

CENTRO
DI STUDI
GIUSEPPE
ERMINI

**I PELLEGRINAGGI
NELL'ETÀ TARDOANTICA
E MEDIEVALE**

Atti del Convegno
Ferentino 6-8 Dicembre 1999

FERENTINO



CENTRO
DI STUDI
GIUSEPPE
ERMINI

**I PELLEGRINAGGI
NELL'ETÀ TARDOANTICA
E MEDIEVALE**

Atti del Convegno
Ferentino 6-8 Dicembre 1999

FERENTINO

ROMA, MAGGIO 2005

Segretaria di Redazione
Eleonora Plebani

INDICE

PROGRAMMA DEL CONVEGNO
Ferentino 6-7-8 Dicembre 1999

LUDOVICO GATTO <i>Introduzione</i>	11
BRUNO LUISELLI <i>Dalla peregrinatio mistica alla peregrinatio evangelizzativa nel monachesimo tardoantico e protomedievale</i>	17
GIULIANO CRIFÒ <i>Aspetti giuridici del pellegrinaggio</i>	29
CLAUDIA SANTI <i>Aspetti degli itinerari religiosi nel mondo classico</i>	33
LUDOVICO GATTO <i>I papiri degli oli di Monza</i>	57
MARIAM DE GHANTUZ CUBBE <i>Pellegrinaggio a Roma dall'Oriente Siriaco: spunti e riflessioni</i>	111
ALFREDO COCCI <i>Saperi di frontiera e rivendicazioni nelle relazioni di pellegrini in Terra Santa (secolo XIV)</i>	119
GIOVANNI UGGERI <i>Itinerarium burdigalense. Il primo pellegrinaggio in Terrasanta</i>	161

PIER LUIGI DALL'AGLIO <i>La via Francigena tra Pavia e Lucca: continuità e innovazione</i>	179
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI <i>Il pellegrinaggio metaforico: profezie, visioni e apocalissi medievali tra il VI e il XIII secolo</i>	195
STELLA PATITUCCI UGGERI <i>La via Francigena</i>	211
CRISTINA CORSI <i>Luoghi di sosta lungo le vie di pellegrinaggio in età tardoantica ed altomedievale. Aspetti topografici dell'Itinerarium Egeriae</i>	259
PÉTER E. KOVÁCS <i>Pellegrini ungheresi a Roma</i>	295
ELEONORA PLEBANI <i>Fiorentini in Terra Santa nel secondo Quattrocento: diari di viaggio</i>	305
RICCARDO CAPASSO <i>Pellegrinaggio a Montevergine</i>	325
MANUEL VAQUERO PIÑEIRO <i>Santiago di Compostella: pellegrinaggio tra fede e identità nazionale</i>	341
INNOCENZO MAZZINI <i>Peregrini poveri e laici: accoglienza e cura in Occidente dal IV s. fino al Mille</i>	351
FRANCO CARDINI <i>Dal pellegrinaggio all'Anno Santo</i>	371

Quando, al termine del 1999, ci incontrammo in Ferentino per inaugurare il Convegno di Studi sui pellegrinaggi, era nostro intendimento dare alla manifestazione un taglio che la ponesse in diretto rapporto con l'allora prossimo Anno Santo. Anzi, ci auguravamo che gli Atti potessero vedere la luce nel corso del 2000, affinché avessero la possibilità di inserirsi in una serie di Convegni e Incontri che prevedevamo nutriti, legati, come erano, all'evento giubilare in corso, nonché al ricordo delle precedenti assise ecumeniche. Le celebrazioni dedicate in quello stesso periodo a Bonifacio VIII (1294-1303) lasciavano inoltre presagire un rinnovato interesse - anche in questo caso abbiamo visto giusto - per il primo giubileo del 1300. Purtroppo, i tempi lunghissimi della raccolta delle relazioni e quelli della stampa e della successiva correzione, hanno vanificato il nostro proposito. E tuttavia, a lavoro ultimato, esce infine il presente volume che attesta complessivamente il significato di un incontro ricco di contributi e di interventi che affidiamo agli studiosi nella speranza che esso trovi la stessa benevola accoglienza riservata alle precedenti pubblicazioni del Centro Ermini di Ferentino, dettate sempre da grande passione per gli studi storici e per la Medievistica in particolare.

L. G.

PROGRAMMA DEL CONVEGNO

Ferentino 6-7-8 Dicembre 1999

Ludovico Gatto	Introduzione
Bruno Luiselli	Dalla <i>peregrinatio</i> mistica alla <i>perigrinatio</i> evangelizzativa del monachesimo tardoantico e protomedievale
Giuliano Crifò	Aspetti giuridici del pellegrinaggio
Claudia Santi	Aspetti degli itinerari religiosi nel mondo classico
Ludovico Gatto	I papiri degli oli di Monza
Mariam De Ghantuz Cubbe	Pellegrinaggio a Roma dall'oriente Siriaco: spunti e riflessioni
Alfredo Cocci	Saperi di frontiera e rivendicazioni nelle relazioni dei pellegrini in Terra Santa (sec. XIV)
Giovanni Uggeri	<i>Itinerarium burdigalense</i> . Il primo pellegrinaggio in Terra Santa
Pier Luigi Dall'Aglio	La via Francigena tra Pavia e Lucca: continuità e innovazione
Alessandra Bartolomei Romagnoli	Il pellegrinaggio metaforico: profezie, visioni e apocalissi medievali tra il VI e il XIII secolo

Stella Uggeri Patitucci	La via Francigena
Cristina Corsi	Luoghi di sosta lungo le vie di pellegrinaggio in età tardoantica ed altomedievale. Aspetti topografici dell' <i>Itinerarium Egeriae</i>
Petér Kovács	Pellegrini ungheresi a Roma
Eleonora Plebani	Fiorentini in Terra Santa nel secondo Quattrocento: diari di viaggio
Riccardo Capasso	Pellegrinaggio a Montevergine
Manuel Vaquero Piñeiro	Santiago de Compostela: pellegrinaggio tra fede e identità nazionale
Innocenzo Mazzini	Peregrini poveri e laici: accoglienza e cura in Occidente dal IV s. fino al Mille
Franco Cardini	Dal pellegrinaggio all'Anno Santo

LUDOVICO GATTO

Introduzione

Soprattutto in quest'ultimo periodo di preparazione all'Anno Santo, viene spontaneo ricordare il famoso passo del Vangelo di Matteo, 28, 19: "Andate e istruite tutte le genti battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e insegnando loro a osservare tutto quello che vi ho comandato". In queste parole infatti può chiaramente cogliersi uno degli aspetti caratterizzanti della nuova religione: ossia rinveniamo in esse la prova che l'atto del "pellegrinare", sin dagli inizi del Cristianesimo costituisce una pratica ricorrente, modificatasi e rinnovatasi nel corso dei secoli, nell'ambito di differenti contesti storici sino a che non assunse le sembianze del primo giubileo. E da quella assise discende la grande manifestazione ecumenica del prossimo anno, destinata a cadere nel displuvio fra la fine del secondo e l'inizio del terzo millennio, una manifestazione di cui giova - questo è l'intento precipuo del nostro Convegno - studiare i precedenti per comprendere meglio da quali istanze essa muova e in qual modo sia venuta attuandosi proprio in Roma che sette secoli dopo il primo grande evento giubilare si appresta ancora una volta nel 2000 a raccogliere milioni di fedeli volti a compiere gli stessi percorsi da secoli e secoli preordinati.

Vale la pena allora ricordare come il Cristianesimo abbia posto alla base della sua dottrina una concezione dinamica della vita che andò riflettendosi in vario modo e in diversi momenti storico-politici sia nella sua primitiva, drammatica affermazione, sia poi nell'ambito della costituzione in Chiesa e del suo definitivo assetto.

Cristo e gli Apostoli infatti dall'inizio della predicazione evangelica e dopo la crocifissione del Maestro, compirono una sorta di diaspora. Si pensi infatti a quanto riporta Luca 24,17, il quale narra l'incontro tra Gesù e i due pellegrini di Emmaus (ecco subito comparire e imporsi questa emblematica figura di "peregrinus") che si concluse con alcune fra le parole più toccanti del Nuovo Testamento, allorché i discepoli intervennero insistendo presso il Cristo e gli dissero "resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino" e Gesù restò con i due viandanti e quando fu a tavola con essi prese il pane, dette la benedizione, lo spezzò e lo diede loro; e quelli solo allora lo riconobbero. I due pellegrini insomma e poi sempre

quelli che si misero in cammino nel nome del Salvatore, furono subito associati all'Unto del Signore come suoi prediletti compagni di strada.

Con il consolidarsi della religione di Cristo si affermerà poi sempre più la consuetudine del pellegrinaggio, unita al culto delle reliquie, di ogni tipo e valore, un culto che si trasformò non di rado in una serie di compravendite, allorché ci si imbatté in ritrovamenti significativi, pubblicizzati attraverso i fenomeni miracolistici che attrassero i pellegrini; per cui è invero difficile porre uno spartiacque preciso tra la devozione e la speculazione.

La consuetudine del pellegrinaggio e la conseguente invenzione delle reliquie divennero dunque aspetti importanti della nuova fede, sia in Terra Santa, sia nei numerosi luoghi di culto dell'Oriente e dell'Occidente europeo. In particolare poi queste pratiche cominciarono ad affermarsi in Roma.

La nostra città si presta dunque come meta esemplare alla quale far riferimento nell'inaugurare i nostri lavori, sulla cui scorta è possibile affrontare la ricerca sovente avviata su consimili aspetti riferendosi ad altri differenti e molto lontani luoghi. L'Urbe infatti - lo si diceva adesso - divenne quasi subito una delle mete prescelte dei cosiddetti *Romei* che, sin dai primi secoli d. C. ebbero quale fisso riferimento le tombe degli Apostoli, Pietro e Paolo secondo quanto è attestato dalle iscrizioni catacombali e dalle più note *inscriptions*, dette di papa Damaso.

In realtà - è ben noto - le catacombe risultarono abbastanza presto trascurate e quasi abbandonate, nonostante l'intendimento di Adriano I e poi di Leone III di assicurarne il mantenimento e l'uso almeno per particolari cerimonie religiose. Molte reliquie ivi situate furono pertanto interrare sino a che se ne perdettero persino il ricordo. Altre invece vennero traslate presso le chiese cittadine, la basilica degli Apostoli sulla via Appia, quella che poi prese la denominazione di san Sebastiano, la basilica ostiense di san Paolo, quella costantiniana di san Pietro, la Lateranense, sede del vescovo di Roma, la impropriamente detta Liberiana di santa Maria Maggiore, san Clemente, san Lorenzo al Tiburtino.

Senza dubbio il flusso dei fedeli - così succede in ogni altra chiesa o santuario ovunque collocati, in Oriente e in Occidente, sedi di particolari funzioni liturgiche - apparve destinato ad aumentare nei giorni in cui santi e martiri erano festeggiati nelle loro rispettive dimore sacre.

Con varie sante reliquie legate al sacrificio degli Apostoli e dei primi martiri, fu, ad esempio, consegnato alla pubblica reverenza il frammento del legno della Croce di Cristo individuato, così si ritenne, in Gerusalemme da sant'Elena madre di Costantino e portato in Roma dalla stessa sovrana, venerata ben presto - e ancora in certi ambienti lo è - per la sua capacità considerata straordinaria di trovare un reperto unico nella sua preziosità come la croce e quindi fanaticamente invocata dai pellegrini e da quanti si

dettero alla ricerca di un caro oggetto smarrito che ella soltanto, se opportunamente pregata, stanti le sue eccelse virtù, avrebbe potuto far rinvenire.

Inoltre si mostrarono ai pellegrini i chiodi della Croce, le catene destinate a serrare le membra del santo martire, poi conservate nella chiesa dedicata a san Pietro in Vincoli, e il volto della Veronica, ovvero l'immagine del volto di Cristo stampatosi sul panno che la pia donna porse al Galileo durante l'ascesa del Golgota affinché si tergesse il viso dal sangue misto a sudore, la più celebre fra ogni reliquia, nel 1289 posta da papa Niccolò IV, al di sopra di ogni altra prerogativa della basilica vaticana; e poi si predilessero la Scala Santa, la colonna della flagellazione, la tavola dell'ultima cena e numerosi altri reperti racchiusi nel misterioso e immenso *Sancta Sanctorum*, non molto prima del Giubileo bonifaciano del 1300 restaurato in san Giovanni in Laterano.

E proprio tali santi ritrovamenti trasformarono Roma - una volta che, al termine delle crociate, divenne impossibile la visita della terra Santa caduta nelle mani dei Turchi Selgiuchidi - in una nuova Gerusalemme, sede privilegiata di visite e di venerabili peregrinazioni.

Fra i luoghi divenuti allora meta di commossa sosta non possiamo dimenticare il carcere Mamertino i cui più illustri e noti reclusi cristiani furono san Pietro e san Paolo. La presenza di Paolo nell'Urbe è accertata attraverso gli *Atti degli Apostoli* che offrono indicazioni sulla partecipazione dell'apostolo delle genti alla vita della comunità cristiana della città santa, nell'anno poi definito come il sessantunesimo dell'era cristiana.

Gli stessi *Atti* invece, non fanno il nome di Pietro. Nella Lettera di Paolo ai Romani poi fissata nell'anno più tardi denominato cinquantottesimo, il santo di Tarso ricordò i componenti di quella comunità ma fra questi ancora una volta non venne menzionato san Pietro.

Non è questo il momento per affrontare una problematica invero delicata e controversa. Basti però dire che sebbene manchino fonti in tutto certe, connesse alla presenza di Pietro in quella che poi sarebbe divenuta la sua città, dobbiamo prendere in considerazione una serie di tradizioni e di prove antiche e persistenti, di luoghi divenuti meta di continue visite da parte dei fedeli romani e dei *romei*, tutti elementi che attestano i soggiorni del principe degli apostoli e fra questi - senza soffermarci sul complesso dei riferimenti studiati prima che con acribia critica con incrollabile fede da Margherita Guarducci, una fra gli studiosi più competenti di questi argomenti - la "cattedra lignea" ancora oggi come allora visibile nella basilica costantiniana, al centro della raggiera del Bernini e che si ritenne appartenuta allo stesso apostolo, reliquia in ogni tempo profondamente venerata dai pellegrini con sentimento misto di paura e di fede.

Ma prima di tutto, oggetto di visite furono i luoghi riguardanti l'imprigionamento di Pietro nel carcere Tulliano o Mamertino, ove il detenuto avrebbe convertito venticinque soldati e prima di ogni altro i suoi carcerieri Processo e Martiniano.

Un'altra tradizione pretende che quegli che viene considerato il primo pontefice, fuggito dal reclusorio all'inizio della via Appia, perdesse la fascia che bendava il suo piede piagato dalle pesanti catene che lo avevano tenuto in vincoli e proprio in quel sito collocato tra i portici delle Terme Antoniniane, presto divenuto punto di riferimento di una peregrinante stazione, fu eretta nel secolo IV una piccola chiesa denominata *San Pietro in fasciolas*, in prosieguo di tempo dedicata ai ss. Nereo e Achilleo, servi di Domitilla.

Sulla morte di Pietro e di Paolo siamo piuttosto ben documentati: a Paolo in quanto *civis romanus* fu evitata la crocifissione e venne pertanto decapitato in zona Tre Fontane, mentre il suo corpo fu sepolto presso un *cemeteryum* sul quale fu in seguito elevata la basilica che da lui trasse nome.

San Pietro invece, catturato e trasferito forse per una seconda volta al Mamertino, venne crocifisso nei giardini di Nerone sul colle Vaticano, nel punto - questa è la tradizione - ove poi si eresse la chiesa di san Pellegrino *de Almachia* o *Naumachia* e la sua tomba è stata finalmente rinvenuta in san Pietro non molto tempo fa - così pare - durante una lunga e complessa campagna di scavi effettuata nelle grotte vaticane, intorno alla metà del secolo scorso, e più precisamente nel *cemeteryum* costantiniano posto in perfetta corrispondenza con l'altare poi denominato "delle confessioni", in direzione del baldacchino berniniano.

Anzi, proprio il suddetto rapporto fra la tomba del martire e l'altare, di solito riscontrata nelle chiese paleocristiane dedicate ai *testimonia*, farebbe fondatamente ritenere che l'avello racchiuso nel cimitero di Costantino sia proprio quello del nostro santo.

Anche la denominazione del sarcofago - è appena un cenno - recante in greco il nome di Pietro, dovrebbe presumibilmente richiamarci al principe degli apostoli, giacché in epoca costantiniana in cui il *cemeteryum* fu predisposto per ordine dell'imperatore (*cemeteryum* sigillato con malta certamente databile al IV secolo d.C. e mai più toccato per secoli e secoli nonostante le complesse vicissitudini della basilica e la ricostruzione michelangiolesca, fino agli scavi della metà del secolo scorso) prima del 330, ovvero avanti che la vecchia capitale fosse abbandonata per la nuova, situata ai bordi del Bosforo, la denominazione di Pietro non poteva che riferirsi al nostro personaggio e non avrebbe potuto indicare genericamente la presenza di un altro, successivo papa. Difatti *Hic Petrus* si riferirà più indeterminatamente al pontefice in quanto tale, solo quando esisterà la figura

del pontefice stesso, cosa che in età costantiniana era di là da venire in quanto Roma era soltanto una delle quattro più importanti sedi vescovili insieme a Gerusalemme, Antiochia e Bisanzio.

Tutto quanto sin qui ricordato fu dai primi secoli, e soprattutto a partire dall'Editto costantiniano (313) e dai provvedimenti teodosiani (380), oggetto di visite ripetute, nel corso delle quali ci si rivolgeva in adorazione verso le sante reliquie e i sacri luoghi che le contenevano.

Gli itinerari prescelti per l'ispezione alle suddette località dell'Urbe furono ampi e vari in particolare dal VII secolo, come mostrano i *Papiri degli oli di Monza* di cui con apposita relazione tratteremo durante questo stesso convegno e che qui nominiamo di passata unicamente per sottolineare il numero e l'importanza degli *itineraria* cittadini, ovvero dei percorsi prestabiliti per la perlustrazione delle catacombe e dei trenta *cemeteria* paleocristiani situati fra il I e il III miglio delle vie uscenti da Roma, ove già prima dell'età di Costantino furono raccolte le sepolture dei martiri in seguito largamente venerate dai pellegrini, divenute, a loro volta, nuclei abitati e frequentati, ricchi di presenze edilizie e urbanistiche.

Ai sunnominati Papiri si aggiungono poi l'*itinerario di Einsiedeln* che descrive la consueta sosta presso le catacombe e i luoghi santi situati all'interno delle mura: i cimiteri di Priscilla, Ponziano, Pretestato e Trasone. Il cimitero Ostiense prese il nome dal martire Timoteo, quello Massimo da Felicità, il Tiburtino da Lorenzo e Ippolito, il Labicano da Gorgonio. Il cimitero di Trasone lo attinse invece da Saturnino, il Nomentano dalla martire Agnese. Accanto a quest'ultimo fu prevista la visita alle catacombe intitolate alla memoria della medesima santa.

L'intera nomenclatura di questi siti accanto a tutti gli altri elementi sino a ora offerti soltanto a titolo esemplificativo in occasione dell'apertura dei nostri lavori, appare di grande interesse per studiare la nuova configurazione della Roma cristiana articolatasi sopra e accanto a quella della preesistente città imperiale e soprattutto per renderci con più esattezza conto dell'ampia materia che costituì il punto di partenza e di arrivo per innumerevoli pellegrinaggi che con i secoli si infittirono e si trasformarono fino a concretarsi dal 1300 nell'istituzione dell'anno santo, prima fissata secondo una scansione secolare, poi progressivamente ridotta a 50, a 33 e finalmente a 25 anni come ancora adesso è rimasta.

Quindi la nostra ricerca oltre a interessarsi di una delle prime e più importanti manifestazioni connesse all'affermazione della religione di Cristo, intende costituire uno studio propedeutico e necessario per la prossima ricorrenza giubilare, occasione in cui saranno ripresi argomenti di dibattito e convegni dedicati a tutta la complessa questione dei pellegrinaggi, delle reliquie e degli anni santi.

Naturalmente le mie parole, pronunciate come anticipato, solo per inaugurare un convegno di studi intitolato ai pellegrinaggi nell'età tardo-antica e medievale, non possono che assumere carattere esemplificativo; quindi non intendono costituire nulla di più di una premessa alle relazioni successive dedicate all'Urbe e ai centri che le furono vicini e inoltre a numerose altre località che vanno dalla Terra Santa - il primo e il più sacro obiettivo, divenuto essenziale sin dagli anni immediatamente successivi alla morte del Maestro e della prima predicazione apostolica - all'Oriente siriano.

Poi, per venire all'Occidente ci occuperemo dell'*Itinerarium Burdigalense*, dei pellegrini provenienti dalla zona anglosassone e dalla terra d'Ungheria, dei pellegrinaggi a Santiago di Compostela, e, più dappresso, a Montevergine. Quindi studieremo i percorsi dei *Romei*, la Via Francigena, i viaggi dell'al di là, la viabilità e le vie di comunicazione padana, i luoghi di sosta nonché quelli di accoglienza, tra ospizio e ospedale (tutto questo almeno nelle intenzioni programmatiche se non avremo defezioni che non ci auguriamo ma che sono possibili in un convegno denso di relazioni e di interventi come il nostro).

Comunque l'ampia materia che prenderemo in esame ci induce a considerare ancora una volta del tutto vera e da condividersi - e con ciò dichiaro ufficialmente aperto il convegno - la riflessione di Wolfgang Goethe: "L'Europa è nata in pellegrinaggio e il suo linguaggio è il Cristianesimo".

BRUNO LUISELLI

Dalla *peregrinatio* mistica alla *peregrinatio* evangelizzativa
nel monachesimo tardoantico e protomedievale

Nel contesto della sublime preghiera da lui elevata al Padre nell'ultima cena, Cristo, come testimonia il Vangelo secondo Giovanni, disse queste parole dei suoi discepoli: "Essi non sono del mondo, come anche io non sono del mondo" (Ih 17,14 e 16); ma subito dopo aggiunse: "Come Tu hai mandato me nel mondo, così anche io ho mandato loro nel mondo" (Ih 17,18). E ancora, nella sua prima lettera Giovanni, in piena sintonia con le parole del Cristo, sulla estraneità dei suoi discepoli al mondo, scrisse: "Non amate il mondo, né le cose che sono nel mondo", (2, 15); ma, come testimonia il Vangelo secondo Matteo, Cristo stesso, alla fine della sua missione terrena, in piena coerenza con le sue precedenti parole "Io ho mandato loro nel mondo", ordinò solennemente ai suoi discepoli: "Andate e insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (28, 19). Proprio in questa coesistenza, nella vocazione degli eletti del Signore, dei due capisaldi della estraneità al mondo e dell'impegno evangelizzativo in esso, c'è, *in nuce*, tutta la vicenda che mi accingo a ricostruire.

Per significare l'estraneità del cristiano al mondo la cultura cristiana grecofona delle origini si serviva del concetto di straniero, forestiero, che esprimeva con i termini *παροίκος, παρεπίδημος*. Basti leggere la prima lettera di Pietro, che esortava i cristiani, in quanto "stranieri ed estranei" (al mondo), ad astenersi dalle passioni della carne (2,11). E successivamente la cultura cristiana di lingua latina riesprimeva quella stessa estraneità, oltre che col comune sostantivo *advena*, per mezzo del termine *peregrinus*, il cui tradizionale significato era appunto quello di straniero, forestiero. Si veda il già citato passo di 1 *Petr.* 2,11 secondo la Vulgata, dove l'originale greco *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* è tradotto *advenas et peregrinos*. Ma il cristiano era straniero al mondo perché era chiamato al cielo, sua vera patria, alla quale egli dunque, durante tutta la sua vita, doveva instancabilmente tendere. La sua estraneità a questo mondo era pertanto cammino, viaggio verso l'altro mondo. Ecco allora che sul versante latino della cristianità il verbo *peregrinari* e il sostantivo deverbale *pere-*

grinatio, indicativi, già nella latinità precristiana anche del viaggio in contrade straniere, vennero a indicare, in età cristiana, la vita del cristiano come viaggio verso il paradiso. È fondamentale tenere presente, a tale proposito, anche la concezione che vedeva la vita del cristiano in questo mondo come esilio dal paradiso, e dunque come viaggio di ritorno a quella meta: ricordo il paolino (2 *Cor.* 5,6-7) “Finché abitiamo nel corpo, siamo in esilio, lontano dal Signore, camminiamo (περιπατοῦμεν) nella fede e non ancora nella visione (di Dio)”. In conseguenza di tutto questo, il termine *peregrinus* subì uno slittamento o un ampliamento semantico e venne a indicare il cristiano come pellegrino, viandante: fu una svolta di indubbio rilievo nella storia della lingua latina, e il nuovo valore semantico di *peregrinus* passò anche alla eredità linguistica neolatina e germanica (ital. *pellegrino*, spagn. *peregrino*, port. *peregrino*, franc. *pèlerin*, ted. *Pilger*, ingl. *pilgrim*). Il cristiano, insomma, era oramai un mistico pellegrino attraverso questo mondo, che non era la sua patria, verso la sua vera patria. Tra il molto che a questo proposito si potrebbe citare ricordo Paolino di Nola, il quale scriveva (*ep.* 24,6, ed. Hartel, CSEL 29): “Se purificati dal possesso di questa terra, in cui per nostra condanna siamo venuti, recupereremo la vita eterna, allora veramente, restituiti dall’esilio alla patria o reduci alla casa natia da un lungo viaggio (*a peregrinatione longinqua*), potremo dire: ‘il Signore è nostra eredità nella terra dei viventi’ (*ps.* 141,6)”. Soprattutto ricordo qualcuno fra i molti splendidi concetti enunciati da Agostino: a proposito dell’ “uomo interiore”, egli scriveva che “in questo viaggio (*in ista peregrinatione*)... si cammina per mezzo della fede” (*ep.* 92,4, ed. Goldbacher, CSEL 34/2); e: “la Chiesa è l’albergo nel quale vengono ristorati i viandanti dal viaggio di ritorno (*viatores de peregrinatione ... redeuntes*) alla patria eterna (*quaest. evang.* 2,19, ed. Mutzenbecher, CCh 44 B); e ancora: “non è cosa di poco conto che lo Spirito Santo ci insegni a gemere: egli, infatti, ci fa sentire pellegrini (*insinuat... nobis quia peregrinamur*) e ci insegna a sospirare verso la patria celeste” (*in Ioh. evang.* 6,2, CCh 36).

Ma, se tutto ciò vale per il cristiano in genere, *a fortiori* vale per il monaco. Proprio dalla vocazione messianica del cristiano alla condizione, a un tempo, di estraneità al mondo e di tensione verso l’altra vita (“essi non sono di questo mondo”, e “finché abitiamo nel corpo, siamo in esilio, lontano dal Signore, camminiamo nella fede”) si sviluppò tutta quella fioritura del monachesimo, tanto eremitico quanto cenobitico, che, dall’età paleocristiana al medioevo e dal medioevo all’età contemporanea, è una delle principali realtà della Chiesa, sempre costituendo una fonte inesauribile di vita e dottrina spirituale. Ebbene, la concezione gerominiana della cella del monaco come paradiso – *habeto cellulam pro paradiso* scriveva

egli appunto al monaco Rustico (*ep.* 125,7, ed. Labourt delle lettere geronimiane, VII, Parigi 1961) – è emblematica della sua visione del monaco come estraneo al mondo e contemplativamente rivolto al paradiso, sua meta. Inoltre, sempre Girolamo, scrivendo ad Agostino dalla sua cella monastica, gli ricordava i tormenti della propria *peregrinatio*, aggiungendo di guardare a Dio come a sicura liberazione da essi (*ep.* 104,2, ed. cit., V, Parigi 1955). E Cassiano, in relazione alla rinuncia al mondo, parlava della *peregrinatio* che viene abbracciata per il motivo della milizia spirituale (*conl.* 16,1, ed. Petschenig, CSEL 13). Vincenzo, monaco di Lerinum (Lérins), si diede, nel suo *Commonitorium*, lo pseudonimo di *Peregrinus* (1,1, ed. Demeulenaere, CCh 64). Un grande maestro di spiritualità monastica, Giovanni Climaco, insegnava, nella sua *Scala paradisi*, la dottrina della ξενιτεία del monaco, cioè la dottrina del monaco, il quale, esule, si lascia dietro le sue spalle, senza più volgersi indietro, le comodità della patria, che gli impediscono il raggiungimento della meta della sua pietà (cap. 3.). E il Venerabile Beda scriveva che l'asceta Wihthberht, aveva condotto, *peregrinus*, la sua vita anacoretica e chiamava "luogo della diletta *peregrinatio*" la sede della sua vita monacale (*hist. eccl. gent. Angl.* V 9, ed. Colgrave-Mynors, Oxford 1969), e l'autore di una lettera attribuita a Beda si compiaceva della *peregrinatio* del monaco Helmwald, sostanzziata di quiete e di santità di vita (*ep. Ad Helmuualdum de bissexto*, lin. 3, J.G. Giles, *Anecdota Bedae, Lanfranci et aliorum*, London 1851, pp. 1 sgg.).

Estraneità, dunque, del monaco, s o p r a t t u t t o del monaco, al mondo e sua mistica *peregrinatio* verso il paradiso. Ma, come ho ricordato in apertura, Cristo, nella sua preghiera al Padre, dopo aver affermato la estraneità dei suoi discepoli al mondo ("essi non sono del mondo"), aveva aggiunto: "io ho mandato loro nel mondo", e aveva ordinato loro: "andate e insegnate a tutte le genti etc.". Di conseguenza, l'uomo di Dio, estraneo (straniero) al mondo, non poteva tuttavia dimenticarsi del mondo, di fronte al quale doveva essere testimone di Dio e al quale doveva portare la Parola di Dio. E allora è ben comprensibile che proprio il monaco, il quale in sommo grado era estraneo al mondo, si sentisse colui al quale in sommo grado competeva l'andare al mondo per portarvi la Parola di Dio. Ecco dunque la probabile prima diffusione di semi di cristianesimo in Irlanda ad opera di monaci esuli dalla Gallia sotto l'incalzare dei barbari ivi penetrati dal Reno e dilaganti a partire dalla notte tra il 406 e il 407 (su questo particolare argomento vedi ora B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003, pp. 139 sgg.); ecco l'evangelizzazione ancora dell'Irlanda grazie al britanno Patrizio proveniente, con buona probabilità, da ambienti monastici gallici di tipo martiniano; ecco il monaco Severino, apostolo nel Norico nel secolo V-VI; ecco i quaranta monaci che nel

597 sotto la guida del monaco Agostino, futuro primo Arcivescovo di Canterbury, partirono da Roma alla volta della Britannia, ivi inviati da Gregorio Magno, per evangelizzare gli Anglosassoni. Ma a tale proposito richiama la nostra attenzione in questa sede soprattutto il monachesimo di una ben determinata regione. Dopo una plurisecolare esperienza mistica della *peregrinatio* monacale come estraneità al mondo e viaggio verso la meta paradisiaca, comparvero, sulla scena della storia, monaci che alla concezione della *peregrinatio* impressero una svolta che non esito a definire epocale: la intesero esplicitamente in senso proprio, cioè la concepirono, per esplicita esigenza vocazionale, come concreto itinerario nel mondo per evangelizzare il mondo; o, per meglio dire, la vissero, a un tempo, sia misticamente (secondo la spiritualità monastica tradizionale), sia come concreto impegno evangelizzativo. Quella innovazione si ebbe nel VI secolo, in seno al monachesimo di Irlanda. Ben sapendo che la fede cristiana era stata introdotta nella loro terra da evangelizzatori venuti dall'esterno (si pensi al Vescovo Palladio, ivi inviato da Celestino I, e soprattutto al già ricordato Patrizio), quei monaci irlandesi fondarono dunque la *peregrinatio pro Christo* e, in quanto *peregrini pro Christo*, presero a uscire dall'Irlanda.

Ma qui, prima di andare oltre, la mia affermazione della grande svolta impressa dal monachesimo irlandese alla concezione della *peregrinatio* comporta, da parte mia, una precisazione. Il carattere itinerante dei monaci irlandesi può richiamare alla nostra memoria altri monaci pellegrini, i cosiddetti *circumcelliones* ("errabondi per le celle" [cioè per i monasteri]), già avversati da Agostino (*de op. mon.* 28, ed. Zycha, CSEL 41), e i cosiddetti girovaghi, duramente stroncati dalla Regola del Maestro (1,13-74, ed. de Vogüé, SCh 106) e dalla Regola di Benedetto (1,10-12, ed. Pricoco, [Milano 1995]); e, in effetti, un prudente accostamento dei girovaghi condannati da Benedetto con i monaci pellegrini irlandesi è stato fatto (A.I. Schuster, ed. della *Regula monasteriorum*, Alba 1945, comm. al cap. 1 [p. 33]). Ma c'è una profonda differenza tra i *circumcelliones* e i girovaghi da una parte e i monaci pellegrini irlandesi dall'altra. Quelli, per quanto ne sappiamo grazie alle testimonianze di Agostino, del Maestro e di Benedetto, girovagavano da una cella all'altra, facendovisi via via ospitare per qualche giorno; questi, come documenta *ad abundantiam* l'insieme delle fonti ad essi relative, dovunque creavano insediamenti anacoretici e cenobitici propri ("noi – scriveva orgogliosamente Colombano in ep. 3,2, ed. Walker, "Scriptores Latini Hiberniae" 2, Dublino 1970 – abitiamo nei deserti, non molestiamo nessuno, manteniamo le regole dei nostri anziani"); per quelli il peregrinare era fine a se stesso, per questi la *peregrinatio* era finalizzata all'evangelizzazione.

Tornando al nostro argomento, preciso che le fonti ci conservano ampia memoria di quella vocazione dei monaci irlandesi alla creazione altrove di nuove fondazioni monastiche e all'apostolato itinerante fuori d'Irlanda. Apprendiamo da Adomnán (*Vita Columbae, praef. II*, ed. Anderson – Ogilvie Anderson, Oxford 1991) che il monaco Colum Cille, latinizzato Columba, all'età di quarantadue anni, partì alla volta della Britannia "volendo essere pellegrino per Cristo" (*pro Cristo peregrinari volens*) e che ben trent'anni, sino alla fine della sua vita, durò la sua *peregrinatio* britannica (ibid. III 22) (con maggiore precisione geografica, noi, oggi, dobbiamo parlare di *peregrinatio* nell'attuale Scozia). Precisa, inoltre, che la vita di quel grande monaco fu caratterizzata da fondazioni di monasteri (*monasteriorum pater et fundator* lo chiama Adomnán, ibid. *praef. II*), la più importante delle quali, fuori d'Irlanda, fu, circa l'a. 565, quella di Hy o Hii o Í o più comunemente Iona, piccola isola delle Ebridi esterne; proprio quel monastero di Iona fu la base di partenza per la cristianizzazione dei Picti e quindi degli Anglosassoni della Northumbria (Northumberland) settentrionale, con la fondazione, in questa stessa regione, grazie all'irlandese Aidán, del monastero di Lindisfarne, che a sua volta ebbe varie altre filiazioni monastiche sempre nella Northumbria settentrionale.

Inoltre, verso il 590, un altro grande asceta del monachesimo irlandese, Colombano, dotto monaco di Bangor, lasciò l'Irlanda, imbarcandosi alla volta della Gallia, senza più fare ritorno alla sua terra, mosso – scrive Ionas di Bobbio (*Vita Columbani* 4, ed. Krusch, MGH, *Scr. rer. Mer.* IV), suo biografo pochi anni dopo la sua morte (avvenuta a Bobbio nel 615) – dallo stesso ordine che Dio aveva dato ad Abramo: "Esci dalla tua terra e dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre e va' nella terra che io ti mostrerò" (Gen. 12,1). Lo seguivano altri dodici monaci, tra i quali era l'ascetico e dotto Gallo, per compiere opera di severa evangelizzazione in ambiente cristiano compromesso da grave depressione spirituale in campo non meno ecclesiastico che laico. Egli si stabilì nella regione dei Vosgi, dove fondò il monastero di Anagrates (Annegray), cui seguì poco dopo, la fondazione dei non lontani monasteri di Luxovium (Luxeuil) e di Fontanae (Fontaine-lès-Luxeuil). Il suo ideale di vita monastica e ascetica fu molto fecondo: innumerevoli furono coloro che lo abbracciarono; e proprio la fondazione di quei tre monasteri fu voluta da Colombano appunto per l'esigenza di accogliere i moltissimi postulanti: dal già citato Ionas (*Vita Columb.* II 7) apprendiamo che Eustasio, abate di Luxeuil nel periodo postcolombiano (precisamente nel periodo italiano di Colombano), governava schiere di monaci (*monachorum catervas*). Successivamente, accompagnato dai suoi confratelli, Colombano passò in territorio elvetico-germanico, fermandosi per un biennio nel territorio della Brigantia o Brigantium (Bregenz), sul

lago di Costanza (Bodensee), punto di incontro di tre importantissime strade. Di qui Colombano si diede a diffondere la fede cristiana tra gli Alamanni, stanziati appunto nella regione del lago di Costanza. Infine Colombano discese in Italia, andando a insediarsi in quel di Bobium (Bobbio), dove egli fondò, nel 612, il suo ultimo monastero, destinato ad assurgere a grande fama, del quale egli fu il primo abate e dove, nel 615, morì. Gallo, invece, restò a vivere la sua vita di monaco missionario nella regione del lago di Costanza, e da un suo insediamento monastico discese la prestigiosa abbazia elvetica di San Gallo.

Le fonti a nostra disposizione – oltre alla già citata Vita di Colombano di Ionas, le tre biografie di Gallo pervenuteci: la cosiddetta *vetustissima*, di autore ignoto, e quelle di Wettinus e di Walahfridus Strabo (ed. Krusch, MGH, *Script. rer. Mer.* IV, pp., rispettivamente, 251-256, 256-280 e 280-337) – mostrano *ad abundantiam* come il raccoglimento anacoretico o cenobitico e il peregrinare predicatorio ora tra popoli già cristianizzati ma tornati al paganesimo, ora tra popoli mai prima di allora cristianizzati, fossero, in sapiente alternanza, autentici capisaldi della vita di quei monaci irlandesi sul suolo del continente europeo e dei loro discepoli continentali. Essi attuavano quella sintesi di vita contemplativa e vita attiva, di βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός, che aveva il suo fondamento nella vocazione dei discepoli da parte del Cristo, nel contempo, alla estraneità al mondo e all'impegno nel mondo ("essi non sono del mondo" e "io ho mandato loro nel mondo"); nell'eremo si concretizzava, per quei monaci, la loro vocazione alla estraneità al mondo; nella *peregrinatio* predicatoria si concretizzava la loro vocazione alla ricerca del mondo da cristianizzare. Nell'eremo essi trascorrevano la loro giornata nella meditazione e nello studio; Ionas ci presenta Colombano che ora vaga nella solitudine di uno dei suoi eremi e ragiona con se stesso di Sacra Scrittura, ora, seduto sopra un tronco di quercia, è impegnato nella lettura di un libro (*Vita Columb.* I 8; I 28); Wettinus e Walahfridus Strabo ci parlano di Gallo assorto, all'interno di una spelonca, nella lettura (Wett. *Vita Galli* 17, ed. cit.; Walahfr. *Vita Galli* I 17, ed. cit.). Quanto al loro peregrinare, è ben significativa questa testimonianza data su loro da Walahfridus: "per essi la consuetudine del peregrinare si è ormai trasformata quasi in disposizione naturale" (*Vita Galli* II 46). Essa meglio non potrebbe indicare l'importanza che quei monaci annettevano al peregrinare. E veramente emblematico di questa loro specifica vocazione è un episodio della vita di Gallo testimoniato da Wettinus e Walahfridus Strabo: il duca della regione del lago di Costanza propose a Gallo di accettare la consacrazione a Vescovo di Costanza (Konstanz), ma il monaco rifiutò. Quale ne fu la ragione? L'esigenza stessa della *peregrinatio* (rispettivamente, *Vita Galli* 24; *Vita*

Galli I 24). Poiché, per disposizione canonica, la residenzialità dell'episcopato non era compatibile con la vocazione al peregrinare, Gallo non volle rinunciare alla sua vita di *peregrinus*.

Dall'Irlanda alla volta del Continente non partirono soltanto Colombano e i suoi dodici compagni. Quel viaggio fu intrapreso, successivamente, anche dal vescovo-abate irlandese Cilian e da dodici compagni (fonti in due *Passiones* di Cilian, ed. Levison, MGH, *Scr. rer. Mer.* V, pp. 722 sgg.; AASS, Iul. II 614 sgg.). Non sfugga, nel caso di Colombano e in quello di Cilian, la consistenza dei due gruppi in un capo e dodici seguaci. Va da sé che entrambi i gruppi avevano a modello Cristo e i suoi dodici discepoli, quei discepoli che Cristo aveva detto non essere del mondo e che nel mondo aveva inviato. Cilian, dunque, e i suoi dodici seguaci portarono la loro evangelizzazione nella regione del Castellum Virteburch (Würzburg sul Meno), dove la loro *peregrinatio pro Cristo* fu coronata dal martirio, circa l'a. 689, dello stesso Cilian e di due dei suoi compagni.

Ma l'apostolato itinerante non restò una ricchezza esclusiva dei monaci venuti dall'Irlanda. Molti altri monaci e ecclesiastici continentali, facendo propria quella vocazione, si diedero alla *peregrinatio* evangelizzativa sul continente europeo occidentale, disseminandovi fondazioni monastiche. Ricordo, innanzitutto, Agilo, Eustasio e Agrestio, i quali, monaci di Luxeuil e pertanto animati dal più genuino spirito colombiano, furono missionariamente attivi in Baviera (Ion. *Vita Columb.* II 8-9). E assai importante è quello che sappiamo del galloromano Amando (*Vita Amandi*, ed. Krusch, MGH, *Scr. rer. Mer.* V, pp. 428 sgg.). Originario dell'Aquitania, egli fece il suo noviziato cenobitico nell'isola di Ogia (Yeu) e condusse, per un quindicennio, austera vita monacale nell'antico capoluogo dei Bituriges (l'odierna Bourges); quindi, dopo un soggiorno a Roma si diede, con inesauribile abnegazione, all'apostolato itinerante scandito dalla fondazione di numerosi monasteri. La preghiera che Amando aveva rivolto a San Martino di Tours di poter trascorrere la sua vita *in peregrinatione* (*Vita Amandi* 4) è eloquentemente indicativa della sua ardente vocazione alla predicazione itinerante. Teatro della sua evangelizzazione furono soprattutto le Fiandre, abitate da genti ancora fieramente barbariche e pagane, ma egli dovette giungere fino a contrade danubiane. Sulla sua vita di predicatore itinerante certamente influì il monachesimo colombiano: a tale riguardo, è da tener presente che Ionas, biografo di Colombano, soggiornò per un triennio presso di lui (Ion. *Vita Columb.*, *prol.*). Inoltre, sull'esempio dello stesso Colombano (è lecito congetturarlo), la via apostolica di Amando si caratterizzò per la fondazione di molti monasteri, che avevano lo scopo di consolidare le conquiste cristiane da lui effettuate nel corso della sua *peregrinatio*. E qui dobbiamo cogliere, nella documentazione disponibile, un

dato altamente significativo dell'importanza che, per Amando, aveva la predicazione itinerante. In occasione del suo, già ricordato, soggiorno a Roma egli accettò, per dovere di ubbidienza, la consacrazione episcopale (a. 629 circa), ma dal papa Onorio I ottenne che al suo episcopato non fosse assegnata una sede fissa, sì da essere egli "vescovo destinato alla predicazione" (*episcopus ad praedicandum*: Heriger di Lobbes, *Gesta pontificum Tungrensium* I 34, ed. Pertz, MGH, *Scriptores* VII); inoltre, eletto nel 647, malgrado la sua diversa inclinazione, vescovo della Chiesa di Aduatua Tungrorum (Tongres/Tongeren) allora trasferita a Mosae Traiectus (Maastricht), rimise dopo tre anni l'incarico per riprendere l'apostolato itinerante, cui dovette rinunciare solo nell'estrema vecchiaia per ritirarsi nel suo monastero di Elnon (presso Tournai) dove morì nel 679. A proposito del rapporto di Amando col suo *munus* episcopale, è inevitabile il confronto con la già ricordata reazione di Gallo alla proposta della sua consacrazione a vescovo. Gallo rifiutò la consacrazione episcopale per amore della sua *peregrinatio*; Amando, invece, dovette accettarla, ma, per amore della *peregrinatio*, riuscì ad ottenere un episcopato non residenziale, al quale, per giunta, egli volle tornare dopo la breve esperienza dell'episcopato residenziale. Furono due diversi modi, come si vede, di porsi in relazione all'episcopato, ma con una identica mira: il primato della *peregrinatio* evangelizzativa.

E a proposito della rinuncia di Amando all'episcopato residenziale, la nostra attenzione è ora richiamata da Rupert (Hrodpert), che, allo scorcio del secolo VII, lasciò la sede episcopale di Worms per darsi al ministero itinerante nella regione corrispondente alle attuali Baviera orientale - Austria occidentale, dove realizzò fondazioni ecclesiastiche e monastiche (*Gesta Hrodperti*, ed. Levison, MGH, ed. Levison, MGH, *Scr. rer. Mer.* VI, pp. 140 sgg.). Così pure, un vescovo venuto da Poitiers, Haimhramm, mirava a recarsi, come evangelizzatore, tra gli Slavi della Pannonia, ma concentrò la sua attività in Baviera, dove fu ucciso dopo tre anni di predicazione (*Vita Haimhrammi*, ed. Krusch, MGH, *Scr. rer. Mer.* IV, pp. 452 sgg.). E, lasciando da parte l'enigmatico Fridolin, la cui biografia (opera di tal Balther, ed. Krusch, MGH, *Scr. Rer. Mer.* III, pp. 354 sgg.), molto tarda e non priva di gravi inesattezze storiche (come la contemporaneità di Fridolin con Clodoveo) e inficiata dall'evidente interesse per il leggendario, ricordo un altro grande monaco, Pirmin, che, abate-vescovo, svolse, nella prima metà del sec. VIII (egli morì nel 753), la sua attività apostolica in Alamannia e poi in Alsazia e fondò o riformò vari monasteri, tra i quali possiamo qui ricordare quello, destinato a grande prestigio e ben noto, di Reichenau, nell'omonima isola del lago di Costanza, nonché l'ultima delle sue fondazioni, quella di Hornbach (*Vita Pirminii*, ed. Holder-Egger,

MGH, *Scriptores* XV, pp. 17 sgg.). In merito a questi stessi Rupert, Haimhramm e Pirmin, a me preme qui sottolineare che, nuovamente, si trattava di vescovi itineranti. Ormai non si trattava più soltanto di *monachi peregrini*: l'amore dei monaci irlandesi per la *peregrinatio* evangelizzativa era passato ad Amando ed era stato in lui talmente forte da consentirgli di superare, lui vescovo, lo scoglio della residenzialità episcopale, e quel suo ideale di episcopato di evangelizzazione itinerante divenne l'ideale di altri vescovi, come dimostra quello che sappiamo di Rupert, di Haimhramm e di Pirmin.

Ma la storia della *peregrinatio* evangelizzativa sviluppatasi in varie regioni del continente europeo occidentale grazie ai *monachi peregrini* irlandesi non era ancora esaurita. Nel 678 l'anglosassone Wilfrid, vescovo di York, in viaggio verso Roma, spinto dai venti sulla costa della Frisia e accolto favorevolmente dal locale re Aldgils, si diede, per un'intera invernata, prima di riprendere il suo viaggio verso Roma, alla predicazione, portando molti al battesimo. All'autorevolissima testimonianza di Beda (*Hist. eccl.* V 19, ed. cit.) dobbiamo questa notizia, che ha carattere di maggiore attendibilità rispetto a quella fornita da Æddi, biografo di Wilfrid, che idealisticamente ci presenta questo vescovo come recatosi spontaneamente in Frisia, in condizione di calma di mare, animato di spirito apostolico (*Vita Wilfridi* 26-28, ed. Levison, MGH, *Scr.rer. Mer.* VI). Dunque la predicazione di Wilfrid in Frisia fu un fatto casuale. Ma intanto negli ambienti monastici e ecclesiastici anglosassoni si doveva sapere del mondo germanico continentale in attesa di cristianizzazione (si veda Beda, *Hist. eccl.* V 9, ed. cit.). E lo stesso Wilfrid, tornato in patria, certamente riferì del mondo frisone da evangelizzare. Chi, allora, raccolse il messaggio e si assunse il compito di portare il Vangelo in Frisia? Un certo tempo dopo l'esperienza frisone di Wilfrid, l'anglosassone Egberht, recatosi in Irlanda per compiere i suoi studi (Beda, *Hist. eccl.* III 27, ed. cit.), sentì il desiderio, come testimonia Beda (*Hist. eccl.* V 9, ed. cit.), di evangelizzare la Frisia (e forse anche altri paesi germanici). Egli non poté realizzare il suo desiderio, ma uno dei suoi compagni, l'anglosassone Wihthberht, si recò in Frisia, dove, per due anni, predicò a quella gente e al suo re Radbod, ma senza successo (soprattutto per l'opposizione del pagano Radbod) tanto che egli tornò alla sua diletta vita monastica in Irlanda (Beda, *ibid.*). Ma il progetto di cristianizzare la Frisia non si arenò, e dal monastero irlandese di Rathmelsigi, dove Egberht viveva la sua vita monacale (*Hist. eccl.* III 27, ed. cit.), partirono alla volta della Frisia, incoraggiati dallo stesso Egberht, che non si arrendeva di fronte all'insuccesso della missione di Wihthberht, dodici monaci, tra i quali eccelleva, per dignità presbiteriale e per merito, l'anglosassone Willibrord (Beda, *Hist. eccl.* V 10, ed. cit.). Ancora il nu-

mero dodici, come si vede: l'esempio era sempre quello dei dodici discepoli inviati dal Cristo a convertire il mondo. Ma non basta. Testimonia Beda (*ibid.*) che due preti anglosassoni, entrambi di nome Hewald, i quali avevano trascorso molto tempo in Irlanda, seguirono l'esempio di Willibrord e dei suoi compagni e, partiti alla volta della Germania, tentarono la *peregrinatio* evangelizzativa, ma senza alcun successo, tra i Sassoni, dove ben presto furono entrambi martirizzati.

Quello che sappiamo di queste missioni in territorio germanico di area frisone e sassone, mostra che coloro i quali, o direttamente, o anche indirettamente (nel caso di Egberht), ne furono i protagonisti, erano tutti anglosassoni. Ma si noti: essi o vivevano in ambiente monastico irlandese e dall'Irlanda appunto partivano, o (vedi i due preti Hewald, partiti dall'Inghilterra) avevano trascorso un lungo periodo di formazione monastica e culturale in Irlanda. Dunque la loro personalità spirituale si era formata proprio in quella spiritualità irlandese che aveva prodotto la *peregrinatio pro Christo* e appunto nelle *peregrinationes* di Colombano e di Cilian e dei loro compagni essi avevano la loro fonte di ispirazione.

Ma dobbiamo tornare a Willibrord. Con entusiasmo egli intraprese l'evangelizzazione dei Frisoni, la quale fu facilitata dal fatto che non era più al potere il pagano Radbod, cacciato dal cattolico Pipino di Herstal, maggiordomo di Austrasia, che accolse con onore i nuovi missionari e ne aiutò l'opera con appropriate disposizioni. Nei primi tempi della sua presenza missionaria in Frisia Willibrord si recò a Roma per ottenere dal papa Sergio I sia l'approvazione della sua opera missionaria e la sua benedizione, sia alcune reliquie dei beati apostoli e martiri di Cristo. Rientrato in Frisia, riprese la sua predicazione, e successivamente tornò a Roma, ivi inviato da Pipino e dal consenso di tutti, per essere consacrato arcivescovo dei Frisoni. Willibrord ricevette dunque la consacrazione e, con essa, per volere del Papa Sergio, ricevette il nome di Clemente. Tornato in Frisia, Pipino gli donò il luogo per la sede episcopale nel suo *castellum* di Wilta-burg, cioè Traiectum (Utrecht) (Beda, *Hist. eccl.* V 11, ed. cit.). Willibrord era ormai arcivescovo di Utrecht, ma le ragioni della residenzialità non prevalsero sull'esigenza della *peregrinatio*: egli, infatti, si mosse apostolicamente – precisa Beda (*ibid.*) – in lungo e largo, con successo, costruendo chiese e fondando monasteri (tra i quali possiamo ricordare quello di Epternach), e spinse, anzi, la sua *peregrinatio* evangelizzativa anche al di là dell'area di influenza franca, fin nelle contrade dei Dani (Danesi), dove, però, non conseguì successi e fu, anzi, sul punto di essere martirizzato (Alcuino, *Vita Willibrordi* 9-11, ed. Levison, MGH, *Scr. rer. Mer.* VII).

Intanto, nei primi anni dell'attività missionaria di Willibrord, uno dei suoi seguaci, Swithberht, fu inviato dai suoi compagni in patria per essere

consacrato vescovo e, tornato in Frisia, si recò a predicare tra i Boruhtware (Bructeri) (Beda, *Hist. eccl.* V 11, ed. cit.).

