Viaggio alla Terra Santa*, ed. G. Maruffi, Bologna 1858, pp. 33-34; Wilhelm Tzewers, *Itinerarius Terrae Sancte*, ed. G. Hartmann, Wiesbaden 2004, p. 96; Santo Brasca, ed. Momigliano Lepschy, *Viaggio*, p. 57; Federico II di Liegnitz e Brieg, ed. Röhricht-Meisner, *Die Pilgerfahrt*, p. 117.

47 M. Bacci, *Immagini sacre e pietà «topografica» presso i Minori*, in *Le immagini del Francescanesimo. Atti del XXXVI Convegno internazionale, Assisi, 9-11 ottobre 2008*, Spoleto 2009, pp. 31-57.

48 Jacques Le Saige [1518], ed. M. Duthilloëul, *Voyage de Jacques Le Saige de Douai à Rome, Nostre Dame de Lorette, Venise, Jérusalem et autres saints lieux*, Douai 1852, p. 81.