Infine, ardentemente desideroso di predicare ai pagani, giunse in Frisia il monaco e sardedote anglosassone Wynfrith, destinato a essere uno dei giganti della storia missionaria di tutti i tempi, sul quale siamo riccamente informati da un complesso di fonti (è da ricordare soprattutto il suo epistolario: S. Bonifatii et Lulli, *Epistolae*, ed. Dümmler, MGH, *Epist.* III). Egli si recò subito a Roma (correva l'anno 718-719), dove chiese al papa Gregorio II, e ottenne, l'approvazione del suo programma missionario e dove il suo nome gli fu, dal pontefice, mutato in Bonifacio. Quindi tornò, come missionario in Frisia e si recò, successivamente, in Assia, dove la sua predicazione ottenne la conversione e il battesimo di migliaia di persone. Chiamato a Roma dal papa, vi ricevette la consacrazione episcopale (a. 722), e, insignito della nuova dignità, con l'aiuto di collaboratori soprattutto compatrioti, ma in parte anche germanico-continentali, svolse intensa attività missionaria – ricca di successi e scandita da fondazioni di monasteri – in Assia, in Turingia, in Baviera. Progettò pure una missione tra i Sassoni, che però non poté realizzare, essendogli stata affidata dal papa Gregorio III un'altra importante incombenza: quella di organizzare ecclesiasticamente il vastissimo areale del suo indefesso lavoro apostolico. Infine tornò in Frisia, dove, ancora nel pieno della sua attività missionaria nonostante l'avanzata età (era nato il 672-675), vide, nel 754, il suo instancabile impegno di *peregrinus pro Cristo* coronato dal martirio.

Ricapitolando su tutto il complesso delle *peregrinationes* evangelizzative di cui ci siamo occupati, è da ribadire che tutto si sviluppò dalla svolta impressa dal monachesimo irlandese alla concezione della *peregrinatio* monacale. Columba e Colombano furono i grandi padri della *peregrinatio pro Christo* e Colombano fu, specificamente, il padre della *peregrinatio pro Christo* nel continente europeo centro-settentrionale e nord-occidentale. Un aspetto importante di quella *peregrinatio* fu il rapporto dei suoi protagonisti con la dignità episcopale. Molta strada fu fatta al riguardo. Dalla rinuncia all'episcopato da parte del monaco Gallo per amore della *peregrinatio*, che egli non volle posporre alla residenzialità del *munus* episcopale, si passò all'accettazione, per ubbidienza al papa, dell'episcopato da parte del monaco Amando, il quale però ottenne, ancora per amore della *peregrinatio*, che il suo episcopato fosse svincolato dalla sede e itinerante. E si passò alla *peregrinatio* di Rupert, di Haimhramm, di Pirmin, di Willibrord-Clemente, di Wynfrith-Bonifacio, in merito alla quale possiamo parlare di ormai consolidata acquisizione, nella Chiesa, dell'episcopato itinerante. Anzi, questa realtà dell'*episcopus peregrinus* fu talmente acquisita dalla Santa Sede che Gregorio III, proprio in virtù di es-

sa, assegnò a Wynfrith-Bonifacio, la cui *peregrinatio* episcopale aveva coperto, su suolo germanico, un aereale immenso, il compito di realizzare l'assetto ecclesiastico di quello stesso aereale: e non inopportunamente Wynfrith-Bonifacio è stato definito il "vescovo di Germania".

Il mio intervento potrebbe concludersi qui. Ma, mentre per una più ampia trattazione sulle *peregrinationes* evangelizzative, e sugli effetti inculturativi e acculturativi derivatine, rinvio al mio recentissimo e sopra citato libro *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003 (pp. 283-298 e pp. 369-382), ritengo che ancora a una cosa, in chiusura, sia opportuno volgere la nostra attenzione: si tratta del rapporto di quei *peregrini* (o almeno, per quanto ne sappiamo, di alcuni di loro) con Roma. In un momento, che per lo più era l'iniziale (come mostra la documentazione), della sua *peregrinatio* evangelizzativa il *peregrinus pro Christo* si recava a Roma per sottoporre il suo impegno missionario all'approvazione e alla benedizione del papa. Il padre della *peregrinatio* continentale non andò a Roma, ma è significativo quanto leggiamo in un paio di luoghi del suo epistolario. Colombano si mostra disinteressato alla Roma tradizionale, cioè alla Roma classica, preferendole la Roma come centro della Chiesa universale: in *ep.* 1,8 (ed. Walker cit.) egli dichiara di guardare non tanto a Roma come corpo, bensì a Roma come anima (cioè, in altre parole, alla Roma del papato), e si dice desideroso di vedere non Roma, ma il Papa Gregorio; e in *ep.* 5,11 (ed. cit.) scrive al papa Bonifacio IV: "sebbene Roma sia grande e famosa, tra noi [Irlandesi] Roma è grande e illustre solo grazie a codesta cattedra". Ma, come abbiamo visto, Amando, all'inizio della sua *peregrinatio*, si recò a Roma, così come, successivamente, vi si recarono i grandi Willibrord e Wynfrith. Proprio nel periodo delle *peregrinationes* di Amando e degli altri si incrementavano i viaggi di devoti alla volta di Roma (sopra i quali vedi ora K. Herbers, *Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme*, in P. Caucci von Saucken [ed.], *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano-Roma 1999, pp. 121 sgg.; e sugli *itinerari* verso Roma vedi lo stesso Caucci von Saucken, *La francigena e le vie romeae*, in *Il mondo dei pellegrinaggi* cit., pp. 137 sgg.), e quella stessa città, di conseguenza, proprio in quel tempo, più che precedentemente, diventava meta di pellegrinaggi. Possiamo dunque, in relazione al Giubileo dell'anno 2000, il quale ha offerto lo spunto al convegno di Ferentino del 6-8 dicembre 1999, conclusivamente dire che i viaggi a Roma di quei pellegrini per eccellenza che furono i *peregrini pro Christo* contribuirono a fondare la realtà del pellegrinaggio alla Città eterna.

GIULIANO CRIFÒ

Aspetti giuridici del pellegrinaggio

Nell'estemporaneo intervento di qualche anno fa, che qui provo a ricostruire sulla scorta di qualche appunto rimasto, dicevo del mio dispiacere di non aver potuto esser presente nei primi giorni del convegno, impegnato in commissioni di laurea, ma che, anche presente, non avrei potuto svolgere la relazione indicata nel programma. Dicevo ciò, perché, se continuavo e continuo a pensare che gli aspetti giuridici del pellegrinaggio meritassero di esser considerati, tuttavia, a quel che avevo potuto vedere nella letteratura, antica e recente, non sono molti gli studi in proposito. Perlomeno nei certi limiti della mia informazione¹, il fenomeno specifico "pellegrinaggio" non è stato studiato *sub specie iuris*, e l'attenzione è stata eventualmente rivolta piuttosto al *genus*, che è il viaggio. Perciò, se io stesso ho suggerito il tema, immaginavo che la mia curiosità potesse essere soddisfatta da un medievista o da uno studioso di diritto canonico, ed io, estraneo a tali discipline, partivo solo dall'idea che neppure in età postclassica ci si mettesse, appunto, in viaggio, senza predisporre qualcosa per l'eventualità di un mancato ritorno e comunque per garantire la sorte dei propri beni. E dunque, che anche nel diritto giustiniano e nel diritto intermedio si continuasse in questa linea e ve ne fosse una applicazione al diverso tipo di viaggio, religiosamente e cristianamente inteso, quel viaggio che, a parte visitatori come Origene o Eteria o quello di Paola di cui parla S. Girolamo (per non

¹ Aggiungo ora, a titolo meramente indicativo e senza effettivo controllo da parte mia, ad es., sul pellegrinaggio pagano, J.M. ANDRÉ - M.-F. BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris 1993. Inoltre, A. DUPRONT, *Pèlerinage et lieux sacrés* in *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines, Mélanges en l'honneur de F. Braudel II*, Toulouse 1973, 189 ss.; D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD. 312/460*, Oxford 1982; F. HEIM, *L'expérience mystique des pèlerins occidentaux en Terre Sainte aux alentours de 400* in *Ktèma* 10, 1985, 193 ss.; R. CHEVALIER, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Paris 1988; L. CASSON, *Travel in the Ancient World*, 1997. Ma v. anche, per la ricorrenza dei topoi (indipendentemente dal fatto del pellegrinaggio) e in specie per l'ampia bibliografia sul viaggiare, A. MACZAK, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Bari 1992.

ricordare i fatti di Santa Elena)², è fenomeno posteriore, per la Chiesa non anteriore al VI secolo e destinato a esplodere ben più tardi. Ed è in quest'altro ambito temporale che se ne dovranno occupare i giuristi, canonisti e legisti, quando si distinguerà tra pietà, penitenza e sanzione criminale, dunque tra pellegrinaggio volontario e pellegrinaggio giudiziale³.

Peraltro, lo stesso profilo della continuità richiederebbe una serie di precisazioni, a partire dalla terminologia. In effetti, nelle fonti giuridiche romane *peregrinus* sta a indicare anzitutto chi non è romano, non appartiene cioè alla *civitas* romana e, successivamente, chi, per non essere *civis Romanus* o *Latinus*, è un *subiectus* dell'impero - una situazione che dura fino alla costituzione Antoniniana del 212 d.C. - dopo di che indicherà lo straniero, il forestiero⁴. In secondo luogo, nel caso del più tardo pellegrinaggio giudiziale, *peregrinus* vale come esiliato, proscritto, bandito⁵. Ma anche per i nostri pellegrini ci sarebbero norme da ben valutare e, per es., la previsione di una sostanziale irrevocabilità del voto di andare in pellegrinaggio, come si ricava ad es. da una norma stabilita da Innocenzo III che prevedeva l'obbligo per l'erede di compiere lui il pellegrinaggio nel caso in cui il suo dante causa fosse morto prima di aver adempiuto il voto.

In realtà, è proprio l'aspetto testamentario quello a cui avevo pensato nell'indicare questo possibile tema di indagine. Partivo per ciò dall'idea che nel diritto romano la successione ereditaria normale fosse quella per testamento. Diceva in proposito F. Schulz⁶ che "il romano sente il bisogno di organizzare la propria successione con il testamento, individualmente, e di evitare che si attui il regime... dell'eredità intestata". Questo grande studioso argomentava in specie dalla testimonianza di Plutarco su Catone il vecchio, che "fra le tre cose delle quali aveva a rimproverarsi nella sua vita annoverava il fatto di aver vissuto per tutta una giornata senza testamento". E aggiungeva: "tener pronto il proprio testamento è per un romano diligente altrettanto doveroso quanto il tenere un registro di contabilità bene

² Non posso trascurare di annotare qui, dati i miei interessi "costantiniani", la pagina che ai pellegrinaggi dedica, in rapporto in specie con il culto delle reliquie, J. BURCKHARDT nella sua *Zeit Constantins des Grossen* (versione it. e introduzione di E. Dupré Theseider, Firenze 1957, 469 s.) dove si comincia con il precisare che Costantino, "nella venerazione di oggetti sacri... non andò mai al di là di una sorta di fede amuletica, ed infatti fece trasformare i chiodi della santa Croce in finimenti e in un elmo, di cui voleva servirsi in guerra". In altro senso, sul "pellegrinaggio infinito della Chiesa" in rapporto a Gerusalemme v. R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 176.

³ V. oltre, alla nota 8.

⁴ V. in sintesi il m. 'Civis'. *La cittadinanza tra antico e moderno*³, Roma-Bari 2003.

⁵ Indicazioni nel m. *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Perugia 1985.

⁶ *I principii del diritto romano*, trad. V. Arangio Ruiz, Firenze 1949, 136.

ordinato". Ma per la verità un altro eminente romanista⁷ lo ha argutamente contestato sul punto relativo a Catone e più seriamente sull'idea che a Roma fosse normale il far testamento, che comunque non veniva certamente fatto da chi non avesse nulla di materiale o anche di immateriale da lasciare.

A parte ciò, qualcosa si può dire per i nostri pellegrini, evidentemente quelli ricchi, se era prescritto che "il pellegrino non può affatto portare con sé del denaro, eccetto forse per distribuirlo ai poveri lungo la strada. Coloro che vendono i propri beni prima di partire devono dare fino all'ultimo soldo ai poveri, perché se spendono il denaro per il viaggio che stanno intraprendendo si allontanano dal sentiero del Signore..."⁸. Il Sumption, ad es., nel suo *Monaci santuari pellegrini*⁹, vi dedica alcune pagine, introdotte dalla citazione di un predicatore del 1406: "colui che vuol farsi pellegrino deve dapprima pagare i debiti, poi affidare la sua casa al governo di qualcuno, poi equipaggiarsi per il viaggio e prendere commiato dai vicini, quindi partire" e non manca di alludere a talune prescrizioni per l'erezione del testamento, che vi era facoltà di fare in regime di privilegio.

Se però si volesse andare più a fondo, occorrerebbe studiare questo regime, appunto privilegiato, sulla scorta di documenti, anzitutto i cd. *testamenta ad pias causas* e i *testamenta pro anima*. Significativo peraltro - ma è solo un sondaggio rapidissimo il mio - un passo dello *Speculum iuris* di Guglielmo Durante nel quale è questione di *peregrini* ma - questo è il punto - come destinatari di un lascito, alla pari di altre persone miserabili, pupilli, vedove, poveri, *auxilio proprio destitutis vel ratione morbi vel aetatis, expositis, libertis et similibus* e a condizione, comunque, che si tratti pur sempre di pellegrini miseri e poveri, non ricchi e potenti.... (F. Brandileone). E sarà pure interessante osservare che queste disposizioni, frequenti nel XII e XIII secolo, scompaiano in seguito. Non si incontrano più, diceva il Brandileone, lasciti per pellegrinaggi tra quelli che riguardano i lasciti per l'anima e successivamente, vorrei aggiungere, non è più questione di testamenti privilegiati per i pellegrini, a stare alla *Prompta Bibliotheca* del Ferraris.

Ma, torno a dire, è il viaggio in sé che presenta importanti questioni giuridiche, i costi, l'ospitalità, la scorta, il passaggio delle frontiere, ecc. Ed è dunque questo che andrebbe studiato.

⁷ D. DAUBE, *The Preponderance of Intestacy at Rome* (1965) ora in Id., *Collected Studies in Roman Law*, Hrg. D. Cohen u. D. Simon, II, Frankfurt a. M. 1991, 1087 ss.

⁸ Si tratta di una citazione di cui ho come unica traccia l'indicazione della pagina (157) non diversamente dal punto relativo alla distinzione del pellegrinaggio in volontario e giudiziale (126) o ai richiami al Sumption e al Brandileone (398, 420, 422) (oltre).

⁹ Trad. it. della III ed., 1999.

CLAUDIA SANTI

Aspetti degli itinerari religiosi nel mondo classico

Il pellegrinaggio è stato considerato un fenomeno universale, rinvenibile in tutte le religioni e in tutte le epoche della storia dell'uomo¹. Tuttavia proprio dal mondo greco e dal mondo romano sembrano giungere elementi di dubbio, in quanto in queste culture si trovano solo sporadiche testimonianze che ne documentino l'esistenza, soprattutto nelle sue forme devozionali e popolari². Inoltre la difficoltà di individuare, nell'antichità classica, un omologo del pellegrinaggio (cristiano), non sembra esaurirsi a livello funzionale, ma si può registrare anche a livello lessicale. Infatti, pur essendo l'italiano "pellegrino" un derivato dal latino *peregrinus*³, né Roma né la Grecia elaborarono mai un termine specifico per esprimere questa pratica religiosa. *Peregrinus*, in latino, rimanda ad una realtà giuridica, non religiosa: in origine doveva essere contiguo alla sfera semantica di *hostis* e definire "colui che è fuori dai limiti della sua comunità" un cittadino proveniente da una città sovrana, *qui suis legibus uteretur*, secondo la testimonianza di Varrone⁴.

¹ Cfr. VAN DER LEUW 1933, pp. 378-380; TURCI 1949², p. 620.

² A tutt'oggi manca un'analisi specifica, in una prospettiva storico-religiosa, del pellegrinaggio nel mondo classico; cfr. la voce "Pilgrimage" dell'*Encyclopaedia Britannica*, vol. XVI Chicago 1964, in cui pochissimo spazio è riservato alla questione del pellegrinaggio in epoca precristiana; il problema è stato impostato, dal punto di vista metodologico, da BRELICH 1953-1954 in un fondamentale studio dedicato al culto della SS. Trinità sul Monte Autore; l'opera di KÖTTING 1950 resta, nonostante l'impostazione prevalentemente descrittiva, un punto di riferimento per qualsiasi analisi del fenomeno.

³ La forma *pelegrinus*, con dissimilazione della /r/ in posizione pretonica, è attestata già in epoca bassa, ERNOUT-MEILLET 1967⁵ s.v. *peregrī*, DEVOTO 1968, sv. *pellegrino*; essa è passata nelle lingue romanze, MEYER-LÜBKE 1932³, n. 6406, p. 528; in italiano, la dissimilazione della sequenza r-r in l-r (riscontrabile anche in altri casi, cfr. *arbor* > albero, ROHLFS 1949, p. 460) si associa al fenomeno della geminazione della liquida laterale /l/ in posizione pretonica, cfr. pellicano, ROHLFS 1949, p. 321.

⁴ VARRO *L.L.* 5, 3: *multa verba aliud nunc ostendunt, alius ante significabant, ut hostis: nam tum eo verbo dicebant peregrinus qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellen;* CIC. *leg. Agr.* 34, 94 contrappone *civis* a *peregrinus*; cfr. anche CIC. *p. Balb.* 55: *scientia peregrina et externa, mente domestica et civili.*

Nel 242 a.C., l'intensificarsi di rapporti con l'esterno, suggerì la creazione di una magistratura preposta alla soluzione delle controversie che riguardassero i cittadini romani e gli stranieri, il *praetor peregrinus*.⁵

Con l'espandersi di Roma il significato originario di "straniero" non si perse, ma si caricò di sfumature diverse, indicando di volta in volta i residenti nella provincia romana che non avevano diritto di cittadinanza⁶ e sotto Giustiniano, gli abitanti di confine, che si trattenevano all'interno dei confini dell'Impero, ma il cui domicilio rimaneva all'esterno⁷.

Peregrinus, quindi, per tutto il corso della latinità non si discosta dal suo valore etimologico che lo ricollega all'avverbio *peregre*⁸, 'in terre lontane', <per + ager⁹ composto di *ager* e l'aggettivo i.e. *pero- 'lontano'¹⁰.

Anche in greco si registra un'analoga assenza: a significare il viaggio per compiere un ufficio religioso si usa spesso l'espressione ἀποδημέω πρὸς τὰ ἱερά¹¹, in cui in primo piano si colloca ancora, come per il latino, l'idea dell'allontanamento da casa; il verbo non ha carattere religioso ed è usato indifferentemente anche in contesti "profani", per definire qualsiasi tipo di viaggio¹².

L'assenza di un *nome* è solo il riflesso dell'assenza di una concettualizzazione, legata ad una specifica situazione culturale: se si osserva il fenomeno del pellegrinaggio all'interno delle religioni cd. universalistiche, si nota come a muovere grande masse di fedeli, oltre ad una esplicita prescrizione come per l'Islam o per il Cristianesimo, sia soprattutto la speciale

⁵ Per l'istituzione della magistratura del *praetor peregrinus*, LIV. *Epit.* 19; LYD. *Mag.* 1, 38; per le sue competenze, CRIFÒ 1996, pp. 76-77.

⁶ GAIUS *Inst.* I, 14: *vocantur peregrini dediticii hi, qui quondam adversus populum Romanum armis susceptis pugnaverunt, deinde victi dederunt.*

⁷ KÖTTING 1950, p. 8.

⁸ In ERNOUT-MEILLET 1967⁵ s.v. *peregrī, peregrī* è ritenuta la forma normale del locativo; *peregre* ha dovuto subire l'influenza degli avverbi tipo *longe* di significato simile; è usato come avv. di stato in luogo: *peregre est animus* HOR. *Epist.* I, 12, 3; e come avv. di moto da luogo, *peregre venire* PL. *Trin.* 423.

⁹ Il passaggio di /a/ breve in /e/ breve davanti a gruppo di consonanti è un fenomeno normale, cfr. ERNOUT-MEILLET 1967⁵, *ibid.*.

¹⁰ La proposta è di Meillet, ERNOUT-MEILLET 1967⁵, *ibid.* s.v., che ha identificato nel primo elemento *per-* un aggettivo con vocalismo /e/ normale negli aggettivi tematici i.e. che si ritrova nell'osco *perum* 'senza' e che ha il suo corrispondente esatto nel skr. *parah* 'lontano'; la questione è tuttavia controversa, in quanto altri linguisti vi vedono piuttosto la preposizione *per-* "attraverso", che risulta meno soddisfacente per quanto riguarda il significato.

¹¹ L'espressione è in XEN *Hell.* IV, 7, 3; in PLATO *Crit.* 52B si incontra ἐξέρχομαι ἐπὶ θεωρίαν, a proposito dell'unico viaggio compiuto da Socrate per assistere ai giochi sull'Istmo.

¹² Il suo contrario è ἐπιδημέω con il significato di "risiedere, avere dimora", cfr. PLATO *ibid.*

devozione tributata a figure legate a culti locali¹³. Tale tipo di devozione tende ad organizzarsi in forme popolari, che potrebbero essere definite attraverso un nome non registrato nella lingua dotta o letteraria. Il fenomeno del pellegrinaggio, infatti, appartenendo ad un livello di religiosità non ufficiale, finisce inevitabilmente per sfuggire alla documentazione, ritirandosi in una zona d'ombra inesplorabile; perciò, notava Brelich, il silenzio delle fonti a riguardo non ne prova affatto l'inesistenza¹⁴. Possiamo quindi ritenere che esso non fosse del tutto sconosciuto nell'antichità, nonostante ne rimangano solo rare tracce: nell'antico Egitto, ad esempio, annualmente si compiva un grandioso pellegrinaggio alla città di Bubasti, dove sorgeva il tempio di una divinità assimilata ad Artemis, di cui Erodoto ci dà una vivace descrizione:

“Quando vanno alla città di Bubasti compiono le seguenti cerimonie: navigano insieme uomini e donne, una grande folla di persone di entrambi i sessi in ciascuna barca; alcune delle donne portano i crotali e li fanno suonare, alcuni uomini invece suonano il flauto durante tutto il viaggio; le donne e gli uomini restanti cantano e battono le mani. [2] Ogni volta che navigando toccano qualche altra città, accostando la barca alla terra fanno questo: alcune donne fanno quello che ho detto prima, altre invece gridano e motteggiano le donne di quella città, altre danzano, altre alzano i piedi e sollevano gli abiti. Fanno ciò ad ogni città lungo il fiume. [3] Quando poi raggiungono Bubasti celebrano la festa facendo grandi sacrifici, e viene consumato più vino di vite durante questa festa che in tutto il resto dell'anno. Vanno tutti insieme alla festa, sia uomini che donne, ad eccezione dei fanciulli, anche fino a 700.000, a quanto dicono gli abitanti del posto.”¹⁵

Anche nel mondo classico riteniamo che si possano rinvenire tracce di itinerari religiosi che si configurano in forme simili al pellegrinaggio popolare. Grande richiamo doveva esercitare, ad esempio, il culto iatromantico di Trophonios a Lebadeia, in Grecia¹⁶, o il santuario oracolare di Fortuna a Preneste, in territorio Latino, santuario attivo solo due giorni all'anno¹⁷. Tuttavia non essendo legati a festività pubbliche, questi culti

¹³ HEILER 1923, pp. 137-138, ha sottolineato come aspetti necessari il carattere locale della divinità e l'esistenza di una rete organizzata di circolazione e di scambi.

¹⁴ BRELICH 1953-1954, pp. 48-49.

¹⁵ HEROD. II, 60; traduzione del redattore.

¹⁶ Un'analisi approfondita dei caratteri del mito e del culto di Trophonios in BRELICH 1958, pp. 46-59.

¹⁷ Il culto di Fortuna a Preneste aveva dei caratteri incompatibili con la religione romana arcaica, quali la divinazione effettuata attraverso le *sortes* e perciò era fatto divieto ai magistrati di consultare questo oracolo per questioni riguardanti la *res publica*; per l'incompatibilità di Fortuna, cfr. BRELICH 1976², pp. 23-55.

offrono all'indagine scarso materiale; al contrario possediamo una più ampia documentazione relativa a siti templari che ospitavano culti federali, a carattere etnico o inter-etnico.

Su due culti federali, quello officiato nell'isola di Delo in Grecia e quello celebrato sul Mons Albanus, nei pressi di Roma, concentreremo la nostra attenzione, senza alcuna pretesa di esaurire un tema tanto articolato e complesso. La nostra scelta è orientata dal fatto che la religione romana, con la sua connotazione spiccatamente civica, non dà spazio a culti etnico-federali: l'unico cui partecipa, da un certo periodo in posizione egemone, è quello del Mons Albanus, legato al *nomen Latinum* e perciò comparabile con il culto pan-ionico di Apollon a Delo¹⁸.

IL CICLO FESTIVO DI DELO

Uno dei più antichi culti (forse il più antico) dell'area greca è da riconoscersi in Delo. Nell'isola, che sorge al centro dell'arcipelago delle Cicladi¹⁹, è documentata un'attività culturale già nel periodo pre-miceneo: la sua zona templare non appare collegata ad un palazzo principesco e ciò fa ritenere che, sin dalla più remota antichità, Delo manifesti la tendenza a costituirsi come centro prettamente religioso²⁰. Il primo accenno al culto apollineo²¹ è in Omero: il poeta ricorda un germoglio di palma che si elevava nei pressi dell'altare intitolato ad Apollon²², alludendo al mito della nascita del dio ai piedi della pianta nelle vicinanze del cd. lago rotondo²³.

¹⁸ La scelta di Delo è motivata dalla comparabilità con l'unico culto federale attestato per Roma: si tratta di due culti a carattere etnico riformati da una città a fini politici.

¹⁹ L'isola di Delo gode di una favorevole posizione geografica, che ne fa una testa di ponte tra la Grecia continentale, Creta e l'Oriente; a fronte di ciò, le sue risorse sono limitate, data la natura arida del terreno. I primi insediamenti risalgono al terzo millennio a. C. e sono attribuibili a popolazioni di origine anatolica; dopo questo periodo esiste una lacuna nella documentazione, che riprende in età micenea, con depositi ceramici in diversi punti dell'isola; per la storia di Delo, cfr. BRUNEAU-BRUNET-FARNOUX-MORETTI 1996; BRUNEAU-DUCAT 1983.

²⁰ Nell'epoca più antica il sito doveva essere dedicato ad una figura divina femminile, in seguito assimilata ad Artemis; il principale edificio di culto sorgeva nel punto in cui in seguito fu eretto l'Artemision arcaico; non vi sono prove dell'esistenza di una figura divina maschile; una questione ancora non risolta riguarda la continuità tra i culti micenei e quelli greci, cfr. CASSOLA 1975, pp. 86-87; BRUNEAU 1970.

²¹ Il culto di Apollon deve essersi imposto a Delo tra il XII-IX secolo a. C., CASSOLA 1975, p. 87.

²² HOM. *Od.* VI 162-3.

²³ Secondo la tradizione, Apollon era nato ai piedi di una palma presso le rive del «lago rotondo», a breve distanza dalla zona templare; cfr. TEOGN. vv. 5-7.

Intorno all'VIII-VII secolo a.C., Delo, sede ormai consacrata ad Apollon, conosce una fase di grande fioritura, testimoniata dai rinvenimenti ceramici all'interno delle stipi votive provenienti non solo dalla Ionia ma anche tutte le altre isole degli arcipelaghi greci. In questo periodo essa è meta della πανήγυρις ionica, nella quale tutti gli Ioni rinnovavano la loro unità sotto il segno del dio. L'*Inno omerico ad Apollo* (nella sua parte delia, vv. 1-178) restituisce un *terminus ante quem* assai risalente (fine VIII-inizio VII sec. a.C.) per datare l'instaurarsi di tale uso²⁴ e ci offre una sintetica, ma efficace descrizione dei diversi momenti di questa solenne occasione festiva.

“ma tu, o Febo, più che di ogni altro luogo, ti compiaci nel tuo cuore di Delo, dove per te si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche coi loro figli e con le nobili spose; essi, col pugilato, la danza ed il canto, ti allietano, ricordandosi di te, quando bandiscono l'agone. Chi fosse presente quando gli Ioni sono riuniti direbbe che sono immortali, e immuni da vecchiezza in eterno: potrebbe osservare la grazia comune a tutti, e si allieterebbe nell'animo contemplando gli uomini, e le donne dalle belle cinture, e le navi veloci, e le loro abbondanti ricchezze.”²⁵

Gli ingredienti (il pugilato, πυγμαχία, la danza ed il canto, l'agone) e le forme del culto delicato sembrano confermarne l'alta arcaicità²⁶. Come testimoniano diverse fonti, la festa, che contemplava un programma assai articolato, aveva il suo momento centrale nella processione, il cui percorso sembra aver subito, a seguito dello stabilirsi dell'Amfizionia delio-attica, delle modifiche sostanziali, determinate in larga misura dalla mutata prospettiva politica (vd. *infra* p.). In epoca arcaica è infatti soprattutto Nasso ad esercitare un'influenza su Delo, che come abbiamo visto è luogo ideale di unione e di unificazione degli Ioni. A quel tempo si individuano in Delo tre distinti nuclei cultuali (disposti su un percorso di ca 350 m.): a N. il *temenos* di Letò con i giardini, il lago sacro, il tempio e la Terrazza dei Leoni; al centro l'Agorà dei Dodici Dei; a Sud il santuario di Apollon che comprendeva già ben nove edifici (tra i quali: Tesoro; *porinos naos* o Tempio di tufo; Keraton o altare delle corna; Artemision; *oikos* e Colosso dei Nassi).

In questo periodo, la processione doveva partire da N. dal porto della baia di Skardhana, dove sono stati rinvenuti i resti di una banchina ed un molo²⁷. All'arrivo i devoti si avviavano quindi in direzione della cima del

²⁴ BRELICH 1964-1965, p. 46.

²⁵ *Inno Omerico ad Apollo*, vv. 146-155 (traduzione di Cassola 1975).

²⁶ BRELICH 1964-1965, *ibid.*

²⁷ GALLET DE SANTERRE 1958, pp. 226-227.

monte Cinto, fiancheggiando da un lato il lago e il giardino dall'altro la Terrazza dei Leoni: da qui si apriva la vista sul lago da una parte, sull'Ippodromo dall'altra. Si raggiungeva quindi il santuario dei Dodici Dei e il tempio di Letò; la collocazione di questo edificio lateralmente rispetto alla processione e la posizione degli altari degli dei lungo i lati del percorso, indicano che questi luoghi rappresentavano solo una tappa del corteo²⁸. Anche gli edifici a dx (Tesmophorion e Artemision) e a sin. (Tesoro e Tempio di tufo) invitavano a proseguire il cammino verso la colossale statua del dio (4 volte le dimensioni naturali) dono dei Nassi che era posta sul lato N. del più importante monumento dell'epoca arcaica, l'*oikos* dei Nassi, dove si concludeva la processione²⁹.

La liturgia dei fedeli si svolgeva dunque lungo un percorso lineare attraverso uno spazio leggermente accidentato in salita nella sua fase iniziale (di ascesa verso la cima del monte Cinto) per digradare, dopo la sosta presso i luoghi della nascita del dio, verso la sua meta. In tal modo il devoto si trovava a ripercorrere i vari momenti del mito Apollineo segnati da elementi naturali e da edifici cultuali: la nascita del dio presso il lago e presso la palma; il nuovo equilibrio del *pantheon* dei Dodici Dei; l'esaltazione della figura divina di Apollon. Ancora forte era la presenza della triade, Letò Apollon ed Artemis, esaltata nei cori che, secondo la testimonianza dell'Inno omerico, celebravano: "primo fra tutti, Apollo, e poi Leto e Artemide saettatrice, rammentando gli eroi e le donne dei tempi antichi"³⁰.

In questa fase, ad esercitare la sua egemonia sull'isola è, come abbiamo detto, soprattutto Nasso, cui si devono i più importanti interventi nell'edilizia templare dell'isola; successivamente Delo passa sotto il controllo di Atene, prima transitoriamente durante la tirannide di Pisistrato, grazie ai legami di alleanza che questi stabilisce con Lygdamis, tiranno di Nasso, in seguito stabilmente dopo la costituzione della Lega Delio-Attica.

Il percorso si modifica notevolmente nel corso dell'epoca classica: il punto di attracco si è spostato a S., al porto detto Sacro, ed il percorso della *θεωρία* sembra interessare solo l'area circostante il tempio di Apollo ormai completamente monumentalizzata³¹.

L'unico elemento naturale rimasto a fare da sfondo alla processione è il mare verso cui guardano i tre templi di Apollo tutti orientati con ingresso a Ovest, verso il mare dunque. L'*oikos* dei Nassi, che in origine doveva

²⁸ Il percorso della processione in epoca arcaica e classica è stato ricostruito da PAPA-GEORGIU-VENATAS 1981, p. 46, in uno studio riguardante la storia dell'urbanistica di Delo.

²⁹ PAPA-GEORGIU-VENATAS 1981, *ibid.*

³⁰ *Inno Omerico ad Apollo*: vv. 158-161 (traduzione di CASSOLA 1975).

³¹ PAPA-GEORGIU-VENATAS 1981, p. 46-50.

costituire il punto d'arrivo, è ora il punto di partenza che i fedeli si lasciano alle spalle appena il corteo si muove. La sua importanza viene quindi fortemente ridimensionata, così come vengono marginalizzati il tempio di Leto e l'Agorà dei Dodici Dei che, non compresi all'interno del complesso, sussistono ma, a quanto è dato da intendere, senza avere più una parte di rilievo all'interno del percorso della processione: i dati archeologici lascerebbero ipotizzare che i fedeli, dopo aver raggiunto l'area dell'edificio destinato ad ospitare i banchetti rituali, puntassero verso il mare per tornare allo spazio antistante ai templi di Apollon, passando attraverso la Stoà dei Nassi³².

La diversa organizzazione della liturgia cui si assiste a seguito dello stabilirsi della Amfizionia delio-attica sembrerebbe il riflesso della volontà di concentrare l'attenzione dei fedeli esclusivamente su due elementi, l'uno culturale l'altro naturale: Apollon e il mare.

Mentre nell'età arcaica la tensione del fedele si disperdeva in una pluralità di centri d'interesse, nell'epoca classica essa si trova a convergere sulla figura divina del dio, unito al mare da un legame che non appare di carattere logico, ma analogico. La riduzione del contesto naturale e la sua focalizzazione sul mare sembra in funzione della nuova *thalassokratia* avviata dalla politica di Temistocle e del ruolo egemonico che Atene assume nell'ambito della Lega Delio-Attica. La nuova prospezione di Atene verso il mare non poteva infatti compiersi attraverso il recupero della figura divina che presiede all'elemento naturale, Poseidon, irrimediabilmente sconfitto da Athena nella gara che essi sostengono per assumere la tutela della *polis*³³. L'enfasi posta sull'elemento marino, se si accetta la nostra ricostruzione, sarebbe quindi una delle innovazioni più efficaci, anche a livello sub-liminale, che Atene avrebbe imposto al cerimoniale delico in seguito all'affermazione della sua egemonia sull'isola e sul ciclo festivo.

La partecipazione doveva essere, a quell'epoca, enorme: le città erano invitate a mandare delegazioni ufficiali, ma dobbiamo supporre che molti fedeli mantenessero il costume di recarsi a Delo anche di propria iniziativa. Che il pellegrinaggio continuasse a sussistere nelle sue forme popolari e spontanee ancora per tutto il corso del V sec. a.C., nonostante Atene si fosse già arrogata da tempo il ruolo di tutrice del rituale delico, è testimoniato dall'episodio del 417 a.C., allorché Nicia ricevette l'incarico di giudicare la *theoria* ateniese:

“si ricordano di Nicia anche le offerte che fece a Delo, splendide e degne veramente del dio. I cori, che le città mandavano a cantare gli inni di

³² PAPAGEORGIU-VENATAS 1981, p. 46.

³³ Per la contesa tra Athena e Poseidon, cfr. MONTANARI 1979, pp. 38-52.

Apollo, approdavano sull'isola come capitava; la folla poi si avvicinava immediatamente alla nave e li faceva cantare senza alcun ordine, mentre per la fretta sbarcavano in disordine, si ponevano in testa la corona e si cambiavano l'abito. Quando invece Nicia guidò il pellegrinaggio, sbarcò a Renea il coro, le vittime, la suppellettile, e durante la notte unì il breve stretto fra Renea e Delo con un ponte, che aveva portato da Atene già costruito su misura e ornato splendidamente di dorature, pitture, festoni e tende. All'alba attraversò il ponte alla testa della processione diretta al tempio e del coro, che, sfarzosamente vestito, cantava."³⁴

Questa fase più recente, tuttavia, non elimina il ricordo di fasi antecedenti, nelle quali Atene era confusa all'interno dell'*ethnos* ionico.

Nel culto locale si riscontrano infatti, lungo tutto l'arco della storia di Delo, elementi non necessariamente legati ad Apollon ed alla *demokratia*: tali appaiono ad es. i riti che avevano luogo presso il celebre altare fatto di corna, il Keraton³⁵. Intorno ad esso era uso correre picchiandosi (nessun navigatore sbarcato all'isola trascurava di farlo³⁶) e celebrare la danza cd. delle gru, che replicava la danza dei sette fanciulle e dei sette fanciulli, salvati per opera di Theseus dal labirinto³⁷. Questa danza ha affascinato e continua ad affascinare gli studiosi, soprattutto in relazione a due ordini di problemi: la sua risalenza e il suo carattere iniziatico³⁸. A favore della sua antichità fa propendere la raffigurazione della γέρωνος sul Vaso François, che indicherebbe nel primo quarto del VI sec. a.C. 570-560 a.C. il *terminus ante quem* per la sua introduzione tra i rituali di Delo: si tratta di una scena di danza che vede impegnate sette coppie di ragazzi guidati da Theseus in veste di geranoulkos³⁹, cioè conduttore del *choros*, alla presenza di Arianna e della nutrice.

Due elementi rimandano ad un'ambientazione deliaca dell'immagine rappresentata: lo sbarco che fa da sfondo all'azione, alludendo ad una tappa di un viaggio (come è in Plutarco) e la presenza, nella schiera delle ragazze, di Asteria, una fanciulla che porta l'antico nome dell'isola di Delos⁴⁰; problematico è al contrario il ruolo di Arianna, per cui non è stata ancora

³⁴ PLUT. *Nic.* 3 (traduzione del redattore).

³⁵ Per le testimonianze, la localizzazione, i culti che si svolgevano presso questo particolare altare, cfr. BRUNEAU 1970, pp. 19-35.

³⁶ CALL. *ad Del.* vv. 322-324.

³⁷ PLUT. *Thes.* 21; per l'interpretazione di questo episodio della vita di Theseus, cfr. CALAME 1992, p. 162.

³⁸ L'aspetto iniziatico è stato studiato in particolare da KERÉNYI 1966.

³⁹ HESICH. sv. Γεράνουλχος.

⁴⁰ CALL. *ad Del.* v. 40.

trovata una spiegazione persuasiva. Gli elementi raccolti sembrano tuttavia sufficienti per sostenere l'ipotesi di una *gheranos* delia, soprattutto se valutati insieme ad un argomento di carattere strutturale. L'esecuzione della danza iniziatica in Delo avendo come fine l'integrazione delle fanciulle e dei fanciulli ateniesi (guidati dal principe) all'interno dell'*ethnos* ionico, testimonia di una fase in cui Atene è ancora ossequiosa nei confronti delle sue origini tradizionali, testimonia cioè di una subordinazione (così anche il tributo dei capelli) e non di un ruolo egemonico. Questo uso si mantiene come retaggio di un passato ormai superato, ma non soppresso. A Delo inoltre, i *paides* e le *korai* ateniesi offrivano, prima di sposarsi i loro capelli sulla tomba delle cd. Vergini Iperboree, cui erano indirizzate anche le offerte primiziali che il mitico popolo degli Iperborei inviava loro attraverso un lungo e complicato itinerario⁴¹.

L'esame del ciclo festivo di Delo ha restituito il quadro di un antichissimo culto locale, che, per la favorevole posizione geografica dell'isola che lo ospita, assume già nel corso dell'età arcaica un carattere che supera gli angusti confini di questa piccola terra nel mare. La facilità di collegamento tra le isole Cicladi, tutte molto prossime tra loro, incentiva la circolazione dei fedeli e determina una frequentazione dei suoi templi assai ampia ed estesa. Delo tende nel corso del VI-V secolo a configurarsi come l'anti-Delfi e la rivalità tra i due siti cultuali registra alterne vicende di supremazia e di subordinazione⁴². L'interesse "politico" di Atene nei suoi confronti appare originato proprio dalla presenza in questa sede di culti non circoscritti ad un livello locale, ma in grado di determinare una larga affluenza di devoti. Inoltre la stratificazione dei culti praticati nell'isola, testimonierebbe come l'ingerenza ateniese nell'organizzazione dei rituali del ciclo festivo delico, si concentri su alcuni particolari e non coinvolga la totalità del contesto religioso. Al di fuori del nucleo per così dire politico, altri segmenti cultuali continuano a sopravvivere, senza essere toccati dal processo di riorganizzazione della festività. Essi mantengono inalterato il loro potere di richiamo e alimentano forme di circolazione religiosa, non riconducibili ad un unico fulcro. Ciò non di meno, proprio l'egemonia che Atene esercita, consente di verificare come quelle forme devozionali popolari, tra cui il pellegrinaggio, che l'Inno omerico testimonia per l'VIII-VII sec. si prolunghino nel tempo almeno fino alla fine del V secolo a.C.,

⁴¹ HEROD. IV, 33-35; CALL. *ad Del.* vv. 275-299; per le Vergini Iperboree, cfr. CASSOLA 1975, pp. 88-89; MASTROCINQUE 1991, pp. 41-45.

⁴² La rivalità appare collegata soprattutto al santuario oracolare e ad alla leggenda delle vergini Iperboree, cfr. CASSOLA 1975, p. 87-89.

allorché, come abbiamo visto, Nicia cerca di porre un argine all'improvvisazione che ancora caratterizzava questa ricorrenza festiva.

ROMA E LE FERIAE LATINAE

Se dalla Grecia ci volgiamo a Roma, possiamo constatare come nel mondo romano il pellegrinaggio, nella sua forma popolare non sia documentato. Anche in questo caso, il "vuoto" può spiegarsi con ragioni culturali: infatti, la coincidenza tra microcosmo e macrocosmo fa sì che tutto ciò che si ritiene esistenzialmente importante sia trasferito in Roma e subisca qui un processo di "nazionalizzazione"⁴³. Inoltre, non essendo Roma una città *prima inter pares*, ma l'Urbs per eccellenza, essa non promuove né partecipa a culti, per così dire, federali⁴⁴.

Il culto che più si avvicina al pellegrinaggio, o meglio, come sottolinea Brelich, "non ne differisce, nella sua forma storicamente nota, che per l'unica circostanza di esser organizzata da parte dello stato, è il culto di Iuppiter Latiaris."⁴⁵

Esso era legato ad una ricorrenza religiosa dai caratteri arcaici, le *cd. Feriae Latinae*, la festa, per così dire, nazionale dei *populi* Latini che avevano imposto il loro nome alla festività⁴⁶. Nonostante il nome "trasparente" e i contributi di vari studiosi⁴⁷, il rituale presenta ancora diversi lati oscuri; ci soffermeremo, pertanto, solo su alcuni elementi, la cui interpretazione, tuttavia, come vedremo, è non sempre agevole.

Stando alle fonti, vi prendeva parte un gruppo di città (Plinio ce ne dà un elenco, non completamente affidabile⁴⁸) che inviavano delegati al san-

⁴³ Si pensi, ad es. all'introduzione del culto a Venus Erycina; si tratta di un culto locale, legato al tempio di Venus sul monte Eryce in Sicilia, "importato" e adattato ai caratteri della religione romana durante la Seconda Guerra Punica, cfr. MONTANARI 1976, pp. 191-261.

⁴⁴ BRELICH 1953-1954, p. 49.

⁴⁵ BRELICH 1953-1954, pp. 49-50; DE CAZANOVE 1993, pp. 34-39.

⁴⁶ VARRO L.L. VI, 25: *Similiter Latinae Feriae dies conceptivus dictus a Latinis populis, quibus ex Albano Monte ex sacris carnem petere fuit ius cum Romanis, a quibus Latinis Latinae dictae.*

⁴⁷ Il lavoro più recente dedicato al complesso dei rituali ospitati sul Mons Albanus è PASQUALINI 1996, con ampia discussione e bibliografia; cfr. anche SAMTER 1899; LE BONNIEC 1965; SCULLARD. s.v. *Feriae Latinae*, "R.E.", VI 2.

⁴⁸ PLIN. *N.H.* 3, 69: *In prima regione praeterea fuere in Latio clara oppida Satricum, Pometia, Scaptia, Politorium, Tellena, Tifata, Caenina, Ficana, Crustumeria, Ameriola, Medullum, Corniculum, Saturnia ubi nunc Roma est, Antipolis quod nunc Ianiculum in parte Romae, Antemnae, Camerium, Collatia, Amitinum, Norbe, Sulmo, et cum iis carnem in monte Albano soliti accipere populi Albenses: Albani, Aesolani, Acciensis, Abolani, Bube-*

tuario posto sulla sommità del Mons Albanus, a ca km. 20 a Sud di Roma, in quello che la vulgata indicava come il territorio di Alba Longa⁴⁹.

All'inizio Roma era una delle città partecipanti. Di questa fase più antica possiamo rintracciare qualche indizio nella topografia di Roma: gli studi condotti da Richardson⁵⁰ e da Coarelli⁵¹ sulla zona dell'*Auguraculum* dell'*Arx* mostrerebbero un orientamento della *spectio* augurale perfettamente allineata con il Mons Albanus. In altri termini, durante la cerimonia della presa degli *auguria* sull'*Arx* Capitolina, il sacerdote si sarebbe disposto a Ovest puntando lo sguardo verso Est (o più precisamente verso Sud-Est) e mirando così idealmente al Mons Albanus⁵².

“È quanto mai probabile - scrive Coarelli - che anche sul Mons Albanus esistesse un *auguraculum*, e che anche gli altri centri del Latium vetus orientassero i loro *templa auguralia* in direzione del centro religioso della lega.”⁵³. Ciò testimonierebbe di una situazione in cui Roma, compresa all'interno del *nomen Latinum*, non riveste ancora un ruolo egemone. Accanto a questo elemento, possiamo aggiungere la presenza di un *collis Latiaris* a poca distanza dall'*Arx* su cui sorgeva un altro *auguraculum*, con diverso orientamento, che evidentemente si propone come replica del Mons su cui si celebrava la festa comunitaria dei Latini.

Gli elementi che abbiamo esposto rinvierebbero ad un'epoca in cui Roma guarda ancora con rispetto verso le comunità latine ed è paga del posto che occupa tra loro; successivamente questo atteggiamento muterà radicalmente e Roma, ormai consolidato il suo ruolo di *leader* nell'Italia peninsulare, tenderà piuttosto a replicare il suo spazio sacro, ad es. nelle colonie, mediante la costruzione di *Capitolia* riproduzioni locali del culto di Iuppiter O.M. e testimonianza della posizione del predominio della città e del suo dio⁵⁴.

tani, Bolani, Cusuetani, Coriolani, Fidenates, Foreti, Hortenses, Latinienses, Longani, Manates, Macrales, Munienses, Numinienses, Olliculani, Octulani, Pedani, Poletaurini, Querqueulani, Sicani, Sisolenses, Tolerienses, Tutienses, Vimitellari, Velienses, Venetulani, Vitellenses. Ita ex antiquo Latio LIII populi interiere sine vestigiis; per i partecipanti alla *Feriae*, cfr. AMPOLO 1996.

⁴⁹ SERV. *ad Aen.* XI, 134: *Catonem sequitur qui Albanum montem ab Alba longa puat dictum.*

⁵⁰ RICHARDSON 1978, pp. 240-246.

⁵¹ COARELLI 1983, pp. 99-107.

⁵² COARELLI 1983, p. 101.

⁵³ COARELLI 1983, *ibid.*

⁵⁴ Il fenomeno è stato studiato da BIANCHI 1950, che sulla base dei dati archeologici ed epigrafici ne ritiene certa l'esistenza per le colonie dedotte nel II sec. a.C., senza tuttavia escludere che tale usanza fosse presente fin dalle prime fondazioni di colonie da parte di Roma; cfr. anche MONTANARI 2001, pp.

Secondo la tradizione dopo la scomparsa di Alba Longa, Roma assunse il controllo della celebrazione delle *Feriae Latinae*, ricevendo, "attraverso la continuazione delle feste albane sotto la presidenza romana una sorta di legittimazione successiva"⁵⁵ come centro sacrale della lega latina.

Il ruolo egemonico di Roma si esplicava principalmente nella loro proclamazione, trattandosi di una festa celebrata a data mobile (*feriae conceptivae*)⁵⁶ e nell'attribuzione a Iuppiter del sacrificio comune che costituiva il momento centrale della festa.

La loro indizione era un compito che spettava ai consoli e trascurare di proclamarle costituiva una grave *negligentia* che poteva causare ripercussioni sul mantenimento della *pax deorum*.⁵⁷ La data della celebrazione inoltre era condizionata dall'entrata in carica dei magistrati e a sua volta ne condizionava l'azione dal momento che, tra l'altro, i proconsoli non potevano partire per le *provinciae* finché non si era espletata questa incombenza rituale⁵⁸. I consoli si recavano sul Mons Albanus accompagnati dai magistrati più anziani, in un corteo che doveva essere imponente e che, privando la città delle sue somme magistrature, richiedeva la proclamazione di un apposito *praefectus urbi feriarum Latinarum causa*, che preservasse Roma dai pericoli legati ad un vuoto di potere⁵⁹. Esse risultavano così collegate all'anno "civile" e, piuttosto che avere una valenza commemorativa, presentavano i caratteri di una grande festa di rinnovamento sia a livello religioso che magistratuale.

Durante il ciclo festivo durava tra tutti i popoli una tregua⁶⁰. Tale particolare, comune anche ad altri culti federali, potrebbe essere allusivo di una fase, in cui le *feriae* dovevano cadere durante la stagione estivo-primaverile, che tradizionalmente coincideva con la "stagione della guerra"; in questa prospettiva, la cadenza mobile del ciclo festivo non sarebbe anteriore allo stabilirsi della tutela di Roma, dove, come è noto, l'entrata in carica dei magistrati, soprattutto in epoca arcaica, non avveniva sempre

⁵⁵ WISSOWA 1912, p. 124.

⁵⁶ Cfr. n. 46.

⁵⁷ Il caso più famoso di *negligentia* fu compiuto da C. Flaminius, il console della battaglia del Trasimeno, LIV. XXII, 63, 5-9.

⁵⁸ È soprattutto Livio a testimoniare la grande importanza politica delle *Feriae Latinae*, cfr. LIV. XXV, 12, 1; XXXVIII, 44, 7-8; XLII, 35, 3.

⁵⁹ Cfr. SCULLARD p. 114.

⁶⁰ MACR. *Sat.* I, 16, 16: *Nam cum Latiar, hoc est Latinarum sollemne, concipitur, item diebus Saturnaliorum cum mundus patet, nefas est proelium sumere: quia nec Latinarum tempore, quo publice quondam indutiae inter populo Romanorum Latinosque firmatae sunt, inchoari bellum decebat.*

nella stessa data. Se così fosse, si sarebbe in grado di recuperare un primo probabile elemento legato alla “riforma” romana del cerimoniale.

Ma non è tutto. Il giorno del sacrificio, che suggeriva anche la chiusura del periodo festivo, era chiamato *Latiar*⁶¹: le carni della vittima, un bovino maschio⁶², offerta a Iuppiter Latiaris erano spartite tra i rappresentanti delle città ammesse⁶³, che ribadivano in questo modo l’unità che li affratellava, ma anche l’indipendenza che ciascun soggetto manteneva⁶⁴. Dal punto di vista linguistico *Latiar*, sia come termine che designa il sacrificio sia come epiclesi del dio, appare derivato con un suffisso *-ar/al*, a partire da un tema nominale *lat(i)-*⁶⁵; questo tipo di formazione, se costituito a partire da un teonimo, di norma definisce o il luogo di culto del dio (es. Apollin-are, Volcan-al) o i riti e i giorni della festa in suo onore (es. Ludi Apollin-ares, Volcan-alia). Nel caso in esame, al contrario, sembra che tra il rito sacrificale e il destinatario divino non esista iato temporale, e che anzi sia piuttosto il nome del sacrificio (*Latiar*) a precedere e determinare l’epiclesi del dio e non viceversa: Iuppiter Latiaris sembra esaurire la sua funzione nell’agire come destinatario del *latiar*, attraverso cui Roma convoglia sulla massima divinità del suo *pantheon* (e quindi su di sé) la tutela e gli effetti del rito centrale delle *Feriae*. Questo esito può essere considerato normale dal momento che in un sistema politeistico maturo non esistono più riti che non siano attribuiti a divinità⁶⁶; può, tuttavia, anche essere assunto come indizio di una “polemica” religiosa nei confronti dell’*ethnos* latino, “polemica” che avrebbe agito subordinando al dio sovrano della città egemone (Iuppiter) un dio etnico-eponimo che in una fase aurorale potrebbe essere stato il titolare della festa (orientando in tal modo anche la formazione del nome del rituale). Se è vero che un dio *Latiar* non appare testimoniato come entità autonoma, ma unicamente come espressione di Iuppiter (in un’epigrafe da Pisaurum, di età repubblicana che menziona i *CULTORES IOVIS LATII*⁶⁷) è anche vero che i troppi elementi dissonanti con la figura di Iuppiter hanno già suggerito ad altri studiosi l’ipotesi dell’esistenza di un destinatario originariamente diverso da quello documentato in epoca storica. Dobbiamo quindi ritenere che un dio *Latiar*, se mai è esistito, sia stato attratto, in area romana, nella sfera di

⁶¹ CIC. *ad Quint. fr.* II, 4, 2; MACR. *Sat.* I, 16, 16.

⁶² ARNOB. II, 68; CAPDEVILLE 1976, p. 122.

⁶³ SERV. *ad Aen.* I, 211.

⁶⁴ SCHEID 1988, pp. 271-272.

⁶⁵ BENVENISTE 1935, p. 55.

⁶⁶ BRELICH 1976², p. 80 n.

⁶⁷ *CIL* XI 6310.

Iuppiter e abbia qui subito un processo di adattamento fonetico conclusosi con l'esito che conosciamo (Latiaris), con ogni probabilità al fine di distanziare le sue sorti da quelle dei *populi* latini; oppure abbia continuato ad avere un ruolo autonomo, ma relegato in ambito locale non essendo in grado di arginare la concorrenza culturale del suo quasi-doppio Iuppiter Latiaris cui è indirizzato, in età storica, il sacrificio comune. Un altro argomento può addursi a conferma dell'attrazione successiva del *latiar* (inteso come sacrificio) all'interno della sfera di Iuppiter: l'esistenza di un arcaico sacrificio denominato Palatuar⁶⁸, celebrato sul Palatino e sulla Velia che, come è stato notato, evoca il nome del rito celebrato sul Mons Albanus⁶⁹, e, aggiungiamo noi, non si spiega se non facendo riferimento ad una fase in cui Roma non ha ancora assunto un'identità distinta ed egemone tra i popoli Latini.

Le *feriae Latinae*, tuttavia, non si esaurivano nella celebrazione del *sacrum*: altri elementi, più popolari, sono testimoniati dalle fonti come l'offerta dell'enigmatico *piscatorium aes*⁷⁰ o l'uso rituale degli *oscilla*, delle altalene sulle quali i devoti si dondolavano⁷¹. I miti eziologici ne riportano l'origine ai greci Icarus ed Erigone⁷² titolari della festa Aiora⁷³, o al "culto" del re eponimo e antenato Latinus⁷⁴, solo da Festo identificato con Iuppiter Latiaris⁷⁵. Nella versione che ci dà Servio, Latinus sarebbe scomparso improvvisamente e, solo dopo una lunga ricerca, il corpo sarebbe stato trovato appeso ad un laccio; il suo suicidio per impiccagione avrebbe assunto, nella tradizione, un valore prototipico⁷⁶. Brelich rileva in questo complesso mitico-culturale due caratteristiche arcaiche: l'uso rituale dell'altalena che ritiene un elemento ricorrente dei culti preellenici e la ricerca di un dio morto, motivo che si lega ad antichissimi contesti religiosi greci, come il mito ed il culto di Adone⁷⁷.

⁶⁸ FEST. 348 L.

⁶⁹ GRANDAZZI 1991, pp. 166-168.

⁷⁰ FEST. 231 L. PASQUALINI 1996, p. 220.

⁷¹ SERV. *Georg.* II, 389.

⁷² HYG. *Fab.* 130.

⁷³ HESYCH.S.V. Αιώρα

⁷⁴ SERV. *loc. cit.*; FEST 212 L.

⁷⁵ FEST 212: *Latinus rex, qui proelio, quod fuit adversus Mezentium, Caeritum regem, nusquam apparuerit, iudicatusque sit Iuppiter factus Latiaris.*

⁷⁶ SERV. *loc. cit.*: *Post mortem Latini regis quaesiverunt eum in terra et in mari et nusquam inventum est corpus eius; quaesiverunt eum in aere et suspendisse (se) laqueo inventum est. Hinc initiaverunt hoc genus mortis.*

⁷⁷ BRELICH 1954-55.

Nel contesto romano, tuttavia, gli *oscilla* avrebbero rappresentato secondo la tradizione accreditata da Varrone, una forma di celebrazione dei defunti ed in particolare una sorta di *parentatio* tributata ai morti per impiccagione, che, per antica norma, non era consentito di onorare secondo i rituali comuni (*iusta*)⁷⁸.

Tale notizia sembra restituire un particolare autentico, dal momento che è stata da tempo rilevata la funzione di re-integrazione che i rituali di dondolamento-sospensione e di immersione-abluzione esplicherebbero, anche in contesti misterici, nei confronti della morte rispettivamente per impiccagione e per annegamento, intesa non tanto come fine della vita quanto piuttosto come passaggio all'alterità (rappresentata dall'aria o dall'acqua) nei confronti dell'esistenza comune legata alla terra⁷⁹. Non si può del resto neanche escludere che il dondolamento sugli *oscilla* durante le *Feriae Latinae* richiami una morte simbolica connessa a forme di iniziazione⁸⁰, sopravviventi, come abbiamo visto, anche nei rituali delici.

Anche altri aspetti del *dossier* relativo ed al Mons Albanus riportano all'ambito funerario, come ad es. il *novendiale sacrum*, sacrificio del nono giorno, uno dei *sacra privata* delle cerimonie funebri, prescritto da una voce divina (*voce caelesti*) *ex Albano monte missa* come espiazione del prodigio della pioggia di pietre⁸¹; questo tipo di *procuratio* divenne tradizionale e, caso isolato nell'ambito della religione romana, andò a costituire una modalità di espiazione automatica, ossia senza ricorso alla lettura dei *libri Sybillini*⁸². Il rituale sarebbe stato ripreso dai *sacra privata* e precisamente dal sacrificio offerto al defunto nel nono giorno dalla morte⁸³.

⁷⁸ VARRO in SERV. *loc. cit.*: *suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis, veluti per imitationem mortis parentari.*

⁷⁹ SABBATUCCI 1965, pp. 66-67.

⁸⁰ ANDREIS 1964, pp. 126-136.

⁸¹ LIV. I, 31, 1-4: *Devictis Sabinis, cum in magna gloria magnisque opibus regnum Tulli ac tota res Romana esset, nuntiatum regi patribusque est in monte Albano lapidibus pluisse. Quod cum credi vix posset, missis ad id visendum prodigium, in conspectu haud aliter, quam cum grandinem venti glomeratam in terras agunt, crebri cecidere caelo lapides. Visi etiam audire vocem ingentem ex summi cacuminis luco, ut patrio ritu sacra Albani facerent, quae velut dis quoque simul cum patria relictis oblivioni dederant, et aut Romana sacra susceperant aut fortunae, ut fit, obirati cultum reliquerant deum. Romanis quoque ab eodem prodigio novendiale sacrum publice susceptum est, seu voce caelesti ex Albano monte missa - nam id quoque traditur - seu haruspicum monitu.*

⁸² LIV. I, 31, 4: *mansit certe sollemne ut quandoquidem prodigium nuntiaretur feriae per novem dies agerentur.*; per i *libri Sibyllini* ed il sacerdozio preposto alla loro consultazione, i *decemviri sacris faciundis*, cfr. SANTI 1985.

Anche all'interno delle *Feriae Latinae*, quindi, è possibile individuare la compresenza di vari nuclei culturali, non necessariamente connessi alla figura divina che esercita il ruolo principale, nuclei culturali che prolungano la loro esistenza fino in età pienamente storica.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'esame, sia pur sommario, del ciclo festivo di Delo e delle *Feriae Latinae*, ha mostrato, per quanto riguarda il pellegrinaggio, la possibilità di recuperarne qualche frammento a ridosso di elementi culturali riplasmati in modo da poter accedere al livello ufficiale e pubblico; solo a queste condizioni, tali forme di religiosità popolare riescono ad uscire da quella zona d'ombra cui abbiamo accennato in apertura e a riguadagnare la scena della storia.

Per quanto attiene alla Grecia, il ricordo sporadico di qualche esempio di mobilità religiosa sopravvive, al di là del culto da noi preso in esame, tra le pieghe della religiosità ufficiale, favorito dal carattere policentrico della cultura greca⁸⁴; nella religione romana arcaica, al contrario, l'idea di Roma come *urbs sacra*⁸⁵, provoca la tendenza ad accentrare entro i suoi confini tutti i culti (dopo averli resi, con opportuni strumenti rituali, coesistenti alle origini) e quindi disincentiva, a livello ufficiale, ogni forma di pellegrinaggio.

Nei contesti religiosi presi in esame, inoltre, il pellegrinaggio sembra costituirsi non tanto come "sopravvivenza" a livello folklorico di un elemento residuale di una precedente cultura egemone, quanto come continuità di espressione di uno strato che già in origine si presentava come popolare⁸⁶. Infatti, nel complesso organismo di queste feste abbiamo potuto rinvenire segmenti culturali riferibili a diversi nuclei ed a differenti fasi: alcuni, in particolare la processione per il rituale delico e il sacrificio comune per le *Feriae Latinae*, sono apparsi riplasmati in relazione alle nuove esigenze di egemonia e di legittimazione connesse al nuovo assetto politico, continuando tuttavia a coesistere con gli altri elementi originari,

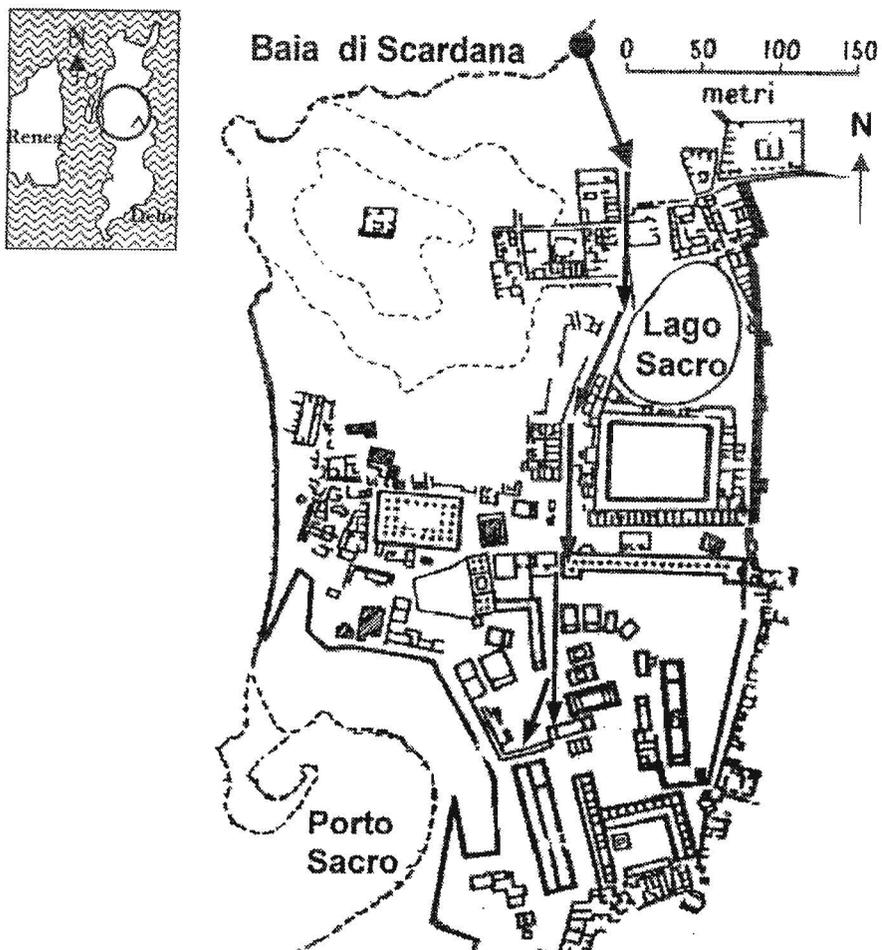
⁸³ Il *novemdiale sacrum* sarebbe il "sacrificio celebrato nel nono giorno", secondo l'interpretazione del termine data da Dumézil, il quale propende per scindere la durata delle *feriae* da quella del sacrificio, DUMÉZIL 1974², p. 398 e n. 2.

⁸⁴ Altri esempi di pellegrinaggio nella religione greca sono stati studiati da KÖTTING 1950, pp. 15-32 (Epidaurò); pp. 32-57 (Efeso).

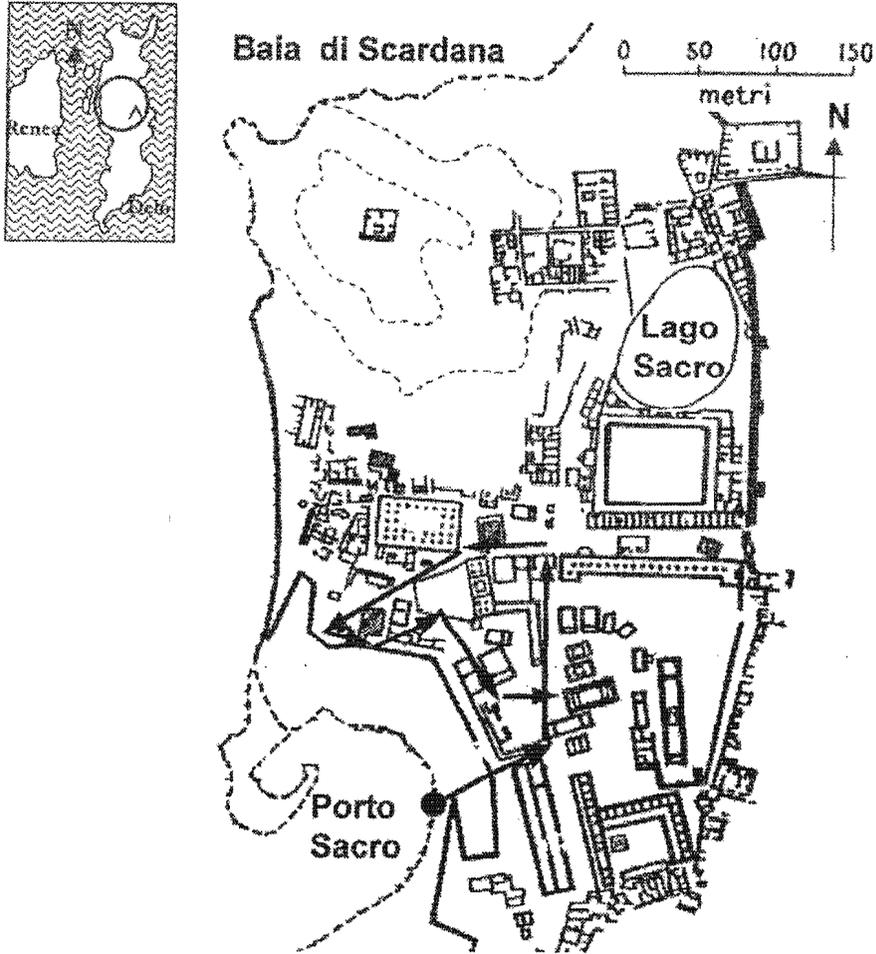
⁸⁵ Per questo concetto, cfr. FUGIER 1963, pp. 199-224.

⁸⁶ È questa la posizione di Brelich, che emerge nello studio del pellegrinaggio sul Monte Autore ed è ribadita, in riferimento al medesimo articolo, in BRELICH 1979, p. 48.

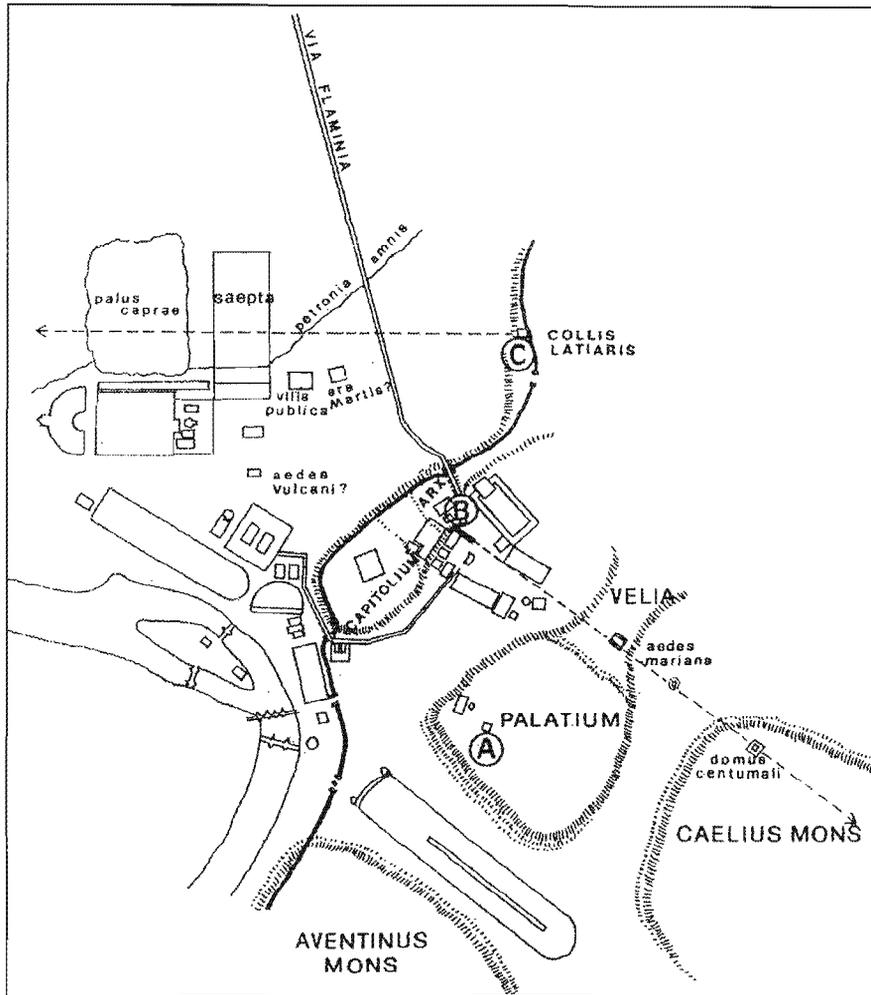
senza entrarvi in conflitto. Soprattutto per il pellegrinaggio non si può parlare di “survival”, dal momento che proprio la forza di attrazione che i siti federali di Delo e del Mons Albanus esercitavano, l’uno sull’*ethnos* ionico l’altro sui *populi* Latini, devono essere stati alla base dell’interesse politico di Atene e di Roma per tali culti. In altri termini, l’enorme partecipazione di fedeli che si legava a queste celebrazioni garantiva risonanza ed efficacia all’operazione propagandistica promossa dalla città egemone. Il pellegrinaggio era dunque un elemento popolare da valorizzare nel segno della continuità anche e soprattutto nella mutata prospettiva politica egemonica della *demokratia* ateniese sulla Grecia e della *res publica* Romana sul Lazio.



Tav. I – Delo: Percorso della processione nel periodo arcaico



Tav. II – Delo: Percorso della processione nel periodo classico



Tav. III – Zona centrale della città, con la posizione dell’*Auguratorium* del Palatino (A), degli *Auguracula* dell’*Arx* (B) e del *collis Latiaris* (C). Le linee a tratteggio indicano gli assi della *spectio* relativi agli ultimi due.

BIBLIOGRAFIA

- AMPOLO 1996 C. AMPOLO, *L'organizzazione politica dei Latini e il problema degli Albenses*, in *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*. Atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale 27-29 gennaio 1994, Roma, pp. 135 e sgg.
- ANDREIS 1964 C. ANDREIS, *Riflessi religiosi del suicidio presso i primitivi*, "SMSR" 35, pp. 87-136.
- BENVENISTE 1935 E. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris.
- BIANCHI 1950 U. BIANCHI, *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia Romana e nelle province dell'Impero*, "AANL" Scienze morali, storiche e filologiche, s. VIII, vol. II, pp. 349-415.
- BRELICH 1953-1954 A. BRELICH, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale*, "SMSR" 24-25, pp. 36-59.
- BRELICH 1964-1965 A. BRELICH, *La religione greca in Sicilia*, "Kokalos" 10-11, pp. 35-54.
- BRELICH 1969 A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma.
- BRELICH 1976² A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
- BRELICH 1979 A. BRELICH, *Storia delle religioni: perché*, Napoli.
- BRUNEAU 1970 P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos a l'époque hellénistique et a l'époque impérial*, Paris.
- BRUNEAU-BRUNET-FARNOUX-MORETTI 1996 P. BRUNEAU-M. BRUNET-A. FARNOUX-J.-C. MORETTI, *Délos. Ile sacrée et ville cosmopolite*, Paris.
- BRUNEAU-DUCAT 1983 P. BRUNEAU E J. DUCAT, *Guide de Délos*, Paris.

- CALAME 1992 C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire Athénien*, Paris.
- CAPDEVILLE 1976 G. CAPDEVILLE, "Taurus" et "bos mas" in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, *Mélanges J. Hergon*, I, Roma, pp. 115-123.
- CASSOLA 1975 F. CASSOLA, *Inni omerici*, Verona.
- COARELLI 1981 F. COARELLI, *La doppia tradizione sulla morte di Romolo e gli auguracula dell'Arx e del Quirinale*, in *Gli Etruschi e Roma, incontro di studi in onore di M. Pallottino*, Roma, pp. 173-188.
- COARELLI 1983 F. COARELLI, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*. Roma.
- CRIFÒ 1996 G. CRIFÒ, *Lezioni di Storia del Diritto Romano*, Bologna.
- DE CAZANOVE 1993 O. DE CAZANOVE, *La penisola italiana prima della conquista romana*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, Roma-Bari, pp. 9-39.
- DEVOTO 1968 G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia italiana*, Firenze.
- DUMÉZIL 1974² G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris (tr. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977)
- ERNOUT-MEILLET 1967⁵ A. ERNOUT E A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine*, Paris.
- FUGIER 1963 H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris.
- GALLET DE SANTERRE 1958 H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris.
- GRANDAZZI 1991 A. GRANDAZZI, *La fondazione di Roma. Réflexion sur l'histoire*, Paris (tr. it. Roma-Bari 1993).
- HEILER 1923 F. HEILER, *Das Gebet*, München.
- KERÉNYI 1966 K. KERÉNYI, *Labyrinth Studien*, Zurich.

- LE BONNIEC 1965 LE BONNIEC s.v. *Feriae Latinae*, in *LAW* col. 957-958.
- MASTROCINQUE 1991 A. MASTROCINQUE, *L'ambra e l'Eridano*, Este.
- MEYER-LÜBKE 1932³ W. MEYER LÜBKE, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- MONTANARI 1976 E. MONTANARI, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma.
- MONTANARI 1979 E. MONTANARI, *Il mito dell'autoctonia*, Roma.
- PAPAGEORGIU-VENATAS 1981 A. PAPAGEORGIU-VENATAS, *Recherches urbaines sur une ville antique*, München.
- PASQUALINI 1996 A. PASQUALINI, *I miti albanici e l'origine delle Feriae Latinae*, in *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*. Atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale 27-29 gennaio 1994, Roma, pp. 217-253.
- RICHARDSON 1978 L. RICHARDSON, *Honos et Virtus and the Sacra Via*, "AJA" 82, pp. 240-246.
- ROHLFS 1949 G. ROHLFS, *Historische Grammatik der Italienischen Sprache und ihrer Mundarten*, Berna (tr. it. *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, Torino 1966).
- SABBATUCCI 1965 D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma.
- SAMTER 1909 E. SAMTER s.v. *Feriae Latinae*, "R.E.", VI 2, coll. 2213-2216, Stuttgart.
- SANTI 1985 C. SANTI, *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma.
- SCHEID 1988 J. SCHEID, *La spartizione sacrificale a Roma*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari-Roma, pp. 267-292.
- TURCI 1949² N. TURCI s.v. *pellegrinaggio*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVI, pp. 620-624.

- VAN DER LEUW 1933 G. VAN DER LEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- VOISIN 1979 J.L. VOISIN, *Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne*, "Latomus" 38, pp. 422-450.
- WISSOWA 1912 G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München.

Le Tavole 1-2 sono riadattate da A. PAPAGEORGIOU-VENATAS, *Recherches urbaines sur une ville antique*, München 1981; la tavola 3, da F. COARELLI, *Il Foro Romano*, Roma 1983, p.102.

LUDOVICO GATTO

I papiri degli oli di Monza

Il recente giubileo del 2000, indetto da papa Giovanni Paolo II ha riproposto, come è naturale, nell'ambito della presentazione della grande manifestazione giubilare, una serie di riflessioni relative alle consuete pratiche del pellegrinaggio, volte fra l'altro a riaffermare che dalla nascita alla morte, la condizione umana del cristiano è quella propria dell'"homo viator"¹, punto di riferimento per intendere a fondo l'aspetto metafisico della suddetta condizione.

La vita insomma, si è posto in buona evidenza, è un cammino da percorrere in cui si sono identificati, fra gli altri, almeno un "pellegrinaggio adamico"², uno definito invece come "abramitico"³, un terzo denominato "esodico" e uno identificato come "culturale"⁴. V'è poi il "pellegrinaggio di Cristo", che non casualmente si presenta subito come "la via, la verità e la vita"⁵. Tuttavia il cammino di Gesù non si conclude sul Golgota e va ben oltre, in una dimensione misteriosofica che prosegue al di là della morte⁶.

Così le comunità cristiane attraversano sin dall'inizio le strade del mondo, confondendosi con le varie nazioni che vanno da Gerusalemme a

¹ Su questi punti si intrattiene di recente con chiarezza e ripetutamente, una pubblicazione uscita, fra le altre, in occasione dell'ultimo anno santo, intitolata: *Il pellegrinaggio nel grande Giubileo del 2000. Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti*, Ed. Paoline, Roma 2000, in particolare alle pp. 7-20. Sulle origini del pellegrinaggio cfr. anche L. GATTO, *Breve storia degli anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell'evento più importante della Chiesa Cattolica*, Roma 1999, passim e pp. 5-11. Cfr. però pure L. GATTO, *Organizzazione e gestione del primo Giubileo*, in *Dante e il Giubileo*, a c. di E. ESPOSITO, *Atti del Convegno*, 29 - 30, novembre 1999, Firenze 2000, pp. 21-42. Consigliamo infine la consultazione di R. STOPANI, *Le vie del Giubileo, guida storia, percorsi*, presso il *Centro di Studi Romani*, Firenze 1986.

² *Il pellegrinaggio ... cit.*, loc cit. In particolare vedi *Genesi*, 3-23-24 e 4,15.

³ *Il pellegrinaggio ... cit.*, p. 8.

⁴ *Il pellegrinaggio ... cit.*, pp. 9-11.

⁵ *Il pellegrinaggio ... cit.*, pp. 13-15

⁶ *Il pellegrinaggio ... cit.*, p. 14. In specie vedi *Atti degli Apostoli*, 1, 11.

Roma attraverso le vie imperiali⁷. In simbiosi con il Signore anche la Chiesa si pone in cammino verso la Gerusalemme celeste⁸, ovvero la città futura che è interamente proiettata verso il regno, la cui presenza è operante presso ogni terra che abbia ricevuto il seme della parola di Cristo⁹ e sia stata vivificata dal sangue dei martiri, ossia dei testimoni che, offrendo la propria vita, hanno attestato la fedeltà a Dio "in gradu heroico" e hanno reso sacro il luogo del loro sacrificio. Pertanto il pellegrinaggio considerato viaggio singolo o collettivo verso un sito consacrato dal martirio come forma culturale e devozionale praticata nelle religioni antiche, si consolida vieppiù nell'ambito del cristianesimo sin dalla prima metà del IV secolo in seguito alle mutate condizioni storiche, conseguenza dell'affermazione della nuova religione¹⁰.

Le motivazioni poste originariamente alla base del pellegrinaggio cristiano presente nell'antico e nel nuovo Testamento, sono in essenza due: la visita dei luoghi santi e la sosta per la preghiera. La prima mappa del pellegrinaggio cristiano è orientale e gerosolimitana, ma presto essa si estende anche in altre zone e soprattutto a Roma.

Poi dalla seconda metà del IV secolo, il pellegrinaggio si salda pienamente con altri momenti del cristianesimo, ovvero il culto dei santi e il monachesimo e si arricchisce di nuovi aspetti: l'invenzione delle reliquie, i miracoli, le guarigioni, lo scioglimento di un voto, nonché varie altre pratiche liturgiche e di culto, tutti elementi che in seguito ne contrassegneranno la vicenda. Ne rimane esclusa invece nel primo periodo, la realtà penitenziale che nei secoli successivi acquisirà anch'essa importanza sempre più precisa.

A seconda dei luoghi ove si dirige il viaggio sacro dei cristiani, questo diviene un fenomeno complesso in cui convivono e sono presenti componenti diverse, religiose e culturali, spirituali, storico-culturali, psico-sociologiche e topografiche. In Oriente e a Gerusalemme, per fare un esempio, il pellegrinaggio è collegato oltre ai luoghi relativi alla vita e alla presenza del Cristo, in modo particolare all'attività monastica. A Roma invece esso è dedicato al culto dei martiri, anche a causa della presenza nella città eterna dei sepolcri di Pietro e Paolo.

A prescindere dal giudizio di base sostanzialmente positivo sull'attività peregrinante, in taluni casi, i singoli autori cristiani mettono in evidenza pure i rischi e i pericoli della "peregrinatio", soprattutto per

⁷ *Il pellegrinaggio...* cit., p. 15

⁸ *Il pellegrinaggio...* cit., pp. 17-18 e sgg.

⁹ *Il pellegrinaggio...* cit., loc. cit. e *Atti degli Apostoli*, 8, 4.

¹⁰ *Il pellegrinaggio...* cit., p. 20 sgg, ma si consulti pure E. SALVIONI, *Pellegrinaggi medievali*, Firenze, la Nuova Italia, 1987 e ancora STOPANI, *Le vie...* cit., passim.

l'elemento femminile, destinato a soffrire la stanchezza sia per la lunghezza degli impervi viaggi sia per la forzata promiscuità in cui gli "itinerari" si svolgono.

Poi, in grandi centri in particolare, le accresciute necessità dei pellegrini, donne e uomini, determinano un consistente sforzo organizzativo della Chiesa riassuntosi nella predisposizione di strutture di accoglienza e di ristoro "in itinere et in loco" e nella composizione di guide e itinerari topografici, il cui fine è quello di conferire ai pellegrini informazioni sulle strade e sui percorsi consigliabili, sulle città e sui luoghi biblici, sui santuari e sui momenti della quotidianità, legati alla pratica della manifestazione in questione.

Fatta questa premessa che non potrebbe omettersi in un Convegno come l'attuale dedicato ai pellegrinaggi, avviandoci a trattare i numerosi problemi connessi a una fonte devozionale e culturale romana, puntualizzeremo ancora, prima di entrare nel vivo della trattazione, che si ha un bel dire da parte di storici più o meno contemporanei che Roma, a conti fatti, ha conservato per gli studiosi, in rapporto all'importanza della sua storia e alla ricchezza della sua tradizione, un quantitativo piuttosto esiguo di testimonianze dell'età tardoantica e altomedievale¹¹. Infatti tale riflessione può essere anche parzialmente veritiera, ma solo se si tenga conto allo stesso tempo che le fonti romane in nostro possesso, per il periodo qui preso in esame, sono comunque più numerose di quelle serbatesi presso altri significativi centri urbani occidentali e orientali e che per quanto attiene all'Occidente, Roma resta sempre il luogo abitato più ricco di punti di riferimento degni di attenzione¹².

¹¹ Sulle fonti romane del tardoantico e dell'alto Medioevo rinvio a L. GATTO, *Storia di Roma nel Medioevo. Politica, Religione, Società, Cultura, Economia e Urbanistica della Città Eterna tra l'avvento di Costantino e il saccheggio di Carlo V*, Roma, III ed. 2003, pp. 582-585, segnatamente a p. 584 e inoltre pp. 359-362. Sulle fonti relative a questa straordinaria città si soffermò, fra gli altri, attentamente C. CECHELLI, *Continuità storica di Roma antica*, in *La città nell'alto Medioevo*, compresa nelle *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, VI, Spoleto, 1958, uscita ivi 1959, pp. 89-149. Sempre sulle suddette fonti e sulla temperie in cui nacquero si potrà tener conto di quanto dicono S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, n. ed. Milano, 1989 e ancora di H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, ed. Jaca Book, Milano 1990. Ci si potrà poi rivolgere a P. BREZZI, *Fonti e studi di Storia della Chiesa*, I, II, ed. Marzorati, Milano, 1962. Sul valore delle fonti romane inconsuete, attestanti una testimonianza prossima alle circostanze cui si riferiscono, nel caso da noi preso in esame nella presente Relazione congressuale, sui rapporti politico-ecclesiastici stabilitisi fra Roma e Monza, e poi sulla preziosa documentazione relativa ai sepolcri dei martiri più frequentati nel VI - VII secolo si sofferma P. DELOGU, *Introduzione allo studio della storia medievale*, Bologna, ed. Il Mulino, 1994, p. 7 sgg.

¹² GATTO, *Storia di Roma...* cit., passim e pp. 48-124. La consistenza effettiva delle testimonianze romane è oggetto di riflessione in quasi tutta la prima parte del libro di O.

L'Urbe si distingue inoltre per il tipo delle sue testimonianze. Infatti, a parte quelle definibili di genere tradizionale, documentarie e narrative, essa è dotata di resti archeologici di costruzioni pubbliche, civili e religiose, di solito classificate dalla storiografia germanica come "Überreste" o fonti involontarie, che ci consentono, se profondamente indagate, di raccogliere una serie di dati di notevole interesse oltre che urbanistico, politico, sociale, economico, artistico, culturale e segnatamente religioso¹³.

A volte però la città eterna si impone agli storici perché ha prodotto testimonianze difficilmente classificabili, in quanto non sono né propriamente narrative, né documentarie, né archeologico-artistiche, ma sono allo stesso tempo una sorta di suppellettile sacra e profana e una memoria volta ad attestare il persistere della tradizione destinata a tramandare l'abitudine di venerare i corpi dei martiri. Così, se tal "venerabile" culto è forse meno appariscente e sentito, assai più vistoso è quello legato al desiderio di possedere le reliquie della santità dei martiri stessi, quindi i *romei* abituati a frequentare i "cimiteria" urbani e suburbani, sono felici e completamente appagati quando possono portare con sé, a pellegrinaggio ultimato, tracce di olio tratto dai "luminaria" ovvero dalle lampade votive perennemente accese davanti ai vari sepolcri, divenuti veri e propri altari¹⁴. E allora allo

BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e i Longobardi*, Bologna 1941. Utili riflessioni compie però anche P. BREZZI, *Roma antica ieri e oggi. La città all'epoca di Costantino e i monumenti archeologici attuali*, Roma, 1973, p. 8 sgg. Ancora una citazione riserviamo alle pagine dense e chiare dovute a F. COARELLI, *Guida archeologica di Roma*, Roma 1975, p. 6 sgg. per più di una perspicua riflessione contenutavi, invitiamo anche alla lettura di G. ARNALDI, *Le origini dello Stato della Chiesa*, UTET, Torino, 1987.

¹³ Esempio tipico di fonte involontaria può definirsi il complesso delle reliquie dei primi secoli dell'era cristiana di cui l'Urbe con le sue chiese è oltremodo ricca. Significativi, sebbene su un piano diverso e non certo su quello delle fonti involontarie, sono i *Mirabilia urbis Romae*, la celebre guida destinata ai *romei* per la quale rinvio ancora, come primo punto di partenza cui potranno seguire ricerche più approfondite, a GATTO, *Storia di Roma* ... cit., pp. 584-585 e pp. 359-362. Sui dati di interesse urbanistico oltre che religioso e spirituale relativi a Roma, si rinvia a R. KRAUTHEIMER, *Roma, profilo di una città. 381-1308*, ed. dell'Elefante, Roma 1981 passim. Date però le caratteristiche del nostro lavoro non possiamo fare a meno di menzionare pure il vecchio lavoro di P. KIRSCH, *Le memorie dei martiri sulle vie Aurelia e Cornelia*, in *Miscellanea Francesco Ehrle* vol. II, Roma 1924, p. 88 sgg. cui ci si può rivolgere in merito ai primi *pittacia* e alle rispettive *notule* dei *Papiri degli oli di Monza*.

¹⁴ La consuetudine, consolidata in ambito cristiano, di venerare i corpi dei martiri soprattutto in Roma, ove furono più numerosi che in altri luoghi, connessa con l'altra di proteggere le vestigia degli antichi padri come veri e propri tesori, è messa in buona evidenza e ripetutamente da F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, ed. Einaudi, Torino, 1973, ove, fra l'altro a p. 86 si legge: "vi erano molti uomini che si dedicavano a scoprire tesori e forse più ancora che dissotterravano ossami e questa gente viaggiava per guadagno

stesso modo in cui altari sacri e lampade perpetue alimentate a olio si trovano a Gerusalemme, Antiochia e a Costantinopoli o in altri luoghi ove furono raccolti i martiri della nuova fede, anche i cimiteri romani sono ricchi di are innalzate dinanzi al corpo dei testimoni cristiani e quindi di luci votive affidate alla "pietas" dei fedeli nonché ai loro appositi pur consistenti lasciti¹⁵.

In particolare una raccolta di "luminaria" che risalgono agli anni del pontificato di Gregorio Magno, contenenti l'olio bruciato in memoria del sacrificio dei santi protomartiri romani, di eccezionale interesse storico - religioso, prende il nome di *Papiri degli Oli di Monza* che ci consegnano fra l'altro la prova di un possibile itinerario cittadino predisposto per la visita delle catacombe e dei trenta "cemetery" paleocristiani situati fra il I e il III miglio delle vie consolari snodantisi da Roma¹⁶.

Tale raccolta riportata nel II volume del ben noto *Codice Topografico della città di Roma*, dovuto a Roberto Valentini e a Giuseppe Zucchetti, pubblicato presso l'Istituto Storico Italiano per il Medioevo in Roma fra il 1940 e il 1942, si è già in precedenza annoverata, a cominciare dal Muratori che la comprese fra i suoi *anecdota latina*, fra le più significative e inconsuete testimonianze cittadine¹⁷.

o per incarico di vescovi stranieri allo scopo di frugare silenziosamente nei cimiteri dei martiri, fuggendo col bottino raccolto. I romani sorpresero un giorno alcuni greci, occupati a disseppellire ossa vicino alla chiesa di san Paolo, perciò in seguito custodirono le reliquie della loro città con maggiore attenzione che non le mura". Sullo stesso punto si torna lb. p. 103.

¹⁵ Sull'efficacia delle reliquie ossee, trasferite da Gerusalemme, Antiochia, Costantinopoli a Roma e sulle romane si intrattengono R. VALENTINI e G. ZUCCHETTI, *Codice Topografico della città di Roma, Fonti per la Storia d'Italia pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, vol. II, pp. 1-122 ove ci si riferisce ai seguenti testi: *Depositio Episcoporum, Depositio Martyrum, I papiri di Monza, Il Collegio dei Cimiteri di Roma, Notitia Ecclesiarum Urbis Romae, De locis Sanctis Martyrum que sunt foris civitatis Romae e Ecclesiae quae intus Romae habentur*. Quando citeremo talune di queste opere naturalmente avvertiamo sin da ora che intendiamo riferirci alla suddetta edizione contenuta nel *Codice Topografico...* cit., loc cit. Su questo punto potranno leggersi le pagine dovute ad A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immagini del Medioevo*, Roma 1882, passim.

¹⁶ Sulla visita dei *cemetery*, e delle basiliche si sofferma, fra gli altri F. COARELLI, *Guida ...* cit., passim e pp. 6-9. Rinvio poi a M. A. PALLADIO, *Le antichità dell'alma città di Roma*, in *Le antiche guide di Roma*, 3, Roma, 1994, pp. 16-35. Si potranno consultare con profitto poi gli *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, a c. di V. SAXER, Padova, 1984, passim e pp. 28-29.

¹⁷ L'ed. dei *Papiri degli oli di Monza* è quella citata nel testo dovuta a VALENTINI-ZUCCHETTI in *Codice Topografico ...* cit., vol. II pp. 30-47 (d'ora in avanti citeremo VALENTINI-ZUCCHETTI, *Papiri ...* cit., pp...). Recentemente lo stesso testo è stato pubblicato da Fr. GLORIE in *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL.), 175, Turnholt, 1965, pp. 286-295. Cfr. poi anche *De locis Sanctis Martyrum*, cit., vol. cit., pp. 315-321. Senza menzionare le più antiche ed. per le quali, a cominciare da quella muratoriana della *notula*, ci si potrà giovare dei riferimenti contenuti nel *Codice Topografico ...* cit., pp. 33-34, ricorderemo

I *Papiri*, per fare almeno un cenno a un'altra insolita fonte romana, si congiungono in qualche modo all'*Itinerario di Einsiedeln* dall'ampio significato documentario e ideologico rivolto a edifici di importanza memoriale e di alto prestigio tradizionale, subito riconoscibili e utilizzabili come punto di riferimento della città eterna. Il suddetto *Itinerario*, della seconda metà dell'VIII secolo, è anch'esso relativo, fra l'altro, ad alcune soste effettuate presso le catacombe dei santi e dei martiri situate all'interno delle mura, in particolare ai "cimiteria" di Priscilla, Ponziano, Pretestato e Trasono¹⁸. L'*Itinerario* poi riguarda da vicino anche il "cimiterium" ostiense che prende il nome dal martire Timoteo, quello Massimo che lo mutua da

almeno le edd. di A.F. FRISI, *Memorie storiche della Chiesa Monzese*, T. I, 20, T. II, p. 61 sgg., Motta, Milano, 1794 con facsimile *notula e pittacia*. quella di G. MARINI, *Papiri diplomatici*, Roma 1805, p. 208 sgg nonché quella di G.B. DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana*, I, pp. 133-134 e 175 sgg, Tipografia Salviucci, I - II, Roma 1864 - 1867. Più corretta delle altre è però quella dovuta ad A. SEPULCRI, *I papiri della basilica di Monza*, in *Archivio Storico Lombardo*, 1903, pp. 258-262. Mentre di volta in volta ci ripromettiamo di fare le opportune citazioni sui *Papiri* e la bibliografia che li concerne, menzioneremo subito taluni contributi utili per la problematica complessiva della fonte che qui studiamo: G. BONAVENTA *La silloge di Verdun e il papiro di Monza*, Roma 1902. A. PROFUMO, *La memoria storica di San Pietro nella regione Salario-Nomentano*, in *XXI Supplemento della Römische Quartalschrifte Briefe*, Roma, 1916, p.91 sgg, C. CECHELLI, *Note iconografiche su alcune ampolle Bobbiesi*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 1927, p. 125 sgg, G. CASATI, *Le catacombe romane e il papiro di Monza*, in *Rivista di Monza*, I, 1933, pp. 21-24 e passim. Come appare evidente, il discorso critico sulla fonte di cui qui ci occupiamo risale a un periodo molto lontano dal nostro, mentre dalla metà del '900 in poi mancano importanti e nuovi contributi sulla testimonianza in questione. Anche per questo motivo dunque, siamo in certo modo costretti ad avvalerci ancora di studi in parte superati e quasi sempre "datati". In chiusura ci corre comunque l'obbligo di porre in evidenza l'importanza di molte riflessioni dovute a L.A. MURATORI, *Anecdota latina*, II, Mediolani, 1967, p. 191 sgg. il quale può considerarsi colui che, anche nel caso della fonte in questione, ha avviato un dibattito proseguito dal XVIII al XX secolo.

¹⁸ Sull'*Itinerario* di Einsiedeln si tenga presente R. KRAUTHEIMER, *Roma... cit.*, p. 138 sgg. Si dovrà poi tener conto di P. DELOGU, *Oro e argento in Roma fra VII e IX secolo* in AA.VV. *Cultura e Società nell'Italia medievale, studi per Paolo Brezzi*, uscito presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1988, p. 279 sgg. Cfr. quindi l'HUELSEN, *Le chiese di Roma nel Medioevo*, in *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, S. II, T. IX, Roma 1907 p. 324 sgg. Fra i più recenti lavori andrà considerato H. GEHRTAM, *More Veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto Medioevo*, Groningen 1975. Sulla datazione dell'*Itinerario* si è recentemente tornati a discutere in occasione del Convegno sul *Liber Pontificalis* tenuto presso la sede romana dell'Istituto Olandese, per merito di P. DELOGU e della dott.sa D. BELLARDINI, i quali nella loro relazione, in corso di stampa, anticipano di alcuni decenni la data di quella fonte. Per ora in merito a tale Convegno, citiamo la recensione di V. BEOLCHINI, *Il Liber Pontificalis e la storia materiale*, in *Studi Romani*, L, 2002, pp. 157-158. Per l'ed. dell'*Itinerarium* cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, II, pp. 155-162. ...

santa Felicità, il Tiburtino che lo eredita da Lorenzo e Ippolito, il Labicano che lo assume da Gregorio, quello di Trasona dedicato a Saturnino e il Nomentano votato alla martire Agnese¹⁹. Accanto a quest'ultimo poi è prevista la visita delle catacombe intitolate alla memoria della medesima santa²⁰.

L'intera nomenclatura relativa a questi luoghi dunque, quelli connessi ai *Papiri* e all'*Itinerario*, si rivela di non comune interesse storico in quanto ci consente di renderci meglio conto della nuova configurazione assunta dalla Roma cristiana, articolatasi sopra e accanto a quella della preesistente urbe imperiale, a proposito della quale dobbiamo ricordare che essa è sinonimo di città santa e che invero ragguardevole è la fede che l'anima, una fede rivolta in special modo all'efficacia delle reliquie che, nel VII secolo, vengono ivi instancabilmente cercate e rinvenute²¹.

Tuttavia, l'usanza di entrare in possesso di presunti frammenti di ossa dei martiri, pratica piuttosto comune in Oriente, non è considerata in modo positivo fra gli occidentali che in base alla loro tradizione giuridica e storico-culturale sono a ciò sostanzialmente contrari. Tanto è vero che lo stesso Gregorio I la contrasterà con fermezza. In merito rammentiamo infatti che la medesima imperatrice Costantina giunge a chiedere al pontefice l'invio della testa di Paolo di Tarso, oppure di qualche altro frammento appartenente al corpo di quel santo, corpo che ella desidera conservare in un grande tempio la cui costruzione è progettata a Bisanzio per solennizzare l'arrivo della straordinaria reliquia²². Onde eludere la richiesta però Gregorio Magno scrive alla sovrana costantinopolitana, affermando che sarebbe un delitto mortale toccare i corpi santi e persino fissare il proprio sguardo su essi²³. Le racconta allora che non molto tempo prima, avendo in animo di apportare qualche mutamento alla tomba dell'Apostolo delle genti, uno degli addetti ai lavori di restauro aveva osato toccare talune ossa provenienti dal corpo di Paolo, morendo quindi all'improvviso. Del pari perdono la vita i monaci della chiesa di san Lorenzo che ne hanno veduto il cadavere in occasione dei lavori indetti durante il pontificato di Pelagio II alla

¹⁹ Sui vari momenti dell'*Itinerario* proposto dalla fonte Einsidlense, rinviamo anche a L. LANCIANI, *L'itinerario di Einsiedeln e l'ordine di Benedetto Canonico*, in *Monumenti antichi dell'Accademia dei Lincei*, I, p. 445 sgg.

²⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 32-33.

²¹ La pretesa efficacia delle reliquie è tema sul quale si intrattiene KRAUTHEIMER, *Roma ... cit.*, p. 103.

²² Anche il desiderio e la richiesta dell'imperatrice bizantina Costantina sono indagati dal KRAUTHEIMER, *Roma ... cit.*, loc. cit.

²³ KRAUTHEIMER, *Roma ... cit.*, pp. 85-86.

cappella dell'Apostolo²⁴. Pertanto, tutto ciò che il papa può inviare all'imperatrice - ma è un grande dono - si riduce a una limatura delle catene di san Pietro alle quali però sin dal VI secolo si attribuisce la salvezza di Roma²⁵.

Una pari efficacia rispetto alle reliquie ossee, non inficiata dalle suddette controindicazioni, hanno d'altra parte gli oli delle lampade ardenti dinanzi ai sepolcreti dei martiri venerati che i *romei*, in peregrinazione lungo le chiese urbane e i "cimiteria" suburbani, vedono e intendono portare con sé, sia pure in piccolissime proporzioni, a imperituro ricordo del sacro viaggio²⁶. In questa temperie dunque si inserisce la vicenda relativa alle sante ampolle monzesi.

In merito ai dati desumibili dagli *oli di Monza* va poi appena aggiunto - ma ciò è ben noto- che essi si riferiscono agli oli portati alla regina Teodelinda, da poco convertitasi al cattolicesimo dopo l'abbandono della fede ariana, e risalgono pertanto al periodo immediatamente successivo alla suddetta conversione. La regina longobarda fa richiesta di un tal dono nel periodo del papato di Gregorio Magno, fra il 590 e il 604 e senza dubbio l'istanza stessa deve restringersi agli ultimissimi anni di quel pontificato, al momento insomma in cui la sovrana ha concretizzato la sua importante scelta²⁷.

Proprio allora quindi ella manifesta il desiderio di entrare in possesso di tale preziosa reliquia a un certo Giovanni venuto a Roma alla guida di un gruppo di fedeli probabilmente proveniente dai territori dell'Italia longobarda e proprio questi, al ritorno dal viaggio, gliela riporta²⁸.

Dell'edificante vicenda ci informa in qualche modo anche Paolo Diacono il quale precisa che Gregorio I, desiderando consolidare il passaggio di Teodelinda alla nuova religione, proponendosi di mantenerla più unita al centro "della cattolica unità" e di favorire la sua religiosità, le invia per

²⁴ La morte improvvisa di alcuni addetti ai lavori sulla tomba di San Paolo è rammentata in GREGOROVIVS, *Storia...* cit., pp. 85-86. Pure la sorte toccata ai monaci di S. Lorenzo è messa in evidenza *Ib...* cit., p. 87. Cfr. comunque KRAUTHEIMER, *Roma ...* cit., p. 104.

²⁵ Pure su questo punto si intrattiene GREGOROVIVS, *Storia ...* cit., p. 87.

²⁶ In questo caso potranno trovarsi in proposito riferimenti in VALENTINI-ZUCCHETTI, *Papiri ...* cit., p. 29.

²⁷ VALENTINI-ZUCCHETTI, *Papiri ...* cit., pp. 29-30.

²⁸ Il desiderio espresso dalla neofita è evidenziato in VALENTINI-ZUCCHETTI, *Papiri ...* cit., pp. 29-30.

mezzo di un suo legato molti doni con i quali possa arricchire la basilica monzese edificata poco tempo prima²⁹.

Lo stesso Gregorio in altra occasione, con una lettera dell'agosto 598 ringrazia l'ex console Leonzio del gradito dono inviatogli dell'olio attinto dalla lampada della Santa Croce "quod tactum benedicat"³⁰, confermando proprio con tale missiva che viva è la consuetudine di togliere l'olio dei martiri sepolti dentro e anche molto fuori dalle mura di Roma, al quale si attribuiscono pregi e virtù salvifiche particolari³¹.

Nonostante le parole di Paolo Diacono, sempre intento a porre nella luce più viva ogni particolare atto a illustrare i migliorati rapporti fra "Romani e Longobardi", i pareri su un intervento diretto del papa circa l'omaggio fatto alla sovrana, sono piuttosto controversi. Per esempio il Marini dubita che la cosa sia vera e conferma il suo convincimento con queste parole: la sottoscrizione della *notula* infatti "non nomina il santo papa che per indicare il tempo della traslazione di quegli oli, e ben avrebbe il buon Giovanni parlato altrimenti, se ciò per ordine di lui fosse avvenuto"³².

Pari persuasione è poi fatta propria anche dal Sepulcri che riporta la sua opinione con vari dati: anzitutto nei testi dovuti ai biografi di papa Gregorio, Paolo e Giovanni Diacono, non si fa alcuna menzione specifica a tali reliquie; in secondo luogo il pontefice non avrebbe consentito che fossero spediti cataloghi di santi resti così pieni di errori³³ per cui il dubbio alla storico monzese appare legittimo. Il Sepulcri poi va oltre e non crede che il dono provenga direttamente da Gregorio Magno anche perché è convinto che esso risalga a un periodo successivo a quello in cui vive il suddetto pontefice. Tuttavia anche per ciò che diremo subito dopo, il nostro pensiero dissente da quello del Sepulcri e proprio sulla scorta di quanto riferito da Paolo Diacono si può essere abbastanza convinti che il pontefice

²⁹ La testimonianza tolta da Paolo Diacono è ben chiarita dal FRISI, *Memorie storiche ... cit.*, T. I, p. 20, il quale ritiene che fra i doni rammentati da Paolo possano ascriversi pure le ampolle dei martiri sepolti dentro e fuori le mura di Roma.

³⁰ La lettera di Gregorio Magno all'ex console Leonzio è in *Gregorii Magni Registrum Epistularum*, ed. P. EWALD, L.M. HARTMAN, in M.G.H., *Epistulae* I - II, 1887-1889, part. in II, p. 36: la lettera in questione è studiata dal MARINI, *Papiri ... cit.*, p. 377. Ma vedi pure VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.* p.29.

³¹ È lo stesso Gregorio I a sottolineare che vi furono persino giorni prefissati durante i quali era concesso ai fedeli di ungersi con l'olio santo delle reliquie. Cfr. GREGOROVIVUS, *Storia ... cit.*, p. 88.

³² MARINI, *Papiri ... cit.*, p. 377. Ma vedi pure SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 11-12.

³³ Lo stesso catalogo è redatto senza la precisione che in una consimile materia usano i pontefici anche se la loro corrispondenza non è ancora predisposta, come ai tempi di Gregorio Magno cui ci riferiamo, da una vera e propria cancelleria, formatasi soltanto alcuni secoli più tardi: SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 114-115.

sia stato a conoscenza della richiesta della sovrana che non è quella di una persona qualsiasi e che perciò abbia, anche se non direttamente - cosa che sembrerebbe eccessiva - per interposta persona, cercato di accontentarla.

Inoltre bisogna domandarsi chi sia questo *Iohannis*, ovvero il messo spedito a Teodelinda sulla cui identificazione esistono varie ipotesi. Alcuni infatti - ma ci limitiamo a riferire con stupore tale inconsistente congettura - vorrebbero riconoscere in lui niente meno che un abate di Cluny, ipotesi questa insostenibile storicamente, in quanto l'abazia cluniacense vedrà la luce circa tre secoli dopo l'evento in esame e quindi a trecento anni di distanza da quella generalmente indicata come la data di trasmissione del tesoro da Roma a Monza³⁴.

Altri invece ritengono che si tratti di Giovanni detto il Buono, in seguito arcivescovo milanese e poi santo³⁵ e ciò in quanto il Ripamonti, l'Ughelli e i Bollandisti sostengono che in un imprecisato 10 gennaio della prima parte del VII secolo tal personaggio sarebbe stato inviato proprio dal pontefice a Teodelinda in qualità di messo. Tuttavia anche in questo caso non si può dare grande peso all'affermazione, dal momento che i tempi di tale "spedizione" non concordano con la morte molto successiva del vescovo stesso, per cui, se la notizia fosse vera, il papa che avrebbe "spedito" il dono alla sovrana non sarebbe Gregorio I e la spedizione medesima rimarrebbe in tal caso un enigma storico³⁶.

A un certo punto poi il Ripamonti vuole identificare addirittura nel compilatore della *notula* lo stesso pontefice. Ma tale idea pare senz'altro da scartare, dato che le forme e i costrutti linguistici presenti nel catalogo non compaiono mai nei più antichi e autorevoli codici contenenti le opere di Gregorio Magno. Muratori poi, al quale pure in questo caso conviene prestar fede, ritiene che l'autore della *notula* relativa agli *oli* sia lo stesso

³⁴ Si veda FRISI, *Memorie ... cit.*, T. I, p. 24. O. MARUCCHI, *Il valore topografico della Silloge di Verdun e del Papiro di Monza*, in *Nuovo Bullettino Archeologico cristiano*, IX, 1934, 4, pp. 344-345 precisa, ma non crede a questa ipotesi, che Giovanni potrebbe aver redatto i *pittacia* tutti di seguito e con l'ordine medesimo impresso alla *Notula* all'atto della serie di visite effettuate presso le singole, illustri sepolture, oppure Giovanni stesso o chi per lui ha compilato le targhette una per una allorché ha tratto gli oli da qualche sacrario ove in precedenza erano concentrati. Anche in questo caso però, precisa Marucchi il "prezioso liquore" veniva concentrato in apposite fiale cui erano appesi *pittacia* contenenti i nomi dei santi, ricopiati fedelmente uno dopo l'altro, senza tuttavia che a ciò - torneremo sull'argomento più avanti - possa darsi un particolare significato connesso al percorso effettuato e ai suoi vari momenti. Cfr. ancora O. MARUCCHI, *Pietro e Paolo a Roma*, ed. Marietti, Roma 1934, p. 115 sgg.

³⁵ Sull'improbabile attribuzione del trasferimento delle ampole all'arcivescovo milanese Giovanni detto il Buono, rinviamo a FRISI, *Memorie ... cit.*, T. I, pp. 24-25.

³⁶ Cfr. SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 10-11.

Giovanni e non il papa e anzi propone di riconoscere in lui proprio un sud-diacono in altro momento spedito da Gregorio I all'arcivescovo Costanzo³⁷ e allora, poiché non v'è nulla che impedisca di ritenere che il pontefice si serva nei medesimi anni per motivi diversi di uno stesso latore di doni di tal segno, se v'è certezza - e v'è - sul Giovanni recatosi presso il presule Costanzo, non si vede perché si debba dubitare di identificare nello stesso personaggio colui che trasmette, sia pure non ufficialmente, la reliquia romana a Monza.

Inoltre, questo poco conosciuto ma importante religioso non si è limitato a esaudire la richiesta della sovrana, simile a quella di altri fedeli abituati a chiedere ai pellegrini di portar loro un santo ricordo del viaggio stesso ma, forse sulla base di un'apposita ricerca oppure autonomamente convinto dell'opportunità di spiegare diligentemente i limiti e la natura del dono, indica in speciali targhette di papiro fissate al collo di ogni ampolla alabastrina - i *pittacia* - il gruppo agiografico cui appartengono gli oli racchiusi nei singoli recipienti; poi, a seconda della quantità di venerabile liquido raccolto, riempie ampolla per ampolla, a volte con l'olio di un solo martire a volte di più santi, sino a che l'ampolla non sia tutta piena e allora vi appone il *pittacium* con i diversi nomi che a esso si riferiscono³⁸. E tutto ciò è compiuto allo scopo di rendere meglio note le generalità dei martiri e da quali tombe sante siano state asportate le sostanze votive che non devono confondersi indistintamente ma devono essere ordinate e selezionate in fiale contenenti di volta in volta la provenienza precisa del "cemeteryum", della catacomba e dell'altare, tutti elementi destinati a fornire notizie precise sul luogo e la Regione romana di provenienza dell'olio e della relativa ampolla che lo contiene³⁹.

Altro elemento costitutivo della preziosa reliquia da noi menzionata è poi la *notula* o inventario degli oli dei martiri, ossia un testo esplicativo del numero delle ampolle, dei santi cui si riferiscono e quindi della scansione logistica con cui la complessa testimonianza, una volta ordinata, viene consegnata forse alla regina stessa che l'ha richiesta, per porla nella chiesa primaziale di Monza subito divenuta, a sua volta, meta di pellegrinaggi compiuti da "turisti sacri" in grado di trovare pure in terra longobarda importanti reliquie provenienti dalla città di san Pietro e di san Paolo⁴⁰.

³⁷ Cfr. SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 10-11.

³⁸ Cfr. SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 11-12. Su questo punto si soffermano PROFUMO, *La memoria ... cit.*, p. 91 sgg e MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, pp. 115-116.

³⁹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 30-32.

⁴⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 30-33, cfr. ancora MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, p. 115. Sul valore intrinseco di *pittacia* e *notula* e sul rapporto fra la concentrazione

Ma forse l'aspetto più importante della *notula* è il testo, breve ed estremamente significativo che accompagna l'illustrazione delle diverse ampole e degli altari di appartenenza. Lo scritto infatti chiarisce che la suddetta *notula* tratta "de olea sanctorum Martyrum qui Romae in corpore requiescunt"⁴¹ e quindi con chiarezza stabilisce la denominazione e la successione delle singole ampole, già nota attraverso i *pittacia*⁴². A elenco ultimato infine la *notula* aggiunge che le medesime ampole contengono "olea sancta" che "temporibus domni Gregorii papae adduxit Johannis indignus et peccator domnae Theodelindae reginae de Roma"⁴³.

Nel complesso il tesoro monzese consta di ventisei ampole di impasto vitreo azzurrino o verdognolo, solo una è in terracotta, di altezza variante fra i 5 e i 9 centimetri e mezzo nel cui interno, come ancora oggi si ritiene, si sono conservate tracce di olio raggrumato⁴⁴.

Collazionando i dati contenuti negli inventari della Basilica e presso le cronache locali, si è tentato di ricostruire la storia delle vicende legate al dono rimesso alla regina longobarda. In proposito sappiamo che in diverse occasioni si è predisposta la compilazione di un inventario delle varie componenti dell'inconsueta fonte. Nei primi due cataloghi risalenti al X secolo, tuttavia non si fa cenno né ai *pittacia* né alla *notula*, mentre qualche notizia può rinvenirsi in proposito nell'inventario del 1042⁴⁵ scritto sopra un foglio lasciato in bianco di una Bibbia del IX secolo, ancora oggi serbato presso l'Archivio Capitolare di Monza. Le notizie ivi raccolte sono però assai limitate: "Habemus impullas XXXII (di queste oggi ne risultano smarrite sei!) plenas de sanguine et licore sanctorum". Si aggiunge poi che la quarta ampolla è relativa a San Giovanni e Paolo, la diciassettesima a S.Mauro e la ventisettesima a S.Filippo. La trentaquattresima invece riguarda "olea sancti Petri Apostoli"⁴⁶.

Le trascrizioni qui menzionate risalenti al 1042 risultano effettuate in occasione del trasporto avvenuto in quell'anno delle reliquie da un' "arca lignea" a un' "urna marmorea" e la conferma del trasferimento si trova nel *Calendario Archeologico Monzese* edito dal Frisi, che sotto la data del 6

delle reliquie e il cosiddetto, allora nascente concetto di "turismo cultural religioso" rinviamo pure ad A. MERATI, *Il tesoro del duomo di Monza*, a c. del comune, Monza, tip. Sociale, 1963, p. 21.

⁴¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 30.

⁴² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 30-31.

⁴³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 30-31.

⁴⁴ Così ritiene ad esempio il MERATI, *Il tesoro ... cit.*, p. 19.

⁴⁵ SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, p. 54.

⁴⁶ SEPULCRI, *I papiri della ... cit.*, pp. 54-55.

luglio 1042 riporta: "Anno incarnationis Dominicae MXL secundo translatio reliquie sanctorum facta est in Ecclesia beati Iohannis Baptiste in Modoetia ex arca lignea in marmore"⁴⁷.

Secondo la tradizione tramandataci dal Morigi, noto cronista di Monza, tali reliquie rimangono a lungo obliate e sono rinvenute nel XVI secolo da uno dei preti che hanno in custodia la basilica di S. Giovanni. Quindi divengono oggetto di ostensione in occasione del giubileo di papa Gregorio XIII nel 1575, dopodiché sono ancora una volta conservate sotto l'altare della cappella di Santa Maria⁴⁸. Solo nel 1606 tuttavia per desiderio di san Carlo Borromeo esse sono rimosse dall'urna marmorea per essere solennemente collocate in un luogo più adatto ovvero nei due tabernacoli posti ancora adesso nei pilastri laterali dell'altar maggiore⁴⁹.

Il ritrovamento della *notula* ha invece esiti diversi. Infatti essa viene rinvenuta nel 1625 dal grande Mabillon durante una delle sue visite effettuate presso le biblioteche italiane, in questo caso nel Museo Settaliano⁵⁰. L'invenzione della *notula* in luogo diverso dai *pittacia* - così è stato detto dal Mabillon - deve spiegarsi con tutta probabilità alla luce delle vicende del precedente trasporto e non pare casuale che l'arciprete responsabile della *translatio* sia stato proprio Gerolamo Settala, il quale non deve aver dato gran peso al fatto che le componenti delle preziose testimonianze siano state smembrate. Grande importanza al tesoro suddetto non è stata peraltro in seguito attribuita né dal Settala né da altri, mentre gli venne finalmente conferita solo quando le diverse parti di esso furono ricomposte in modo unitario⁵¹, cosa che non si è molto rapidamente verificata. Infatti, con il trascorrere del tempo, la *notula* passa dal 1759 al 1774 alla biblioteca del conte di Firmian, come è stato confermato dal Frisi. Poi nel 1782 il successore del Firmian, Giuseppe de Wilze, la restituisce alla basilica di Monza e per solennizzare in qualche modo l'evento aggiunge alla *notula* un'iscrizione latina. Infine, soltanto nel 1881, per merito del sacerdote Achille Varisco studioso delle antichità monzesi, la *notula* suddetta viene ricongiunta ai *pittacia* e alle ampolle⁵².

Prima di passare all'esame della fonte e al necessario confronto fra *pittacia* e *notula*, par giusto tuttavia intrattenersi ancora su una questione, ossia sull'individuazione dei limiti cronologici entro i quali possono fissarsi

⁴⁷ FRISI, *Memorie ... cit.*, T. III, p. 125-126.

⁴⁸ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 6.

⁴⁹ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 7.

⁵⁰ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 7.

⁵¹ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 7.

⁵² SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 8.

le varie parti del cosiddetto tesoro. Partendo allora dalla già ricordata sottoscrizione apposta alla *notula* in cui si fa riferimento espresso al tempo di Gregorio Magno, il Muratori soprattutto e poi il Gori e il Marini hanno ritenuto la succitata fonte da circoscriversi fra il 590 e il 604⁵³. Con precisione ancor maggiore il Frisi la ritiene dell'anno 601, che è quello riconosciuto dal Sigonio come data dell'inaugurazione della basilica di Monza⁵⁴. Senonché Alessandro Sepulcri sulla base di un esame paleografico e linguistico dei due documenti ha fatto un'affermazione che metterebbe in discussione ogni precedente ipotesi, ovvero che i *pittacia* appartengono alla seconda metà del VII secolo, mentre la *notula* dovrebbe risalire addirittura all'VIII; tuttavia se ciò fosse vero quest'ultima non rappresenterebbe più la compilazione del primo raccoglitore degli oli o di qualcuno che con lui ha partecipato al viaggio e ne conosce le diverse fasi, ma sarebbe solo una tarda copia dei *pittacia*, compiuta per comodità da esponenti della basilica monzese detentrici della reliquia⁵⁵.

Il Sepulcri ha dimostrato la "sconvolgente" tesi della posteriorità della *notula* in base a vari argomenti, partendo *in primis* dalla considerazione dell'espressione "temporibus domni Gregorii" da riferirsi a suo avviso a un passato piuttosto remoto anziché prossimo⁵⁶. Al contrario per il Muratori, il cui intuito è da ritenersi in questi casi fuori discussione, l'espressione in questione è riferibile a un tempo presente ed è pertanto questa la prova sicura per stabilire che il catalogo è stato eseguito al tempo di papa Gregorio I, o non molto dopo la sua morte, tanto più che nella sottoscrizione si legge "Iohannis indignus et peccator" aggettivi che solo lo stesso Giovanni, latore degli "olea" potrebbe permettersi di dire parlando di sé, mentre nessuno li userebbe in modo quasi irrispettoso nei riguardi di una terza persona⁵⁷.

In realtà Sepulcri all'affermazione muratoriana - avvalorata molto tempo dopo anche dal Valentini e dallo Zucchetti - risponde che il copista della *notula* non avrebbe fatto altro che trascrivere fedelmente le precedenti liste con tutti i loro errori, copiando da una memoria scritta anche il nome del latore del documento, compreso il modo di denominarsi con grande modestia⁵⁸. Un altro argomento avanzato ancora da Alessandro Sepulcri in relazione alla tesi della sensibile posteriorità della *notula* rispetto ai *pittacia*, è costituito dagli evidenti errori di tipo linguistico riscontrati,

⁵³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 30.

⁵⁴ FRISI, *Memorie ... cit.*, T. III, pp. 125 - 126 e SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 10.

⁵⁵ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 12 e VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 30.

⁵⁶ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 12.

⁵⁷ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 30.

⁵⁸ SEPULCRI, *I Papiri ... cit.*, p. 12.

ad esempio, in: “*notula de olea sanctorum*” (al posto di *de oleis*); oppure nell’espressione “*cum tres filias suas*” (invece di *cum tribus filiabus*); o ancora “*cum septem filios suos*” (in luogo di *cum septem filiis suis*), alterazioni che per solito dice lo studioso suddetto “siamo abituati a vedere in copia nei diplomi di un’epoca successiva a quella in cui avrebbe dovuto vedere la luce il testo di cui qui trattasi”⁵⁹. Inoltre nel VI *pittacium* si leggono nomi di santi come “*sca Sapientia, sca Spes, sca Fides, sca Caritas*” che comparirebbero solitamente più tardi nei martirologi occidentali e comunque mai prima del IX secolo⁶⁰; e ancora la presenza nei papiri delle stesse sante ricordate anche nel II *pittacium* in questo caso con le loro denominazioni greche “*sca Sofia cum tres filias suas*” (l’errore grammaticale è nuovamente evidente) sarebbe pur essa un attestato della natura molto tarda dello scritto in nostro possesso⁶¹.

Ulteriore anomalia sarebbe poi quella riscontrata nell’VIII *pittacium* ove leggiamo “*sca Felicitas cum septem filios suos*” (quasi inutile è soffermarci ancora sull’insistenza dello svarione grammaticale) allorché - elemento ancor più grave - siamo certi che Felicità e i suoi sette figli non sono stati tutti sepolti nel medesimo *cemeterium*, mentre in seguito li ritroviamo menzionati anche altrove - prova ulteriore della confusione operata dal copista - con la denominazione di Alessandro, Vitale e Marziale nel IX *pittacium* e con quella di Gennaro nel X⁶². Il complesso di tali imprecisioni è addotto dunque dal Sepulcri fra le prove che dovrebbero portarci a considerare molto più tarde entrambi le parti della fonte - *pittacia* e *notula* - rispetto ai limiti cronologici in cui sono state circoscritte dagli altri studiosi. Fra l’altro Sepulcri considera ancora che pari anomalie non sono riscontrabili negli itinerari accertati fra i più antichi quali la “*notitia ecclesiarum urbis Romae*”, la topografia “*de locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*” e il “*codice Malmesburiense*”, testimonianze tutte sicuramente appartenenti al periodo di Gregorio Magno o agli anni immediatamente ad esso successivi⁶³.

Sepulcri nota peraltro che nel II *pittacium*, all’inizio della seconda riga, si trova l’ultima parte di un nome - “*(...) dila*” - scomparso nella *notula*,

⁵⁹ SEPULCRI, *I Papiri ... cit.*, p. 14.

⁶⁰ L’argomento francamente non del tutto probante, relativo alla possibile assegnazione dei suddetti nomi soltanto al IX secolo è tratto dal DE ROSSI, *Roma sotterranea ... cit.*, p. 173.

⁶¹ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 15.

⁶² SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 15. Resta comunque da spiegare il motivo per cui il copista avrebbe dovuto dar luogo a tante e ripetute confusioni in un testo in realtà privo di grandi difficoltà e non destinato a offrire grossi problemi di lettura.

⁶³ SEPULCRI, *I papiri ... cit.*, p. 16. I riferimenti ai testi certi sono tratti ancora dal DE ROSSI, *Roma sotterranea ... cit.*, T. I, pp. 144-146.

così come è accaduto poi per un altro che avrebbe dovuto trovarsi tra “scs Marcellus” e “sci Silvestri” nel IX *pittacium*. E proprio ciò proverebbe ancora che al momento in cui viene redatta la copia, esiste già qualche lacuna nei papiri ed è quindi trascorso del tempo dal momento in cui essi hanno veduto la luce a quello della trascrizione⁶⁴.

Il Muratori e il Frisi, essenzialmente d'accordo quest'ultimo con l'autore dei *Rerum*, onde stabilire l'antichità della *notula* e collocarla al tempo subito successivo a quello di Gregorio Magno, confrontano i caratteri di quest'ultima con quelli di un celebre codice dell'epoca gregoriana, conservato presso la Biblioteca Ambrosiana, contenente la traduzione fatta da Rufino d'Aquileia dell'opera “De antiquitate iudaica” di Giuseppe Flavio, trovandoli entrambi sostanzialmente simili. Il Muratori inoltre, a proposito del “codex” di Giuseppe Flavio, sostiene che esso, a differenza di quanto riterranno i due paleografi inglesi Bond e Thompson che lo pongono tra il VII e l'VIII secolo, debba collocarsi all'estrema fine del VI oppure agli inizi del VII: quindi la *notula* potrebbe essere del periodo estremo del pontificato di Gregorio Magno terminato nel 604, o subito successiva. Sepulcri invece, confrontando la scrittura di questo stesso codice con quella della *notula* dei papiri, stabilisce che questi ultimi sono assai posteriori all'età di Gregorio I. Nel codice ambrosiano infatti la scrittura sarebbe regolare e “posata” come quella di vari diplomi emanati nella stessa epoca, ovvero disporrebbe di un maggior numero di legamenti, mentre il copista quando ha spazio si diverte a imitare la scrittura dei diplomi stessi⁶⁵. Alessandro Sepulcri poi ha trovato presso la Biblioteca Ambrosiana un codice bobbiese che conserva la traduzione latina dell'opera “De excidio hierosolymitano” di Egesippo, databile con sicurezza all'VIII secolo il cui primo foglio in palinsesto conserva una scrittura che sembra uguale a quella dei Papiri degli oli di Monza. Concludendo, *pittacia* e *notula* per il suddetto studioso di cui abbiamo cercato di riprodurre il circostanziato cammino, non sarebbero assegnabili al VII secolo bensì, posteriori di ben più di un cinquantennio, apparterrebbero all'VIII⁶⁶.

La tesi Sepulcri tuttavia appare oggi sostanzialmente superata dai validi argomenti apportati da Attilio Profumo⁶⁷, sui quali diciamo subito di essere sostanzialmente d'accordo. Anzitutto, per cominciare, Profumo afferma, ricollegandosi alla convinzione del Muratori, che l'espressione “temporibus domni Gregorii papae” non può avere nel periodo cronologico

⁶⁴ SEPULCRI, *I papiri* ... cit., p. 18.

⁶⁵ SEPULCRI, *I papiri* ... cit., pp. 16-17.

⁶⁶ SEPULCRI, *I papiri* ... cit., p. 17.

⁶⁷ PROFUMO, *La memoria* ... cit., p. 90.

assegnato alla nostra fonte il valore di passato remoto come preteso dal Sepulcri, ma quello usato dai contemporanei di passato prossimo, forma verbale in grado di esprimere che l'individuo rispetto al quale si vuole rapportare l'indicazione è defunto da poco tempo e tale affermazione è suffragata da molteplici esempi⁶⁸. Il primo è tratto dal Catalogo dei Papi presente nel Cronografo del 354, redatto da Furio Filocolo e detto Liberiano, dal tempo del papa Liberio allora vivente, del quale è segnata la data dell'elezione, mentre è lasciato in bianco lo spazio per apporvi, a tempo debito, la durata del suo pontificato nonché la data di morte. Orbene, proprio il suddetto Catalogo, sia per papa Giulio morto nel 352, sia per Liberio, vivente ancora l'imperatore Costanzo, si esprime così: "Iulis ann.XV m.I d.XI. fuit temporibus Constantini, a consulatu ..." e "...Liberius fuit temporibus Constanti, ex die XI Kal. iun. in diem, a consulatu Constantio V et Constantio Caes. coss. ..." ⁶⁹.

Il secondo esempio è tratto invece da un'epigrafe del Museo Lateranense, ovvero quella del *votum* di una transenna marmorea traforata che recinse il sepolcro del martire Sebastiano nella sua basilica situata sull'Appia, fatto dai preti Pciolino e Orso sul finire del pontificato di Innocenzo I (402-417) in cui si dice: "temporibus sancti Innocenti episcopi Proclinus et Ursus praesb. tituli Byzanti sancto martyri Sebastiano ex voto fecerunt"⁷⁰.

In breve, commenta Attilio Profumo, le cosiddette sgrammaticature rilevate dal Sepulcri non costituiscono una precisa peculiarità di quel tempo, in quanto si trovano in documenti ben anteriori, come quelli qui ricordati. Inoltre, le argomentazioni paleografiche del Sepulcri, considerato pure che il Profumo non riscontra nel nuovo corsivo romano dei *pittacia* influenza di semionciale, non autorizzano la tesi relativa allo spostamento della datazione al VII-VIII secolo. E dunque *pittacia* e *notula* possono ritenersi, come pur noi siamo certi, dell'età "estrema" di Gregorio Magno o degli anni immediatamente successivi al suo pontificato⁷¹.

Fatte queste precisazioni da tenersi nel debito conto per conferire un più preciso senso e una più chiara determinazione cronologica "gregoriana" all'inconsueta fonte dinanzi alla quale ci troviamo e, per intenderne meglio i problemi critici che le sono sottesi, passeremo alla descrizione del testo dei singoli *pittacia* che qui riproponiamo tra parentesi per porli a confronto con le corrispondenti parti della *notula* loro riferentisi, anch'esse collocate in posizione parentetica.

⁶⁸ PROFUMO, *La memoria ...* cit., p. 91.

⁶⁹ PROFUMO, *La memoria ...* cit., p. 91.

⁷⁰ PROFUMO, *La memoria ...* cit., p. 91.

⁷¹ PROFUMO, *La memoria ...* cit., pp. 91-92.

Il I *pittacium* è relativo all'olio della confessione di san Pietro Apostolo (*oleo sancti Petri apostoli*), quindi alla basilica madre della Chiesa di Cristo, ovvero alla cattedrale di tutti i cristiani⁷². Al suddetto *pittacium* fa riscontro la I *notula* (*sancti Petri apostoli, sancti Pauli apostoli*) che presenta rispetto a esso una differenza sostanziale, in quanto al principe degli apostoli, ovvero a san Pietro, pone accanto san Paolo, ossia l'apostolo delle genti⁷³.

Il II *pittacium* (*sancti Pancrati sancti Artemi sancta Sofia cum tres filias suas sancta Candida et sancta Paulina sancta Lucina sancti Processi sancti Martiniani*)⁷⁴ riguarda le ampole di san Pancrazio, sepolto presso il II miglio della via *Aurelia*⁷⁵ e di sant'Artemio (in due cripte collocate presso san Pancrazio erano per l'appunto conservati i due corpi di sant'Artemio e di sua figlia, santa Paolina)⁷⁶, quindi di santa Sofia, accompagnata dalle sue tre figlie, Candida, Paolina e Lucina, come abbiamo dianzi accennato, ricordate a proposito della chiesa situata sull'*Aurelia* e, in parte, per quella relativa alla via *Appia*⁷⁷. Altre ampole del medesimo

⁷² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 36-37. All'atto di riportare uno per uno i singoli *pittacia* accompagnati dalle relative *notule* onde discuterli e commentarli, diremo che ci è sembrato opportuno accettare integralmente il testo proposto dall'edizione del Valentini e Zucchetti contenuta nel *Codice Topografico*. Pertanto noi riportiamo il testo suddetto sempre con un medesimo carattere e non operando distinzioni grafiche fra le parti lette integralmente e le proposte di lettura e di scioglimento di non poche parole che accettiamo sempre secondo la lettura degli editori suddetti. E ciò abbiamo ritenuto lecito fare, naturalmente dandone notizia, dal momento che il presente lavoro non parte da intendimenti di carattere filologico e paleografico-diplomatistico e non si propone di rimettere in discussione un testo che utilizza così come ci viene consegnato, soprattutto per approfondire la vicenda storica dei pellegrinaggi svoltisi in Roma tra la fine del VI secolo e la prima metà del VII. Ciò tuttavia indica i criteri della nostra scelta ma non sta a significare che non sia possibile e forse anche utile affrontare nuovamente, in avvenire, il problema della lettura e di una diversa restituzione di questo stesso testo. Ma questa, come suol dirsi, è un'altra storia.

⁷³ Se, stando a quanto lascia capire la *Notula*, gli oli relativi a Pietro e a Paolo sono stati raccolti insieme, bisognerebbe ipotizzare che il luogo prescelto per la raccolta sia quello denominato "ad Catacumbas" sull'*Appia*, ove i due santi erano oggetto di particolari manifestazioni liturgiche. Tuttavia, seguendo Valentini e Zucchetti - anche DE ROSSI fu a suo tempo dello stesso parere - par giusto ritenere che il riferimento esatto sia quello relativo alla basilica di S. Pietro in Vaticano cui la "pietas" di Giovanni volle in un secondo momento aggiungere il riferimento a S. Paolo. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 36.

⁷⁴ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 36.

⁷⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 36, nota 2.

⁷⁶ Su questi nomi si intrattiene P. KIRSCH, *Le memorie dei martiri sulla via Aurelia e Cornelia*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, cit., pp. 68-69.

⁷⁷ La doppia collocazione di questi martiri situati contemporaneamente sull'*Appia* e sull'*Aurelia* e la loro mancata menzione nel *Martyrologium Hieronimianum*, ed. MIGNE, P.L. 30, coll. 435-486 (d'ora in poi citeremo *Martirologio Geronimiano ... cit.* loc cit), fanno

pittacium sono pertinenti ai santi Lucina⁷⁸, Processo⁷⁹ e Martiniano⁸⁰, sepolti anch'essi lungo l'Aurelia. I nomi dei suindicati martiri ricorrono in parte nel *Martirologio Geronimiano* ove non mancano dati sulla loro provenienza e sacralità⁸¹.

La *notula* posta a chiarimento del II *pittacium* (*sancti Pancrati sancti Arthemi sancte Sofiae cum tres filias suas sancte Paulinae sancte Lucinae sancti Processi sancti Martiniani*) si riferisce come indicato ai santi Pancrazio, Artemio, Sofia con le figlie, Paolina, Lucina - omette Candida - nonché Processo e Martiniano. Ma va precisato che questi ultimi erano verisimilmente sepolti presso l'acquedotto Traiano ove insisteva un *cemeteryum* situato tra l'attuale villa Pamphili e la chiesa di san Pancrazio⁸². In quel sepolcreto, più particolarmente, dal IV secolo si trovò pure una chiesa consacrata ai Montanisti, in quanto i santi Processo e Martiniano sarebbero stati Frigi. Da papa Gregorio Magno tuttavia la suddetta chiesa venne restituita al culto cattolico⁸³.

dubitare VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 36 - 37 sull'esatto e corretto riferimento al suddetto culto. Egual dubbio hanno però fra gli altri il KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, pp. 70-71, A. BIGELMAYR, *Lexicon für Theologie und Kirche*, IX, 1937, col. 672 e il DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae in Pontificium Institutum Archeologicum Christianum*, T. II, Roma 1888, pp. 39-40.

⁷⁸ La stessa tradizione relativa a Lucina è tutt'altro che certa anche se sembrerebbe che il culto che le si riferisce abbia origine nella *Passio* dei santi Processo e Martiniano. Notano comunque opportunamente VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 37 n. 7 che nessun martirologio e nessun calendario ecclesiastico antico e nemmeno il *Martirologio Geronimiano ... cit.* loc. cit., segnano fra le altre una festività di santa Lucina. Vedi in proposito anche KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, pp. 74-75.

⁷⁹ San Processo fu decapitato e sepolto sull'Aurelia, presso un acquedotto identificato con il Traiano. Un riferimento piuttosto esplicito è reperibile in DUCHESNE, *Acta Sanctorum*, Jul. I, p. 270 e Nov. II, p. 348. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 37-38. Non ci aiuta ad apprendere l'identificazione suddetta il KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, p. 73 che propende per la soppressione del nome di Processo da lui ritenuto un'aggiunta posteriore. Kirsch tuttavia non spiega a sufficienza le motivazioni che lo inducono a credere nell'ipotesi dell'inscrimento posticcio e successivo.

⁸⁰ Martiniano risulta spesso associato con il martire Processo e la tomba di entrambi dovrebbe trovarsi "in cimiterio Damasi". Anche questa presenza viene tuttavia messa in dubbio dal KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, pp. 73-74, ma non da VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 37-38.

⁸¹ KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, pp. 71-74.

⁸² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 37-38.

⁸³ I riferimenti relativi a Gregorio Magno sono tolti dalle *Homiliae XL in Evangelia*, in Migne P.L., LXXVI, col. 1232. Sull'importanza delle Omelie nell'economia generale dell'opera gregoriana e sull'attendibilità complessiva dei suoi riferimenti si sofferma B. LUISELLI, *Il Codice Sessoriano 39 (fasc. 7) e la critica testuale delle Homiliae in Evangelia*

Consideriamo quindi il III *pittacium* (*sancti Grisantis...sancti Iason sancti Saturnini*) insieme con il IV (*sancti Laurenti sancti Yppoliti*) e con il V (*sancti Y...gion sanctus Iohannis et Paulus*) in quanto anche le relative *notulae* risultano unificate (*sancti Grisanti sanctae Dariae sancti Mauri sancti Iason et alii sancti multa milia sancti Saturnini sancti Aupinionis. sancti Systi sancti Laurenti sancti Yppoliti. Sanctorum Iohannis et Pauli sanctae Agnetis et aliarum multarum martyrum sancti Y.....ion*)⁸⁴. Il III *pittacium* riguarda i santi Grisante, Jason e Saturnino, al quale ultimo è stato tributato un culto che gli ha procurato anche un oratorio⁸⁵. Da notarsi in proposito che il *Martirologio Geronimiano* li colloca sulla via Salaria nuova insieme con san Mauro, più precisamente presso il cimitero di Trasona ove anche papa Damaso li ricorda. Gli stessi nomi compaiono altresì nella *Depositio martyrum* e nel *Catalogo dei cimiteri di Roma*⁸⁶.

Il IV si riferisce invece all'agro Verano e ai suoi luoghi sacri, ai santi Lorenzo e Ippolito situati sulla via Tiburtina⁸⁷. Il V ci trasferisce quindi ai santi Giovanni e Paolo posti sul Celio nella nota basilica dedicata al loro nome⁸⁸. Passando alle rispettive parti della *notula* osserviamo che la III aggiunge santa Daria e san Mauro e sant'Aupinione la cui grafia pittacea è incerta, mentre il nome di quest'ultimo non compare in alcun martirologio di quelli giunti fino a noi e non può quindi legittimamente attribuirsi a un'entità concreta. La IV, a sua volta, aggiunge san Sisto che non può essere compreso in quel gruppo in quanto risulta sepolto nel cimitero di san

di Gregorio Magno, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, III, Catania 1972, pp. 631-655.

⁸⁴ Sui *Pittacia* III - V e le rispettive *Notulae* terremo presente VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 38-39.

⁸⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, loc. cit., segnatamente alle note 1 e 2.

⁸⁶ DUCHESNE, *Acta Sanctorum*, oct. XI, p. 483. Il *Martirologio Geronimiano ... cit.*, loc. cit., pone la festa dei santi Crisante, Dario, Mauro e Giasone al 29 novembre. Significativa in proposito è la testimonianza tratta da papa Damaso (*Epigrammata* 42-43) il quale precisa che con i suddetti santi riposavano 62 *milites*, cfr. P. KIRSCH, *Der Stadtrömischer Kristlicher Festkalender*, Berlin, 1924, p. 93 sgg. la Chiesa del cimitero trasoniano fu devastata dai Visigoti in occasione del saccheggio di Roma dell'agosto 410, quindi venne restaurata come ci ricorda l'*Epigramma* damasiano n. 84. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 38-39.

⁸⁷ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 39, nota 5. La III *Notula* ai nomi riportati nel *Pittacium* aggiunge alcuni martiri non ricordati nelle ampolle e, fra questi, Aupinio o Aupinione di malcerta denominazione e ancor più insicura collocazione: VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 39. Anche san Mauro posto soltanto nella suddetta *Notula* è menzionato nell'*Epigramma* damasiano n. 44.

⁸⁸ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 38-39. Ma vedi anche PROFUMO, *La memoria ... cit.*, p. 57.

Callisto sulla via Appia. La V infine presenta sensibili mutamenti⁸⁹, in quanto si sposta entro le mura Aureliane, sul Celio⁹⁰, e agli altri nomi associa un improbabile san Y...ion⁹¹, sant'Agnese nonché altre martiri riconducibili alla via Nomentana⁹².

Pur se sulla questione cui ora facciamo cenno torneremo più avanti, ci sembra il caso di porre qui subito l'accento sulle sensibili discrasie esistenti fra *pittacia* e *notula*. Il differente contenuto riscontrabile fra il V *pittacium* e la rispettiva *notula* fa infatti ritenere che l'estensore della *notula* abbia visto di più di quanto non dica oppure che non rammenti e faccia confusione unendo fra loro tombe, lampade votive e relativi martiri facenti capo a situazioni diverse e a differenti *cemeteria* situati in altre regioni cittadine.

Venendo al VI *pittacium* (*sancta Sapientia sancta Spes, Fides sancta, Caritas sancta, sancta Caecilia sanctus Tarsicius ... et multa milia sanctorum*) diremo subito che esso è collegato al gruppo di santa Sofia - Santa Sapientia⁹³ - e alle sue tre figlie qui denominate Fede, Speranza e Carità⁹⁴ di cui non si fa menzione nel *Martirologio Geronimiano* mentre si ritrova in una delle tavole affisse sul portico di san Silvestro in Capite⁹⁵. Compaiono poi le targhette relative a santa Cecilia - la problematica inerente questa santa è fra le più complesse dell'agiografia cimiteriale romana⁹⁶ - e san Tarsicio, menzionato da papa Damaso e connesso al cimitero di san Callisto⁹⁷.

⁸⁹ Per quanto attiene al ricordo della *depositio martyrum* e del *Martirologio Geronimiano ...* cit., loc. cit., si rinvia ancora a PROFUMO, *La memoria ...* cit., p. 59-60.

⁹⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit. p. 39.

⁹¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., p. 39.

⁹² Si può ritenere che a santa Agnese e alle martiri della Nomentana sia stata originariamente dedicata un'ampolla in seguito dispersa - una di quelle venute a mancare al tesoro nel corso dei lunghi e travagliati secoli della sua presenza a Monza - e data la grande autorevolezza della martire l'ipotesi può avere qualche fondamento. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., p. 40.

⁹³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., p. 36 alla nota 4 e p. 40 n. 3.

⁹⁴ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., loc. cit.

⁹⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., loc. cit.

⁹⁶ Le prime notizie in qualche misura attendibili sulla martire in questione risalgono a una *Passio* leggendaria della fine del V secolo. È sulla scorta dei dati in essa contenuta che si fa risalire a sant'Urbano il rinvenimento e la deposizione del cadavere di Cecilia collocato allora presso il cimitero di Callisto "inter collegas suos episcopos". Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ...* cit., p. 40.

⁹⁷ Il ricordo di Tarsicio è nell'*epigramma* n. 14 di papa Damaso che pone la morte del santo tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, ovvero pochi decenni prima del suo pontificato

La *notula* legata al VI *pittacium* (*sanctae Sotheris sanctae Sapientiae sanctae Spei sanctae Fides sanctae Caritatis sanctae Caeciliae sancti Tarsicii sancti Cornelii et multa milia sanctorum*) ci consente un riferimento piuttosto certo del primo nome omissso - san Sotere - o non più decifrabile nel *pittacium*⁹⁸. E ciò dovrebbe significare che colui che conferì il dono degli *olea* alla regina Teodelinda, giunto sull'Appia, abbia fatto sosta presso san Sotere⁹⁹ per poi giungere al vicino santuario di san Sisto e visitarvi la nota cripta dedicata ai papi e a santa Cecilia¹⁰⁰. Il nome di Cornelio poi non compare più nel *pittacium* ma sembra che la sezione cimiteriale relativa a Callisto di cui trattasi, sia stata scavata in un podere appartenente alla famiglia dei Cecili¹⁰¹. Tarsicio ivi menzionato è vissuto posteriormente a papa Zeffirino e sarebbe stato sepolto fra il III e il IV secolo, mentre la sua tomba nel cimitero di san Callisto sarebbe stata devastata durante l'invasione visigota del 410¹⁰². Anche in questo caso la *notula* rispetto al *pittacium* fornisce notizie nuove e diverse in particolare su papa Cornelio imparentato con i Cecili e sulla sua dimora non precisabile in base alla targhetta che lo riguarda¹⁰³.

Il *pittacium* successivo, cioè il VII (*sanctus Systus sanctus Liberalis sanctus ... sanctus Blastro et multa milia sanctorum et alii CXXII et alii sancti XL ...*) è rivolto a san Sisto o Fisto, ai santi Liberale e Blastro e ad altri numerosi membri, ovvero a un gruppo a favore dei quali il prete Giustino avrebbe predisposto la sepoltura presso la Salaria vecchia¹⁰⁴. La *notula* che gli corrisponde (*sancti Iohannis sancti Liberalis sancti Blastro et multorum sanctorum sed et alii sancti idest CCLXII in unum locum et alii CXXII et alii sancti XLV quos omnes Iustinus presbiter colliga sancti Laurenti martyrus sepelivit*) riguarda gli oli relativi alla chiesa di san Giovanni sulla Salaria vecchia e ai nomi rammentati ancora una volta nel *Martirologio Geronimiano*¹⁰⁵. Il riferimento ci porta così senza dubbio al *cemeterium* detto *ad clivum Cucumeris* ove sono raccolti i nomi di quanti sono stati sepolti dal prete Giustino e compaiono nel suddetto *Martirologio Geronimiano*.

(366-384). Tarsicio comunque, visse parecchio dopo papa Zeffirino, il cui pontificato è ricordato intorno agli anni 198-217. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 41.

⁹⁸ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 41.

⁹⁹ San. Sotere era situato sull'Appia, cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 41.

¹⁰⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 40-41.

¹⁰¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 41.

¹⁰² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 40.

¹⁰³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 40-41.

¹⁰⁴ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 41-42.

¹⁰⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 41-43.

Unica eccezione il nome di san Liberale o Liberato¹⁰⁶ non compreso nel martirologio ma noto attraverso due carmi che ce lo ricordano come patri-zio e console contraddistinto da una grande fede¹⁰⁷.

L'VIII *pittacium* (*sancta Felicitas cum septem filios suos sanctus Bonifatus sanctus Hermis sanctus Protus ...sanctus Maximilianus sanctus Crispus sanctus Herculanus ... sancta Basilla*) e la *notula* che lo riguarda (*sanctae Felicitatis cum septem filios suos sancti Bonifati sancti Hermitis sancti Proti sancti Iacynthi sancti Maximiliani sanctus Crispus sanctus Herculanus sanctus Bauso sancta Basilla*) si riferisce anzitutto a santa Felicità¹⁰⁸ e ai suoi sette figli, a san Bonifacio protettore di Felicità, e poi a sant'Hermis, san Proto e san Massimiano¹⁰⁹, san Crispo¹¹⁰, sant'Ercolano e santa Basilla o Bausilla e senza alcun dubbio si deve qui dire che colui che ha raccolto gli oli di cui al momento ci occupiamo ha fatto confusione fra il cimitero della Salaria vecchia e quello della nuova ricordati nel *Martirologio Geronimiano*¹¹¹ ed è stato indotto probabilmente in inganno da una pittura muraria in cui Felicità appare circondata da sette figure poste accanto e successivamente identificate come quelle dei suoi figli¹¹².

¹⁰⁶ Su san Liberato o Liberale cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 41-42.

¹⁰⁷ L'epigramma relativo a Liberale è fra quelli appartenenti alla Salaria vecchia e trascritti nel corso del VII secolo dall'autore della cosiddetta *Silloge Lauresamense*. Cfr. in proposito DE ROSSI *Inscriptiones ... cit.*, II, p. 101 n. 23 e 104 n. 38.

¹⁰⁸ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 42.

¹⁰⁹ Il martire Massimiliano è ricordato alla data del 26 agosto nel *Martirologio Geronimiano ... cit.* loc. cit. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 43.

¹¹⁰ Il martire Crispo con le sue diverse identificazioni - Crispus, Crispulus, Crispo - è citato anch'esso in *Martirologio Geronimiano ... cit.* loc. cit. sotto la data dell'11 giugno e ce ne riferiscono VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 43, i quali notano pure che a un Crispo si fa riferimento nella *Passio* dedicata ai santi Giovanni e Paolo. Tuttavia si deve pensare che quella citazione sia relativa ad altro personaggio il quale ebbe lo stesso nome, in quanto quello menzionato nella suddetta *Passio* avrebbe trovato sepoltura sul Celio e quindi risulterebbe localizzato in luogo del tutto differente rispetto alla Salaria e una volta tanto all'interno delle mura Aureliane. Cfr. *Acta Sanctorum ... cit.*, Junius, VII, p. 230. Va aggiunto tuttavia che non poche volte ci si imbatte in martiri romani aventi lo stesso nome ma corrispondenti a momenti, situazioni e persecuzioni diverse e quindi non si può concludere attribuendo al raccoglitore degli oli e all'estensore della *notula* confusioni da loro non sempre effettivamente commesse.

¹¹¹ Più complicata la situazione è invece per i nomi di Bauso o Bausilla non ricorrenti, a quanto sin qui risulta, nei martirologi romani e negli *Acta Sanctorum* e quindi in questo caso probabile frutto di fraintendimento o confusione.

¹¹² Felicità e i suoi tre figli risultano sepolti nel cimitero dei Giordani, mentre il raccoglitore degli oli e l'estensore della *notula* sembrano convinti di doverli localizzare nel cimitero di Massimo. Anche questa volta dunque deve trattarsi di un fraintendimento nato forse, come suol dirsi, da uno scherzo della memoria? Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 42-43.

Santa Felicita è stata comunque trasferita con il monumento funerario che la riguarda nella cripta sotterranea fatta costruire da papa Bonifacio I (418 - 422) che la assume come patrona della Salaria vecchia, tant'è vero ch'egli disporrà che anche le sue ossa di pontefice vengano raccolte nello stesso sepolcro della martire suddetta come asseriscono il più volte ricordato *Martirologio Geronimiano* ove è citato sotto la data del 23 novembre e il *Liber pontificalis* che lo menziona nella vita che gli si riferisce¹¹³.

Accanto a Felicita, rivolgendoci a *pittacium* e *notula*, figurano i santi Ermete, Proto, Giacinto, Massimiliano, Crispo, Ercolano - quest'ultimo irreperibile nelle catacombe romane - san Bauso non identificato e santa Bausilla¹¹⁴. Su questo particolare gruppo di martiri torneremo più avanti, ma comunque diremo fin d'ora che la fusione di nomi di santi appartenenti a strade e sepolture diverse appare in questo caso abbastanza giustificato dal fatto che le due vie con le loro tombe e le chiese relative, sono spesso oggetto di una sola visita e che di sovente l'una e l'altra vengono unite e lasciate indeterminate¹¹⁵. Ad esempio anche nel *Liber de locis sanctis martyrum* si trova un'indicazione "yuncta viam Salariam" per le vittime della fede appartenenti alle due strade¹¹⁶.

Il *pittacium* IX (*sedes ubi prius sedit sanctus Petrus et oleo ...sanctus Alexander sanctus Martialis sanctus Marcellussancti Silvestri sancti Felicis sancti Filippi et aliorum multorum sanctorum*) riguarda l'olio di san Pietro, menzionato in memoria dell'apostolato petriano, svolto presso il cimitero maggiore posto sulla Nomentana, oppure nel cimitero di santa Priscilla, situato sulla Salaria nuova¹¹⁷. La questione è controversa e potrebbe essere risolta solo in seguito a ulteriori scavi. I nomi successivi sono quelli dei martiri Marziale, Marcello, Silvestro, Felice e Filippo, presunti figli di Felicita che riposano tutti nel cimitero dei Giordani¹¹⁸.

¹¹³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 43.

¹¹⁴ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 43.

¹¹⁵ Così ritiene il MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 353.

¹¹⁶ MARUCCHI, *Il valore ... p.* 354. Ad esempio anche nel Codice Malmesburiense studiato da K.L. URLICHS, *Codex Urbis Romae topographicus ex aedibus Staheliani*, Wirceburgi, 1871, pp. 84 - 87 la Salaria vecchia o Pinciana e la Salaria nuova risulterebbero unite fra loro, mentre nello stesso Codice il *cemeterium* di sant'Ermete si confonde con quello di santa Felicita (ciò può evincersi almeno per quanto attiene l'VIII secolo ma può darsi che lo sia anche per quel che concerne il VII).

¹¹⁷ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 44.. Ma si tenga conto di un altro saggio di G.B. DE ROSSI, *La cattedra di S.Pietro nel Vaticano e quella del Cemeterio Ostriano*, in *Bullettino Archeologico Cristiano*, 1867 p. 37 sgg. e di MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, pp. 466-467.

¹¹⁸ Anche sui fraintendimenti relativi ai santi Marziale e Vitale, inizialmente attribuiti al cimitero dei Giordani, rinviamo a VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 44.

La *notula* corrispondente al *pittacium* suddetto (*oleo de sede ubi prius sedit sanctus Petrus sanctus Vitalis sanctus Alexandri Sanctus Martialis sanctus Marcellus sanctus Silvestri sanctus Felicis sanctus Filippi et aliorum multorum sanctorum*) aggiunge solo il nome di san Vitale che con Alessandro e Marziale ha in comune la madre Felicità¹¹⁹. Vitale fa parte dei corpi deposti nel cimitero dei Giordani, ma il raccoglitore degli oli fa confusione e, non tenendo presente la parentela dei tre martiri, ritiene di aver visto insieme i loro altari presso il cimitero di Massimo¹²⁰. Comunque, anche in questo caso, possiamo notare seppure non troppo evidente, una forma di lievitazione rispetto al *pittacium* alla cui superficialità il testo chiarificatore cerca in qualche modo di rimediare¹²¹.

Nel X *pittacium* (*sanctus Savastani sanctus Eutycius sanctus Quirinus sanctus Valerianus sanctus Triburtius sanctus Maximus sanctus Orbanus sanctus Ianuarius*) troviamo gli *olea* di una serie di martiri topograficamente enumerati secondo il luogo della loro sepoltura nel cimitero di san Sebastiano, seguendo una scansione spesso rinnovatasi in altre testimonianze del VII secolo¹²². Interessante - notiamo subito - il cenno in un cimitero del sud di Roma a un Gennaro, cosa attestante come l'antichissima fama della sua sacralità, se riferita - è solo un'ipotesi! - al più che noto santo puteolano, esistesse già nel IV secolo e avesse un'innegabile provenienza meridionale diffusasi dalla Campania e più precisamente da Pozzuoli e da Napoli fino alla città di Pietro¹²³, per consolidarsi nell'Urbe, forse per emulazione, presso il cimitero di san Sebastiano con annesse altre catacombe cui fa cenno Damaso e che si ricordano in particolare per la devozione a sant'Eutichio¹²⁴.

¹¹⁹ Cfr. ancora VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 45.

¹²⁰ Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 44-45.

¹²¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, loc. cit.

¹²² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 44-45.

¹²³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, loc. cit. Rinviamo in proposito all'articolo piuttosto "datato" ma ancor valido e utilizzabile dello Josti, *Le regioni esplorate nel cimitero di Pretestato*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, IV, 1913, p. 81 sgg. Anche Josi si mostra attento a stabilire un possibile percorso in base al quale il culto antichissimo, relativo a Gennaro - sempre ammesso che il martire cui qui ci si riferisce sia in rapporto con la tradizione campana - contestato e messo in dubbio in ambienti protestanti e cattolici ma comunque da collocarsi ai primissimi secoli dell'era cristiana, sia nato in Campania per giungere può darsi grazie alla fede dei pellegrini meridionali, sino alle *Regiones* a sud della città di Pietro.

¹²⁴ Su san Sebastiano e il suo martirio assai noti sono la "Rivelazione" e il connesso "Elogium" di papa Damaso ritrovato nella basilica di san Sebastiano, VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 44 - 45. Anche per sant'Eutichio è necessario ricorrere alla testimonianza damasiana, vedi il *Martirologio geronimiano ... cit.*, loc. cit. 2 luglio, ove tuttavia

Gli altri martiri qui menzionati riposano in differenti cimiteri e chiese posti sull'Appia e un riguardo particolare - vi abbiamo fatto da poco cenno - viene conferito per tutto il VII secolo al ricordo di Valeriano¹²⁵, Tiburzio¹²⁶ e Marzio¹²⁷. Tornando ancora con tutta la possibile prudenza su Gennaro, diremo che questo è uno dei casi in cui troviamo - prova anche questa della sua già acclarata popolarità - piena corrispondenza tra *pittacium* e *notula* (*sancti Sevastiani sancti Eutycii sancti Quirini sancti Valeriani sancti Triburti sancti Maximi sancti Orbani sancti Ianuarii*) mentre talvolta fra le targhette e il commento alle medesime si registrano non pochi mutamenti e non scarse omissioni rispetto alla realtà cimiteriale pur correttamente attestateci da altre fonti¹²⁸.

L'XI *pittacium* (*sancta Petronilla sanctus Nereus sanctus Achilleus sanctus Damasus sanctus Marcellinus sanctus Marcus*) riguarda la zona insistente fra l'Ardeatina e l'Appia ove si trova la basilica in cui riposava papa Damaso¹²⁹. Lì abbiamo la presenza dell'allora molto famosa santa Petronilla, fantasiosamente ritenuta figlia di san Pietro sin dal tempo della cosiddetta *Praxis Petri*, un trattato di stampo gnostico anteriore a Ireneo rinvenuto soltanto nel 1896, collocata accanto ai santi Nereo e Achilleo. A protezione delle loro tombe sorgeva poi una chiesa secondo il *De locis sanctis martyrum* denominata santa Petronilla e nelle vicinanze anche quella dedicata ai santi Marco e Marcelliano¹³⁰. La *notula* relativa al sunnominato *pittacium* (*sancte Petronille filie sancti Petri sancti Nerei sancti*

è ricordata erroneamente la sua sepoltura nel cimitero di Calisto e non in quello denominato *ad catacumbas*.

¹²⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 45-46. Valeriano risulterebbe identificato in un cimitero situato in una zona nord dell'Appia.

¹²⁶ Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., p. 45 in cui si attesta che per Tiburzio, al pari di quanto accade per Valeriano, Massimo, Urbano e Gennaro i martiri vengono topograficamente enumerati secondo il luogo della loro sepoltura. Eguale riflessione compie JOSI. *Le regioni* ... cit., pp. 196-197.

¹²⁷ Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., loc. cit. anche questi nomi risultano collocabili in zona legata alla via Appia, a nord di san Sebastiano.

¹²⁸ Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., loc. cit. Ci sembra, ripetiamo, non privo di significato il fatto che vi sia corrispondenza fra *pittacium* e *notula* sul nome di Gennaro, cosa che - sempre se il martire qui nominato forse in rapporto con il "patrono" di Napoli - sembrerebbe comprovare la generale popolarità oltre che l'estrema antichità del culto legato a quel martire.

¹²⁹ Non lontana dalla basilica damasiana si trova quella dedicata ai santi Marco e Marcelliano. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., p. 47.

¹³⁰ I santi Nereo e Achilleo compaiono come è corretto affiancati nell'XI *pittacium* mentre risultano erroneamente distanziati nella *notula*. Cfr. VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 46-47.

Damasi sancti Marcelliani sancti Achillei sancti Marci) corrisponde abbastanza alle targhette con l'aggiunta di un chiarimento esplicativo riguardante Petronilla, destinato a sottolineare meglio il rapporto stretto esistente fra la santa e il principe degli Apostoli. Non sappiamo con certezza per qual ragione, ma forse per un semplice errore, san Nereo risulti separato da Achilleo. A meno che l'inserimento di Damaso fra loro non voglia significare maggiore protezione e considerazione per il grande papa collocato fra i due *testimonia*, affinché l'uno e l'altro lo sostengano in certo modo amovoltamente e allo stesso tempo concorrano a esaltarlo¹³¹.

Del XII *pittacium* (*hic de song.....sanctus.....lis sanctus aia et oleo sanct.....rum multa....*) quasi nulla è ormai possibile leggere, essendo rimaste a mala pena visibili singole parti di parole¹³² su cui si sono a lungo intrattenuti gli studiosi, i quali nel complesso hanno congetturato che in quest'ultima parte della fonte qui presentata siano contenuti riferimenti a un frammento della spugna con cui fu schernito Cristo moribondo sulla croce e assetato¹³³. Il *pittacium* dunque dovrebbe riferirsi a una delle più antiche e amate reliquie romane, di preferenza visitate dai fedeli la cui "pietas" si rivolge spesso nei primi secoli verso testimonianze dirette del sacrificio del figlio di Dio. Alla spugna si uniscono quindi le spine della corona, i chiodi della croce e il frammento della croce stessa rinvenuto da sant'Elena nonché i gradini del tribunale di Pilato inseriti nella Scala Santa¹³⁴.

Fra le suddette reliquie, come sappiamo, brillerà in particolare *il volto della Veronica* di cui la nostra fonte non tratta, forse perché dal tesoro monzese e dalla sua formulazione risultano espunti molti elementi probabilmente ritenuti fuorvianti rispetto agli *olea* raccolti come unico ricordo da esaltarsi unitamente al complesso delle ampolle.

Tuttavia dobbiamo notare che i resti di parole qui conservati presentano pressoché identiche caratteristiche generali rispetto ai precedenti *pittacia* e ciò lascia ritenere che non ci troviamo di fronte a un inserimento successivo, bensì al tentativo di offrire una degna conclusione a una testimonianza del tutto differente da molte altre e che complessivamente e nella chiusura pone una quantità di problemi irrisolti che qui possiamo solo accennare, riassumendoli tuttavia in tre punti: anzitutto in che rapporto si pongono fra loro *pittacia* e *notula*? Inizialmente il numero dei *pittacia* è

¹³¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 46-47.

¹³² VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 32 e 46-47.

¹³³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 46-47.

¹³⁴ Alcune fra le reliquie presenti in Roma e maggiormente frequentate dai pellegrini in vari periodi del Medioevo, sono ricordate in GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, p. 425 sgg. e in KRAUTHEIMER, *Profilo ... cit.*, p. 89 sgg. che sullo stesso argomento si intrattiene più a lungo.

maggiore come riflette l'insieme della *notula*: possiamo allora da ciò dedurre - secondo punto - che si sono successivamente verificate talune dispersioni e quante? La descrizione dei *cemeteria* e delle tombe componenti il "tesoro" - terzo punto - è riferita secondo le varie fasi di una visita programmata oppure deve ritenersi casuale?

Naturalmente, a questo riguardo, sarebbe opportuno procedere a un esame esaustivo che offra volta per volta risposte secondo la progressione degli interrogativi da noi dianzi proposti. Tuttavia ci è impossibile seguire un simile criterio nell'ambito forzatamente contenuto di una relazione congressuale con cui intendiamo soprattutto porre in risalto la natura, la presenza e i percorsi dei pellegrinaggi susseguitisi nella Roma altomedievale nell'età che ci piacerebbe denominare di Gregorio Magno. Quindi dovremo contentarci, una volta esaurita la *Darstellung* di *pittacia* e corrispondente *notula*, di compiere solo talune opportune riflessioni destinate almeno a collegare e a combinare insieme le più qualificanti ipotesi fin qui maturate fra gli studiosi che hanno preso in considerazione gli *olea*. E saremo paghi se avremo potuto contribuire anche in minima parte a rendere più fluida una materia rimasta in parte allo stato magmatico e che attende ancora chi metodologicamente la storicizzi.

Prima di tutto ripetiamo che mentre i *pittacia* appaiono rovinati e ai limiti dell'illeggibilità, la *notula* si mantiene tuttora in condizioni di sufficiente utilizzo e anzi, proprio partendo da quest'ultima, riusciamo talvolta a dare un senso più preciso alle targhette papiracee da sole oramai pressoché incapaci di trasmettere un qualsivoglia messaggio che consenta di ricostruire il contenuto e la localizzazione delle ampolle.

La *notula* poi, oltre a essere di aiuto in quanto consente di "leggere" ampolle e *pittacia*, è di per sé importante, in quanto conferisce indicazioni culturali, alle quali dianzi già abbiamo fatto occasionalmente cenno. Essa infatti conferma espressamente una molto seguita tradizione, ossia che nei contenitori alabastrini è stato racchiuso in unica soluzione, sia pure in quantità simbolica limitata a poche gocce, l'olio che brucia dinanzi ai martiri di cui si riportano i nomi. Inoltre, la stessa rivela che l'estensore del testo è il già menzionato prete Giovanni in certo modo contemporaneo di Teodelinda e di Gregorio I.

Così la corrispondenza fra *pittacia* e *notula* è evidente e come appare chiaro i *pittacia* precedono la *notula*, redatta soltanto dopo che la santa reliquia è stata affidata alla sovrana longobarda onde far meglio e più completa luce sul contenuto delle ampolle, sui nomi e il numero dei martiri e dei luoghi sacri visitati, da cui gli oli provengono.

Detto questo tuttavia restano da affrontare non pochi problemi: abbiamo anzitutto rilevato la generalmente buona ma non perfetta corrispon-

denza fra i due testi e con ciò intendiamo dire - lo abbiamo già fatto presente nel corso della precedente lettura di *pittacia* e *notula* - che l'uno non è *in toto* copia conforme dell'altro. Infatti nella *notula* abbiamo modo di rinvenire particolari e denominazioni di santi, i cui nomi non compaiono fra quelli apposti alle ampolle ancora oggi esistenti.

Nel I *pittacium*, tanto per fare qualche esempio al quale abbiamo già fatto riferimento di passata, è riportato solo il nome del principe degli Apostoli, al quale nella *notula* fa riscontro anche quello di san Paolo. Nel II *pittacium* viene compresa santa Candida omessa nella rispettiva *notula*¹³⁵. Nel IV la *notula* raggruppa san Sisto con i santi Lorenzo e Ippolito¹³⁶. San Sisto però - trattasi di una patente inesattezza - non può far parte del gruppo raccolto attorno a Lorenzo e Ippolito, ambedue compresi fra i martiri dell'agro Verano sulla Tiburtina, ove Lorenzo fu trasportato dopo aver riposato per un certo periodo presso le Terme di Diocleziano, cosa che si verificò in seguito alla sua morte causata dalla cattura avvenuta nell'ambito del complesso termale diocleziano o nelle sue immediate vicinanze¹³⁷. San Sisto con il relativo altare invece, come pure la nostra fonte rivela, proviene dal *cemeterium* di Callisto insistente sull'Appia¹³⁸.

Le discrasie qui ricordate - solo alcune fra le non poche riscontrabili e a cui ci siamo riferiti nel corso della lettura di *pittacia* e *notula* - consentono pertanto di avanzare un'ipotesi: il tesoro di Teodelinda - la regina che, come è noto, ha avuto una funzione di rilievo nella conversione al cattolicesimo dei Longobardi e all'abbandono della fede ariana da parte di molti suoi sudditi - religiosamente conservato nel corso di mille e quattrocento anni presso la cattedrale monzese, al giorno d'oggi non conterrebbe più tutte le ampolle che dovevano originariamente costituirlo agli inizi del VII secolo e che in parte risulterebbero manomesse o disperse. Del resto tal tesi è avvalorata e confermata dal già rammentato Inventario del secolo XI in cui si attesta la presenza di un numero di trentadue ampolle rispetto alle ventisei ora esistenti. Oppure - e anche ciò non può del tutto escludersi - possiamo supporre che il commento esplicativo sia stato redatto con criteri estensivi rispetto al numero delle ampolle, per consentire un loro più ampio utilizzo volto a chiarire il senso delle targhette, il nome dei santi e degli

¹³⁵ È il KIRSCH, *Le memorie ... cit.*, II, pp. 68-70 per sottolineare attentamente questo punto. Cfr. quanto rammentato a p. 75.

¹³⁶ PROFUMO, *La memoria ... cit.*, pp. 93-94.

¹³⁷ Cfr. PROFUMO, *La memoria ... cit.*, pp. 94-95.

¹³⁸ Anche in merito alle memorie legate al vastissimo cimitero di Callisto si potrà ricorrere a PROFUMO, *La memoria ... cit.*, p. 95 sgg. che si sofferma a considerare in qual modo con oli provenienti da tal sede, il raccoglitore abbia riempito la seconda ampolla.

altari cui si riferiscono. Nell'uno e nell'altro caso però la *notula* resta, sebbene in modo diverso, egualmente significativa. Nel primo infatti la sua importanza deriva specialmente da un particolare, cioè la conservazione e l'aggiunta di non secondari elementi a una fonte destinata nel corso dei secoli a essere privata di alcune parti che l'hanno inizialmente costituita. Nel secondo invece, il suo valore appare confermato proprio dal supplemento autonomo di dati aggiunti alle scarse espressioni serbate nei *pittacia*, elemento questo in egual modo significativo in quanto fa luce sul tipo di pellegrinaggi e di percorsi effettuati presso la sede di Pietro e di Paolo agli inizi del VII secolo.

Tuttavia vuoi che sia vera la prima, vuoi che lo sia la seconda ipotesi, viene sanzionato che la redazione della *notula* deve essere successiva alla costituzione del tesoro trasferito da Roma a Monza e che il monaco Giovanni, pur contemporaneo agli avvenimenti narrati, può aver redatto il testo di commento dopo un certo lasso di tempo, forse su richiesta della stessa Teodelinda forse di altri che all'atto di utilizzare più specificamente gli *olea* hanno voluto conoscere con maggiore certezza cosa rappresentassero e come potessero collocarsi nell'ambito dell'enorme "rete" di santi e di martiri presenti nella Roma della fine del VI e degli inizi del VII secolo.

E inoltre non può neppure escludersi che proprio la stessa Teodelinda abbia voluto disporre di un commento capace di ampliare e di sistemare pur storicamente il tesoro di cui, una volta venuta in possesso intendeva trasmettere religiosamente e in certo modo politicamente il valore ai fedeli e ai posteri. Per questo si è ritenuto, anche sulla scorta della lettura paleografica della *notula* giovannea, che essa possa essere stata redatta in un secondo tempo rispetto al pellegrinaggio dei Longobardi a Roma e alla trasmissione delle ampole e, di sicuro, dopo la morte di Gregorio Magno¹³⁹. E tuttavia, pur supponendo che tra la data della redazione dei *pittacia* e quella della *notula* passi più di qualche anno, la lettura del testo e i riferimenti storico-urbanistici ivi contenuti non consentono di andare oltre il 650¹⁴⁰. Nel suo insieme dunque la testimonianza romano-longobarda, anche se perfezionata dopo la morte di Teodelinda, avvenuta attorno al 625 - elemento quest'ultimo che ci consente però di non scartare del tutto l'ipotesi che l'incarico di redigere il testo chiarificatore sia stato conferito dalla stessa regina al monaco Giovanni - è una delle più antiche e delle più significative del VI-VII secolo romano e si pone non molto dopo

¹³⁹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, pp. 30-31 e PROFUMO, *La memoria ... cit.*, p. 91 sgg.

¹⁴⁰ PROFUMO, *La memoria ... cit.*, loc. cit.

l'itinerario erroneamente attribuito al martire Antonino nel 580 e non lontano dalla descrizione del *de locis sanctis* del franco Arculfo¹⁴¹.

Gli *olea* così disposti nel tempo, ci permettono allora di chiarire non pochi ulteriori elementi: anzitutto essi spiegano la situazione venutasi a consolidare in parte alla fine del IV e sempre più durante il V e il VI secolo, allorché i cristiani definitivamente usciti dall'esperienza catacombale con l'editto di Costantino del 313 e le disposizioni teodosiane del 380-381, cominciano a porre, in base a un'attenta scansione, i monumenti della loro fede anche in zone meno periferiche¹⁴².

Infatti come è più che noto, durante le persecuzioni i cristiani solevano di preferenza riunirsi in luoghi lontani dal centro urbano, quindi meno facilmente controllabili dalla vigilanza imperiale dei pagani soprattutto attenta all'ispezione delle *Regiones* centrali, appannaggio di elementi sempre di stretta osservanza imperiale. Per questo le prime chiese, le catacombe, i *cemeteria* furono dislocati fuori le mura, ovvero in zone meno sospette e meno pericolose per le conseguenze delle persecuzioni¹⁴³.

La nostra fonte rispecchia inoltre una realtà cristiana di grande movimento in cui parecchi luoghi sacri erano rimasti ancora fuori le mura aureliane, mentre in alcuni casi i sepolcri dei martiri con rispettivi altari e lampade votive venivano sistemati all'interno della stessa cinta muraria. Tuttavia i papiri attestano pure che nel VI-VII secolo si privilegiavano ancora le sedi situate tradizionalmente lungo le vie consolari rispetto alle poche del centro ancora meno frequentate¹⁴⁴.

Certo poi, nel corso degli ultimi anni del VI secolo - il tesoro di Monza lo comprova - specie dopo l'elezione papale di Gregorio Magno, ossia dopo il 590, aumentano i pellegrinaggi diretti a Roma e costituiti anche di Longobardi, come la presente testimonianza ci consente di dire, scesi sino all'Urbe non per assalirla come Gregorio Magno temerà sempre, ma per rendere onore ai martiri della fede cristiana e riportarne le reliquie nelle terre di loro pertinenza. Pertanto, data questa situazione in parte nuova, fra VI e VII secolo le visite ai luoghi sacri si svolgono ancora secondo *itineraria* a volte preesistenti, presso le più antiche sedi di culto, oggetto di particolare

¹⁴¹ In rapporto all'itinerario attribuito al martire Antonino e alla descrizione "De locis sanctis" di Arculfo rinviamo a GATTO, *Breve storia degli anni santi ... cit.*, pp. 10-11 e a GATTO, *Organizzazione e gestione ... cit.*, pp. 21-42.

¹⁴² Riguardo alla nuova situazione creatasi per i cristiani all'indomani dell'editto Costantiniano e dopo la diffusione dei provvedimenti teodosiani, cfr. GATTO, *Breve storia degli anni santi ... cit.*, p. 10 e ancora GATTO, *Organizzazione e gestione ... cit.*, pp. 21-42.

¹⁴³ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, pp. 24-34.

¹⁴⁴ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, pp. 54-56. Ma si tenga conto anche di KRAUTHEIMER, *Profilo ... cit.*, p. 89 e sgg.

venerazione, in quanto testimonianza del periodo eroico della Chiesa di Cristo e dei suoi martiri; altre volte invece, le visite cominciano a essere dedicate ai monumenti di più recente esecuzione - come san Pietro, san Paolo e san Giovanni - comprovanti la progressiva espansione del culto e la ramificazione concentrica e continua della nuova organizzazione ecclesiastica¹⁴⁵.

Altri pellegrinaggi in un momento così fertile e costruttivo per la fede e la Chiesa che l'incarna, di tanto in tanto ripetuti, è bene rammentarlo pur se la nostra fonte non vi accenna direttamente, sono poi rivolti alle diaconie, cioè alle organizzazioni previste dalla Chiesa per assicurare e facilitare una serie di interventi di carattere economico-sociale e assistenziale, destinati ad assicurare una vita migliore ai membri più bisognosi della comunità cristiana. La vita delle suddette diaconie si evince però, sia pure indirettamente, proprio dai nostri *papiri* che certificano come i fedeli giungano spesso in zone extraurbane là dove sono dislocate le organizzazioni collegate ai diaconati, ovvero le *domuscultae*, sorta di grosse fattorie modello, quasi di aziende agricole i cui prodotti vengono utilizzati per assicurare il mantenimento degli *xenodochia*, degli orfanatrofi, dei gerontocomi, dei pellegrini, insomma per venire al punto che più ci interessa, di tutte le nuove strutture poste al servizio della *societas christiana*¹⁴⁶.

Se sulla scorta dei suddetti *Papiri* possiamo dire che piuttosto completa è l'esaltazione della nuova realtà cristiana ormai affermatasi in Roma, tace però qui ancora del tutto il ricordo dell'antica città imperiale, qualche secolo più tardi sussunto nell'ormai forte e ben consolidata realtà ecclesiastica venutasi a determinare nel tempo, ma nel VI-VII secolo ancora quasi dimenticata quale espressione di una religione e di una spiritualità del tutto superate e da svalutare il più possibile per far rifulgere meglio la fede di Cristo.

Anzi, la considerazione dei *Papiri* ci consente di dire che i pontefici e l'intera struttura ecclesiastica nei secoli del tardoantico e dell'alto Medioe-

¹⁴⁵ La conversione di Teodelinda e di molti Longobardi residenti in Italia come è noto non spense del tutto i timori di Gregorio Magno il quale neppure in seguito al proposito della regina divenne sicuro degli intendimenti di quella popolazione, soprattutto in merito a Roma e alla sua salvezza. Vedi in proposito L. GATTO, *Città e vita cittadina nella Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, a c. di P. Chiesa, *Atti del Convegno Internazionale di Cividale del Friuli*, 6 - 9 maggio 1999, Udine 2000, pp. 175 - 203. Inoltre si veda ancora L. GATTO, *Ansie e timori di Gregorio Magno di fronte ai pericoli della sua età*, in *Memorie del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo*, a c. di M. Rotili, *Atti delle VI Giornate sull'età Romanobarbarica (Benevento, 18 - 20 giugno 1998)*, Napoli, 1999, pp. 89-106.

¹⁴⁶ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, p. 69 sgg.

vo, tessono una sottile ma avvolgente rete inesorabilmente destinata a trasformare dal punto di vista religioso, sociale, amministrativo e urbanistico la Roma imperiale in un centro rimasto apparentemente quasi immutato, ma pur profondamente nuovo e diverso, vitale e tutto proteso verso altre conquiste¹⁴⁷.

Certo poi tutto ciò verrà pure a significare in prospettiva - e non può che essere così - la dispersione di patrimoni artistici e di tesori precedentemente e diversamente utilizzati. Scrittori di storia, filosofi e artisti del Rinascimento, rimprovereranno spesso i cristiani di essersi resi responsabili della "corruzione" di un enorme patrimonio di cultura e di arte. Tuttavia, si deve anche notare che proprio questi mutamenti, malgrado le inevitabili, parziali distruzioni e le distorsioni dovute talora anche a eventi bellici, o alla furia degli elementi, insomma a ragioni estranee alla volontà della Chiesa e dei papi, hanno consentito il recupero e la sopravvivenza di una porzione considerevole della Roma precedente i secoli dell'età medievale. E però, nonostante i guasti alle strade, agli arredi urbani, i poco corretti recuperi di materiali preziosi impiegati con destinazioni d'uso diverse dalle originarie, volti quindi a compromettere l'aspetto primitivo dell'oggettistica sottratta ai templi pagani, agli edifici imperiali e nonostante infine l'abbandono di tante opere pubbliche come gli stabilimenti termali e il completo deterioramento di tanti impianti insostituibili come gli acquedotti quasi tutti irrimediabilmente perduti durante le vicende della guerra greco-gotica, la presenza della Chiesa assicura la sopravvivenza storica e artistica anche alla città degli imperatori¹⁴⁸.

Cosa ci dicono ancora *i Papiri* in merito al problema degli *itineraria* romani nel VII secolo? In altri termini qual valore dobbiamo dare alla successione di santi, santuari e altari, *cemeteria* e tombe, così come è predispesa nel testo del *peregrinus Johannis indignus et peccator*? In proposito le possibilità sono ancora una volta due: nel primo caso il testo esplicativo della *notula* è richiesto da Teodelinda e dal suo "entourage", ragion per cui lo scritto sarebbe successivo di non molti anni alla donazione delle ampolle e perciò può essere stato ordinato dalla regina o da qualcuno che dopo di lei ma nel suo stesso spirito ha voluto utilizzare il tesoro attorno al quale anche a Monza si anima una sorta di "turismo religioso", cui prendono parte fedeli che da allora in poi, invece di recarsi nel corso dei loro pellegrinaggi sacri fino alla città troppo lontana di Pietro e di Paolo, si accontentano di pregare in Monza gli stessi santi e martiri romani dinanzi a

¹⁴⁷ GATTO, *Storia di Roma* ... cit., loc. cit.

¹⁴⁸ GATTO, *Storia di Roma* ... cit., p. 69-72.

una sacra reliquia sicuramente proveniente dai medesimi luoghi ove essi si sarebbero dovuti recare in corteo¹⁴⁹.

Tuttavia - considerando sempre la prima eventualità - diremo che nel redigere il testo stesso l'estensore avrebbe potuto seguire anche una diversa metodologia, cosa che avrebbe dato origine a una sua personale articolazione di luoghi sacri e rispettivi altari, seguiti sulla scorta delle ampolle disponibili, con una direzione immaginaria e non in tutto rispondente alla reale successione delle varie fasi del pellegrinaggio. A questo punto allora, la testimonianza in nostro possesso, pur restando di grande valore, risulterebbe limitata al ricordo personale e privato dei luoghi visitati, cosa che ci consente comunque di conoscere molte chiese ove i fedeli agli inizi del VII secolo si soffermavano a pregare e a invocare l'aiuto divino¹⁵⁰.

Nel primo caso invece, potrebbe darsi che Giovanni abbia steso la sua "memoria" rispettando fedelmente il tragitto in base al quale gli altari sono stati visitati e le ampolle sono state inizialmente predisposte e trasferite da Roma a Teodelinda e quindi alla cattedrale monzese. Nondimeno tale ipotesi accrescerebbe ancor più il valore della nostra testimonianza, in quanto ci darebbe modo di conoscere oltre all'intero numero di chiese visitate dai romei longobardi, comprese quelle ricordate solo nella *notula* delle quali a noi mancano le rispettive targhette, inizialmente raccolte e poi disperse, l'ordine medesimo con cui la visita si è sviluppata¹⁵¹.

Quale delle due ipotesi sia la vera, non è facilmente precisabile e certo la nostra relazione non pretende di giungere a una conclusione esaustiva. In proposito tuttavia, va metodologicamente rammentato - sia pure se non in tutto ci convince - quanto sostenuto dal Marucchi, uno studioso vissuto tra la fine dell'800 e la prima metà del secolo scorso, il quale per quel che concerne i *pittacia* e soprattutto la *notula* sostiene che è molto difficile o praticamente impossibile cercare una risposta organica all'argomento dal momento che, a suo avviso, il catalogo non offre alcun tipo di ordine topografico che permetta di comprendere il genere di viaggio in questa occasione intrapreso lungo le catacombe romane, essendo esso stesso elencato senza tener conto della disposizione logistica dei differenti *pittacia* copiati casualmente dal compilatore, così come essi gli cadono sott'occhio, prendendo le ampolle una dopo l'altra, alla rinfusa¹⁵².

Si comprende pertanto - afferma il Marucchi - che il valore topografico dei *Papiri* monzesi consista quasi unicamente nei gruppi dei *pittacia* isolati

¹⁴⁹ Su tale questione si impegna MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, p. 115 sgg.

¹⁵⁰ Si tenga conto ancora di MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, p. 116.

¹⁵¹ MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, pp. 115-117 e MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, pp. 345-346.

¹⁵² MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, p. 115.

e poi ricopiati nella *notula* e non nella successione in quest'ultima conservatasi¹⁵³.

Dunque - stando sempre al Marucchi - sarebbe sicuramente arbitraria qualunque ricostruzione di tale itinerario e superflua si rivelerebbe perciò la ricerca esposta da Attilio Profumo - anch'esso operante tra la fine dell' '800 e gli inizi del '900 - sulla strada che avrebbe dovuto proseguire il raccoglitore degli oli. La ricostruzione si conclude con queste parole volte a stroncare ogni ipotesi esplicativa: "sulla fine del diverticolo Ostiense-Ardeatino, l'attuale via delle Sette Chiese, poiché quasi di sicuro il raccoglitore vi proveniva dalla basilica di san Paolo e può darsi anche dal cimitero di Commodilla che è su di esso diverticolo, egli in una fiala raccoglie gli oli del cimitero di Domitilla (Petronilla, Nerco, Achilleo); e dipoi volto per la via Ardeatina, in quella fiala stessa, ripone dell'olio del cimitero di Damaso, e per essa via facendo ritorno verso la città, vi ripone ancora, riempiendola, due oli del cimitero dei SS. Marco e Marcelliano. Per la via Appia, inizia la raccolta da più lontano, ovvero da San Sebastiano. Presi gli oli del cimitero "ad catacumbas" (Sebastiano, Eutichio, Quirino), o per una scorciatoia campestre o per le vie, si porta al più vicino gruppo cimiteriale, a quello di Pretestato, sito sull'attuale diramazione detta Appia-Pignatelli (Valeriano, Tiburzio, Massimo, Urbano, Gennaro); e così ha riempita la prima fiala della Regione: volgendo dipoi verso Roma, rientra sull'Appia e riempie la seconda fiala con gli oli dei martiri degli ipogei del vastissimo cimitero di Callisto, cominciando da San Sotere, passando al gruppo callistiano propriamente detto (Santa Sapienza, Santa Cecilia, San Tarcisio), e terminando più verso Roma con quello delle cripte di Lucina e con il complessivo *et multa milia sanctorum ...*"¹⁵⁴.

Nel catalogo dopo la menzione dei sepolcri degli Apostoli Pietro e Paolo - lo abbiamo notato dianzi sia pure di passata - si trovano i gruppi dei *pittacia* della via Aurelia, poi della Salaria nuova, della Tiburtina, uno appartenente al *clivum Scauri* dentro Roma, e ancora della Nomentana, della Salaria vecchia, poi della Salaria nuova, un altro ancora della Salaria vecchia, un terzo della Salaria nuova, quindi della via Appia e infine dell'Ardeatina¹⁵⁵. Seguendo allora il Marucchi, sarebbe del tutto impossi-

¹⁵³ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 346.

¹⁵⁴ Come appare chiaro il PROFUMO, *La memoria ...* cit., pp. 93-94, pratica in modo persistente e documentato propositi e metodi sensibilmente diversi da quelli messi in atto dal Marucchi, la cui ampia produzione non è certo priva di importanza ma risulta in parte viziata dall'intento di negare spesso quasi pregiudizialmente quel che può cogliersi da ricerche e *trouvailles* altrui.

¹⁵⁵ I dati tolti dai *Papiri* sono utilizzati da questo storico quasi sempre allo scopo di dimostrare la loro complessiva inattendibilità: MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 345.

bile pensare che una qualsiasi persona abbia potuto compiere di seguito e in modo così bizzarro, procedendo cioè a salti enormi e per enormi distanze, un tale tragitto fatto di continui "corsi e ricorsi"¹⁵⁶.

Prima di proseguire e di concludere prendendo in esame varie posizioni assunte dalla critica storica sull'argomento, ci corre però l'obbligo di dire che non riusciamo a comprendere perché il pellegrino, secondo le supposizioni del tutto pessimistiche del Marucchi, avrebbe dovuto compiere in una sola volta e in modo tanto desueto il suddetto cammino procedendo per enormi salti e altrettanto enormi distanze. Chi ci vieta infatti di pensare che l'ampolla usata per un'occasione sacra sia la medesima adoperata per vari giorni, tanti quanti ne servono per coprire un itinerario così complesso e accidentato? Chi ci vieta altresì di ritenere che il pellegrinaggio sia durato molte settimane - almeno un mese, come sappiamo, ma a volte anche molto più a lungo, si trattenevano i *romei* nell'Urbe, prima di riprendere la strada che li avrebbe ricondotti a casa - per consentire ai partecipanti di alternare alle visite ore e giorni intermedi di riposo? E inoltre come non tener conto che il pellegrinaggio medievale si presenta sempre molto faticoso, sia per il viaggio di andata, sia per quello di ritorno, sia per la sosta nel luogo da visitare e che complessivamente può avere una durata di molti mesi, anche perché i pellegrini seguono percorsi accidentati, di sovente coperti a piedi e con il mal tempo, in più riprese e non con i ritmi accelerati dei viaggiatori contemporanei, abituati a fermarsi nelle sedi del pellegrinaggio fra un aereo e l'altro? E come non riflettere infine sul fatto che il "viator" medievale è abituato a sottoporsi a fatiche che noi oggi non saremmo in grado di affrontare e che cammina a piedi molto più di quanto non si faccia ai nostri giorni?

Fatte allora tali valutazioni tese a correggere il punto di vista "nichilista" del Marucchi che è quello del passeggero spesso stanco e sempre frettoloso dei nostri tempi e non quello di chi non sa quando e se giungerà presso la sede che vuol visitare, non sa se e quando farà ritorno a casa e che soprattutto non si preoccupa una volta che è giunto alla meta di restarvi più a lungo, in altri termini del pellegrino sempre tendenzialmente aperto all'avventura e agli inconvenienti dell'uomo medievale, va subito detto che non tutti si trovano sulla stessa posizione negativa del Marucchi volenterosamente corretta da Attilio Profumo. Ricordiamo in proposito il punto di vista diverso del Bonavenia il quale, ora è un secolo, si è misurato sulla stessa impervia problematica. Quest'ultimo studioso infatti spiega che a suo avviso la confusione topografica della *notula* può nascere da una visita disordinata fatta da visitatori rispondenti ai criteri turistico-religiosi

¹⁵⁶ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 346.

dell'epoca - ben detto - e può dipendere altresì più che da un raccoglitore di oli volto a girovagare all'impazzata fra un Regione e l'altra dell'Urbe, dalla noncuranza del medesimo che non ha sempre interesse di serbare nei *pittacia* l'ordine effettivamente osservato nella *peregrinatio* attorno ai santuari per riprodurlo poi nel suo testo, in quanto intende riportare una sacra reliquia e non compiere un saggio storico-critico!¹⁵⁷

Mentre quindi il Marucchi rifiuta ogni ricostruzione del pellegrinaggio come impossibile, Bonavenia tenta di articolare un'ipotesi diversa e convincente. Egli infatti parte dalla premessa che il pio *Iohannis* deve con qualche sicurezza aver seguito un percorso fra quelli solitamente consigliati ai pellegrini¹⁵⁸. E proprio da tali itinerari di cui siamo a conoscenza in quanto a riportarli è il De Rossi¹⁵⁹ che nella sua *Roma sotterranea* ha compiuto di ciò un attento e noto studio, risulta che di solito i fedeli cominciavano il loro giro da san Pietro, ovvero dal *cemeterium Cornelium* proseguendo poi lungo l'Aurelia, la Portuense, l'Ostiense, l'Ardeatina, l'Appia per terminare a San Valentino, la chiesa situata fuori le mura sulla via Flaminia, alla sinistra del Tevere¹⁶⁰.

Un codice salisburghese studiato ancora da Orazio Marucchi¹⁶¹, che ci sembra utile tener presente e che non sostiene affatto quanto dianzi affermato dallo stesso studioso (in realtà riguarda anch'esso un tragitto complesso e accidentato effettuato da numerosi pellegrini disposti per fede e per comune atteggiamento mentale a non arretrare di fronte ai *pericula* dell'*itinerarium*), riflette invece un percorso inverso: comincia dalla Flaminia a san Valentino e termina sulla Cornelia a san Pietro. Quindi in base a questi diversi itinerari proposti e registrati in varie fonti fra le quali i nostri *papiri* e il suddetto codice salisburghese, il De Rossi, con cui Bonavenia concorda, ritiene che *Iohannis* segua il percorso che si inizia da san Pietro¹⁶². Se non che, così ha scritto nel I volume della *Roma sotterranea*, "... Giovanni sembra aver fatto il viaggio a rovescio di quello che fece l'anonimo salisburghese", essendo forse tal tragitto più consentaneo ai gruppi topografici di ciascun pittacio¹⁶³. Marucchi invece ripete più volte

¹⁵⁷ G. BONAVENTIA, *La silloge di Verdun e il papiro di Monza*, Roma, Cuggiani, 1903, pp. 31-33.

¹⁵⁸ BONAVENTIA, *La silloge ... cit.*, cit., p. 31.

¹⁵⁹ Ancora oggi sono più che utilizzabili i dati riportati dal DE ROSSI, *Roma sotterranea ... cit.*, II, pp. 175-183, in quanto si prestano a consentirci una possibile e plausibile ricostruzione degli *itineraria* dei *peregrinantes*.

¹⁶⁰ Cfr. ancora DE ROSSI, *Roma sotterranea ... cit.*, II, p. 184 sgg.

¹⁶¹ U. MARUCCHI, *I sepolcri dei martiri nelle catacombe romane*, in *Scienza e religione. Studi per i tempi presenti*, Roma, Desclée, 1911, pp. 36-41.

¹⁶² BONAVENTIA, *La silloge ... cit.*, p. 32.

¹⁶³ DE ROSSI, *Roma sotterranea ... cit.*, II, p. 175.

che i sepolcri martiriali ricordati nei *pittacia* documentano solo nomi di chiese di volta in volta oggetto di visite tra VI e VII secolo e non servono a ricostruire né il viaggio di Giovanni né quello di altri, in quanto nessuno potrà mai dimostrare con certezza assoluta che i pellegrini nel prendere gli oli da recare alla loro regina, abbiano seguito proprio l'ordine che si vorrebbe loro gratuitamente imporre¹⁶⁴. Senza alcun dubbio - ribadiamo ancora - se pretendessimo di assumere prove irrefutabili in proposito, non potremmo che rinunciare all'impresa, e tuttavia sia che qui si tratti di completa o di parziale fantasia oppure di una "fotografia" del viaggio suddetto, l'itinerario in certa misura proposto dalla *notula* deve avere un suo significato rispondente a *exempla* non lontani dalla realtà degli *itineraria* romani.

Rimanendo ancora allo stesso argomento, diremo altresì che l'esame dei *pittacia* comprova come la maggior parte di queste targhette caratterizzi veri e propri gruppi topografici ove risultano i nomi dei martiri sepolti nella stessa strada. Ciò tuttavia non pare del tutto evidente nel I *pittacium* in cui l'unico a comparire è il nome di san Pietro, mentre si verifica per il II relativo ai martiri sepolti lungo l'Aurelia, per il III attinente a quelli della Salaria nuova, per il IV riguardante la via Tiburtina, per il V che tocca una località situata entro le mura aureliane, per il VI connesso all'Appia, per il VII alla Salaria vecchia, per il X di nuovo all'Appia, per l'XI infine all'Ardeatina¹⁶⁵.

Il Marucchi, esaminando questi documenti, riconosce la loro natura intrinseca, ossia la capacità di annotare insieme i nomi dei martiri i cui sepolcri sono più o meno raggruppati. Tuttavia subito dopo aggiunge che la raccolta non si sarebbe potuta registrare altrimenti, in quanto pare naturale che chiunque abbia riunito le suddette reliquie e in qualunque modo ciò sia stato fatto, ha tenuto conto della vicinanza di quelle tombe, ma tale elemento non vuol dire che la visita abbia seguito lo stesso ordine scandito nella *notula*¹⁶⁶.

Inoltre, un'eccezione si riscontra nell'VIII *pittacium* laddove il nome di santa Felicità insistente sulla Salaria nuova è connesso a quello di altri martiri facenti capo alla Salaria vecchia. Il Marucchi però risolve la questione - lo si è dianzi notato - sostenendo che in tale targhetta è presente l'unione di martiri appartenenti a due diverse strade che di solito le fonti del VII e VIII secolo collocano l'una accanto all'altra, confondendole

¹⁶⁴ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 347.

¹⁶⁵ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 347.

¹⁶⁶ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 347 sgg. segue ancora una volta un percorso critico destinato a spostarsi drasticamente da quello di Attilio Profumo.

addirittura fra loro¹⁶⁷. Nel *Liber de locis sanctis martyrum* - si rammenta ancora - si legge secondo un'indicazione comune l'espressione "*yuncta viam Salariam*", per ricordare i martiri delle due Salarie, la vecchia e la nuova¹⁶⁸. In un codice malmesburiense poi, a proposito della via Pinciana o Salaria vecchia, si dice che quest'ultima giunta alla Salaria nuova perde il nome fino ad allora posseduto e con essa si confonde. Inoltre, il gruppo del cimitero di sant'Ermete è qui unito con quello di santa Felicità, come per l'appunto avviene nell'*VIII pittacium*¹⁶⁹. Ulteriore esempio è poi quello ricavabile dal già menzionato itinerario salisburghese, in cui il suddetto cimitero di sant'Ermete è indicato come presente nella via *Salinaria* o Salaria, mentre per quanto attiene santa Felicità si riporta: *altera via quae similiter Salaria dicitur*¹⁷⁰.

Tuttavia proprio basandosi sull'eccezione contenuta nell'*VIII pittacium*, Bonavenia asserisce un'ipotesi contraria a quella del Marucchi già da noi evocata, ovvero che in una stessa ampolla possono essere conservati gli oli dei martiri sepolti in strade diverse. Discutendo infatti la tesi del Marucchi, Bonavenia afferma che in quanto ai *Papiri* senza dubbio su nove *pittacia* otto sono in gruppi esattamente topografici e contengono nomi di martiri appartenenti alla stessa via¹⁷¹, eccezion fatta per il nono che non si trova nella medesima condizione¹⁷². E ciò è vero al punto che Marucchi per dimostrare il contrario, è costretto a dichiarare con una forzatura che tutti i martiri ricordati in quest'ultimo - i santi Pietro, Vitale, Alessandro, Marziale, Marcello, Silvestro, Felice e Filippo - apparterrebbero in blocco alla Salaria nuova. Da ciò consegue tuttavia che anche la *Sedes ubi prius sedit sanctus Petrus* dovrebbe trovarsi sulla Salaria nuova o dovrebbe far parte di un gruppo che talvolta è confuso o connesso con quella strada stessa¹⁷³. Risultando però che la Salaria è del tutto separata dal complesso della Nomentana, deve da ciò dedursi che la *Sedes ubi prius sedit sanctus Petrus* non ha nulla a che fare con quest'ultima e va invece posta in rapporto con la prima e con il nucleo dei martiri a essa relativi, ovvero con quelli che riposano nei vicini cimiteri dei Giordani e di Priscilla¹⁷⁴.

¹⁶⁷ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 354.

¹⁶⁸ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 354-355.

¹⁶⁹ K.L. URLICHS, *Codex ... cit.*, pp. 84-87.

¹⁷⁰ MARUCCHI, *Sepolcri ... cit.*, p. 37 sgg.

¹⁷¹ BONAVENTIA, *La silloge ... cit.*, p. 42 sgg.

¹⁷² BONAVENTIA, *La silloge ... cit.*, pp. 42-43.

¹⁷³ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 356.

¹⁷⁴ MARUCCHI, *Pietro e Paolo ... cit.*, pp. 115-117.

Bonavenia pertanto rifiuta tali forzature e, restando di parere diverso da quello del Marucchi, concorda con Attilio Profumo il quale sostiene, condividendo la posizione del De Rossi appoggiata con acume e dottrina¹⁷⁵, che la *Sedes* petriana cui si fa cenno, deve trovarsi in una collocazione diversa rispetto a quella del *cemeterium Jordanorum* ossia nel cimitero maggiore di sant'Agnese e precisamente nella cripta di sant'Emerenziana. Sappiamo altresì che i primi tre martiri della *notula*, Alessandro, Marziale e Vitale, tre dei sette figli martiri di santa Felicità, sono venerati nel cimitero dei Giordani. Nello stesso luogo si trovano peraltro i pontefici san Marcello e san Silvestro e ancora due figli di Felicità, cioè Felice e Filippo, venerati con molti altri santi nel *cemeterium Priscillae ad S. Silvestrum*¹⁷⁶.

Così, secondo quanto attestato dal Profumo e confermato dal Bonavenia oltre che dalla dottrina del De Rossi, il ricordo della sede petriana menzionata nel *pittacium* suddetto risulta separato dal cimitero di Priscilla, mentre va connesso alla visita con relativa raccolta di oli effettuata presso il cimitero dei Giordani¹⁷⁷. Il Profumo, da parte sua, continuando a riflettere su questo punto, rinviene ben quattro itinerari rivolti al cimitero giordania-no¹⁷⁸: ossia il primo che percorre la Salaria nuova venendo dalla omonima porta situata nelle mura Aureliane, il secondo raggiunto attraverso il diverticolo della Salaria vetere, il terzo, proveniente dalla via Nomentana avviato verso il diverticolo Nomentano-Salario che sbocca sulla Salaria nuova, fra i cimiteri di Priscilla e dei Giordani e infine il quarto ove si giunge da un altro diverticolo Nomentano-Salario che immette sulla Salaria nuova, proprio di fronte al cimitero priscilliano e, di lato, al *cemeterium* di Novella.

Di questi quattro itinerari, continua però il Profumo, soltanto uno è quello che può essere stato veramente seguito dal raccoglitore degli oli, ossia il terzo, quello ove il raccoglitore suddetto, trovandosi sulla Nomentana segue il primo diverticolo Nomentano-Salario onde immettersi sulla Salaria nuova¹⁷⁹. Il Marucchi tuttavia, fermo sul suo convincimento che lo induce a escludere la possibilità di ricavare un qualsiasi percorso legato al complesso delle ampole del tesoro monzese, alla proposta del Profumo risponde che dal momento che non può definirsi con assoluta sicurezza il percorso effettuato dalla comitiva longobarda, da Giovanni o chi per esso, non deve in alcun modo ipotizzarsi una fermata in un punto piuttosto che

¹⁷⁵ DE ROSSI, *Roma sotterranea* ... cit., pp. 189-190.

¹⁷⁶ PROFUMO, *Le memorie* ... cit., pp. 86-87.

¹⁷⁷ PROFUMO, *Le memorie* ... cit., pp. 96-97.

¹⁷⁸ PROFUMO, *Le memorie* ... cit., pp. 97-98.

¹⁷⁹ PROFUMO, *Le memorie* ... cit., p. 98.

in un altro e in proposito indica soprattutto due difficoltà¹⁸⁰: ossia secondo il Profumo il raccoglitore degli oli praticamente proveniente dalla Nomentana, quindi dalla basilica di sant'Agnese, percorrendo il primo diverticolo avrebbe notato la suddetta *sedes petriana*, dopodiché, giunto sulla Salaria, avrebbe individuato e raccolto gli oli dei martiri del cimitero dei Giordani e quelli del cimitero di Priscilla. Tuttavia, se Giovanni o chi per esso, onde recarsi dalla Nomentana alla Salaria, fosse passato attraverso il primo diverticolo posto accanto a sant'Agnese, non avrebbe potuto scorgere la *sedes* suddetta collocata prima del cimitero dei Giordani né quindi passare, in seguito, al cimitero priscilliano. E ciò in quanto, stando alla prima ipotesi, egli avrebbe dovuto in primo luogo impossessarsi dell'olio della *sedes petriana*, situato nel cimitero maggiore di santa Agnese posto accanto alla basilica, poi si sarebbe provveduto di quello situato presso il cimitero dei Giordani e quindi solo alla fine avrebbe dovuto prendere l'olio nel cimitero di Priscilla. Nella diversa ipotesi invece, avrebbe dovuto prima scorgere la *sedes* nel cimitero maggiore di sant'Agnese, poi il cimitero di Priscilla e finalmente quello dei Giordani¹⁸¹.

La seconda difficoltà sarebbe invece quella relativa all'ampolla di sant'Agnese, in quanto essa contiene l'olio attinto dalla tomba della santa e dai sepolcri degli altri martiri che hanno una relazione topografica con quello appartenente alla martire suddetta. Si dovrebbe pertanto supporre che sul *pittacium* fissato all'ampolla ma trascritto sulla *notula* prima del suo successivo smarrimento, sia stato compreso anche il nome di santa Emerenziana; quindi il *pittacium* relativo a sant'Agnese conterrebbe gli oli raccolti nel cimitero Maggiore e Minore della santa stessa. Ma al cimitero Maggiore il *pittacium* avrebbe dovuto comunque estendersi, dato che nel *Liber de locis sanctis*, ai nomi dei martiri locali fa qui seguito l'indicazione "*et alii multi ibi dormiunt*"¹⁸². E allora - conclude il Marucchi - se la memoria della *sedes petriana* fosse legata al cimitero Maggiore di Agnese, secondo quanto affermato dal Profumo, sarebbe per l'appunto quello il posto in cui nel papiro stesso dovrebbe situarsi la medesima indicazione.

¹⁸⁰ MARUCCHI, *Pietro e Paolo* ... cit., p. 117 appare anche qui legato a un metodo dianzi definibile in qualche misura "nichilista" che gli impedisce di compiere qualsiasi ipotesi. Pertanto tutte le proposte di itinerario e percorso dei pellegrini vengono inesorabilmente bocciate da questo autore il quale, da parte sua, si guarda bene dal proporre altre di tipo alternativo. Così che vien fatto di chiedersi cosa mai facessero i pellegrini una volta giunti sino a Roma e se tentassero almeno, sulla scorta di quanto sostenuto da questo studioso, di avventurarsi nella visita di qualche sacra località.

¹⁸¹ MARUCCHI, *Pietro e Paolo* ... cit., pp. 118-119.

¹⁸² MARUCCHI, *Pietro e Paolo* ... cit., p. 119.

Se invece il riferimento è connesso solo al IX *pittacium* comprendente unicamente le memorie della Salaria, ciò proverebbe che il ricordo di quella sede deve essere relativo alla Salaria e non alla Nomentana. Inoltre se il *pittacium* di sant'Agnese non riguarda gli oli del cimitero Maggiore, questi almeno dovrebbero reperirsi insieme all'*oleum de sede petriana*, dal momento che quest'ultima sembra trovarsi nel cimitero stesso. Non si comprende pertanto il motivo per cui proprio alla dimora di Pietro dovrebbero essere connessi i martiri del cimitero dei Giordani e del cimitero di Priscilla¹⁸³.

La risposta del Profumo a tali obiezioni non si fa attendere: egli infatti ribatte che essendo indicata la *sedes* prima del gruppo dei martiri del cimitero giordaniano al quale fa seguito quello priscilliano, ciò induce a escludere categoricamente che quella stessa reliquia sia presso il cimitero di Priscilla, mentre deve trovarsi in un qualunque posto situato prima di quello dei Giordani e quindi anche sulla Nomentana, presso sant'Agnese¹⁸⁴. Ma il Marucchi non si lascia conquistare dalle motivazioni del Profumo e soggiunge che il ragionamento di quello studioso avrebbe valore se la *sedes* si trovasse presso un grande monumento, cioè un luogo ove san Pietro può avere concretamente esercitato il suo magistero. La realtà tuttavia è diversa, in quanto nella prima parte della Salaria non si trova alcun cimitero più antico e solenne di quello di Priscilla. Inoltre se la memoria risultasse isolata, per la sua maestà e importanza essa dovrebbe dar luogo a un *pittacium* speciale dello stesso tipo di quelli connessi alle ampole di san Pietro e san Paolo nel I *pittacium*¹⁸⁵.

Marucchi, continuando ancora nella sua ricerca minuta e puntigliosa (una ricerca volta per l'appunto a evidenziare una metodologia ai nostri giorni almeno in parte superata ma che a noi piace sottolineare in quanto permette di porre in luce quali e quanti discorsi siano stati fatti e possano ancora farsi su una fonte inconsueta e "intrigante" come quella che qui proponiamo e come altresì appaia vivace e articolato il complesso dei pellegrinaggi effettuati in Roma fra il VI e il VII secolo, *itinera* che non verranno mai meno neppure di fronte al persistente pericolo longobardo e alla difficile situazione politico-economica-militare della penisola italiana) osserva come nel IX *pittacium* si trovi, fra l'altro, una congiunzione *et*, cui bisogna guardare con attenzione in quanto rivelatrice di non secondari aspetti legati alla collocazione della *sedes*.

¹⁸³ MARUCCHI, *Pietro e Paolo* ... cit., pp. 183-184.

¹⁸⁴ PROFUMO, *Le memorie* ... cit., pp. 98-100.

¹⁸⁵ MARUCCHI, *Pietro e Paolo* ... cit., p. 121.

Nel *pittacium* suddetto si legge infatti: *Sedes ubi prius sedit S.Petrus et oleo sci Vitalis ...*". Andando poi alle altre targhette può peraltro constatarsi che la congiunzione *et* non di rado usata, indica che i nomi che seguono appartengono al gruppo di quelle precedenti. Così ad esempio può evincersi per il III *pittacium* in cui dopo *S.Jason* si legge *et alii sancti multa millia*. Anche nel VI leggiamo poi *S.Tarsicius S.Cornelius et multa milia sanctorum*; nel VII inoltre la *et* congiunge due gruppi di martiri appartenenti allo stesso cimitero di sant'Ermete: *S.Liberalis... S.Blastro et multa milia sanctorum et alii CCXII et alii sci XLIII*¹⁸⁶. E dunque, al pari di quanto può convenirsi per il III, il VI e il VII *pittacium* anche nel IX la *et* indica che i nomi subito dopo apposti appartengono allo stesso gruppo dei santi ove la *sedes* è situata. E allora poiché i santi Vitale, Alessandro e Marziale sono sepolti nel cimitero dei Giordani mentre gli altri che seguono, Silvestro, Felice e Filippo appartengono al vero e proprio cimitero priscilliano, ciò vuol significare con certezza che anche la *sedes* in questione è collocata in questo cimitero e non in altro luogo come il Profumo vorrebbe¹⁸⁷.

Il particolare poi secondo cui l'*oleum de sede* si trova menzionato prima dei martiri Vitale, Alessandro e Marziale, situati vicino al cimitero priscilliano e non insieme al gruppo successivo contenente nomi appartenuti invece propriamente e inequivocabilmente allo stesso cimitero, si spiegherebbe con la molto maggiore importanza di quella reliquia rispetto alle altre¹⁸⁸.

Bonavenia risponde però alle ipotesi di Marucchi che esse non possono considerarsi convincenti perché in quel caso si andrebbe contro la genesi vera e propria del *pittacium* formatosi grado a grado, allorché si svolgono le visite e si fa la raccolta degli oli, scrivendo pertanto in ordine i nominativi corrispondenti ai singoli *olea* raccolti¹⁸⁹. Ed è peraltro impensabile ritenere che il raccoglitore lasci apposti spazi all'inizio del *pittacium* con l'intento di riempirli in un secondo momento con il nome più importante con cui venga "per avventura ad incontrarsi". L'unico metodo per spiegare tale situazione è invece quello di ritenere che si sia adoperata una fiala vuota, vi si sia versato l'olio e scritto il nome sull'apposita targhetta, poi si sia passati attraverso il diverticolo di sant'Agnese alla Salaria nuova e così

¹⁸⁶ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., pp. 359-360.

¹⁸⁷ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 360.

¹⁸⁸ MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 360. Si tenga però conto di SEPULCRI, *I papiri ...* cit., pp. 14-15.

¹⁸⁹ BONAVENTA, *La silloge ...* cit., p. 46.

al primo olio menzionato si è aggiunto quello relativo a sant'Alessandro e via via quello appartenente agli altri altari¹⁹⁰.

Una prova ancora secondo il parere del Profumo, indicherebbe la memoria della presenza di san Pietro sulla Nomentana¹⁹¹, ovvero l'esistenza di alcune cattedre scolpite nel tufo e situate nel cimitero Maggiore di sant'Agnese, simboleggianti per l'appunto l'insegnamento impartito da Pietro proprio in quel luogo. Più specificamente poi sarebbe riconosciuta la cattedra situata nella cripta di sant'Emerenziana, con la *sedes ubi prius sedet sanctus Petrus* citata nel papiro monzese, tanto più che proprio lì accanto insiste nel sottosuolo una piccola basilica¹⁹².

Marucchi tuttavia non è affatto convinto da quest'altra prova e afferma che tali cattedre possono essere destinate a finalità liturgiche, alla catechesi dei fedeli oppure alla sorveglianza delle adunanze generali¹⁹³. Inoltre la presenza della piccola basilica sotterranea è spiegata dal fatto che quello è un luogo ove sono stati sepolti un gruppo di martiri e quindi il piccolo santuario può essere stato lì scavato per celebrare con maggior comodità le messe di consueto dedicate al gruppo stesso. Se invece le cattedre medesime attestassero l'insegnamento impartito da san Pietro, la sua *sedes* non sarebbe scolpita accanto alla porta d'ingresso dei cubicoli, bensì nel posto d'onore¹⁹⁴.

Marucchi continua ancora con il rilevare che non può ritenersi attendibile l'ipotesi secondo cui le cattedre in questione sarebbero state ivi collocate con l'intenzione di riprodurre la *sedes* petriana vera e propria, come vorrebbe il Profumo, dal momento che risulterebbe impossibile ritenere che si siano costruite talune copie là dove, secondo l'ipotesi contestata, si sarebbe più agevolmente potuto venerare l'originale. Marucchi aggiunge poi che non deve stimarsi esatto che il cimitero Maggiore di sant'Agnese sia l'unico a possedere cattedre di tal tipo reperibili pure presso i cimiteri di sant'Ermete, di Domitilla e di sant'Alessandro¹⁹⁵. A proposito ancora della *sedes* il Marucchi vuole da ultimo sottolineare una coincidenza tra la

¹⁹⁰ BONAVENTIA, *La silloge...* cit., p. 47-48.

¹⁹¹ BONAVENTIA, *La silloge ...* cit., pp. 47-48, sostiene anch'egli che il messo della regina Teodelinda passò dalla via Nomentana alla Salaria nuova e che l'*oleum de sede* può essere stato dallo stesso personaggio attinto lungo il diverticolo che univa la Salaria alla Nomentana. Il Marucchi ritiene invece - secondo il suo noto convincimento - arbitraria anche tale ipotesi in quanto non sappiamo nulla di preciso sull'ordine e le tappe del percorso, quindi nulla si può dire o supporre. Vedi MARUCCHI, *Il valore ...* cit., p. 357-358.

¹⁹² MARUCCHI, *Pietro e Paolo ...* cit., p. 130.

¹⁹³ MARUCCHI, *Pietro e Paolo ...* cit., pp. 130-131.

¹⁹⁴ MARUCCHI, *Pietro e Paolo ...* cit., pp. 131-132.

¹⁹⁵ MARUCCHI, *Pietro e Paolo ...* cit., pp. 131-132.

memoria di quest'ultima e l'iscrizione di papa Siricio situata presso la vecchia basilica di san Silvestro nel cimitero di Priscilla ove quest'ultimo ha la sua prima sepoltura¹⁹⁶.

Nell'iscrizione si legge infatti: *fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos cunctus ut populus pacem tunc soli clamaret*. Si dice cioè che quel grande santo merita di sedere sulla cattedra apostolica presso un fonte sacro, acclamato dal popolo romano come papa legittimo contro l'antipapa Ursino. Ma i versi del suddetto "carme" possono esplicarsi in due modi: o il *fons sacer* è quello rinvenuto accanto al luogo dove si trova l'iscrizione di papa Siricio e allora l'iscrizione stessa indica che lì sono la fonte e la sede dove è avvenuto il riconoscimento del successore di san Pietro, oppure la frase *fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos* deve intendersi soltanto in senso generico, cioè tesa a indicare il fatto che Siricio è riconosciuto come papa, esercitando l'atto di battezzare. Tuttavia è allora naturale che per tal motivo egli sia stato sepolto in un luogo ove è il ricordo del primo battesimo compiuto in Roma da san Pietro e dunque la frase può essere stata suggerita all'estensore del "carme", dalla consolidata memoria locale di una *fons* e di una *sedes*, l'una e l'altra sacre¹⁹⁷. A tal proposito Marucchi, instancabile nel proporre sempre nuove ipotesi fornite da supposte prove irrefutabili, ricorda ancora un'iscrizione situata presso il cimitero di Priscilla in cui si invoca l'intercessione di san Pietro per il riposo del morto¹⁹⁸. Ma poichè, soggiunge Marucchi, le invocazioni dei santi sono solitamente reperibili anche se accanto ad altre formule sulle iscrizioni sepolcrali delle catacombe romane e si trovano sempre nei cimiteri ove restano memorie dei martiri ivi collocati e non altrove, ciò significa che se un'iscrizione invocativa si è rinvenuta nel cimitero di Priscilla, può affermarsi per analogia che in questo cimitero vi sia una memoria dell'apostolo Pietro¹⁹⁹.

A questo punto interrompiamo la ricostruzione di una polemica a più voci sin qui puntigliosamente riportata, articolata in modo all'apparenza monotono e senza possibilità di una qualsiasi conciliazione, una polemica che non termina al punto in cui la lasciamo, ma su cui forse non sarebbe interessante intrattenersi nonostante essa appaia ricca di spunti critici e consenta di verificare - lo abbiamo già accennato - la grande importanza dei pellegrinaggi nella Roma di Gregorio Magno e del periodo immediatamente successivo al suo e soprattutto perché permette di evidenziare in

¹⁹⁶ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 363 sgg.

¹⁹⁷ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, pp. 363-364.

¹⁹⁸ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 366.

¹⁹⁹ MARUCCHI, *Il valore ... cit.*, p. 366-367.

qual modo, tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX si sia rivolta l'attenzione vigile della critica sui papiri monzesi.

La nostra insistenza relativa alla rappresentazione di vari aspetti della polemica suddetta ha voluto altresì porre l'accento su una tendenza assai pronunciata cento anni fa tra gli storici volti a demolire con abilità ma con spirito ipercritico le fonti sulle quali ebbero modo e voglia di lavorare, e-saminate con acribia talora motivata ma in qualche caso quasi fine a se stessa. Le contrastanti ipotesi e le rispettive polemiche stroncatorie di Marucchi, Profumo e del Bonavenia insegnano non poco a tal proposito. Faremo tuttavia presente che gli ultimi due, Profumo e Bonavenia, sembrano animati da uno spirito critico aperto a una maggior comprensione di motivi storici e di momenti di vita risalenti a quattordici secoli prima. Marucchi invece preferisce spesso ragionare come se si trovasse a fare i conti con una realtà inderogabile e con regole immutabilmente fissate, quasi che i pellegrini del VII secolo (tanto per fare qualche esempio) potessero muoversi come quelli convenuti in Roma alla fine del XIX o XX secolo, e seguissero regole precise relative alla raccolta degli oli, da compiersi ad avviso del nostro critico, secondo ritmi costanti e stabili concernenti la successione di sedi, altari e lampade votive, strade e diverticoli da scegliere, numero delle chiese da visitare nella stessa giornata, quantitativi di strade da percorrere, orari, precedenza e via discorrendo, tutti elementi che invece devono essere abbandonati al caso e non sono verificabili di fronte a una realtà mutevole in cui ogni pellegrino e ogni pellegrinaggio si muovono come possono a seconda di situazioni variabili e complicate.

In un caos di elementi e di condizioni quale dovette verificarsi al tempo di cui ci occupiamo - ciò è senza dubbio vero - va però senza tema di smentita esaltata la grande fede che anima tanti pellegrini, anche se non è possibile misurare gli impulsi dell'animo dei *romei* con quello di uomini vissuti in anni più vicini ai nostri e pure se, per fare ancora un esempio, la figura di san Pietro è venerata ai tempi di Gregorio Magno con intenti e modi diversi da quelli ora in auge, per cui tanti discorsi sulla primitiva sede petriana, il modo di rappresentarla, la disposizione e la natura delle cattedre e simili, gli onori da tributare al principe degli Apostoli, lasciano in gran parte il tempo che trovano, poiché allora la questione del primato di Pietro non è ancora consolidata e va appena ponendosi e quindi molte preoccupazioni per noi significative hanno meno senso nel VII secolo.

Tuttavia, al di là della condanna dell'eccessivo e talora vuoto ipercriticismo di certi commenti, restano gli elementi sin qui riferiti e illustrati che ci consentono di rispondere agli interrogativi dianzi proposti: anzitutto sembra a questo punto evidente - è questa la nostra prima risposta - che è innegabile un rapporto fra *pittacia* e *notula*. Infatti a prescindere da

eventuali discrasie o aggiunte, appare chiaro che la base della *notula* è articolata sulle targhette legate al collo delle ampole alabastrine trasferite da Giovanni dalla città degli Apostoli sino a Monza e altrettanto chiaro è che un buon numero di *pittacia* è uguale al testo della descrizione articolata sui *pittacia* stessi. La seconda risposta è poi intrinseca a molte delle differenze esistenti fra targhette e testo esplicativo, differenze che nascono plausibilmente dal fatto che l'estensore della *notula* deve essersi trovato di fronte a un numero maggiore di ampole che, nel corso dei secoli e di innumerevoli vicissitudini storiche ha subito qualche manomissione, in realtà minore e più contenuta di quanto non possa immaginarsi quando ci si imbatte in una fonte che conta più di quattordici secoli di vita. Che il compilatore della *notula* si sia trovato a esaminare un tesoro più consistente di cui ha lasciato traccia, appare probabile poi anche per il fatto che alcune delle aggiunte sono relative a elementi che nel tesoro monzese, assemblato con cura per la sovrana convertita, con il permesso se non con l'ufficiale consenso del papa, non potevano mancare.

La terza risposta infine è quella che, allo stato attuale delle ricerche, presenta maggiori difficoltà, consente solo un discorso aporetico e richiede più circospette conclusioni. E tuttavia la successione delle ampole proposta dal redattore della *notula* che potrebbe essere anche il raccogliitore del prezioso liquore concentrato nelle ampole stesse, se anche non combacia totalmente con l'intero percorso prescelto dai pellegrini e se in qualche parte si è forse modificata nella descrizione per strani scherzi della memoria che, a distanza di un evento, all'atto di riviverlo, ne cambia e ne deforma in parte gli elementi e in parte li varia probabilmente per renderli corrispondenti ad altri generalmente seguiti dai romei di quell'epoca, in un modo o nell'altro tiene presente un tipo di pellegrinaggio non frutto di fantasia ma a volte seguito da chi veniva a visitare le tombe dei martiri romani al tempo di Gregorio Magno.

Inoltre, la nostra ricostruzione del dibattito storiografico svoltosi sui *Papiri* dal '700 a oggi - vogliamo ancora sottolinearlo - mostra con evidenza l'originalità della fonte presa in esame e l'interesse che essa ha suscitato e suscita ancora tanto da renderla oggetto di una ricerca sempre più approfondita proprio per il carattere alternativo di una testimonianza che non è del tutto "narrativa" né puramente "documentaria", ma appare di volta in volta scritta o evocata, "volontaria" e "involontaria" e con il suo carattere ambiguo sembra sempre lì lì per consegnarci nuove verità, mentre allo stesso tempo resta avvolta nella sua natura oscura e magmatica e nel suo universo enigmatico e sfuggente.

Comunque va osservato che, nonostante la sua caratteristica che non pretendiamo di precisare interamente con la nostra relazione congressuale

e i nostri approfondimenti, una volta ancora d'accordo con Profumo e Bonavenia e anzitutto con il Muratori dobbiamo dire che la successione delle ampolle - lo ribadiamo per rispondere alla terza domanda - non pare casuale. Anzitutto la partenza da san Pietro, il luogo ove s'inizia o si conclude spesso il pellegrinaggio medievale romano, non è fortuita ma scelta con determinazione. Poi le altre tappe si succedono anch'esse con un certo ordine e, dopo la sosta in Vaticano, da Nord verso Est, puntano di volta in volta sulle corrispondenti strade consolari secondo un percorso già ricordato che si esaurisce presso l'Ardeatina.

Lì tuttavia il tragitto si conclude e se numerose sono le strade toccate, i cimiteri e gli altari visitati, vanno non di meno notate alcune mancanze: non si ricordano gli oli della via Portuense, della Latina, della Labicana e della Flaminia²⁰⁰. A tale interrogativo risponde il Bonavenia avanzando l'ipotesi che le ampolle che li hanno originariamente contenuti siano andate disperse, ipotesi che sulla scorta del rammentato Inventario dell'XI secolo potremmo far nostra²⁰¹. Il Profumo ipotizza pure - ma ciò sembra non del tutto credibile - che al momento del pellegrinaggio guidato da Giovanni, mancassero in quelle strade le lampade votive²⁰².

Anche in questo caso, vale a nostro avviso la regola in qualche modo dianzi proposta, per cui non è possibile renderci conto di cose che non riusciamo a sapere e che allo stato della documentazione in nostro possesso forse non sapremo mai. Tuttavia non ci sembra improbabile pensare che gli amici di Teodelinda, in tutto o in parte longobardi e provenienti da terre settentrionali della penisola italiana, siano rimasti paghi di visitare la zona nord orientale e occidentale dell'Urbe, lasciando fuori dal loro itinerario le strade del sud, forse oggetto di maggiore attenzione da parte dei *romei* provenienti dal Mezzogiorno. Comunque - ribadiamo ancora - questa ipotesi non pretende di assumere significato ultimativo. D'altra parte l'itinerario in questione deve essere accettato per quello che è, ovvero uno fra i tanti che si susseguono nell'Urbe, in quanto a proposito di questa materia non esistono leggi da cui non si possa derogare²⁰³.

Quindi si può supporre non del tutto gratuitamente, ma senza compiere in merito atti di fede, che la successione della *notula* corrisponda alla rappresentazione della prima sistemazione delle ampolle, dopo l'avvenuta consegna a Teodelinda, entratane in possesso soltanto a pellegrinaggio ultimato. Oppure, e anche questa è un'eventualità da non trascurare, il testo

²⁰⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., p. 33 sgg.

²⁰¹ BONA VENIA, *La silloge* ... cit., p. 33 sgg.

²⁰² PROFUMO, *Le memorie* ... cit., p. 95 n. 1.

²⁰³ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., p. 36.

di riferimento è proprio quello consegnato da Giovanni, il quale - lo ripetiamo - partecipa al viaggio e al pellegrinaggio e in base a un ricordo diretto e anche in base a notizie attinte in Roma da altri romei partecipi di differenti esperienze, ci offre con il suo scritto la pianta corrispondente al percorso seguito dai pellegrini amici della sovrana longobarda e che anche altri hanno compiuto e continuano a compiere nella Roma di Gregorio Magno o degli anni a lui immediatamente successivi. Ma forse la scrittura non è avvenuta subito dopo il viaggio ed è stata effettuata solo in seguito. E proprio tale eventualità può essere supportata dal fatto che in qualche caso la *notula* fa confusione e attribuisce a una chiesa altari e reliquie propri di altre e ciò corrisponderebbe al ricordo fatto a voce, relativo a un viaggio ormai non più vicinissimo nel tempo e in qualche misura appannato nella memoria. Altrimenti - ciò vale quel che vale in una realtà come si è detto molteplice e inafferrabile - rimarrebbe difficile comprendere qual criterio - e qualcuno deve esservene - sia stato seguito nel miscelare oli di tombe e martiri plurimi e diversi.

La stessa eventualità poi ci aiuta a spiegare il particolare secondo cui la *notula* si riferisce talvolta a santi e ad altari per i quali nel tesoro mancano rispettive targhette e ampole non sempre in tutto corrispondenti con il contenuto della relazione giovannea. Senza rifare il percorso precedentemente tentato²⁰⁴ relativo oltre che alla I, alla IV²⁰⁵ e alla V targhetta²⁰⁶, ricorderemo in proposito anche la VI ove ai dati offerti dal *pittacium* si assommano quelli su san Cornelio con la sua dimora²⁰⁷. Anche la VII *notula* ci dà poi più di quanto è conservato nei *Papiri*²⁰⁸. Nella VIII vengono quindi confusi - ripetiamo nuovamente - i due cimiteri della Salaria vecchia e della nuova²⁰⁹ mentre alla IX si deve aggiungere la citazione di san Vitale²¹⁰.

Considerate nel loro insieme dunque, le discrasie fra le due parti della nostra fonte non sono trascurabili: su dieci *pittacia*, *notula* compresa infatti, fatta esclusione per la X che si pone in modo diverso da tutte le precedenti e non trova riscontro nel testo di riferimento, sette parti di *notula* presentano una consistenza maggiore rispetto ai *pittacia* corrispondenti.

²⁰⁴ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 36-37.

²⁰⁵ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 38-39.

²⁰⁶ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 38-39.

²⁰⁷ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 40-41.

²⁰⁸ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 40-42.

²⁰⁹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 42-43.

²¹⁰ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri* ... cit., pp. 44-45.

E allora, va anche sottolineato che il testo di riferimento, oltre a chiarire i singoli *pittacia* quasi illeggibili, offre elementi molteplici e dà di più sul piano del contenuto, vuoi perché parte delle ampolle e dei papiri nel corso del tempo sono andati dispersi e tale perdita deve essere stata quasi immediata se la *notula* che pare seguire di non moltissimo la consegna del tesoro, è più pingue dei *pittacia*, vuoi perché ci si presenta intenzionalmente volto a commentare e a chiarire maggiormente le lapidarie note comprese nei *pittacia* (per loro stessa natura eccezionalmente laconici e destinati a parlare con qualche chiarezza solo a quanti trasferirono il tesoro da Roma a Monza) ed è quindi meglio utilizzabile oltre che dalla stessa Teodelinda cui è stato donato, anche da quanti più tardi saranno destinati a ereditarlo.

Tuttavia è bene aver presente che quanto fin qui esposto ha valenza di ipotesi che difficilmente, allo stato della ricerca, potrebbe trasformarsi in prova provata. In ogni modo ampolle e *notula* nel loro insieme non del tutto casuale e concretamente rispondente a un *itinerarium* di fine VI inizio VII secolo, ci offrono un mezzo per entrare in contatto con una fonte impareggiabile, di quelle che rendono Roma più ricca di altri luoghi e città, di testimonianze destinate a permettere allo studioso di approfondire in modo adeguato una vicenda di interesse e di peso storico consistente come quella dei pellegrinaggi.

I *Papiri degli oli di Monza* sono dunque di ineguagliabile valore per più riguardi e, tanto per dirne una, possono essere utilizzati persino per rispondere a talune questioni connesse alla vicenda architettonico-urbanistica e amministrativa della città e ci rinviano a una serie di particolari utili dal punto di vista topografico e da quello della non facile organizzazione della vita di ogni giorno nell'Urbe. Essi, fra l'altro, ci fanno intendere alcuni orientamenti con cui vengono ordinate le visite ai monumenti sacri, naturalmente non comprendenti tutte le numerose chiese e basiliche romane, in cui però sono immancabili i riferimenti a san Pietro, san Paolo, san Lorenzo, sant'Ippolito, san Sisto. Manca invece la sosta in san Giovanni in Laterano e alle sue importanti reliquie ben altrimenti valutate più tardi dall'*Itinerario* di Einsiedeln; ma come non pensare pure in proposito che Gregorio Magno (in una situazione politico-religiosa ancora non tutta pacificata e decantata, allorché è avvenuta ai vertici la conversione dei Longobardi al cattolicesimo ma molti elementi di quel popolo sono ancora ariani, in un momento in cui la conversione suddetta non è interamente condivisa dal papa che non può respingerla ma non apprezza che d'ora in poi Romani e Longobardi appartenenti a uno stesso credo debbano esser considerati con pari benevolenza e perciò continua a diffidare di una presenza che vorrebbe vanificare) eviti, potendolo, di accogliere troppo presto

proprio nella chiesa cattedrale del pontefice romano, la visita degli amici della neofita Teodelinda?

Comunque se manca san Giovanni, e la cosa non sembra casuale, sono comprese nel sacro tragitto le visite agli altari di alcuni fra i più rappresentativi martiri ai cui cimiteri ci si appressa celebrando solenni messe accompagnate da altrettanto solenni litanie²¹¹. Dopo di che i pellegrini, concluso il lungo e faticoso *iter* giornaliero romano, come si è accennato della durata di settimane e mesi in cui si intervallano i turni di visite sacre a quelli del riposo, come molti secoli dopo avverrà nella celebrazione del primo anno santo bonifaciano del 1300 e negli altri del XIV e dei secoli successivi, si rifugiano presso i monasteri cittadini e, più tardi, troveranno asilo presso le *scholae nazionali*. Quindi ripartono per le loro terre d'origine, in questo caso quelle della zona longobarda della penisola italiana²¹² ove, entrata in possesso delle reliquie poi trasferite a Monza, Teodelinda intende mettere in evidenza il suo ardore di convertita e vuole con la sua richiesta accendersi in qualche modo un credito nei riguardi del real consorte, dei maggiorenti longobardi e soprattutto del papa che, a prescindere dal convincimento incerto di cui si è detto, non può rimanere ufficialmente indifferente di fronte ai propositi lodevoli nella nuova augusta fede che desidera dotare la cattedrale monzese di punti di riferimento romani e papali.

Ma non solo per questi dati possiamo giovarci del suddetto tesoro. Abbiamo infatti ancora un buon numero di interessanti questioni cui possiamo richiamarci alla luce degli *olea*, questioni tutte legate al pellegrinaggio e alla vita dei *viatores* durante il loro soggiorno nella città di Pietro e di Paolo. Oltre alle pratiche devote e alle visite di rito, i *romei* frequentano locande anche diverse, poste, quando è possibile, accanto alle chiese ispezionate ove prendono i pasti e si riposano dopo i lunghi percorsi sempre interamente effettuati a piedi. Così già da allora e sempre più in seguito un buon volume di affari viene dispiegandosi attorno all'“industria” del pellegrinaggio. Nei secoli successivi al VI - VII di cui qui ci occupiamo, si scriveranno e si divulgheranno persino apposite guide di tipo religiosocultural-turistico sulla cui base si snodano le permanenze di quanti vengono detti per la loro frequentazione romana, *romei*. Tuttavia siamo abbastanza convinti che pur nell'epoca che ci riguarda già comincino a consolidarsi abitudini e modi di comportamento dei fedeli poi tramandatisi anche a secoli di distanza. E forse, sebbene in misura minore di quanto non si ve-

²¹¹ VALENTINI-ZUCCHETTI *Papiri ... cit.*, p. 32. Su Roma e le visite dei pellegrini cfr. anche GATTO, *Organizzazione e gestione ... cit.*, p. 27 sgg.

²¹² GATTO, *Organizzazione e gestione ... cit.*, p. 27 sgg.

rifichi alcune centinaia di anni dopo, essi cominciano timidamente, a non escludere dai loro percorsi anche taluni monumenti laici spesso non lontani da quelli religiosi e a effettuare acquisti di vario tipo, di stoffe, oggetti di vestiario e preziosi oltre che di culto, contribuendo non poco sin dall'età tardoantica e altomedievale a vivacizzare il mercato romano²¹³.

Inoltre, quasi sempre attorno all'afflusso dei forestieri si sviluppa una fiorente industria legata allo svago e al divertimento. Quest'ultimo poi, come sappiamo, non sempre è in tutto lecito. Nell'VIII secolo, cento anni dopo il tempo dei nostri papiri, il monaco Bonifacio, venuto più volte dalla lontana Inghilterra e dai paesi sassoni sino alla città eterna, racconta che un notevole afflusso di confratelli e consorelle anglosassoni è presente in Roma e aggiunge poi, quasi di passata, che alcune monache britanniche, durante la sosta in terra italica, dimentiche delle motivazioni altamente spirituali del loro primitivo pellegrinaggio, forse per la fragilità della carne che spesso la vince pur sul più forte spirito, forse per il languore del clima o per le difficoltà dell'impatto con una società tanto più vivace e "tentatrice" della loro e forse pure per le esigenze del "mercato" volte a invitare alla trasgressione, finiscono per voltar le spalle al loro *status* monacale per abbandonarsi al meretricio cui le avranno probabilmente coinvolte pur tanti visitatori stranieri delle loro stesse terre²¹⁴.

Di questi lunghi e vari tipi di soggiorno deve poi in qualche misura occuparsi già dal tempo che ci riguarda l'amministrazione municipale romana diretta, anche in seguito alle esperienze in proposito accumulate da Gregorio Magno prima di diventare pontefice, a facilitare la permanenza dei visitatori, prevedendo le loro più normali esigenze e mantenendo i mercati in grado di soddisfare le più importanti loro richieste. In particolare la ripartizione annonaria, forse la più direttamente coinvolta e gratificata da tante presenze, deve impegnarsi ad assicurare un normale e continuo flusso di derrate sui mercati romani, prevedendo il numero di presenze, i momenti in cui probabilmente si moltiplicano, la loro durata: il tutto giovandosi di un non comune senso di programmazione che sempre necessita a un'amministrazione ma che in particolare si rivela essenziale in età altomedievale, allorché per entrare in possesso di cibo e, d'altre mercanzie bisogna compiere un lavoro che vuole anche anni di preparazione, tanto sono notevoli le difficoltà connesse alla distanza dei mercati, alle incertezze dei viaggi dei mercanti e alle ristrettezze economiche, per non parlare di quelle provocate dalle guerre e dalla furia degli elementi.

²¹³ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, p. 113 sgg.

²¹⁴ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, p. 150 sgg.

Anche la pulizia delle strade e la cura dei monumenti deve sopportare, data la sostenuta presenza di pellegrini, un carico notevole cui però Roma è piuttosto abituata anche per il fatto che già in età imperiale, qualche secolo prima, motivazioni di carattere politico e statale portano al suo interno masse notevoli di sudditi, poi di fedeli i quali, stando almeno alla lettura delle fonti disponibili, non avranno mai un difficile impatto con la città eterna; e questo ci fa ritenere che il contatto fra il *municipium* romano e i *romei* non sia spregevole e senza dubbio la città a tal tipo di nuovo, redditizio "turismo" deve presto abituarsi anche perché esso sostituisce opportunamente le maggiori entrate derivate un tempo dal ruolo di capitale imperiale che Roma, dal IV-V secolo in poi non ha più avuto²¹⁵.

In questa prospettiva, una volta esauritasi la visita rituale e il motivo del soggiorno romano, i nostri pellegrini, ripreso il viaggio verso le loro abituali residenze, si fermano forse alcun tempo presso Teodelinda per consegnarle l'ambito dono loro richiesto, talvolta proveniente anche dalle cosiddette chiese inframurarie del periodo costantiniano e di quello immediatamente successivo, ma più spesso dalle sedi ecclesiastiche situate *extra menia*²¹⁶.

Infatti proprio i *Papiri* e le rispettive ampolle ci confermano che fra VI e VII secolo, agli inizi almeno, non mancano le soste presso i templi cittadini, sebbene i più numerosi da visitarsi siano quelli situati fuori le mura, in quanto - come accennato - si conserva ancora la provvidenziale usanza di un tempo, ossia quella di adibire a scopi cultuali luoghi separati dal centro storico donde una volta era più agevole sfuggire all'occhiuto controllo della vigilanza imperial pagana. Così i pellegrini amici della regina longobarda frequentano ancora di preferenza chiese, *cemeteria* e catacombe. Anzi va sottolineato che la fonte di cui ci occupiamo, offre una più che valida prova dell'importanza dei *cemeteria*, nel cristianesimo del VI-VII secolo ancora visitati e amati dai fedeli che li ispezionano, mentre nei secoli successivi, a partire dall'VIII, i *romei* appaiono meno propensi a recarsi presso le catacombe, progressivamente abbandonate sin da quando la religione di Cristo, divenendo di stato, acquista sempre maggior visibilità e centralità. Ma se questo è un problema dei periodi successivi non pare ancora presente al raccoglitore degli *olea* e anche questo sembra un significativo elemento volto a presentare l'epoca cui essi si riferiscono, tutta spinta verso l'età gregoriana e non verso la successiva.

Ma Roma, accennavamo dianzi, è città che offre al ricercatore testimonianze molteplici e significative e certo *I Papiri degli oli di Monza*, pur

²¹⁵ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, p. 156 sgg.

²¹⁶ GATTO, *Storia di Roma ... cit.*, loc. cit.

con la loro origine inconsueta e intrigante, non sono l'unica fonte a nostra disposizione. Infatti dell'VIII secolo abbiamo il già menzionato *itinerario di Einsiedeln* da attribuirsi forse agli anni 789-790, o più probabilmente al tempo di Paolo I (757-767), esso pure ricco di spunti di indubbia utilità per chi si riproponga di indagare la realtà concreta e le varie fasi dell'affermazione e del definitivo consolidamento della Chiesa, ormai forte nel VII secolo e ancor meglio radicata nella vita storico-politica oltre che religiosa di quello successivo²¹⁷.

I *Papiri* nel VII e l'*Itinerario* nel secolo seguente, compongono così un'altra certificazione importante della progressiva formazione della topografia della Roma cristiana, in cui cominciano a farsi avanti soprattutto nella seconda fonte con qualche particolare le rimembranze della città imperiale e rappresentano due testimonianze destinate in certo modo a convivere e a rafforzarsi l'un l'altra: "simul stabunt" quindi, e insieme comprovano ciò che muore e ciò che continua a vivere dell'antica Roma, nonché lo sviluppo della città cristiana che avrà la sua definitiva evoluzione nel IX secolo, un'epoca in cui si rinvigoriscono e si dispiegano più agevolmente i pellegrinaggi di cui le nostre ampolle alabastrine recate come preziosa reliquia a Monza, danno un esempio nel suo genere e nei suoi limiti insuperato e insuperabile²¹⁸.

Ma un ultimo elemento interessante ci permettono di evincere i *Papiri*, ovvero il vivo desiderio insito nei pellegrini - è questa una loro peculiarità - di cercare, di riportare, di trasferire le reliquie che costituiscono una delle caratteristiche dell'*itinerarium* cristiano sin dai primi secoli. E il "ricordo del santo viaggio" in questo caso prescelto è uno dei più ricercati e ambiti: lo mostrano con sicurezza le sante ampolle che attestano il trasferimento del tesoro a Teodelinda desiderosa di dare un fondamento più certo alla sua adesione alla confessione nicena. In questo modo allora, proprio grazie al cimelio affidatole da Giovanni, ella può vedere esaudito il suo proposito. E noi ci illudiamo così di aver dato risposte se non in tutto esaurienti, - ma non è questa la sede che potrebbe consentircelo - in parte almeno accettabili e tali da chiarire meglio il rapporto fra *pittacia* e *notula*, le varie discordanze e l'ordine del percorso tramandatoci, offrendoci comunque un panorama inimitabile relativo ai pellegrinaggi diretti in età altomedievale in zona romana.

²¹⁷ Per quanto riguarda l'*Itinerario* di Einsiedeln rinvio a quanto dianzi detto alla nota n. 19 di questo stesso lavoro.

²¹⁸ Cfr. KRAUTHEIMER, *Profilo* ... cit. p. 89 sgg.

MARIAM DE GHANTUZ CUBBE

Pellegrinaggio a Roma dall'Oriente Siriaco: spunti e riflessioni

È largamente attestata la presenza di Siriani in Occidente nel corso dell'alto Medioevo, sia a Roma, sia, in generale in Italia, ed anche in Gallia; ed è stata pure ampiamente studiata, a cominciare dal lavoro fondamentale del Bréhier, del 1903, poi da Pirenne, e, ancora, moltissimo, da Bognetti, per l'Italia; infine, in particolare per Roma, e per l'ambiente religioso, soprattutto per i monasteri, dal Sansterre (1982)¹.

Tuttavia, tutti questi studi si interessavano soprattutto ai Siriani stanziati in Occidente, cioè a persone che vivevano in Occidente, sia per ragioni di commercio, sia perché, soprattutto a partire dal VII secolo, molti Orientali si erano rifugiati in Occidente a causa dell'invasione musulmana, ma anche a causa di altre situazioni difficili determinate dalle controversie cristologiche.

Si veniva, dunque, a Roma, come in altri luoghi dell'Italia ed in Gallia, per ragioni ben precise e gravi, legate alla propria attività economica, o, addirittura, alla propria sopravvivenza. Altro è il discorso del pellegrinaggio, ove per pellegrinaggio si intenda un viaggio per motivi di devozione, da parte di qualcuno che abbia interesse a visitare luoghi sacri, per poi ritornare in patria.

Ho, dunque, cercato di indagare se, nel mondo di tradizione siriana, si trovino tracce di quest'ultima usanza a proposito di Roma, quindi delle tombe degli Apostoli Pietro e Paolo.

Bisogna tenere presente che questo mondo è, a partire dal VII secolo, sottoposto all'Islam, e che la cristianità di tradizione siriana è divisa in tre grandi rami: i Calcedonesi, in comunione con Roma, i Giacobiti, che non

¹ L. BRÉHIER, *Les Colonies d'Orientaux en Occident au Commencement du Moyen Âge, V^e-VIII^e siècle*, "Byzantinische Zeitschrift", XII (1903), pp. 1-39; H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, trad. it. A. Pavia, introd. L. GATTO, Roma 1993, pp. 72-97; G. P. BOGNETTI, *I Rapporti etico-politici fra Oriente e Occidente dal secolo V al secolo VIII*, in "Relazioni presentate al X Congresso Internazionale di Scienze Storiche", III, Storia Medioevale, Firenze 1955, pp. 3-65, ristampato in G. P. Bognetti, *L'Età Longobarda*, IV, Milano 1968, pp. 1-55; J. M. SANSTERRE, *Les Moines Grecs et Orientaux à Rome aux Époques Byzantine et Carolingienne*, I (texte) e II (bibliographie, notes, index et cartes), Bruxelles 1982, *passim*.

accettavano il concilio di Calcedonia, e, infine, a Oriente, nel territorio che era stato dell'impero persiano, quelli che vengono chiamati impropriamente i Nestoriani, mentre è più esatto chiamarli "Cristiani della Chiesa d'Oriente"². Giacobiti e Cristiani della Chiesa d'Oriente non erano propriamente in comunione con Roma, ma anche i Calcedonesi, che erano in comunione con Roma, facevano, però, capo al patriarcato d'Antiochia, non al patriarcato di Roma, che è il patriarcato dell'Occidente.

Per cominciare a sondare, tenendo presente questa situazione, sono partita da un autore calcedonese, cioè da un autore appartenente ad una comunità ecclesiale in comunione con Roma; questo autore è vissuto nel X secolo, nel Nord della Siria, quindi in una zona di confine con l'impero bizantino, una zona, tutto sommato, abbastanza vicina alle regioni appartenenti al mondo cristiano; si chiama Agapio di Mabbûg. Egli stesso racconta che suo padre era "greco", cioè, veniva dall'impero bizantino³.

Agapio è autore di una storia universale, nella quale, proprio all'inizio, elenca le sette meraviglie del mondo, e la prima di queste meraviglie è il Campidoglio di Roma, dove Apollonio insegnava la magia⁴, con chiara allusione alla leggenda nota di Apollonio di Tiana⁵.

Quel che a noi interessa, comunque, osservare, è che, questo scrittore, quando parla di Roma, parla del Campidoglio.

Se si sfoglia ancora la sua storia, e si prende in considerazione il racconto del martirio degli Apostoli, si nota che egli conosce assai bene le leggende correnti riguardo al loro martirio: racconta che Pietro è stato ad Antiochia, e che lì ha fondato un santuario, poi, riferisce anche che è stato a Roma, dove ha subito il martirio, che colloca cronologicamente sotto Nerone, ma non allude minimamente alla sepoltura degli Apostoli a Roma. Similmente, nelle pagine dedicate a Costantino, non vi è alcuna allusione

² Per un quadro delle Chiese di tradizione siriana, v., R. RABERSON, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1999, pp. 15-21; 34-37; 54-57; 146-148; 157-159; 161-164. Sulla storia del patriarcato di Antiochia fino alla conquista musulmana, v., R. DEVREESE, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la Conquête Arabe*, Paris 1945, pp. 1-107.

³ Su Agapio di Mabbûg, v., AGAPIO DI MABBÛG, "*Kitab al-'Unwan*". *Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, éd et trad. en français par A. VASILIEV, première partie, "Patrologia Orientalis" t. V, Paris 1910, pp. 561-564; G. GRAF, *Geschichte der christliche arabischen Literatur*, vol. II, "Studi e Testi" 133, Città del Vaticano 1947, pp. 39-41.

⁴ AGAPIO DI MABBÛG, *Kitab al-'Unwan*, cit., p. 568.

⁵ Per questa leggenda, v., l'art. *Apollonio di Tiana*, di A. PINCHERLE, in "Enciclopedia Italiana", III, Milano-Roma 1929, pp. 688-689.

alla fondazione delle basiliche costantiniane⁶, mentre, invece, si sofferma moltissimo sulla leggenda che riguarda Abgar di Edessa⁷.

Per questo autore di area antiochena, appartenente ad una comunità in comunione con la chiesa romana, dunque, i monumenti di Roma sono rappresentati dal Campidoglio, non dalle basiliche e dalla tomba degli Apostoli: Roma è ancora la Roma antica dove Apollonio di Tiana insegnava la magia.

L'allusione al Campidoglio è interessante anche perché compare pure in un testo che si può definire apocalittico, *gli Oracoli di Baalbek*, del VI secolo. Nella redazione che prendo in considerazione, questa opera è stata scritta in Greco, ma in Siria⁸, e descrive la Sibilla che pronuncia le sue profezie sulla collina del Campidoglio, "presso gli ulivi". La menzione degli ulivi sul Campidoglio ha provocato una certa perplessità negli studiosi che si sono occupati degli *Oracoli*; in particolare, lo studioso americano Alexander ha spiegato la presenza di questo dettaglio col fatto che l'autore non conosceva Roma, e aggiunge che, probabilmente, gli ulivi sono un ricordo del Monte degli Ulivi, presso Gerusalemme, ed hanno, quindi, un valore del tutto simbolico⁹.

A proposito del Campidoglio, c'è da citare anche un altro passo singolare, di un autore assai importante di lingua siriana, Giacomo di Edessa (†708), che, in una lettera inedita, ma molto citata, parla di un autore siriano di nome Isacco, venuto a Roma precisamente per visitare il Campidoglio¹⁰.

La menzione del Campidoglio come il monumento più significativo di Roma, sembra, dunque, essere una costante per gli autori siriani.

Possiamo, del resto, continuare la nostra indagine, utilizzando le molte cronache che ci sono state conservate in Siriaco. Le cronache sono, in generale, molto interessanti, perché, di solito, i loro autori cercano di raccogliere più notizie possibile, ed anche notizie molto varie e curiose; si tratta, dunque, di un buon terreno di esplorazione per capire qual è la memoria culturale di un determinato fatto.

⁶ "Kitab al-'Unwan", cit., deuxième partie, "Patrologia Orientalis", t. VII, Paris 1911, pp. 478 e 542.

⁷ *Ibidem*, pp. 473-477.

⁸ Su questa opera, v., P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek*, Washington DC, 1967, pp. 41-47.

⁹ *Ibidem*, p. 68. Il testo che ci interessa si trova alle pp. 10 (testo greco) e 23 (trad. ingl.).

¹⁰ W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, part II, London 1871, p. 603. Su Giacomo di Edessa, v., I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Romae 1965, pp. 177-183.

Fra le cronache siriane precedenti ad Agapio, che, peraltro, scrisse in Arabo, la più antica, in ordine di tempo, è quella nota come *Ad annum 724 pertinens*, che risale, probabilmente, alla prima metà del secolo VIII, nella quale troviamo il ricordo del martirio di Pietro e Paolo a Roma, e del fatto che Pietro fosse vescovo di Roma; però, se si cerca un riferimento a luoghi di devozione, non si trova assolutamente nulla¹¹.

Lo stesso si può constatare nella cronaca detta "pseudo-dionisiana", conservata in un manoscritto del IX secolo e risalente circa alla metà del secolo VIII. È interessante notare che questa cronaca ricorda il rinvenimento della Croce da parte dell'imperatrice Elena, ed anche le basiliche fondate da Costantino a Baalbek e presso le querce di Mamre, e fa, quindi, allusione all'opera di edificazione di chiese, da parte di Costantino, in Oriente, ma, per quel che riguarda Roma, non fornisce nessuna indicazione¹².

Similmente, nella cronaca *Ad annum 846 pertinens*, si parla della vita degli Apostoli Pietro e Paolo, della loro importanza per la Chiesa, del fatto che Pietro sia stato ad Antiochia, ma, ancora una volta, se si cerca un'allusione a luoghi che ricordino i due Apostoli a Roma, non è possibile trovarla¹³.

Un'eccezione, peraltro di entità minima, è costituita dalla cronaca che va sotto il nome dello pseudo-Zaccaria Retore, risalente al VI secolo. In quest'opera sono inclusi anche gli *Atti di Pietro e Paolo*, conosciuti pure in Greco ed in Latino, nei quali si racconta che i due Apostoli erano stati rinchiusi in una grotta nel Monte Tarpeo, sopra al quale era edificato il Campidoglio¹⁴, nella stessa cronaca si racconta anche che Costantino, nel suo palazzo al Laterano, aveva disegnato il progetto di una chiesa, che poi edi-

¹¹ *Chronicon Miscellaneum ad Annum Domini 724 Pertinens*, edidit E. W. Brooks, in *Chronica Minora*, CSCO, 3, Scriptores Syri, 3, Parisiis 1904, pp. 113, 116, 129, 148 (testo siriano); interpretatus est J. B. Chabot, CSCO, 4, Scriptores Syri, 4, Parisiis 1904, pp. 61-62 (notizie storiche sul *Chronicon*); 89, 91, 101, 114 (trad. latina).

¹² *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, edidit J. B. Chabot, vol. I, CSCO, 91, Scriptores Syri, 43, Parisiis 1927, pp. 98, 103, 151-153, 157-158, 161 (testo siriano); interpretatus est J. B. Chabot, CSCO, 121, Scriptores Syri, 66, Lovanii 1949, pp. 75, 79, 114-121 (trad. latina). Notizie storiche sul *Chronicon*, vol. II, CSCO, 104, Scriptores Syri, 53, Parisiis 1933, pp. V-XI.

¹³ *Chronicon Anonimum ad Annum Christi 846 Pertinens*, edidit E. W. Brooks, in *Chronica Minora*, cit. pp. 178-179 (testo siriano); interpretatus est J. B. Chabot, *ibidem*, pp. 137-138 (trad. latina); pp. 121-122 (indicazioni storiche sul *Chronicon*).

¹⁴ *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta*, edidit E. W. Brooks, vol. I, CSCO, 83; Scriptores Syri, 38, pp. 56-67 (testo siriano); interpretatus est E. W. Brooks, CSCO, 87, Scriptores Syri, 41, Lovanii 1924, pp. I-IV (indicazioni storiche), 39-43 (trad. latina).

ficò dedicandola al Santissimo Salvatore¹⁵. È questo uno dei rari riferimenti ad un edificio cristiano di Roma, che sia dato trovare in un testo proveniente dal mondo siriano, va, tuttavia, ricordato, che si tratta di un testo che risale al VI secolo, cioè ad un'epoca anteriore alla conquista musulmana, quando i contatti fra Oriente ed Occidente erano ancora assai vivi.

Un'altra allusione interessante, ma pur sempre piuttosto esile, ci viene da un autore musulmano, Mas'ûdi, morto nel 956, buon conoscitore dei Cristiani, benché musulmano¹⁶, il quale, nelle sue *Praterie d'Oro*, sia quando tratta dei personaggi vissuti fra Gesù e Maometto, sia quando racconta le vite degli imperatori romani, riferisce del martirio di Pietro e Paolo, e aggiunge, in ambedue le occasioni, che, dopo il trionfo del Cristianesimo, i loro corpi erano stati collocati in arche di cristallo¹⁷. Un dettaglio assai singolare, che, però, denota che egli era al corrente, sia pure in modo piuttosto impreciso, del fatto che le tombe degli Apostoli, a Roma, fossero oggetto di culto.

Mas'ûdi stesso, tuttavia, in un'altra sua opera, il *Libro dell'Avvertimento e della Revisione*, in cui si occupa lungamente dei Cristiani ed utilizza anche fonti cristiane, ricorda che Pietro si era recato ad Antiochia, dove aveva iniziato la costruzione della "Chiesa-Basilica"; ricorda ancora che Antiochia veniva chiamata dai Cristiani "Città di Dio", - un nome che, effettivamente, ricorre molto spesso nelle fonti siriane -; quindi, ricorda anche il martirio dei due Apostoli, ma non fa più alcuna allusione alle arche di cristallo, mentre, invece, sottolinea il carattere di città sacra di Antiochia¹⁸.

Probabilmente, questa differenza è da spiegare col fatto che Mas'ûdi usa, in questa seconda opera, fonti diverse da quelle usate nelle *Praterie d'Oro*.

Pure Mas'ûdi, comunque, testimonia del fatto che era fortemente sentita la sacralità di Antiochia. Chi conosce, anche attraverso fonti greche, il mondo siriano, sa quanto fosse importante Antiochia, anche per le sue memorie apostoliche, e quanto fosse cara alle popolazioni della Siria, e questo è certamente un aspetto su cui conviene riflettere fin da adesso, per

¹⁵ *Ibidem*, edidit E. W. BROOKS, p. 67 (testo siriano); interpretatus est E. W. BROOKS, p. 47 (trad. latina).

¹⁶ V., per esso, A. SHBOUL, *Al-Mas'ûdi & his World. A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims*, London 1979, *passim*.

¹⁷ MAS'ÛDI, *Les Prairies d'Or*, texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I, Paris 1861, p. 129; vol. II, Paris 1914, pp. 299-300.

¹⁸ MAS'ÛDI, *Le Livre de l'Advertissement et de la Revision*, trad. par R. Carra de Vaux, Paris 1896, pp 175-176.

comprendere la scarsa importanza delle devozioni e tradizioni romane per i Cristiani di questa area geografica.

Un'altra traccia, anche se minima, della devozione per gli Apostoli Pietro e Paolo, la troviamo, invece, là dove meno ce l'aspetteremmo, vale a dire, in un testo liturgico della Chiesa d'Oriente, nata e sviluppatasi fuori dall'impero romano, quindi non certo in grande contatto con Roma e con le sue tradizioni locali, tuttavia, sia nell'Ufficio della festa degli Apostoli Pietro e Paolo, sia in quello della festa della dedicazione della Chiesa, si trovano parecchie allusioni ai due Apostoli ed a Roma. In particolare, nel Notturmo, si rievoca il martirio di Pietro e Paolo, e si conclude con l'affermazione che il corpo di Pietro era stato deposto in una Chiesa in Roma, e lì era fonte di molte grazie¹⁹.

In questo caso, l'accento viene posto, sorprendentemente, proprio sul culto praticato presso la tomba di Pietro, in altri casi, viene soprattutto messa in rilievo la grandezza di Roma antica: "Beata sei tu, celeberrima Roma, città regale, ancella dello Sposo celeste, nella quale, come in una fortezza, sono stati posti i due Apostoli Pietro e Paolo"²⁰.

E, ancora, un grande dottore siriano, Narsai (V secolo), afferma: "Alla madre di tutte le città è toccato il capo degli Apostoli. Pietro ha posto la fede in Roma come gli occhi nel capo"²¹.

Roma è vista, qui, come la città imperiale, e, per questa ragione, è toccata a Pietro. I Cristiani di tradizione siriana, anche quelli geograficamente e politicamente più lontani dall'impero romano, sono ben consapevoli di questa realtà storica; tuttavia, forse questo contribuisce ancor di più a farci sentire che la Roma alla quale essi alludono non è una Roma vicina e conosciuta: mancano, infatti, riferimenti precisi a luoghi di culto. L'unica eccezione, è quel passo dell'Ufficio della Chiesa d'Oriente in cui si accenna alla grazie ottenute sulla tomba degli Apostoli. Un'eccezione che si può forse spiegare con la sopravvivenza di notizie assai antiche.

Sappiamo anche che è presente, nel mondo di tradizione siriana, l'idea del primato di Pietro; quest'idea ricorre in vari documenti provenienti dai Cristiani della Chiesa d'Oriente, però, in genere, essi riconoscono il primato di Pietro per affermare che, come gli Apostoli dovevano obbedire a

¹⁹ Ufficio della festa degli Apostoli Pietro e Paolo, trad. latina, G. E. KHAYYATH, *Syri Orientales, Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus*, Romae 1870, p. 23.

²⁰ Secondo notturno della festa degli Apostoli Pietro e Paolo, trad. latina, J. DAVID, *Antiquae Ecclesiae Syro-Caldaicae Traditio circa Petri Apostoli ejusque Successorum Romanorum Pontificum Divinum Primatum*, Romae 1870.

²¹ Narsai, Omelia *Sulla Pentecoste*, testo siriano, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita cura et studio D. A. Mingana*, vol. II, Mosis 1905, pp. 81-82; trad. latina, G. E. KHAYYATH, *op. cit.*, p. 8. Per Narsai, v., I. Ortiz De Urbina, *op. cit.*, pp. 115-118.

Pietro, allo stesso modo, i vescovi della loro Chiesa dovevano obbedire al loro Patriarca. Così, nel 424, nel sinodo di Dadicho, i vescovi si rivolgono a Dadicho, che era il *Katholikos*, come veniva, allora, chiamato il capo della Chiesa d'Oriente, affermando che egli era, per loro, un altro Pietro²².

A maggior ragione, i Giacobiti intendono come successore di Pietro il Patriarca d'Antiochia²³.

Le cose cambiano, logicamente, per i Calcedonesi, però, dobbiamo tenere presente che, anche per loro, la sede patriarcale a cui fanno capo è quella di Antiochia, perciò l'accento viene posto soprattutto su Antiochia. Questo ci aiuta a comprendere perché, pur essendo presente, nei documenti che abbiamo considerato, la memoria di Pietro e Paolo e la cognizione della loro presenza a Roma e del loro martirio a Roma, non c'è l'idea dell'andare a Roma per onorarli, come si comprende dal fatto che, evidentemente, chi ha redatto i testi che abbiamo esaminato non conosceva direttamente Roma, né aveva a disposizione racconti di viaggi a Roma, a parte rarissime eccezioni peraltro molto poche di notizie, che dovevano, comunque, risalire ad un'epoca assai antica: è questo il caso della cronaca dello Pseudo-Zaccaria Retore, che risale al VI secolo, come, pure, probabilmente, del breve accenno alle sepolture degli Apostoli nel Notturmo della festa degli Apostoli Pietro e Paolo, nell'Ufficio della Chiesa d'Oriente. Dobbiamo, quindi, escludere, salvo ogni ragionevole eccezione, che vi fosse il costume diffuso del pellegrinaggio a Roma.

Del resto, il pellegrinaggio a Roma era assai importante per i fedeli delle regioni del Nord dell'Europa, che erano state cristianizzate sotto la forte influenza di Roma, diverso è il caso dell'Oriente, che non aveva certo ricevuto il Cristianesimo da Roma, e, anche quando vi era comunione con Roma, i fedeli orientali mantenevano una certa autonomia. È significativo, in questo senso, quanto scriveva al Papa Leone I Teodoreto di Ciro, nel corso della controversia contro i Monofisiti, nella quale egli ed il Papa Leone si trovavano in piena armonia. Teodoreto, spiegando le ragioni che lo spingevano a ricorrere a Roma, ne esalta la grandezza e l'autorità: "A voi tocca il primato, poiché mille titoli innalzano la vostra Sede. . . Essa, infatti, è la più grande e la più illustre, e quella che presiede a tutto il mondo, ed è ricolma di una moltitudine di abitanti.. Essa ha, inoltre, le tombe dei Pa-

²² J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil des Synodes Nestoriens*, Paris 1902, pp. 44, 48-50 (testo siriano); 286, 292, 294 (trad. latina). V. anche W. DE VRIES, *La Conception de l'Église chez les Syriens Séparés de Rome. II. Les Syriens du Catholicosât de Séleucie-Ctésiphon*, "L'Orient Syrien", 3 (1958), pp. 149-164.

²³ V., W. DE VRIES, *La Conception de l'Église chez les Syriens Séparés de Rome. I. Les Syriens du Patriarcat d'Antioche*, "L'Orient Syrien", 2 (1957), pp. 111-124.

dri comuni e maestri della fede, Pietro e Paolo, che illuminano le anime dei fedeli. Questa coppia beatissima e divinissima, in verità è sorta in Oriente, ed ha diffuso i Suoi raggi dappertutto, ma in Occidente ha affrontato di Sua spontanea volontà la fine della vita, e da lì, adesso, illumina tutto l'universo"²⁴.

Se troviamo qui l'omaggio dell'Oriente all'Occidente, in un momento storico, il V secolo, in cui ancora intensi erano i rapporti, e nel contesto di una profonda comunione di fede e di intenti fra il grande teologo antiocheno ed il Vescovo di Roma, ancora più significativo appare che Teodoreto non rinunci, nemmeno in una simile occasione, a ricordare, sia pure con molta discrezione, che "quella coppia beatissima e divinissima, in verità, è sorta in Oriente". Una consapevolezza che, nulla togliendo al rispetto dovuto alla Sede romana ed al riconoscimento della sua importanza politica, storica e religiosa, ci lascia comprendere quale fosse il posto dell'Oriente nell'antico mondo cristiano, e ci lascia intravedere quanto profondo sia stato il cambiamento quando, in seguito all'invasione musulmana, la *civitas christiana* cessò di essere prevalentemente mediterranea, e caratterizzata dalla pluralità di culture e influenze che l'antico mondo mediterraneo comportava, per divenire prevalentemente occidentale e "latina".

²⁴ THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, vol. III, texte critique, trad. et notes par Y. Azéma, Paris 1965, pp. 56-59.

ALFREDO COCCI

Saperi di frontiera e rivendicazioni
nelle relazioni di pellegrini in Terra Santa (secolo XIV)

LE FRONTIERE E LE ZONE FRONTALIERE

L'“invenzione delle frontiere” rappresenta uno degli oggetti di studio più importanti della geografia politica dal XIX secolo.¹

L'impressionante serie di “Limes-Kongressen” e la produzione degli storici della geografia hanno messo in luce gli antichi rapporti esistenti tra potere e visualizzazione dello spazio di potere grazie alle risorse complementari della geografia e della cartografia insieme scienze della descrizione, della misurazione e del “*devisement*” del mondo.²

La cartografia storica, ad esempio, non si presenta più come una semplice operazione di chiarificazione descrittiva o di supporto dei dati geografici, aiuto per l'inventario di paesi e popoli, ma si ravvisa implicita in essa anche una significativa operazione di presa di possesso simbolica dello spazio. Si pensi, a partire dal XII secolo, alla presa di coscienza comunale dietro alle rivendicazioni giurisdizionali e, dal XIII secolo, alla organizzazione degli spazi amministrativi e giudiziari per impulso dell'acquisizione di coscienza collettiva nella nascita degli stati nazionali.³

Il primo problema che si pone è dunque quello della definizione della natura stessa della frontiera: frontiera lineare (Grenzlinie) o margine, orlo, zona frontaliera (Grenzsaum)? Dall'analisi di morfologia sociale del fondatore della geografia umana generale Friderich Ratzel (1840-1904) com-

¹ FEBVRE L., *Limites et frontières. Les Annales ESC*, 2/2 (1947), 201-208; LATTIMORE O., *The Frontier in History*, in: *Relazioni del X Congresso di Scienze Storiche*, Roma 1955, Firenze 1955, 105-138; ZIENTARA B., *Frontiera* (sub voce), in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI, Torino 1979, 403-414. Bibliografia tematica in: TOUBERT P., *Frontière et frontières: un objet historique*, in: POISSON J. M.(dir.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age*, Rome-Madrid 1992,9-19, nota (12. Non ho raggiunto: TE BRAKE W. H., *Medieval Frontier*, College Station, Univ. of Texas Press 1985.

² MENARD Ph., *L'illustration du «Devisement du monde» de Marco Polo. Etude d'iconographie comparée*, in: *Métamorphoses du récit de voyage*, éd. par F. MOUREAU, Paris 1987,17-31.

³ GAUTIER DALCHÉ P., *De la liste à la carte: limite et frontière dans la géographie et la cartographie de l'Occident médiéval*, in: POISSON J. M.(dir.), *Castrum 4...*, op. cit., 19-29.

mentata da Pierre Toubert nel 92,⁴ si può conservare l'idea che la zona di frontiera abbia i connotati della realtà e che la linea frontaliera non sia altro che un'astrazione costruita a partire da questa realtà in funzione di scopi diversi (realtà territoriali, memoria e pratiche diplomatiche, linee di equilibrio tra interessi antagonisti etc.). La frontiera lineare, in quanto astrazione, appartiene d'altro canto a due domini complementari: quello del visibile e quello del simbolico perché, costruendo reticoli simbolici, erige luoghi di memoria. Tuttavia essendo qualcosa di vivente, esprime una situazione dinamica e spesso contraddittoria. La frontiera lineare politica infatti (riassume Toubert) è insieme prodotto della guerra ed ostaggio della pace. Questa situazione di equilibri frontalieri rinviano in modo esemplare alle condizioni di pace armata scandita da operazioni militari stagionali e quasi rituali nelle zone frontaliere dotate di una certa stabilità funzionale situate tra Bisanzio e l'Islam.⁵ Ne consegue che la struttura stessa della frontiera è qui determinata dalla natura del movimento di cui è la risultante. La frontiera dell'"Ostsiedlung" germanico o la "frontera" della "Reconquista" iberica sono invece grandi frontiere mobili nel cui interno è comunque più rilevabile la rigidità di microfrontiere in cui si attestano tipi vari di conflitti e di materializzazioni simboliche.⁶ Tipologie troppo semplici o semplificate di frontiere (frontiera interna/esterna, frontiera pubblica o microfrontiera) sono perciò poco significative perché in esse insistono e concorrono molteplici fattori di ordine diverso, demografico, economico, linguistico, religioso, geopolitico etc.

La complessità del sistema-frontiera può allora essere rappresentata metaforicamente come una membrana permeabile, vivente e pulsante o, secondo Ratzel/Toubert, come un organo periferico le cui differenti funzioni possono essere utili a costituire quadri essenziali di classificazione.

Si può aggiungere che nella zona frontaliera si originano generi di vita specifici con stili di comportamenti le cui caratteristiche fondamentali sono la violenza e il disprezzo delle norme rispetto ai meccanismi di inquadra-

⁴ TOUBERT P., *Frontière et frontières*, art. cit, in part. pp.11-12 note (12)-(17).

⁵ TOUBERT P., *Frontière et frontières*, art. cit, in part.: pag.15 (21 e la sez. *Byzance et Islam*, in: POISSON J. M.(dir.), *Castrum 4...*, op. cit., 129-180.

⁶ KARP H. J., *Grenzen in Ostmitteleuropa während des Mittelalters: ein Beitrag zum Entstehung der Grenzlinie aus dem Grenzsraum*, Koeln-Wien 1972; LACARRA J. M., *Les villes-frontières en Espagne, Le Moyen Age*,69(1963), 205-222; BARTLETT R.-MACKAY A., *Medieval Frontier Societies*, Oxford 1992, 1 ed. Oxford 1989; SENAC P., *La frontière d'Al-Andalus au Moyen Age, Le Moyen Age*, 100/2 (1994), 249-25; Si veda la sez. *Espaces ibériques* di: POISSON J. M. (dir.), *Castrum 4*, op. cit., 35-121; RUIZ T. F., *Fronteras de Castilla bajomedieval, Anuarios de Estudios Medievales*, 27/1 (1997), 23-41.

mento sociale che prevalgono nelle zone centrali.⁷ Le comunità di popolamento frontaliero elaborano in modo più o meno spontaneo e difficoltoso le proprie consuetudini, le proprie leggi. Nata dal bisogno di circoscrivere e dividere, la frontiera finisce per creare delle zone di uniformità transfrontaliera, innescando reazioni mimetiche e osmotiche come nel versante orientale dell'impero bizantino.⁸

È evidente la complessità ed importanza del vettore pellegrinaggio innescato all'interno di questa rappresentazione dinamica dello spazio umanizzato.

Portatori, fin nell'abito, delle marche di appartenenza alla frontiera sono proprio i pellegrini, minoranza spirituale separata, viaggiatori puntigliosamente attenti ad itinerari suggeriti da una "geografia sacra".⁹

Articolando con la loro presenza la rappresentazione della zona frontaliera in essa potranno così confluire gli aspetti legati, ad esempio, agli itinerari, ai porti, alle strade, ai mercati, ai cristiani orientali, agli schiavi, alle guide, ai rinnegati, alle spie, ai comportamenti nella quotidianità.¹⁰

⁷ *La guerre et la paix, frontières et violence au Moyen Age. Actes du 101^e Congrès International des Sociétés Savantes*, Lille 1976, Paris 1978; GOODMAN A.-TUCK A. (ed.), *War and Border Societies in the Middle Ages*, London-New York 1992.

⁸ Non ho raggiunto: *Frontières et contacts de civilisation. Colloque universitaire franco-suisse*, Paris 1985, recensito da DE CRAEKER-DUSSART in: *Le Moyen Age*, 91 (1985), 273-274.

⁹ SCHMUGGE L., *Pilger* (sub voce), in: *Lexikon des Mittelalters*, VI, Muenchen-Zuerich 1993, 2148-2151; RESTLE M., *Pilgerandenken,-zeichen*, Ibidem, 2154-2156. Per l'immagine della Terra Santa nei racconti dei pellegrini: GRABOIS A., *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, Brussel 1998, 93-116, ma tutto il volume è prezioso.

¹⁰ RAPHAEL F. et alii, *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris 1973; SIGAL P. A., *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974; SUMPTION J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, New Jersey 1975, trad. ital. Milano 1980; OURSEL R., *Pèlerins au Moyen Age. Les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Paris 1978, trad. ital. Milano 1979; DOSSAT Y., *Types exceptionnels de pèlerins: l'herétique, le voyageur déguisé, le professionnel*, in: *Le pèlerinage, Cahiers de Fanjeaux*, 15 (1980), 207-25; CHELINI J.-BRANTHOMME H. (dir.), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982, II ed. 1990; CARDINI F., *I viaggi di religione, d'ambasceria e di mercatura*, in: CHERUBINI G. et alii, *Storia della società italiana. La crisi del sistema comunale*, VII, Milano 1982, 157-220 ora in: CARDINI F., *Minima medievalia*, Firenze 1987, 235-92 e in: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milano 1991, 44-121; SIGAL P., *Pèlerinages*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 12/1, Paris 1984, 888-940; PEYER H. C., *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 1991, I ed. Hannover 1987, 233 ss.; GRABOIS A., *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère dans sa patrie spirituelle*, *Studi Medievali*, 30/1 (1989), 15-48; CARDINI F., *Missionari, ambasciatori e mercanti. "Il primato del viaggio"*, in: *Il pellegrinaggio, una dimensione della vita medievale*, Manziana 1996, 125-150; OHLER N., *Vita pericolosa di pellegrini nel Medioevo*, Casale Monferrato (Al) 1996, I ed. Berlin 1994;

TERAPIA DELLO SPAZIO

In una prospettiva storico-antropologica V. Turner nella sua analisi su spazio sacro e potere profano ha potuto perciò sottolineare il carattere "liminare" dei pellegrinaggi che si esibiscono in una "communitas" unita da un caldo senso di solidarietà. Volontari atti di ricongiungimento con il centro della fede i pellegrinaggi sono anche riti di passaggio dal familiare all'estraneo con la conseguente sensazione di un cambiamento di stato unito ad un'esperienza di trascendenza dallo spazio e dal tempo nel corso del viaggio stesso.¹¹ Ancora, i pellegrinaggi sono anche una miscela di pii commerci nella ricerca delle indulgenze e delle reliquie.¹² In ogni pellegrinaggio si ritroverebbe insomma la stessa articolazione della struttura di base: viaggio verso un luogo sacro in cui si compiono meraviglie di potenza cui si spera di poter partecipare, magari tramite il miracolo.¹³

Tanto suggestiva e avvolgente è questa interpretazione, peraltro indotta dalla fissità e ripetitività del genere letterario, che "Wallfahrt kennt keine Grenzen" recita il titolo di una importante mostra tenutasi a Monaco

OURSSEL R., *Vie di pellegrinaggio e santuari da Gerusalemme a Fatima*, Milano 1998. Riasuntivo di un lungo percorso di ricerca: CARDINI F., *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002 al cap. V. Spazi e tempi, 297-350.

¹¹ TURNER V.-TURNER E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspective*, Oxford 1978, 21-34; 188-197; TURNER E., *Il pellegrinaggio*, Lecce 1997; TERRIN A. N., *Antropologia culturale e "Homo religiosus". Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, in: BOFG. (a cura di), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994, 63-114, in part. 103-111; IDINOPULOS T. A., *Sacred Space and Profane Power: Victor Turner and the Perspective of Holy Land Pilgrimage*, in: B. F. LE BEAU-M. MOR (ed.), *Pilgrims and Travelers to the Holy land*, Creighton Univ. Press (Nebraska) 1996, 9-20; VERDON T. (a cura di), *Lo spazio del sacro*, *Rivista Teologica Fiorentina*, 8/2 (1997).

¹² HEINZELMANN M., *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979; GAUTHIER M. M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg 1983; CARDINI F., *Reliquie e pellegrinaggi nell'Alto Medioevo*, in: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale. Atti della XXXVI Settimana del CISIAM*, Spoleto 7-13 aprile 1988, Spoleto 1989, 981-1041, ora in: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, op. cit., 5-43. DIERKENS A., *Du bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Age*, in: BOZOKY E.-HELVETIUS A. M. (ed.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout 1999, 239-252. Per il sistema delle indulgenze: PAULUS N., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 3 Bd., Paderborn 1922-1923.

¹³ ASSION P., *Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand*, *Archiv fuer Kulturgeschichte*, 50 (1968), 172-180; MODICA M., *Il miracolo come oggetto di indagine storica*, in: BOESCH GAJANO S. MODICA M. (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 2000, 17-27.

nell'84.¹⁴ E nei saggi raccolti per l'occasione si nota con varie gradazioni l'insistenza sul tema dell'"homo viator" come paradigma interpretativo di una continuità culturale nel mondo cristiano dal II secolo al XIX, struttura che costituisce essa stessa un paradigma ed un assunto antropologico nel quale la realtà dei vari pellegrinaggi particolari può manifestarsi secondo dinamiche ugualmente particolari.¹⁵

Ai temi della fatica ascetica e penitenziale così intimamente connessa nei testi al percorso, della valenza ancestrale e folklorica della sacralità della strada si deve riconoscere allora con Dupront una pratica di "terapia dello spazio".¹⁶

Malgrado la diffidenza esibita per le idealtipizzazioni pur sempre praticate per necessità classificatorie: pellegrinaggio devozionale, espiatorio, alla ricerca del miracolo, pellegrinaggio politico, nazionale, postumo e viario¹⁷, con Bruekner, sempre in area tedesca, si tenta addirittura una definizione particolarmente rarefatta del pellegrinaggio come sistema storico

¹⁴ KRISSE-RETTENBECK L.-MOEHLER G. (Hrsg.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und der Adalbert Stifter Vereins*, Muenchen, Muenchen-Zuerich 1984.

¹⁵ LADNER G., "Homo viator". *Medieval Ideas on Alienation and Order*, *Speculum*, 42/ (1967), 233-259, ora in: LADNER G. B., *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, Roma 1983, 937-974.

¹⁶ DUPRONT A., *Pèlerinage et lieux sacrés*, in: *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines. Mélanges en l'honneur de F. Braudel*, t. II, Toulouse 1973, 189-206; DUPRONT A., *Il Sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino 1993, 1 ed. Paris 1987., da leggere con: CERVELLI I., *Di alcuni aspetti della storiografia di A. Dupront*, in: *Studi Medievali*, III s., 8/2 (1967), 762-85. Ma si vedano anche le osservazioni di O. Capitani nelle due introduzioni a ALPHANDÉRY P.-DUPRONT A., *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974, IX-XXI, I ed. Paris 1954.

¹⁷ BERLIERE V., *Les pèlerinages judiciaires au Moyen Age*, *Revue Bénédictine*, 7 (1890), 520-526; LABANDE E. R., *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècle*, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, I (1958), 159-169; 339-347; ora in: LABANDE E. R., *Spiritualité et vie littéraire de l'Occident, Xe-XIVe siècle*, Var. Repr., London 1974, n. XII; LABANDE E. R., *Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale*, *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, 5 (1974), 235-258; VOGEL C., *Le pèlerinage pénitentiel*, *Revue des Sciences Religieuses*, 38 (1964), 113-154, ora in: VOGEL C., *En remission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, Var. Repr., Aldershot 1994, n. VII; GARRISON F., *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, in: *Etudes d'histoire de droit canonique. dédiés à G. Le Bras*, t. II, Paris 1965, 1165-1189; GILLES H., *Lex peregrinorum*, in: *Le pèlerinage*, in: *Cahiers de Fanjeaux*, 15 (1980), 161-189; LABANDE E. R., *Qu'est-ce qu'un pèlerin vicair*, in: ALZATI C. (a. c.), *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di L. Prosdocimi*, Roma 1994, 265-72.

complesso finalizzato alla concretizzazione di tentativi di comunicazione e di integrazione sociale col Soprannaturale.¹⁸

Si persegue insomma con queste strategie di lettura una dichiarata propensione all'astrazione e concettualizzazione del fenomeno per garantirne l'intatta diacronicità.

In fondo questa lettura mima e semplicemente restituisce l'orizzonte di astoricità cui aspirano i testi.

Prendere atto dell'"intento" degli autori e della tipologia di genere dei racconti, non esime tuttavia dal compito critico di utilizzare i testi come memorie di stereotipi o di scoperte antropologiche utili a ravvisare nei pellegrini, nei loro atteggiamenti e nei loro racconti, le caratteristiche dinamiche e le relazioni contraddittorie e complesse degli uomini di frontiera.

Pur riconoscendo i pellegrini come tendenzialmente impermeabili ed ostili all'ambiente umano che attraversano, sarà forse possibile collocare, per un verso, le accuse di connivenza da questi indirizzate a chi convive col nemico religioso e, per un altro, comprenderne gli stupori per le inattese qualità e le concrete doti di umanità ravvisate nell'infedele.

MA QUALI SONO LE CONDIZIONI DELLA PALESTINA DURANTE IL XIV SEC. ?¹⁹

La frontiera cui approdano le navi dei pellegrini offre un panorama di desolazione.

La caduta dei crociati ha ristabilito sul piano politico le condizioni che prevalevano all'epoca fatimide dei secoli X e XI.²⁰

¹⁸ BRUECKNER W., *Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediävistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespaech Krems an der Donau 8. Oktober 1990*, Wien 1992, 7-26.

¹⁹ ROERICH R., *Karten und Plaene zur Palaestinakunde aus dem 7.-16 Jahrhundert*, Leipzig 1895; HOTZELT W., *Kirchengeschichte Palaestinas im Zeitalter der Kreuzzuege, 1099-1291*, Koeln 1940; SHARON M., *La Palestine sous les mamelouks et l'Empire ottoman (1291-1918)*, in: AVI-YONAH M., *Histoire de la Terre sainte*, Paris 1969, 257-304; HOLT P. M., *The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517*, London-New York 1986, II ed. 1990; lineamenti in: KHALIDI T., *La Palestine des siècles arabes classiques: l'espace, le sacré et le temps*, *Revue des Etudes Palestiniennes*, 23 (1987), 55-64; GIARDINA A. et alii, *La Palestina, Storia di una terra: l'età antica e cristiana, l'Islam, la questione attuale*, Roma 1987; GIL M., *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge 1992 (rec. de D. B.: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 87 (1992), 584). Non ho visto: ESTRANGE G., *Palestine under the Moslems*, London 1890.

²⁰ GRABOIS A., *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte et Acre: d'Accon des croisés à Saint-Jean d'Acre*, *Studi Medievali*, III s., 24 (1983), 247-264; GRABOIS A., *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère*, art. cit.

In più la dominazione mamelucca segna una regressione economica, demografica e sociale del paese.²¹ La regione costiera devastata allo scopo di impedire lo sbarco di una nuova crociata, privava la Palestina e una buona parte della Siria di una struttura portuale e d'accoglienza per i viaggiatori.²² La presenza di un governo inefficace fece mancare la necessaria manutenzione e perciò lasciò distruggere l'irrigazione, con conseguenze sulla tenuta dell'agricoltura e del regime sanitario provocando ripercussioni nefaste sul XIV segnato da peste ed altri flagelli. La maggior parte delle città all'interno del paese furono lasciate senza protezione, in altre, come Gerusalemme, le mura cadevano in rovina.²³ La manutenzione era in funzione delle necessità delle guarnigioni mamelucche, senza alcun riguardo per le esigenze della popolazione locale. Ne risultò una carenza di sicurezza anche nelle città che non erano state integrate nel sistema militare, basato sulle guarnigioni di Ghaza, Ramlah e Saphet.²⁴ Parallelamente l'esigenza devozionale e la pietà del pellegrino restavano le costanti di questi viaggi nella Terra Santa per i suoi santuari aggiungendosi un incremento di curiosità per i paesi esotici dell'Oriente ora che il termine "curiositas" aveva perso il proprio connotato dispregiativo.²⁵

²¹ CLOT A., *L'Egypte des Mamelouks. L'empire des esclaves (1250-1517)*, Paris 1996, 97-118.

²² DUFOURCQ C. E., *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen Age*, Paris 1975; GAUDEFROY-DEMOMBYNES A., *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923; BRESCH H., *Les Fatimides, les croisés et l'habitat fortifié*, in: *Habitat fortifié et organisation de l'espace en Méditerranée médiéval*, Lyon 1983, 29-34; JACOBY D., *L'évolution urbaine et la fonction méditerranéenne d'Acre à l'époque des croisades*; POLEGGI E. (a c.), *Città portuali del Mediterraneo. Storia ed archeologia. Atti del Convegno internazionale di Genova 1985*, Genova 1989, 95-109.

²³ ASHTOR E., *L'administration urbaine en Syrie médiévale*: *Rivista di Studi Orientali*, 31(1956), 73-128; LITTLE D. P., *History and Historiography of the Mamluks*, Var. Repr., London 1986, n.XIV e XV; LAPIDUS I., *Muslim Urban Society in Mamluk Syria*: HOURANI A.-STERN S. M. (ed.), *The Islamic City*, Oxford 1970, 195-205; BRUNELLI R., *Storia di Gerusalemme*, Milano 1990, 245-254.

²⁴ HUYGENS R. B. C., *Un nouveau texte du traité: De constructione castris Saphet*: *Studi Medievali*, III s. 6/1(1965), 378-387.

²⁵ RICHARD J., *La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du Moyen Age*, in: *Mélanges R. Crozet*, Poitiers 1966, 557-561, ora in: RICHARD J., *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age. Etudes et documents*, Var. Repr., London 1977, n. XXI; ZACHER C. K., *Curiosity and Pilgrimage: the Literature of Discovery in Fourteenth Century England*, Baltimore 1976; CARDINI F., *I viaggi di religione, d'ambasceria e di mercatura*, in: CHERUBINI G. et alii, *Storia della società italiana. La crisi...* op. cit., 157-220, ora in: CARDINI F., *Minima medievalia*, op. cit., 235-92 e: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro*, op. cit., 44-121.

D'altra parte la natura dei racconti dei pellegrini si trasforma. Essi erano stati vistosamente spersonalizzati, a causa dell'importanza attribuita alla ricerca di indulgenze che marcavano i racconti di segni di croce.²⁶

I viaggi di nobili e cavalieri, di cui Jean de Mandeville rappresenta lo stereotipo letterario, testimoniano un nuovo genere di viaggio pio, conforme alla mentalità della società cavalleresca ove, al pellegrinaggio propriamente detto ed al viaggio di scoperta, si aggiunge la ricerca dell'avventura.²⁷

La letteratura delle relazioni di pellegrinaggio è destinata ai pellegrini ma si pone anche come una alternativa scritta per un viaggio che è stato realmente intrapreso e deve essere distinta dai racconti sull'Oriente e dalle analisi politiche e religiose che riguardano la conversione o la conquista.²⁸

Tale letteratura tende a stimolare il lettore o l'ascoltatore a fare domande e raramente offre informazioni su colui che ha redatto il testo. Nello scopo di presentare una descrizione obiettiva tali testi sono tuttavia in grado di offrire delle informazioni sulle percezioni ed i pregiudizi dello scrittore e del suo uditorio, possono ugualmente servire da specchio piuttosto che da finestra, come ha osservato con perspicacia Hyde.²⁹

²⁶ GARRISON F., *A propos de pèlerins et de leur condition juridique. Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, II, Paris 1965, 164-189; BRUNDAGE J., *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison (Milwaukee)-London 1969; CARDINI F., *L'indulgenza e la crociata*, in: *L'indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino*, L'Aquila 1987, 33-46.

²⁷ *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale, Sénéfiance*, 2 (1976); RICHARD J., *Les relations de pèlerinage au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs*, in: KISS-ROTHENBECK-MOEHLER G. (Hrsg.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, op. cit., 143-154; DELUZ C., *Le livre de Jehan de Mandeville. autorité géographique à la Renaissance*, in: CEARD J.-MARGOLIN J. C. (dir.), *Voyager à la Renaissance. Actes du Colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983*, Paris 1984, 205-220; DELUZ C., *Le livre de Jean de Mandeville: une géographie au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988; ZUMTHOR P., *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995, I ed. Paris 1993, 179-209; SEYMOUR M. C., *Sir John Mandeville*, in: SEYMOUR M. C. (ed.), *Authors of the Middle Ages. English Writers of Late Middle Ages*, n. 1-4, Aldershot 1994, 1-64.

²⁸ RICHARD J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout 1981; RAPP F., *Pèlerinage et livres de piété en Alsace du XIVe au XXe siècle*, in: HILAIRE Y. M. (ed.), *La religion populaire*, Lille 1981, 119-132; RICHARD J., *Travel Literature*, in: MANTELLO F. A. C.-RIGG A. G. (ed.), *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington D.C. 1996, 682-687.

²⁹ Qui ampiamente utilizzato: HYDE J. K., *Italian Pilgrim Literature in the Late Middle Ages*, *Bulletin of the J. Rylands University Library of Manchester*, 72/3 (1990) 25-50, ora in: HYDE J. K., *Literacy and its Uses. Studies in Late Medieval Italy*, ed. by WALEY D.-KENNETH J., Manchester-New York 1993, 136-161; HYDE J. K., *Navigation of Eastern Mediterranean in the Fourteenth and Fifteenth Centuries according to Pilgrims Books, Papers in Italian Archeology. I: The Lancaster Seminar Recent Research in Prehistoric, Classical and Medieval Archeology*, ed. by H. Mc. K. BLAKE-T. W. POTTER-D. B.

ITINERARIA

Oltre ai confini del testo quale era la topografia spirituale di questi itineraria?

Dai primi secoli cristiani il desiderio di visitare i luoghi santificati dalla presenza e dalla morte del Salvatore ha spinto numerosi pellegrini al viaggio e dal IV secolo un certo numero di essi ha lasciato un ricordo del pio itinerario compiuto allo scopo di edificare quanti erano restati e per fornire una specie di guida "topografico-spirituale" a quanti intendevano recarsi in Palestina.³⁰

Queste prime scritture latine o "Itinera Hierosolymitana", fra le quali la più nota è la "Peregrinatio Aetheriae" della religiosa galiziana Eteria (fine del IV ed inizio del V secolo), presentano un grande interesse in quanto documenti del latino volgare ed in quanto strumenti per la ricerca e la ricostruzione archeologica delle vestigia cristiane in Oriente.³¹

Egeria testimonia inoltre l'affermazione di un itinerario standard, che comportava con rare varianti occasionali, la visita in certo ordine dei luoghi più celebri dell'Antico e del Nuovo Testamento, la partecipazione a cerimonie sacre e, più tardi, la realizzazione di pratiche religiose, qualche volta superstiziose, per guadagnare le indulgenze previste. Le relazioni si limitavano ad informare con secchezza sui luoghi, le distanze e, in generale, sulle circostanze legate strettamente all'organizzazione ed alla direzione del viaggio, come, per esempio, raramente gli incidenti ed i contrattempi impreveduti, senza sviluppare mai digressioni narrative. La successione di questi avvenimenti, fissati nell'immutabilità di un evento per lo più di natura rituale, determina la relativa fissità della struttura narrativa sulla quale sono state esemplate le relazioni fino all'inizio del XV secolo.

Il testo ha un asse ed una direzionalità di lettura. Anche questo necessario orientamento inaugura un allontanamento, manifesta ed espone una separazione, comporta una sensazione di esclusione tipico dell'attraversamento

WHITEHOUSE, *Br. Arch. Reports, Suppl. S.*, 41(1978), 521-40; *Viaggi e scritture di viaggio. I giornata di studio per G. R. Cardona, L'Uomo, Società, tradizione, sviluppo*, n.s., 3/2 (1990).

³⁰ RUNCIMAN S., *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, SETTON K. M. (dir.), *A History of the Crusades*, I, Madison 1969, 68-78; CARDINI F., *Il pellegrinaggio, una dimensione della vita medievale*, Manziana 1996; cfr. anche la nota (9). Si conoscono i progetti di un Pierre Dubois sulla società ideale che si sarebbe dovuta stabilire in Terra Santa o di un Raimondo Lullo che preconizzava una Chiesa capace di dividere "infidelibus ipsis" il suo tesoro spirituale dopo aver recuperato quello corporale: GHISALBERTI A., "De recuperatione terrae sanctae" di Pierre Dubois (*1320), *Veritas*, 40 (1995), 643-658; SAENZ-DIEZ J. J., *Ramon Lull, un medieval de frontiera*, Madrid 1995.

³¹ SINISCALCO P.-SCARAMPI L. (a c.), *Aetheria, pellegrinaggio in Terrasanta*, Roma 1985.

di una frontiera. L'arrivo del pellegrinaggio comporta poi in modo quasi necessario un supplemento di deambulazione. L'andata ed il ritorno suppongono per natura un pellegrinaggio nel pellegrinaggio. Il viaggio principale del pellegrino unidirezionale, polarizzato all'arrivo diviene circolare all'arrivo stesso, diventa spazio frontaliero³².

La popolarità del pellegrinaggio a Gerusalemme rappresenta presto un soggetto incoraggiante per scrittori non professionisti e la relativa stabilità di fondo delle condizioni strutturali della Terra Santa dopo il 1291 hanno permesso di mettere in evidenza i cambiamenti dei punti di vista degli osservatori occidentali.³³

Con la miscela di esperienze personali e di racconti impersonali si assiste la creazione di una zona frontaliera dei testi.

Si possono distinguere nelle opere dei pellegrini del XIV secolo due aspetti: il genere letterario che riguarda, dal punto di vista tipologico, i racconti di viaggio, contenenti dettagli sull'itinerario marittimo, le condizioni di navigazione, la loro visione dei paesi esotici ed il loro incontro con la popolazione locale; l'altro aspetto più puntuale, la relazione di pellegrinaggio propriamente detta, resta più vincolata alle norme tradizionali seguendo i precedenti delle generazioni anteriori. Occorre anche ricordare che, a causa della brevità dei soggiorni nei luoghi santi ove l'accesso era limitato dalle autorità mamelucche (i pellegrini potevano passare solo una notte presso il S.Sepolcro), la devozione e la preghiera si limitavano praticamente all'ascolto della messa e della predica prima di riprendere la strada in un sistema di organizzazione generale del viaggio, definita da A. Grabois, compulsiva.³⁴

Bisogna ora ritornare alla questione pregiudiziale se sia legittimo considerare unitario ed omogeneo un insieme di testi di questo tipo. Se siano riconducibili ad una stessa cifra storiografica, testi distribuiti in vasto arco cronologico, attribuiti a scrittori che vivono differenti contingenze storiche e sono loro stessi diversi per carattere, cultura, condizione sociale e religiosa. Per quanto le notizie biografiche che rivelano siano generalmente

³² HOWARD D. R., *Writers and Pilgrims, Medieval Pilgrimage, Narratives and their Posterity*, Berkeley 1980, 11-52.

³³ *Voyage, quête, pèlerinage...*, op. cit.; ESCH A., *Anschauung und Begriff. Die Bewaeltigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des spaeten Mittelalters*, *Historische Zeitschrift*, 253 (1991), 281-311.

³⁴ GRABOIS A., *Aspects économiques et logistiques du pèlerinage en Méditerranée, du XIIe au XIVe siècle*, in: *La France et la Méditerranée*, Paris 1990, 228-40; STOPANI R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991; SCHMUGGE L., *Die Anfaenge des organisierten Pilgerverkehrers im Mittelalter, Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 64 (1984), 1-83.

abbastanza povere, i libri dei pellegrini sono comunque una miscela di esperienze personali e di racconti impersonali.³⁵ Il precoce fissarsi di una lista di luoghi di culto importanti aggiunti agli itinerari già verificati permettevano agli estensori di non esprimere continuamente le proprie osservazioni.

È interessante notare l'assenza nei secoli XII e XIII di ogni contributo a questa letteratura in volgare da parte dei pellegrini provenienti dalla penisola iberica³⁶, forse perché i numerosi crociati, mercanti e pellegrini che hanno frequentato l'Oriente durante questi secoli trovavano materia sufficiente nelle notizie standardizzate che circolavano tramite le guide del tempo.³⁷

Era possibile infatti procurarsi prima della partenza, soprattutto a Venezia, delle "tabulae" che elencavano i luoghi da visitare con segni convenzionali che indicavano le indulgenze concesse.³⁸

ANTE 1291

La prima testimonianza di un ritorno d'attenzione per le relazioni dalla Terra Santa è soprattutto rappresentata da una traduzione dal francese "Les pèlerinages pour aller en Jérusalem" in dialetto lucchese, datato ante caduta di Acri.³⁹

³⁵ D'AGOSTINI M. E. (dir.), *La letteratura di viaggio: storia e prospettive di un genere letterario*, Milano 1987; BENSO S. et alii, *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento. Generi e problemi*, Alessandria 1989.

³⁶ RUBIO TOVAR J. (ed.), *Libros espanoles de viajes medievales*, Madrid 1986; TAYLOR B., *Los libros de viajes en la edad media hispanica: bibliografia y reception*, in: NASCIMENTO A. A. - RIBEIRO C. A. (a c.), *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associacao Hispanica de Literatura Medieval*, 1 vol., Lisboa 1991-1993, 57-70.

³⁷ ZINK M., *Pourquoi raconter son voyage? Débuts et prologues d'une chronique de la croisade et deux itinéraires de Terre Sainte*, in: *Voyage,quête, pèlerinage...*, op. cit., 237-251; SAVAGE H. L., *Pilgrimage and Pilgrim-Shrines in Palestina and Syria after 1305*, in: SETTON K. M. - HAZARD H. M. (dir.), *A History of the Crusades*, IV, Madison 1977, 36-68; PITTALUGA S. (a c.), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo. Atti del V Convegno int. di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL)*, Genova, 12-15 dicembre 1991, Genova 1993 = *Columbeis*, V (1993); BRANCA V., *Dal favoloso al realistico: esotismo fra pellegrini, mercanti e Boccaccio lanciati da pionieri sulle rotte di Colombo*, in: ZORZI R. (a c.), *L'epopea delle scoperte*, Venezia 1991, 39-59.

³⁸ RICHARD J., *Les relations de pèlerinages au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs*, in: KRISSE-ROTHENBECK- MOEHLER G. (Hrsg.) *Wallfahrt kann keine Grenzen*, op. cit., 143-154, in part. 143(3).

³⁹ SCHLUMBERGER G., *Prise de Saint Jean d'Acre en l'an 1291 par l'armée du Sultan d'Egypte*, Paris 1914; STICKEL E., *Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1975.

Il codice Panciatichiano 32 della Bibl. Naz di Firenze (Firenze P.1), contiene alle carte 1r-8v un "Itinéraire aux lieux saints" acefalo che ha attirato l'attenzione di M. Dardano non soltanto perché si tratta di uno dei più antichi esemplari della tradizione in prosa, ma anche perché il frammento è stato scritto dalla stessa mano che ha aggiunto sulle carte 9r-433r la prima parte del "Livre des histoires et du bon gentil parler" molto conosciuto come "la branche occidentale" della tradizione del Novellino.⁴⁰

Questo testo, una lista povera di luoghi e di fatti, pur appartenendo al genere "itinerari", malgrado una trascrizione negligente, manifesta in questa redazione qualche digressione di racconto. Uno di notevole ampiezza racconta l'episodio dei due fratelli di Cesarea, gli altri appaiono al contrario come brevi improvvisazioni sommarie tra le quali la più ampia è rappresentata dall'episodio di David e Golia.⁴¹

Si assiste così ad una prima forzatura delle frontiere narrative del testo.

Se qualche volta le situazioni e i fatti stessi simulano con le loro riprese la continuità di una vera tradizione, i numerosi punti di contatto tra testi latini e volgari rappresentano comunque un insieme di scritti senza dubbio unitari, le cui strutture sono immediatamente riconoscibili.⁴²

Cercando di formalizzare il testo, se l'itinerario è alla base della relazione organizzata in ordine cronologico, è ugualmente vero che questo ordinamento è il sostegno delle unità narrative: per pensare per sequenza si pensa per territori.⁴³

La nozione di tempo appare perciò schematica, c'è un avanti ed un'ora ma un "avanti" vago ed indifferenziato. Quanto al futuro, è riservato alle prospettive escatologiche: in questo "avanti", questo andare oltre, questo attraversare lo spazio con l'uso solo del tempo presente, in questo "avanti" sono privilegiati tutti i fatti che riguardano la storia della salvezza, gli altri sono lasciati nel vago ("in quel tempo") con le caratteristiche del mito an-

⁴⁰ Sul Novellino: L. DI FRANCIA, *La novellistica*, Milano s.d.; CONTE A., "Molto si contò la novella": origine e struttura di alcune novelle del "Novellino", *La parola del testo*, 5/2 (2001), 256-277.

⁴¹ GREGORINI A., *Le relazioni in lingua volgare dei viaggi italiani in Palestina nel secolo XIV*, *Annali della Regia Scuola Normale di Pisa*, 18 (1906), 69-80; DARDANO M., *Itinerario ai luoghi santi*, *Studi Medievali*, 7(1966), 154-196; PASTORE STOCCHI M., *Note su alcuni itinerari in Terra Santa nei secoli XIV e XV*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 3 (1967), 185-202.

⁴² PETROCCHI G., *Itinerari trecenteschi*, in: CECCHI E.-SAPEGNO N. (dir.), *Storia della letteratura italiana, II. Il Trecento*, Milano 1965, 628-631; LANZA A.-TRONCARELLI M., *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990.

⁴³ Per i modelli dei racconti di viaggio: *Littérales*, 7 (1990); GOMEZ M. C., *L'espace optique des récits de pèlerinage*, *Littérales*, 3 (1988), 15-25.

cora presente, attualizzato da una rappresentazione sacra che dà senso all'avvenire.⁴⁴

Oltre a questa struttura narrativa di base è ugualmente accettabile il postulato della compresenza di una ricca tradizione orale, alimentata da quanti ritornano dalla Terra Santa ed è altrettanto sicuro l'apporto delle guide ebrae e musulmane depositarie di giudizi e osservazioni ricorrenti da un testo all'altro. Testimoni questi ultimi dell'ampliarsi della zona frontiera dei contatti di cultura. Bisogna pensa per esempio all'onesto interprete Said "leale conduttore.. uomo giusto e buono della legge di Maometto" che appare la prima volta nelle pagine di Niccolò da Poggibonsi al quale racconta di aver condotto "Messer Umberto da Volterra quando partì per Gerusalemme" e, più tardi "uomo anziano di 70 anni", servitore con suo figlio di Frescobaldi, Sigoli e Gucci "e dice Simone che prima aveva fatto scorta ai pellegrini che andavano a S. Caterina ed al S. Sepolcro setanta volte senza contare quella volta che veniva con noi".⁴⁵

Il buon musulmano con i suoi racconti, anche se legava in una contiguità ideale i viaggiatori, era in grado di condizionare con le sue informazioni (false, vere o ritenute tali?) anche la continuità della tradizione raccolta da coloro che avevano scritto sulle cose da lui mostrate e sempre da lui commentate.⁴⁶ Una "pia fraus" banale e incontrollabile è all'origine di tradizioni narrative spurie e longeve. La zona frontiera si riempiva così del rumore di fondo di racconti o di brani ondivaghi di narrazioni pur riconoscibili nella loro iterazione.

⁴⁴ GUREVIC A. Ja., *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983, 97-162, I ed. Moskva 1972; DELUZ C., *Indifférence au temps dans les récits de pèlerinage (du XIIe au XIVE siècle)?*, *Annales de Bretagne*, 83 (1976), 303-313; MANSELLI R., *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)*, in: LEROUX J. M. (a c.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. IIIe-XIIIe siècles*, Colloque inter. du CNRS, n.604, Paris, 9-12 mars 1981, Paris 1984, 541-552; GIBERT P.-BOURGEOIS H.-JOURJON M. (ed.), *L'expérience chrétienne du temps*, Paris 1987; HIGGINS A., *Medieval Notions of Time*, *Journal of Middle Age and Renaissance Studies*, 18 (1989), 227-250.

⁴⁵ Per Niccolò da Poggibonsi: (93; ANGELINI C., *Lionardo Frescobaldi e S. Sigoli, Viaggi in Terrasanta*, Firenze 1944; BARTOLINI G.-CARDINI F. (a c.), *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari 1991.

⁴⁶ Nel bagaglio di parecchi pellegrini non c'era solo il Vangelo, una Bibbia e dei libri di devozione: BARTOLINI G.-CARDINI F. (ac.), *Nel nome...* op. cit., 128 ss; DAVIES I. G., *A Fourteenth Century Processional for Pilgrims in the Holy Land, Hispania Sacra*, 41 (1989), 421-429. A proposito della problematica evidenziata da: MOLLAT M., *L'image de l'autre à la fin du Moyen Age*, in: NITSCHKE A. (ed.), *Rapports du Comité int. des Sciences Historiques. XVI Congrès int. des Sciences Historiques, Stuttgart, 25 août-1 sept. 1985*, I, Stuttgart 1985, 95-106, non bisogna dimenticare la persistenza di «topoi» negativi: FLORI J., *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, *Aevum*, 66/2(1992), 245-56.

TEMPO DI PROGETTI

La caduta di Acri convinse il Papato a proclamare l'interdizione dei pellegrinaggi allo scopo di indebolire economicamente la potenza del sultano d'Egitto. Comunque esistono relazioni anche di questo periodo. Ma un "modus vivendi" si stabilisce nel 1327 tra il Sultano e la Cristianità: i francescani edificano tra il 1335 e il 1337 il convento del Monte Sion, servono nei santuari ed effettuano presso le autorità i passi necessari per ottenere i salva-condotti, orientano la devozione dei pellegrini.⁴⁷

È allora che i pellegrini si moltiplicano, scrivono le loro relazioni di viaggio e scoprono che le condizioni del pellegrinaggio sono cambiate. I primi di loro devono andare al Cairo per prendere il lasciapassare prima di andare a Gerusalemme e solo in seguito il sultano darà il permesso all'emiro di questa città di rilasciare questi salvacondotti.⁴⁸

L'emozione causata dalla caduta di Acri fu in effetti più profonda di quella che aveva provocato l'avanza turca alla fine dell'XI secolo e che era stata all'origine della crociata.⁴⁹

Il progetto, l'organizzazione del "passage d'Outre-mer" non è più affare solo del Papato e di qualche predicatore, ma è tutta la Cristianità che vi si interessa. Da ogni parte memorie sono indirizzate al papa o ai re per la realizzazione del grande disegno.⁵⁰

Italiani come Taddeo di Napoli (1291) o il medico genovese Galvano di Levanto, francesi come Pierre Dubois, spagnoli come il vescovo di Leon Garcia d'Ayréve che indirizza un "Avis sur la croisade al re Charles IV le Bel", tutti accumulano informazioni, concepiscono appassionatamente piani di campagna.⁵¹

⁴⁷ RONCAGLIA M., *The Sons of St. Francis in the Holy Land. Official Entrance of the Franciscans as Custodians in the Basilica of Nativity in Bethlehem*, *Franciscan Studies*, 10 (1950), 257-285; RONCAGLIA M., *I francescani in Oriente durante le Crociate. Storia della Provincia di Terra Santa*, Le Caire 1954. Per i documenti attestanti i diritti riconosciuti ai francescani e sul loro valore storico: ARCE A., *De origine custodiæ Terræ Sanctæ. Los franciscanos en Tierra Santa*, *Miscelanea de Tierra Santa*, 3 (1975), 75-139, 156-164.

⁴⁸ RICHARD J., art. cit., 144.

⁴⁹ FAVREAU-LILIE M. L., *The Military Orders and the Escape of the Christian Population from the Holy Land in 1291*, *Journal of Medieval History*, 19/3 (1993), 201-27.

⁵⁰ ROTELLI E., *La politica crociata dei papi del 1300*, in: CARDINI F. (a c.), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze, 1982, 75-85; HOUSLEY N., *The Later Crusades (1274-1580). From Lyons to Alcazar*, Oxford 1992.

⁵¹ CARDINI F., *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993; SCHEIN S., *Philip IV and the Crusade: a Reconsideration*, in: EDBURY P.W. (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, 121-130; SCHEIN S., *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314*, Clarendon Press, Oxford 1991.

I membri di importanti famiglie non disdegnano di offrire il loro parere, Hayton nella sua storia dei Tartari e nella sua memoria sulla crociata, Marino Sanudo il Vecchio nel suo celebre "Liber secretorum fidelium Crucis" (redatto tra il 1306 e il 1321) e nelle sue numerose lettere.⁵²

Sono sollecitati i maestri degli Ordini militari,⁵³ si fa appello all'esperienza missionaria degli Ordini mendicanti.⁵⁴ Gregorio X aveva chiesto prima del Concilio di Lyon al frate minore Fidenzio da Padova una memoria che raggiunse Niccolò IV solo nello stesso 1291.⁵⁵

Nelle corti principesche si studia il problema,⁵⁶ al Concilio di Vienne Raimondo Lullo, uno dei più ardenti propagandisti di queste iniziative,

⁵² RICHARD J., *Simone de Saint-Quentin, Histoire des Tartares*, Paris 1965; MAGNOCAVALLO A., *Marino Sanudo il Vecchio e il suo progetto di crociata*, Bergamo 1901; DILKE O., *Mapping a Crusade. Propaganda and War in 14th Century Palestine*, *History Today*, 39/8 (1989), 31-35; lineamenti in: COCCI A., *Il progetto di blocco navale delle coste egiziane nel "Liber secretorum Fidelium Crucis" (1321 c.) di Marino Sanudo il Vecchio (1270 c.-1342)*, *Clio*, 36/1 (2000), 5-19 e Idem, *Le projet de blocus naval des côtes égyptiennes dans le "Liber secretorum Fidelium Crucis" (1321 c.) de Marino Sanudo il Vecchio (1270 c.-1343)*, in: AKKARI H. (dir.), *La Méditerranée médiévale: perceptions et représentations*. Colloque international, Sfax, 16-18 avril 1999, Paris-Tunis 2002 171-188.

⁵³ KEDAR B. Z.-SCHEIN S., *Un projet de "passage particulier" proposé par l'Ordre de l'Hôpital, 1306-1307*, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 137 (1979), 211-226, ora in: KEDAR B. Z., *The Franks in the Levant, 11th to 14th Centuries*, Var. Repr. Aldershot 1993, n. XX; LUTTRELL A., *Latin Greece. The Hospitallers and the Crusades, 1291-1640*, Var. Repr., London 1982, n. XI; LUTTRELL A., *The Hospitallers of Rhodes confront the Turks, 1306-1421*, in: GALLAGHER P. F. (ed.), *Christians, Jews and Other Worlds: Patterns of Conflict and Accommodation*, Lanham 1988, 80-116, ora in: Idem, *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World*, Var. Repr., Aldershot (Hampshire) 1992, n.11; FOREY A., *The Military Orders in the Crusading Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, Traditio*, 36 (1980), 317-345, ora in: FOREY A., *Military Orders and Crusades*, Aldershot (Hampshire) 1994, n. VIII.

⁵⁴ SORELLI F., *Il mondo orientale nell'attività e negli scritti di due francescani del Santo: Fidenzio da Padova e Odorico da Pordenone, Storia e cultura al Santo*, Vicenza 1976, 255-64; RIZZARDI G., *Fra Fidenzio da Padova e l'Islam, Studi Francescani*, 82/1-2 (1985), 103-121. Si segnalano soltanto le opere di Guillaume Adam appoggiate all'esperienza di lunghi anni trascorsi in Oltremare: "per viginti quattuor annos et amplius...sui in terra infidelium causa fidei predicando" come scrive nel "De modo Sarracenis extirpandi" indirizzato a Clemente V nel 1313 e nel "Directorium ad passagium faciendum" dedicato a Filippo VI nel 1332. Prima di abbandonare il suo vescovato (muore a Cipro nel 1328) anche Guillaume Durant il Giovane, vescovo di Mende, scrive su questo problema una "Informacio brevis super hiis que viderentur ex nunc fore providenda ad passagium, divina favente gratia, faciendum".

⁵⁵ EVANGELISTI P., *Fidenzio a Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Bologna 1998, 137-178.

⁵⁶ Carlo II d'Angiò ha fornito i suoi consigli al papa Niccolò IV, Guillaume di Nogaret ha scritto «Quae sunt advertenda pro passagio ultramarino» e una copia dell'XVIII secolo ha

presenta la sua "Petitio Raymundi in concili generali ad acquirendam terram sanctam" redigendo poi un "livre de passage": "Quomodo Terra Sancta recuperari potest".⁵⁷

A questi testi che hanno una circolazione selezionata occorre aggiungere le preghiere per la Terra Santa recitate la domenica a Messa nelle parrocchie, le notizie lanciate 'en pleine aire' nei cimiteri o nei mercati.⁵⁸

È dunque nelle prospettive allargate di un mondo poco a poco scoperto che s'inscrive d'ora in avanti l'idea di crociata.⁵⁹

conservato il promemoria del re sulla crociata progettata da Filippo VI nel 1332. Enrico II di Cipro inviò due ambasciatori al Concilio di Vienne con una "Informacio ex parte nuntiorum regis Chipri pro subsidio Terrae Sanctae" e un "Concilium regis Cypri pro passaggio faciendo". L'aura che circonda agli occhi di un Carlo di Valois o di un Filippo il Bello, la corona di Gerusalemme, supera la semplice ambizione ed aspirazione ad un dominio sul Mediterraneo: SCHEIN S., *Philip IV and the Crusade...*, art. cit., 121-130.

⁵⁷ Nel 1295 egli indirizza a Bonifacio VIII la "Petitio Raymundi pro recuperatione Terrae Sanctae et pro conversione infidelium". Il "Libellus de fine" è scritto nel 1305 e ancora nel 1309 il "Liber de acquisitione Terrae Sanctae", che lo riprende nelle grandi linee: URVOY D., *Ramon Lull et l'Islam, Islamo-Christiana*, 7 (1981), 127-146; SERVERA V., *Utopie et histoire. Les postulats théorique de la praxis missionaria. Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux*, 22 (1987), 112-124.

⁵⁸ SCHEIN S., *Die Kreuzzuege als volkstuemlich-messianische Bewegungen, Deutsches Archiv*, 47/1 (1991), 119-138.

⁵⁹ In questa stagione de «royalisme montante» "oportebit principes catholicos concordés esse". Il voto del giurista Pierre Dubois che auspica nel suo trattato sulla riconquista della Terra Santa l'istituzione di un tribunale internazionale incaricato del mantenimento della pace, si ricollega alle suppliche popolari delle grandi litanie: "Ut regibus et principibus christianis pacem et veram concordiam donare digneris". Pace tra i Principi, pace e riforma nella Chiesa: GATTO L., *I problemi della guerra e della pace nel pensiero politico di Pierre Dubois, Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 86(1959), 141-179. Nell'Europa lacerata dalla lotta per l'Impero e dallo scisma di Ludovico di Baviera, dalla rivalità crescente dei re di Francia e di Inghilterra, dalle lotte tra le grandi città italiane, la crociata appariva come la sola impresa capace di promuovere la pace e risollevarla la città in rovina ove erra il Cristo, pellegrino povero ed esiliato nella commovente visione di un Henri Suso: GATTO L., *La pace nel pensiero politico di Pierre Dubois, La pace nel pensiero. nella politica, negli ideali del Trecento, XV Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 13-16 ottobre 1974, Todi 1975*, 113-153. Questa idea di crociata che si rivela come una costante importante nella storia di quattro secoli di Cristianità, è tuttavia spesa in ogni epoca in modo differente: CARDINI F., *La crociata mito politico*, in: CARDINI F., *Studi...*, op. cit., 181-211. In questi primi anni del XIV secolo, la crociata appariva a dei nobili avidi di avventure nelle terre d'Oriente, vagamente immaginate attraverso le suggestioni di qualche canzone epica, come un'occasione di imprese: FLORI J., *Pour eshalcier sante crestienté, croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste françaises, Le Moyen Age*, 97(1991), 171-87. Ad essi sono succeduti, nell'elaborazione di progetti, i viaggiatori, i missionari o mercanti che possono parlare partendo da un'esperienza personale. Da ciò provengono il carattere di precisione e il realismo che contraddistinguono questi trattati. Anche grazie alle nuove dimensioni geografiche

Parallelamente all'organizzazione delle crociate i papi proseguono nello sforzo missionario. Crociata e missione, ad esempio, per Giovanni XXII facevano parte della stessa opera di "dilatatio christianitatis".⁶⁰

Ne è prova la lettera inviata dal papa al Capitolo Generale dei Predicatori, tenuto a Tolosa nel 1328, per invitare l'ordine ad interessarsi attivamente all'evangelizzazione. Ai frati che partivano il papa accordava le stesse indulgenze di quelli che prendevano la croce.⁶¹

che assumono, queste riflessioni riversano la crociata nel missionamento attraverso il continente asiatico ove, dalla metà del XIII secolo, gli occidentali hanno osato avventurarsi: MOLLAT M., *Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Paris 1984. È ampliamento insieme spaziale e spirituale, uno sconfinamento irrefrenabile e vertiginoso in cui crociata e missione si ricongiungono ed integrano per conseguire la conversione dei musulmani a condizione, come vorrebbe Raimondo Lullo, di farsi "intendere": BALDWIN M. W., *Missions to the East in the XIIIth and XIV Century*, in: ZACOUR N. P.-HAZARD H. W., *A History of Crusades, V: The Impact of the Crusades in the Near East*, Madison 1985, 452-518; MUZZI S., *Raimondo Lullo: un'esperienza, un tentativo di dialogo tra Cristianesimo e Islam, Frate Francesco*, 67/1-2 (2001), 135-162. Per le contraddizioni, peraltro non nuove, insite in questo orientamento politico-diplomatico: KEDAR B. Z., *Crociata e missione. L'Europa incontro a l'Islam*, Roma 1991, I ed. Princeton 1984, 201-253.

⁶⁰ Il mondo cristiano prende coscienza della piccola parte del mondo che occupa e dunque dell'urgenza di uno sforzo da intraprendere: occorre arrestare i progressi degli infedeli e rendere possibile lo sforzo missionario fino ai popoli più lontani. Necessità quindi del recupero della Terra Santa e di un suo solido controllo, garanzia e punto di partenza di tutta la rete di missioni e di vescovati che si sono impiantati lentamente attraverso l'Armenia, la Georgia, l'Arzbaïdjan, la Persia, fino all'India e alla Cina: MULDON J., *The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom: the Evidence of Vat. Register 62, Archivum Historiae Pontificiae*, 17 (1979), 125-195; SYNAN E. A., *The Pope's Other Sheep*, in: RYAN C. (ed.), *The Religious Roles of the Papacy. Ideals and Realities, 1150-1300*, Toronto 1989, 389-411; RICHARD J., *La papauté en Avignon et l'Arménie*, in: KEVORKIAN R. H. (dir.), *Arménie entre Orient et Occident. Trois mille ans de civilisation. Bibliothèque Nationale de France*, Paris 1996, 184-187; CERULLI E., *La via delle Indie nella storia e nel diritto del Medioevo*, in: CORTELLAZZO M. (a c.), *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di Storia Marittima, Venezia 20-29 settembre 1962*, Firenze 1970, 3-24; LE GOFF J., *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in: *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima*, Firenze 1970, 243-263, ora in: Idem, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, 257-277; REICHERT F. E., *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ost Asien im Mittelalter*, Sigmaringen 1992, ed. ital. Milano 1997, 71-148; JACOBY D., *Nuovi e mutevoli orizzonti: verso ed oltre l'Oriente mediterraneo*, in: ORTALLI G. (a c.), *Storia d'Europa, III vol. Il Medioevo, secoli V-XV*, Torino 1994, 1143-1192: 1159 ss.

⁶¹ Cfr. l'introd. di: DELUZ C. (ed.), *Guillaume de Boldensele. Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra Sancta (Cod. Ottob. 2087)*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Paris 1974, 59-87, passim; FLICHE A., *L'action missionnaire du Pape Jean XXII*, *Bulletin des Missions*, 22 (1948), 1-7; GUILLEMAIN B., *Les papes d'Avignon, les indulgences et les pèlerinages*, in: *Le pèlerinage, Cahiers de Fanjeaux*, 15 (1980), 257-68.

INCREMENTO DEL NUMERO DELLE RELAZIONI DI PELLEGRINAGGIO

Si affollano perciò le relazioni dei pellegrini in Terra Santa e se Roehrich all'inizio del nostro secolo per il XIV, XV e XVI secolo poteva indicare 570 pellegrini con 150 relazioni edite,⁶² oggi sono stati avviati programmi di censimento della peregrinatio graeca,⁶³ della peregrinatio scandinava.⁶⁴ Sono stati censiti 262 "deutsche Reiseberichte" dalla Ursula Ganz-Blaetter, allieva di Ludwig Schmugge, e da C. Halm, sempre nel '94,⁶⁵ mentre Josephine Brefeld navigando il mare agitato degli anonimi ha sottoposto 18 testi all'analisi fattoriale delle varianti, riconducendone sei ad uno stesso testo originario.⁶⁶ L'assistenza del computer, in considerazione della massa dei dati, appare auspicabile ma non priva di problemi per il riproporsi di una modellistica formalmente ancora più agguerrita.

In questo quadro così articolato, indubbiamente meritevole appare perciò l'iniziativa delle edizioni critiche del gruppo di lavoro sostenuto dalla passione di F. Cardini.⁶⁷

In considerazione della vastità del materiale, è stato perciò necessario operare in questa occasione una volenterosa e limitata selezione di autori i cui testi editi, noti o meno noti, sono stati giudicati comunque utili per offrire alcune suggestioni relative al tema della frontiera.

PER UN INDICE SOMMARIO DEI PELLEGRINI IN TERRA SANTA NEL XIV SEC.

Nel 1327 e 1330 parte il francescano Antonio Reboldi da Cremona; nel 1330 il domenicano Humbert de Dijon; nel 1332-/33 Wilhelm von Boldensele. Nel 1338 Giacomo da Verona racconta di essere stato dispensato dal ritornare dall'Egitto. Nel 1340 viaggia Ludolf von Sudheim, seguito nel '44 da un inglese rimasto anonimo e nel 1346 da Niccolò da Pog-

⁶² HASSAUER F., *Volkssprachliche Reiseliteratur: Faszination des Reisens und Raeumlicher Ordo*, in: GRLMA, XI/1. 2. Teilband, 259-283.

⁶³ KUELZER A., "Peregrinatio graeca in Terram Sanctam" *Studien zu Pilgerfuhrern und Reisebeschreibungen ueber Syrien, Palestina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994.

⁶⁴ KROETZL C., *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.-15. Jahrhundert)*, Helsinki 1994.

⁶⁵ GANZ-BLATTER U., *Andacht und Abenteuer. Berichte europaischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520)*, Tuebingen 1990, 355-424.

⁶⁶ BREFELD J., *A Guidebook for the Jerusalem. Pilgrimage in the Late Middle Ages. A Case for Computer-Aided Textual Criticism*, Hilversum 1994, 63-136.

⁶⁷ CARDINI F. (a c.), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze 1982. Nel corso della stesura di questo contributo non era ancora comparso il lucido, ricco e decisivo esito di quella ricerca: CARDINI F., *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002.

gibonsi. Si incrementano ancora le relazioni: tre fiorentini Frescobaldi, Gucci e Sigoli viaggiano insieme nel 1394-95 e lasciano tre relazioni, O-gier VIII signore d'Anglure, parte l'anno seguente. Nel 1480 Gabriele Capodilista e Roberto di Sanseverino si imbarcano nello stesso tempo. Nel 1480 partono Santo Brasca, Pierre Barbatre e l'altro anonimo del "Voyage de la sainte cité de Jérusalem", nel 1483 Felix Faber, Georg Lengherand, Conrad von Gumpfenberg e Bernhard von Breydenbach, nel 1486 Georges Lengherand, Conrad von Gruenberg e l'Anonimo di Rennes. Ma quell'anno Girolamo Castiglione segue un altro itinerario e scrive ugualmente la sua relazione. Il ritmo dei viaggi rallenta in seguito ma Philippe de Voisins (1490), Hans Schneider e Pietro Casola (1494) si susseguono da vicino.⁶⁸ All'inizio del XVI secolo le relazioni diradano anche se è vero che la diffusione della stampa permette di diffondere numerosi esemplari delle edizioni precedenti. Comunque ancora nel 1532 Denis Poussot si indirizza verso la Terra Santa. Nel momento in cui le dottrine di Erasmo e di Lutero si sono già abbastanza diffuse e i tedeschi ed i fiamminghi, sino ad allora così zelanti, disertano il cammino dei luoghi santi, Greffin Affagaert nel 33-35 scrive per i cristiani che vorranno compiere il viaggio di non scoraggiarsi per le difficoltà di lingua, clima, pericoli e di fornirsi di "trois bonnes bourses", l'una colma di fede, l'altra di pazienza, l'ultima d'argento.

RICOLDO DA MONTECROCE (1243-1320)

Un testimonia privilegiato di questo movimento composito verso l'Oriente, verso i luoghi santi della Palestina, dell'incontro con nuove culture, nuovi costumi e credi religiosi (quelli degli ebrei kazari, dei tartari, dei kurdi, dei nestoriani, dei musulmani) e dell'utilizzazione di missionari presso le nazioni orientali è rappresentato dalla biografia e le opere di Ricolto da Montecroce.⁶⁹

Il tormento spirituale che attraversa l'esperienza di Ricolto è il dolore della cultura domenicana della fine del XIII secolo nella quale convivono

⁶⁸ Un elenco più completo di autori, di anonimi, di guide di pellegrinaggio nel XIV e XV secolo in: DANSETTE B., *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la Dévotion Moderne à la fin du Moyen Age?* *Archivum Franciscanum Historicum*, 72 (1979), 128-133. Ho utilizzato anche il mio: *Pèlerins et missionnaires en Terre Sainte pendant la période avignonnaise*, in: *Storie di viaggio e di viaggiatori. Incontri nel Mediterraneo*. Atti del III Seminario internazionale della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco, Cagliari, 3-5 ottobre 1996, Cagliari 2002, 99-128.

⁶⁹ DONDAINE A., *Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricolto de Montecroce*, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 37 (1967), 119-179; PANELLA E., *Ricerche su Ricolto di Montecroce*, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 58 (1988), 5-85.

dialetticamente due tensioni: l'idealizzazione della vocazione del cristiano, tesa ad abbracciare universalmente gli esseri umani, e l'assolutismo dei modelli della cultura scolastica intenzionata ad attribuire una forma, una misura e una proporzione a non importa quale altra espressione religiosa, aprioristicamente inadatta ad ingaggiare una eventuale e laboriosa evoluzione di osmosi culturale.⁷⁰

Lunghi viaggi, grandi peripezie e fatiche snervanti marcano l'itinerario missionario di Ricolto, raccontato passo passo nel suo "Itinerarium" o "Liber peregrinationis" e in parte nelle "Epistole". Il domenicano parte per l'Oriente alla fine del 1288 e visita i luoghi santi nel gennaio del 1289, dopo aver soggiornato per un breve periodo ad Acri dove inaugura la sua predicazione evangelica in Oriente.⁷¹

La devastazione e le rovine dei luoghi santi gli dà la certezza dell'ostilità dei musulmani verso i cristiani: a Magdala una chiesa è stata trasformata in stalla, il monte Tabor, Nazareth e Gerusalemme sono dei luoghi completamente desacralizzati. Il viaggio prosegue in battello verso Acri con degli amici della Società dei Frati Pellegrini e, dopo aver lasciato il mondo latino, Ricolto raggiunge nella primavera-estate del 1289 la Turchia, La Persia e la Mesopotamia che era caduta da tempo sotto il giogo dei mongoli.⁷² A Baghdad soggiorna a lungo presso dei cristiani nestoriani ove apprende della caduta di Acri e la sua anima è scossa dalle manifestazioni di esultanza blasfema che lo circondano. Prosegue verso l'Iraq, dove sarà ben accolto da montanari, vecchi cristiani divenuti musulmani, ed alloggiato presso comunità cristiane di Jacobiti a Mossul e Takrit.⁷³

⁷⁰ RIZZARDI G. (a c.), *Ricolto da Montecroce, I Saraceni*, Firenze 1992, 7-51.

⁷¹ MONNERET DE VILLARD U., *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricolto da Montecroce*, Roma 1948.

⁷² CAHEN C., *The Mongols and the Near East*, in: WOLFF R.-HAZARD H. W. (ed.), *The Later Crusades 1189-1311*, vol. II, Madison-London 1969, 715-32; MERLO G. G., *I Mongoli da Gengis Khan a Tamerlano*, in: TRANFAGLIA N.-FIRPO M. (dir.), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. II. *Il Medioevo. 2. Popoli e strutture politiche*, Torino 1986, 555-574; MORGAN D. O., *Latins and Greeks in the Eastern. The Mongols and the Eastern Mediterranean after 1204*, in: ARBEL B.- HAMILTON B.-JACOBY D., *Mediterranean after 1204*, *Mediterranean Historical Review*, IV/1(1989), 198-211.

⁷³ RICHARD J., *Les relations entre Orient et Occident au Moyen Age*, Var Repr., London 1977; DUCELLIER A.-KAPLAN M.-MARTIN B., *Le Proche-Orient médiéval*, Paris 1978; RICHARD J., *L'Eglise latine et les non-chrétiens hors de la chrétienté: croisades et missions*, in: MOLLAT DE JOURDUIN M.-VAUCHEZ A. (dir.), *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, MAYEUR J. M. et alii, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. VI, Paris 1990, 883-900; RICHARD J., "Maniers de crestiens": *les chrétiens orientaux dans les relations de pèlerinages aux Lieux-saints (XIII-XVe siècles)*, *Columbeis*, V (1993), 89-110.

Malgrado i contrasti teologici e liturgici il domenicano e i suoi compagni sono autorizzati a predicare nelle chiese e Ricoldo vive dei momenti di grande esaltazione scoprendo esperienze islamiche di vita contemplativa e di carità, ma subisce atti di persecuzione tra il 1295 e il 96. Caduto in mano dei beduini, diventa schiavo in una carovana, per essere poi abbandonato nel deserto, allorché si autodefinisce “cammeliere di Cristo”. Deluso dall’insuccesso della sua opera di evangelizzazione e soprattutto dallo scacco del progetto divino di salvezza universale, la storia gli appare al momento non come il trionfo del Regno ma piuttosto come il trionfo del diavolo, dell’Anticristo che, grazie all’Islam, distrugge i “simboli cristiani” nelle terre d’Oriente.⁷⁴

Le sue “Epistolae” testimoniano la dissoluzione della sua teologia della storia e il suo “Contra Saracenos” mostra l’indebolimento del suo ottimismo missionario, che cede il passo alla pratica di una severa e rigida controversia. La guerra contro i Saraceni di Ricoldo testimonia una intima diffidenza nei riguardi dell’Islam, una vendetta per l’umiliazione subita e si conclude con l’augurio di una “conversione etica e teologica al cristianesimo col trionfo storico anche della Chiesa per l’eminenza della sua dottrina teologica e della sua legge morale”.⁷⁵

La sortita oltre frontiera è al momento fallita.

TRE MENDICANTI ITALIANI (1320-1335)

Tra il 1320 e il 1335 tre frati italiani, Francesco Pepino, Antonio Reboldi, Jacopo da Verona, appartenenti ai tre ordini domenicano, francescano e agostiniano stendono in latino delle relazioni di stampo tradizionale per l’edificazione dei confratelli ed amici. Le loro relazioni sono caratterizzate dal desiderio di riscoprire la parola biblica e soprattutto di rivivere in prima persona gli avvenimenti culminanti della storia sacra ricordati nel Nuovo Testamento. Pur non avendo letto Ricoldo, i frati, come si vedrà, sono accomunati da quello stesso genere di sensibilità di forte impronta spirituale indifferente alla storicità dei confini.⁷⁶

⁷⁴ LERNER R. E., *The Powers of Prophecy: the Cedar of Lebanon. Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley 1983; SETTON K. M., *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia 1992.

⁷⁵ RIZZARDI G., *Il “Contra legem Sarracenorum” di Ricoldo di Montecroce. Dipendenza ed originalità nei confronti di S. Tommaso*, *Teologia*, 9 (1984), 59-68.

⁷⁶ BALDWIN M. W., *Missions to the East in the Thirteenth and Fourteenth Centuries...*, art. cit., 452-518.

PELLEGRINI CATALANI NEL 1322

Più interessante intanto per i risvolti politico-diplomatici la relazione di alcuni pellegrini catalani guidati da un tal G. de Treps che conosceva i luoghi per esservi stato prigioniero durante 16 anni. Edito dal Finke, un documento del re Giacomo II permette di individuare meglio questo gruppo.⁷⁷

Nel 1322 egli raccomanda ai suoi procuratori, Berenguer de Castro e Guerau d'Olivario, indirizzati con doni in ambasciata presso il sultano Mehemet, figlio del re Almançor, di presentare una richiesta di grazia per la liberazione di 14 prigionieri e di ottenere per i frati predicatori catalani la concessione della custodia e l'amministrazione del S. Sepolcro con la concessione di collocarsi negli edifici vicini al Patriarcio. Il sovrano lasciava intendere al sultano che sarebbe stato più appropriato trattare con lui piuttosto che con i bizantini o con le altre nazioni latine.⁷⁸ Sembra che l'ambasciata sia partita su una nave catalana verso Alessandria e il Cairo. I catalani ottennero il permesso di continuare il pellegrinaggio e in 17 giorni arrivarono a Gerusalemme, visitando Bethleem, Nazareth, il Giordano, il monte Tabor ed il lago di Tiberiade. Durante il percorso inverso giunsero al Sinai ed attesero ad Alessandria la nave per il ritorno. I predicatori Tremps, Neromir Sartre, Jacme Riquer confermano la veridicità del racconto che è riordinato da Jihan Rovira. Un altro documento, indirizzato al Sultano nel 1327, segnala tuttavia l'esito negativo delle trattative perché il re tenta ancora di ottenere per i religiosi catalani l'accesso ai luoghi santi senza dover pagare il tributo ed ora si limita ad aspirare alla concessione soltanto di "alcun loch devot" senza distinguere tra francescani e domenicani. Forse gli episodi in Asia Minore di trattative e di sospetta collusione dei mercenari catalani con i turchi giocarono a sfavore di questa richiesta.⁷⁹

È un episodio in cui la generalizzata permeabilità della frontiera gioca a sfavore di una iniziativa politica in concorrenza con altre.

⁷⁷ PIJOAN J., *Un nou viatge a Terra Sante em catala*, Institut d'Estudis Catalans, Anuari 1907, 370-384

⁷⁸ Sul'ambiguità o complessità della politica aragonese: LAMMENS A., *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les puissances chétiennes*, *Revue de l'Orient Chétien*, 9(1904), 156-187; HOLT P. M., *Al-Nasir Muhammad's Letter to a Spanish Ruler in 699/1300*, *Al-Masaq*, 3 (1990), 23-29; SCHEIN S., *Fideles Crucis...*, op.cit., 72 ss; LUTTRELL A., *The Hospitallers of Rhodes...*, op. cit., n. VI. Non ho purtroppo raggiunto: ATIYA A. S., *Egypt and Aragon. Embassies and Diplomatic Correspondance between 1300 and 1330 A. D.*, Leipzig 1938, Krausreprint 1966.

⁷⁹ I sospetti dei mamelucchi potevano essere giustificati: ZACHARIADOU E. A., *The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area*, *Studi Medievali*, III s. 20 (1980), 821-838; TANGHERONI M., *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma-Bari 1996, 379-392.

SIMONE SEMEONIS (1323)

La relazione di Simone è divisa in 100 capitoli. Una prima parte (cc. 1-23) descrive il viaggio dall'Irlanda ad Alessandria attraverso l'Europa. La seconda (cc. 24-80) è dedicata all'Egitto e nella terza (cc. 81-100) il pellegrino racconta l'attraversamento del deserto del Cairo con una descrizione incompleta della Terra Santa.⁸⁰ La seconda e la terza sezione sono quelle che qui interessano ma notevole è anche la descrizione di un gruppo di nomadi fuori dalla città di Candia.⁸¹ Giunto ad Alessandria il 14 ottobre 1323, Simone offre una interessante rappresentazione del paese ove la situazione dei cristiani all'epoca era tollerabile per i privilegi assicurati dal sultano Al-Malik-al Nasir (1285-1341).⁸² Attendendo il permesso di passare nella dogana Simone racconta di essere rimasto esposto agli oltraggi di fanatici e, peggio ancora, di rinnegati cristiani (dirà che i Cavalieri di Rodi erano i più aggressivi...).⁸³ Così i suoi libri, che contenevano immagini di Cristo, Maria e Giovanni Battista, furono oggetto di giudizi maligni ma non furono sottratti. Il suo soggiorno al Cairo gli offrì l'opportunità di conoscere ancora cristiani, ebrei e naturalmente altri rinnegati ma la sua attenzione era rivolta ad un Corano tradotto in latino e ad un "Libellus de doctrina porci vilissimi Machometi", dialogo di Maometto e di un ebreo di nome "Hermannus Dalmata" (1142), acquistato a Parigi o a Venezia.⁸⁴

⁸⁰ ESPOSITO M. (ed.), *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*, Dublin 1960, 1-21; ESPOSITO M., *Irish Book and Learning in Medieval Europa*, Var. Repr., Aldershot 1990. Si segnala anche l'anonimo del 1344-45: GOLUBOVICH G. (ed.), *Itinerarium anonimi Anglici*, in: *Bibliotheca bio-bibliographica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, IV Quaracchi (Firenze) 1923, 435-460.

⁸¹ Si è voluto riconoscere la prima attestazione di una presenza gitana in Europa a Corfù nel 1370: F. DE VAUX DE FOLETIER, *Mille anni di storia degli zingari*, II ed. Milano 1990, 37-50, I ed. Paris 1970.

⁸² GOTTSCHALK H. L., *Al-Malik al-Kāmil von Aegypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958; CLOT A., *L'Egypte des mamelouks...* op. cit., 98-114.

⁸³ Preziosi per le informazioni sulle dogane: CAHEN C., *Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Egypte médiévale d'après le Minhadj d'Al-Makhzumi*. Leiden 1964; LUTTRELL A., *Latin Grece...*, op. cit., n. I.

⁸⁴ GOITEIN S. D., *Slaves and Slavesgirls in the Cairo Records, Arabia*, 9/1(1962), 1-20; FODALE S., *Il riscatto dei siciliani "cattivi" in Barberia (XIV-XV secolo)*, *Quaderni Medievali*, 12(1981), 61-84; CIPOLLONE G., *Cristianità- Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo il 1187*, Roma 1992, 254-323. Sulle persecuzioni e conversioni forzate: DUCCELLIER A., *Cristiani d'Oriente...* op. cit., 346-349; BULLIET R. W., *Conversion to Islam in Medieval Period. An Essay. Quantitative History*, Cambridge (Mass.)-London 1979; CROUZET PAVAN E., *Venise dans l'iter hierosolymitanum*, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 96/1 (1984), 489-535; ASHTOR E., *Venezia e il pellegrinaggio in Terra Santa nel Basso Medioevo*, *Archivio Storico Italiano*, 143 (1985), 197-223. Su Ermanno Dalmata: LUCIC J., *Hermann le Dalmate* (sub voce), *Dictionnaire d'Histoire et*

Simone giunge a percorrere 200 chilometri in 4 giorni per raggiungere il Cairo e qui, dopo qualche tempo, perde il suo compagno di viaggio che muore di dissenteria. Il pellegrino nota ed apprezza la pulizia riscontrata nelle chiese e nelle moschee, l'amministrazione della giustizia, il trattamento umano dei prigionieri e degli schiavi cristiani. Troppa « mirabilia » nella città: il palazzo del sultano, il suo giardino, lo zoo ma anche molta miseria e Simone nota che gli schiavi cristiani utilizzati come artigiani, muratori, carpentieri vivono meglio che nei loro paesi di origine.⁸⁵ Inoltre Simone offre una informazione di cui è il solo testimone: il sultano l'8 settembre 1323 ha permesso la riapertura della chiesa di « sancta Maria de la Cave » dopo i disordini nati per l'avidità eccessiva dei mercanti cristiani, grazie all'intercessione del console di Marsiglia ad Alessandria Guillaume de Bonnesmains.⁸⁶ I musulmani non erano ben disposti con gli stranieri poveri ma Simone conferma che i francescani non erano obbligati a pagare un pedaggio. A Gaza, dove i viaggiatori dovevano fermarsi per pagare un balzello, Simone incontra dei beduini che inizia a descrivere ma sfortunatamente la narrazione si arresta poco dopo. Probabilmente sarà stata colma di citazioni bibliche anche se la sua descrizione del Santo Sepolcro è molto minuziosa e il resoconto degli incontri e dei contatti segnala una indubbia capacità di superare con naturalezza le eventuali frontiere psicologiche. Simone lasciò la Città Santa nel gennaio 1324. Era restato in Palestina 7 settimane e il suo soggiorno in Egitto era durato tre mesi.

ANTONIO REBOLDI DA CREMONA (1327-1330)

Antonio Reboldi, un francescano di Cremona ma che visse a Cipro, ha lasciato una breve descrizione di un pellegrinaggio in Siria e Palestina nel

Géographie Ecclesiastique, 23/136, Paris 1990, 47-50; SANJEK F., *Hermann le Dalmate (v.1110-apr.26/2/1154) et la connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 88/2 (1993), 492-501.

⁸⁵ BRESCH H., *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile 1330-1450*, II, Rome 1986, 439-475; BRUNSCHWIG R., *Métiers vils dans l'Islam*, *Studia Islamica*, 16 (1967), 41-60; LAPIDUS I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967; GARCIN J. C., *Pour un recours à l'histoire de l'espace vécu dans l'étude de l'Égypte arabe*, *Les Annales ESC*, 35 /3-4 (1980), 436-451; DENOIX S., *Caire médiéval*, Paris 1997, 67-74. Non ho visto: DOPP P. H., *Le Caire vu par les voyageurs occidentaux du Moyen Age*, *Bulletin de la Société Royale de Géographie*, Le Caire 1935.

⁸⁶ HEYD W., *Les Consuls établis en Terre Sainte au Moyen Age pour la protection des pèlerins*, *Archives*, 2 (1884), 355-364.

1327, rientrando attraverso l'Egitto e il Monte Sinai nel 1330.⁸⁷ Per lui, come per tutti i pellegrini, la visita al Santo Sepolcro è stato il momento più commovente del viaggio. Reboldi osserva che la seconda visita è stata una esperienza spiritualmente più soddisfacente della prima perché ha avuto l'occasione di distrarre le guardie musulmane per restare da solo nella chiesa. L'intimità è qui raggiunta grazie all'espedito (ricorrente nelle relazioni) messo in atto per escludere le guardie messe a custodia dei confini del sacro che presidiano. L'astuzia o la corruzione aggirano gli ostacoli all'impossibile possesso. L'orizzonte di conoscenza emozionale, di interiorità si costituisce sul temporaneo svuotamento o spostamento dei confini che permette l'ambito e precario controllo dello spazio sacro.⁸⁸ È interessante notare il desiderio di solitudine tra i pellegrini di questo periodo, che non sarà più presente successivamente.⁸⁹

Reboldi non manca di seguire l'ordine tradizionale ma con una aggiunta di date che gli permette di ricostruire la cronologia del viaggio. Alla ripresa di questo stile narrativo si aggiungono anche descrizioni visive interessanti. Reboldi, più del domenicano Francesco Pepino da Bologna⁹⁰, si abbandona, ad esempio, alla suggestione suscitata dalle colonne della chiesa della Natività a Bethlem pur censurandosi immediatamente: "ma noi dobbiamo lasciare le cose del tempo e dialogare unicamente di cose spirituali, che si trovano all'interno di questa santissima chiesa". Reboldi tenta di familiarizzare il lettore con le realtà lontane suggerendo immagini a quello più vicine e Tiberiade è come Ferrara sul Po, mentre Damasco è due volte e mezzo Bologna e la chiesa del Santo Sepolcro somiglia al S. Stefano sempre di Bologna. In Egitto non evita di esimersi dalla descrizione degli animali esotici, che si trovano nel serraglio del sultano e si avventura in una descrizione della giraffa che per la prima volta compare nelle relazioni

⁸⁷ ROERICH R., *Antonius de Cremona*, *Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins*, 13 (1890), 153-174; GOLUBOVICH G. (ed.), *Antonius de Cremona*, in: *Bibliotheca bibliographica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, III Quaracchi (Firenze) 1923, 331-342.

⁸⁸ Cit. in: HYDE J. K., *Literacy and its Uses...*, op. cit., 141.

⁸⁹ L'osservazione è di: HYDE J. K., *Literacy and its Uses...*, op. cit., 142. Sulle condizioni dei viaggiatori: GRABOIS A., *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère ...*, art. cit.

⁹⁰ Il ricordato Pepino, per esempio, autore della traduzione latina di grande successo del "Milione" di Marco Polo, rifiuta chiaramente di ordinare il suo trattato seguendo le tappe dell'itinerario e preferisce un esame solo dei luoghi segnalati nel Nuovo e Antico Testamento. La Palestina e la Siria ne risultano mescolate ma la presentazione dell'Egitto già contiene i primi elementi di una organizzazione narrativa: MANZONI L., *Fr. Pepino da Bologna dei Padri Predicatori, geografo, storico e viaggiatore*, *Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per la Provincia di Bologna*, III s., 13 (1894-1895), 257-332.

dei pellegrini. Jacopo da Verona sarà attirato al contrario dalle dimensioni dell'elefante.⁹¹

HUMBERT DE DIJON (1332)

Nel manoscritto composito, Cod. 1700, della Biblioteca Casanatense di Roma c'è un opuscolo scritto da una mano del XV secolo, che riferisce di un viaggio in Terra Santa di un domenicano.

Il predicatore Humbert di Dijon intraprese il suo pellegrinaggio nel 1330, in parte al seguito di Pierre de la Palue, patriarca di Gerusalemme, in parte con altri personaggi altolocati.⁹² Pierre de la Palue fu promosso al patriarcato il 27 marzo 1329 ed a questo titolo, allora puramente onorifico, Giovanni XXII aggiunse l'amministrazione della Chiesa episcopale di Limassol a Cipro. Nel corso dello stesso anno il pontefice ed il re di Francia Filippo di Valois, affidarono al nuovo patriarca, insieme con Guillaume Durant il Giovane, vescovo di Mende, una missione diplomatica presso il Sultano. A questa missione il duca di Bourbon, Louis, affidava un altro incarico, quello di accompagnare a Cipro la figlia Marie, fidanzata di Guido da Lusignano. I colloqui degli ambasciatori con il Sultano non ebbero risultati. In più Guillaume Durant morì durante il viaggio di ritorno a Cipro (1330) e Pierre de la Palue rientrò ad Avignone senza neanche riportare una risposta scritta del sovrano memelucco.⁹³

Humbert ha dunque probabilmente lasciato la Francia nell'agosto-settembre a Aigues-Mortes. Con il patriarca e il vescovo di Mende ha lasciato l'Isola di Cipro verso l'inizio del febbraio 1330 dopo la celebrazione del matrimonio del principe di Lusignano. Sbarcato a San Giovanni d'Acridi, visitò il Monte Carmelo, e costeggiando la costa palestinese, si diresse verso il Cairo attraverso Lydda, Rama, Gaza e il deserto.

⁹¹ GOLUBOVICH G., *Bibliotheca...* op. cit. III, 336; GERBARDT M. I., *Zoologie médiévale. preoccupation et procédés*, in: ZIMMERMANN A.-HOFFMAN (Hrsg.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters, Miscellanea Mediaevalia*, I (1970), 213-248; illustrano la sensibilità medievale i contributi in: *Il mondo animale, Micrologus*, 8/1-2 (2000).

⁹² KAEPPELI T.-BENOIT P., *Un pèlerinage dominicain inédit du XIVe siècle: le "Liber de locis et de condicionibus Terrae Sanctae" d'Humbert de Dijon* OP, *Revue Biblique*, 62 (1955), 513-540.

⁹³ RUDT DE COLLEMBERG W. H., *Les Lucignan de Chypre*, Paris 1980; RICHARD J., *La diplomatie royale dans les royaumes d'Arménie et de Chypre (XIIe-XVe siècle)*, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 144 (1986), 69-86, ora in: RICHARD J., *Croisades et États latins d'Orient...*, op. cit., n. XIX; EDBURY C., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991.

Al Cairo, mentre gli ambasciatori del papa e del re tentavano invano di impegnare il Sultano ad ascoltare le loro proposte, Humbert visitò i «Mirabilia» della città e del Cairo vecchia (Babilonia).⁹⁴ Nel viaggio di ritorno, dopo aver traversato il deserto “per viam filiorum Israel” e compiuta l’ascensione al Monte Sinai, raggiunge Gaza per iniziare la visita della Terra Santa. I principali luoghi santi che segnano il suo itinerario sono: Bersabea, Hébron, Bethléem, Gerusalemme, Béthania, Gerico, il Giordano e il Mar Morto, Emmaus, Silo Sichem, Samaria, Naim, Nazareth, il Mont Tabor, Capharnaum, Damasco, Nostra Signora di Saydnaya (di Sardegna), Beyrouth, Tripoli, Antiochia, Tarso, l’Ayas (Laiazzo), da dove, per mare, riguadagna Cipro.

Humbert termina il suo pellegrinaggio (probabilmente verso la fine del 1330) non senza compromettere la sua salute sopportando una “infirmis proluxa” che lo costringe a fermarsi abbastanza a lungo a Napoli. In ogni caso è in questa città che, a richiesta della regina Sancha, sposa di Robert d’Anjou, la sua descrizione dei Luoghi Santi fu redatta e presentata all’augusto destinatario il 25 febbraio del 1332. Il racconto di Humbert è monotono e, dal punto di vista geografico e archeologico, senza un interesse particolare.

JACOPO DA VERONA (1335)

L’opera di Giacomo da Verona è da considerarsi più significativa.⁹⁵ L’agostiniano comincia il suo racconto con la partenza da Verona il 7 maggio 1335. Da Venezia arriva a Taranto dove predica agli ebrei e predica anche a Cipro e a Jaffa ove arriva il 30 luglio. La cronologia del viaggio in Palestina ricco di dettagli mentre l’itinerario per la Galilea e la Siria ha come fonte di riferimento Burchard di Monte Sion.⁹⁶ Il viaggio al Sinai e al Cairo è comunque il risultato di una esperienza personale. Sfortunatamente, sia la mappa del Santo Sepolcro sia la carta che illustrava i siti relativi tra Gaza, il Monte Sinai e il Cairo illustranti il testo sono andati perduti, mentre

⁹⁴ GARCIN J. C., *Il Cairo degli Ayyubidi e dei Mamelucchi, 1174-1517*, in: RAYMOND A. (dir.), *Il Cairo*, Milano 2000, 148-241.

⁹⁵ ROERICHT R. (ed.), *Jacopo da Verona, Liber de peregrinationis fratris Jacobi de Verona*, *Revue de l’Orient Latin*, 3 (1895), 155-302, meglio in: MONNERET DE VILLARD D (a c.), *Jacopo da Verona, Liber peregrinationis*, Roma 1950. Si può vedere anche: MAY E. I., *The “De Jerusalem celesti” and the “De Babylonia infernali” of Fr. Giacomino da Verona*, Firenze 1930.

⁹⁶ GRABOIS A., *Christian Pilgrims in the Thirteenth Century and the Latin Kingdom of Jerusalem: Burchardus of Mount Sion*, in: KEDAR B. (ed.), *Outremer: Studies presented to J. Praver*, Jerusalem 1981, 285-296.

resta una versione della sua carta del monastero del Sinai e, quando Jacopo è interessato, è un osservatore perspicace. Egli annota con attenzione gli edifici, i cimiteri, le moschee del Cairo ma soprattutto le fortificazioni dell'Egitto e critica l'esercito del Sultano per, i cavalli troppo piccoli e, a suo giudizio, inadatti a sopportare i pesi della logistica occidentale.

Jacopo da Verona, cinque anni più tardi, sarà ancora più esplicito nel ricordare le emozioni provocate dalla visita al Santo Sepolcro. Jacopo tenterà di qualificarsi come testimone veritiero toccando tutto quello che avrà visto di sacro, immergendo anche le mani nelle acque del Mar Rosso alimentando così la credenza che tutto si tinge in esse.⁹⁷ Scopritore insaziabile di reliquie, egli racconta di aver distratto, con l'aiuto di un compagno, i monaci greci e di avere staccata una reliquia dal luogo dove era stata piantata la croce, poiché la colonna della flagellazione e quella dell'Annunciazione gli avevano offerto troppa resistenza!

L'entusiasmo innocente di Jacopo appare comunque un pò eccessivo e sospetto perché già in quel tempo i custodi del Santo Sepolcro scomunicavano chi rubasse le reliquie.⁹⁸

Si assiste, comunque, nel corso delle varie redazioni, ad un graduale rimaneggiamento di queste relazioni che probabilmente enfatizzano con intenti edificanti le provate emozioni.

TRE PELLEGRINI TEDESCHI (1336-1341)

Giovanni XXII emanò all'inizio del 1328 una bolla grazie alla quale veniva concesso un anno di indulgenze a chi avesse visitato la tomba di S. Caterina al Sinai.⁹⁹ Ciò spiega in parte la ripresa di un certo interesse, a dire il vero mai interrotto, verso questa meta¹⁰⁰

E, tra il 1330 e il 1340, tre pellegrini del nord-ovest della Germania, intrapresero un pellegrinaggio verso la penisola arabica: il duca Heinrich di Braunschweig, il nobile della Bassa Sassonia Wilhelm di Boldensele ed

⁹⁷ MONNERET DE VILLARD D (a c.), *Jacopo da Verona, Liber peregrinationis*, Roma 1950.

⁹⁸ HYDE J. K., *Italian Pilgrim Literature...* art. cit., 141-143. Sul culto delle reliquie: SCHREINER K., *Zum Wahrheitsverstaendnis im Heiligen-und Reliquienwesen des Mittelalters, Saeculum*, 17 (1966), 131-69; GAUTHIER M. M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostella*, Paris 1983.

⁹⁹ GUILLEMAIN B., *Les papes d'Avignon, les indulgences et les pèlerinages*, in: *Le pèlerinage, Cahiers de Fanjeaux*, 15 (1980), 257-68.

¹⁰⁰ LABANDE E. R., *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècle, Cahiers de Civilisation Médiévale*, I (1958), 159-169; 339-347; ora in: LABANDE E. R., *Spiritualité et vie littéraire de l'Occident...* op. cit., n. XI.

il curato, originario di Osnabrueck, che, in seguito, si era trasferito in Westfalia, un certo Ludolf di Sudheim.¹⁰¹

HEINRICH DI BRAUNSCHWEIG (1327-1331)

Il duca Heinrich (1290-1351) della famiglia guelfa dei Grubenhagener, già si fregiava del soprannome di «greco» per i suoi rapporti con il Mediterraneo. Sua sorella Adelheid, con il nome di Irene, fu in effetti la consorte del futuro basileus Andronikos III, apparentato con i Paleologhi, mentre la sua seconda moglie Helvigis Ibelin di Cipro lo legava alla casa del Sénéchal di Gerusalemme.

Più o meno tra il 1327 e il 1331, in occasione del suo primo viaggio a Bisanzio o alla corte di suo cognato, il duca fece direttamente conoscenza, grazie all'intervento del basileus, dell'arcivescovo di S. Caterina. Come testimonianza del viaggio al Sinai, ove il duca fu accolto calorosamente, "ob reverentiam imperatoris", gli vennero offerte in dono una ampolla dell'olio santo di Caterina e due spine della corona di Cristo "pro speciali favore". Reliquie che l'arcivescovo aveva ricevute in dono direttamente dal re di Francia, probabilmente Filippo VI, durante un altro viaggio.¹⁰² Le vicissitudini di queste reliquie, segni concreti di questa circolazione diplomatica, furono consegnate in seguito finalmente ai cistercensi del monastero di Walkenried alla morte del duca e rappresentano non di meno l'unica testimonianza relativa al pellegrinaggio al Sinai del duca, augusto pellegrino e ambasciatore.¹⁰³

Fortunatamente gli altri due pellegrini ci hanno lasciato al contrario due racconti del loro viaggio e i due testi vanno letti insieme poiché strettamente correlati. Non si può leggere il "Liber de itinere terre sanxte" di Ludhof,¹⁰⁴ se non si è letto prima l'"Itinerarium Guilielmi de Boldense-

¹⁰¹ SCHNACHT G., *Drei Niedersaechsichen Sinaipilger um 1300*, in: CLASSEN P.-SCHEIBERT P. (Hsrg.), *Festschrift P. E. Schramm*, I, Wiesbaden 1964, 461-478. Per i pellegrini di nazione tedesca: FAVREAU-LILIE M., *The German Empire and Palestine. German Pilgrimages to Jerusalem between the 12th and 16th Century*, *Journal of Middle History*, 21 (1995), 321-341.

¹⁰² TYERMAN C. J., *Philip VI and the Recovery of the Holy Land*, *The English Historical Review*, 100 (1985), 25-52.

¹⁰³ GANSHOF F. L., *Histoire des relations internationales*, Paris 1953; GAUTHIER M. M., *Reliquaires du XIII^e siècle entre le Proche Orient et l'Occident latin*, in: BELTING H. (a c.), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo*, Bologna 1982, 55-69.

¹⁰⁴ NEUMANN G. A., (ed.), *Ludolphus de Sudheim, De itinere ad Terram Sanctam*, Paris 1884, già in: *Archives de l'Orient Latin*, 2 (1884), 305-328; 329-377.

le".¹⁰⁵ Ludolf, in effetti, sebbene non abbia seguito lo stesso itinerario, ha copiato spesso questo testo parola per parola anche se se ne allontana per il suo atteggiamento meno scettico, intriso di credulità.

LUDOLF DI SUDHEIM (1336-1341)

Il racconto del pellegrinaggio redatto da Ludolf è anche direttamente ispirato dal testo del manoscritto detto «di Colonia», opera di un autore anonimo che scriveva nel dialetto della Germania del Nord. Ludolf stende in latino, poi in tedesco, questa seconda versione senza dubbio leggermente posteriore alla prima. Ma questo testo tedesco fu ritradotto da altri redattori, adottandone una forma più semplificata, prima in latino e più tardi in una compilazione conosciuta sotto il nome di "manoscritto di Danzica" dai cui altri hanno copiato.

Più o meno rimaneggiati questi testi hanno conosciuto per un periodo di tempo una fortuna complessa. Il solo punto di contatto indiretto è l'episodio, peraltro interessante, ricordato da Ludolf che racconta di avere incontrato a Hebron tre pellegrini della diocesi di Minden, due "domicelli" ed il loro servo che, convertiti all'Islam, si lamentano con lui amaramente della loro scelta. Si accenna così anche ai rischi del transito alla fede concorrente commentando esemplarmente solo l'esito della scelta (forzata?) e non le sue premesse.¹⁰⁶

WILHELM DI BOLDENSELE (1334-1335)

Il "Liber de quibusdam ultramarinis partibus" è stato redatto nel 1336 - la data è nel testo - da un domenicano del convento di San Paolo di Minden, Wilhelm de Boldensele.

La personalità di questo religioso ha intrigato i ricercatori perché egli avrebbe scritto sotto il nome della madre cambiando anche il suo prenome. Sembra ora possibile far luce su di lui: il suo vero nome è Otto di Nygenhus, cioè Nyenhusen, appartiene da parte di madre ad una famiglia nobile celebre ma in declino e, da parte di padre, Johann de Nyenhusen al servizio

¹⁰⁵ DELUZ C. (ed.), *Guillaume de Boldensele, Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra Sancta. (Cod. Otob. 2087), Thèse de doctorat de troisième cycle*, Paris 1974.

¹⁰⁶ Premesse storiche del fenomeno in: LEV J., *Persecution and Conversion to Islam in Eleventh Egypt, Haifa. Asian and African Studies. Journal of Israel Oriental Society*, 22/1-2 (1988), 73-93.

dell'arcivescovo Giselbert de Bremen (1274-1306), ad una famiglia di "ministeriales" in piena ascesa sociale.

Il suo pellegrinaggio è un pellegrinaggio penitenziale, impostogli da Giovanni XXII, in ragione della sua "apostasia". Egli aveva in effetti abbandonato il suo convento dei domenicani di S. Paolo a Minden. Non è noto se a causa delle agitazioni provocate dallo scisma imperiale di Ludovico di Baviera o a causa di difficoltà religiose. Le polemiche tra lassisti e rigoristi, partigiani ed avversari dei Begardi inquietavano allora i Mendicanti soprattutto in Germania.¹⁰⁷

La critica interna del testo permette di collocare il suo pellegrinaggio tra la primavera del 1334 e l'autunno del 1335. Grazie a ciò che sappiamo della sua permanenza a Minden, Boldensele contava allora una trentina d'anni. Il racconto del suo viaggio gli fu richiesto dal cardinale Elie de Talleyrand Perigord, uno dei personaggi importanti della corte di Avignone, letterato amico del Petrarca, molto interessato alle missioni verso l'Asia che il papato organizzava allora e dunque curioso di istruirsi sulle terre d'oltremare.¹⁰⁸

Questo racconto riscosse un successo abbastanza significativo. Restano 27 manoscritti del XIV e XV secolo e, dal 1351, il mendicante Jean le Long d'Ypres lo tradusse in francese insieme ad altri racconti di viaggiatori celebri come Ricoldo di Montecroce e Odorico da Pordenone. Sopravvivono di questa traduzione numerosi manoscritti, di cui il più celebre è quello che si trova nel famoso Libro delle Meraviglie nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Questa contemporanea traduzione è interessante perché consente raffronti, in particolare tra il lessico geografico francese e quello latino a metà del XIV secolo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ LOEHR G. M., *Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert*, Divus Thomas, Freiburg 1940; SCHMITT J. C., *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béguards du Rhin supérieur du XIVe siècle au XVe siècle*, Paris-La Haye-New York 1978.

¹⁰⁸ RICHARD J., *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)*, Roma 1977; RICHARD J., *Les papes d'Avignon et l'évangélisation du monde non latin à la veille du Grand Schisme, Génèse et début du Grand Schisme d'Occident*, Paris 1980, 305-315, ora in: RICHARD J., *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval*, Var. Repr., London 1983, n. XVI; PASZTOR E., *Funzione politico-culturale di una struttura della Chiesa: il cardinalato, Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Atti del XIX Convegno storico internazionale del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi, 15-18 ottobre 1978, Todi 1981, 197-22; GUILLEMAIN B., *Il papato ad Avignone*, in: QUAGLIONI D. (a c.), *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, vol. XI della *Storia della Chiesa* dir. da DUROSELLE J. B.-JARRY E., Cinisello Balsamo (Mi) 1994, 234-280.

¹⁰⁹ DELUZ C., *La "géographie" dans le "Liber" de Guillaume de Boldensele, pèlerin de Terre Sainte*, in: *Voyage, quête, pèlerinage...*, op. cit., 25-38.

L'opera, che si presenta piuttosto come un trattato di crociata che una relazione di pellegrinaggio, sorprende per la sua brevità. Il "Liber" di Boldensele è un'opera in 26 piccoli fogli nel manoscritto di Bâle. È questa concisione che sorprende dapprima quando la si paragoni a quelle dei suoi contemporanei Jacopo da Verona o Ludolph di Sudheim. Comunque l'opera di Boldensele non è una secca enumerazione dei luoghi santi visitati come quelle guide di pellegrini da "compendium vetus" che ha potuto consultare.¹¹⁰

Sebbene egli non ami mettersi in scena, la sua persona non è assente dal racconto. Portatore di una cultura, nel corso del viaggio si ricorda delle lezioni ricevute e rilascia volentieri le proprie riflessioni. Si possono anche trovare nel testo di Boldensele indicazioni sulle potenzialità militari dell'Islam o i possibili appoggi da concordare presso le popolazioni orientali. Wilhelm si informa sull'organizzazione dell'esercito del Sultano e valuta in seimila uomini la guarnigione ed i servi della cittadella del Cairo.¹¹¹ Si troveranno in numerose opere (per esempio in quelli di Raimondo Lullo o di Fidenzio da Padova) informazioni dello stesso tenore, poiché i trattatisti si preoccupavano delle possibilità di vittoria delle armate crociate. Boldensele nota appunto le difficoltà che i beduini del deserto, mal sottomessi, possono suscitare al governo dei mamelucchi e li intravede quali alleati potenziali così come erano stati nel passato per i re di Gerusalemme.¹¹²

Wilhelm ha anche conteggiato i gruppi dei cristiani più numerosi, quarantamila a Sobak, vicino il Krak di Montréal, ventimila nel "Montenegro" vicino Tripoli ed insiste sulle virtù militari di questi ultimi e sul loro desiderio di vedere arrivare i latini per essere liberati. Boldensele ha perciò studiato con attenzione i luoghi, cita i porti della costa sirofenicia e nota che quello di Aciri potrebbe essere facilmente rimesso in funzione. Si è visto che tutti i trattati si preoccupavano giustamente dell'attracco possibile per le flotte.¹¹³ Egli nota lo stato delle mura di Geru-

¹¹⁰ Quali la "Descriptio Terrae sanctae" de Jean de Wuerzburg (1165) o il "Libellus de locis sanctis" di Theodoricus (1172); DAVIES J. G., *Pilgrimage and Crusade Literature*, SARGENT BAUR B. W. (ed.), *Journey Toward Good. Pilgrimage and Crusade*, Kalamazoo 1992, 1-30.

¹¹¹ AMITAI R., *The Making of the the Military élite of Mamluk Egypt by al-Nasir Mohamad ben Qâlawûn*, *Studia Islamica*, 72 (1990) 145-165.

¹¹² SALEH A. H., *Les relations entre les Mamluks et les Bédouin d'Egypte*, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s., 30 (1980), 365-393.

¹¹³ JACOBY D., *L'evolution urbaine et la fonction méditerranéenne d'Acre...*, art. cit., 95-109; MENOZZI L. (a c.), *S. Giovanni d'Aciri: Akko. Storia e cultura di una città portuale del Mediterraneo*, Roma 1996.

salemme, le possibilità di difesa della città.¹¹⁴ Ricorda la potenza delle fortezze che difendono l'accesso alla Terra santa, il Krak di Montréal a sud, quello di Saphet a nord.¹¹⁵

Si nota d'altronde che Boldensele ha inteso riferirsi a paesi in cui si esercitava l'apostolato dei "Fratres peregrinantes".¹¹⁶ Egli conosce la situazione precisa della città di Sarai e sa che dipende dai "Tartari di Cumania". È in grado inoltre di stendere una carta politica della Siria e dare un nome alle differenti province in cui è divisa. I limiti delle sue conoscenze corrispondono insomma a quelli degli Ordini missionari. Wilhelm ricorda in effetti tra i cristiani presenti in Terra Santa quelli delle Chiese d'Africa: "Nubiani, ethiopes, indi presbyteri Johannis fidem tenentes", ma senza localizzare questi tre gruppi.¹¹⁷ I Patriarchi della Chiesa d'Abissinia avevano richiesta nel XIII secolo la propria consacrazione non più al Patriarca copto del Cairo, ma al Patriarca ortodosso di Gerusalemme ed anche ai domenicani di San Giovanni d'Acri. Nessun missionario né viaggiatore tuttavia era riuscito a raggiungere l'Etiopia, anche Guillaume Adam che aveva progettato di arrivarci via mare.¹¹⁸

L'itinerario al Sinai riveste un interesse particolare perché per leggere una descrizione analoga precedente, occorre risalire all'anno 1217, alla "Peregrinatio" del "magister" tedesco Thietmar o Thetmar¹¹⁹ e per avere una esposizione più ampia si possono riprendere solo fonti posteriori alle due esaminate ma la fedeltà espositiva dei due pellegrini è rara ed occorre illustrarla brevemente.¹²⁰

Wilhelm iniziò la sua visita al Sinai partendo da Cipro, dove era giunto dalla Siria per ritirare dei salvacondotti dal Sultano mamelucco, che controllava appunto l'Egitto, la Palestina e il Sinai. Il sultano Muhammad Malik-en Masir-ibn-Kalaun (†1341) è presentato da Wilhelm come un avversario ed un persecutore di cristiani: «propugnator impiae perfidiae

¹¹⁴ DRORY J., *Jerusalem during the Mamluk Period (1250-1517)*, in: LEVINE L. I. (a c.), *Jerusalem's Cathedra*, Jerusalem 1981, 190-213.

¹¹⁵ HUYGENS R. B. C., *Un nouveau texte du traité...*, art. cit.; KENNEDY H., *Crusader Castles*, Cambridge 1995.

¹¹⁶ LOENERTZ R., *La société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475: étude sur l'Orient dominicain, II*, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 45 (1975), 107-147.

¹¹⁷ DUCCELLIER A., *Cristiani d'Oriente*, op.cit., 5-75.

¹¹⁸ RICHARD J., *Les premiers missionnaires latins en Ethiopie (XIIe-XIVe siècles)*, *Atti del Convegno di Studi Etiopici*, Roma 1960, 323-329, ora in RICHARD J., *Orient et Occident au Moyen Age; contacts et relations (XIIe-XVe siècle)*, Var. Repr., London 1976, n. XXIV.

¹¹⁹ LAURENT J. C. M. (ed.), *Thietmar, Peregrinatio*, Hamburg 1857.

¹²⁰ Con l'aiuto delle informazioni tratte da: DELUZ C. (ed.), *Guillaume de Boldensele, Liber...*, intr., op. cit.

Mahometi». Questa descrizione non corrisponde in nulla con la tolleranza attribuita a questo governante disposto ad utilizzare i cristiani copti in seno all'amministrazione finanziaria del regno e, d'altra parte, la lettera di accompagnamento fu concessa senza alcuna difficoltà ed ottenne per i pellegrini derrate alimentari per il viaggio ed una scorta per la loro protezione.¹²¹

Il gruppo percorse i 400 chilometri dal Cairo all'abbazia in dieci giorni procedendo alla velocità sostenuta di 45,5 km per giorno. Ludolf impiegò 12 giorni seguendo probabilmente un'altra strada. Wilhelm fece il suo viaggio a cavallo e, a memoria d'uomo, nessuno dei monaci, anche i più anziani, non avevano mai ottenuto questi risultati, salvo utilizzando un cammello o un asino. Una scelta infelice tuttavia quella della cavalcatura inadatta ma probabilmente legata a ragioni di sicurezza oltre che alla dignità del proprio "status" poiché, infine, si utilizzarono i cammelli per trasportare l'acqua e l'avena necessarie agli stessi cavalli. I viaggiatori comunque non finivano di stupirsi delle esigenze così limitate di questi ruminanti.

I due pellegrini attraversano poi il Mar Rosso non senza ricordare il transito degli Ebrei e qui Ludolf offre una informazione interessante: nella zona si erge una fortezza che deteneva dei prigionieri, dei nobili cristiani, ma, secondo Ludolf, tale avamposto era utile soprattutto per impedire agli occidentali di percorrere la strada verso l'Oceano Indiano e le terre del Prete Gianni, mentre il tragitto inverso era garantito ai mercanti asiatici. La guarnigione d'altronde non sembrava molto occupata salvo forse in quelle attività che riguardavano la pesca al corallo.¹²²

Giunti all'abbazia di S. Caterina, i pellegrini sono impressionati dalla altezza da 12 a 15 metri delle mura che circondano la costruzione e si ricordano di tre porte basse in ferro citate qui soltanto. Il numero dei monaci menzionati dai due differisce così: 40 per Ludolf, mentre per Wilhelm sono 400 (secondo Jacopo da Verona nel 1346, il loro numero raggiungerebbe i 300). Ciò è interessante perché secondo Wilhelm c'erano più arabi che greci, mentre per Ludolf vi si trovavano georgiani, siriani, egiziani, nubiani e solo un indiano. I monaci praticavano una penitenza molto severa, conformemente alla loro regola spirituale. Tale pratica non era la conseguenza di una penuria perché i monaci mantenevano relazioni commerciali

¹²¹ MARTEL-THOUMIAN B., *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamluk. Xe-XVe siècles*, Damas 1992; LEVANONI A., *The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun, 1310-1341*, Leiden-New York 1995.

¹²² RICHARD J., *Les navigations des Occidentaux sur l'Océan Indien et la mer Caspienne (XIIIe-XVe siècles), Sociétés et compagnies de commerce en Orient*, Paris 1970, 353-363, ora in: RICHARD J., *Orient et Occident...*, op. cit., n. XXXI; LE G OFF J., *L'Occident médiéval e l'Oceano Indiano...*, art. cit., 257-277.

con le oasi vicine, spedendo il surplus al Cairo, offrivano cibo ai beduini e, se necessario, li ospitavano gratuitamente e con generosità. Si raccontava che per ricompensarli della loro bontà, Dio facesse in modo che mosche, zanzare, insetti, scorpioni ed altre creature insopportabili fossero escluse dal perimetro del monastero!¹²³

L'interesse dei pellegrini era non di meno rivolto alle reliquie di Santa Caterina conservate, secondo loro, "mixta et inordinate", immerse in un olio molto ambito offerto solamente ai visitatori più importanti come Heinrich di Braunsweig.

È interessante notare, come segno e testimonianza di un culto interreligioso, che i cammellieri musulmani al seguito del gruppo, domandassero anch'essi di inginocchiarsi davanti la reliquia.

Attraverso una scala di 3500 gradini, Wilhelm raggiunse la Montagna Santa di Mosé (Dschebel Musa, 2285 m.) e là ove Dio apparve a Mosé, egli tentò invano di raschiare un po' di polvere dalla roccia troppo resistente. Nello stesso punto o presso la cappella ove si trova una piccola moschea, Ludolf nota che l'aria è troppo secca e non consente un arresto troppo prolungato. Mentre Wilhelm rifiuta di discutere sulla localizzazione dell'epifania divina, poiché Dio si manifesta dove vuole, Ludolf inizia una descrizione entusiasta del panorama che gli si offre dalla sommità, da cui si possono intravedere numerosi luoghi citati nelle Scritture.¹²⁴

Durante il lungo viaggio, che dura 13 giorni verso il Nord traversando il deserto, Wilhelm si ricorda del suo incontro con i beduini, che si sono presentati armati di lance e scudi, ma non ci è dato di sapere se disponessero anche di archi e frecce. Sia Wilhelm che Ludolf osservano che queste popolazioni, il cui numero aumentano esageratamente, potrebbero, se coalizzate, assumere facilmente la supremazia sui territori sottomessi al Cairo. Il sultano ne è consapevole e perciò tenta di guadagnare la loro amicizia con continui donativi. I beduini, gelosi della loro autonomia, non sembrano affatto apprezzare e disdegnano queste iniziative, limitandosi unicamente, così sembra all'occidentale, a seguire pratiche superstiziose mescolando, ad esempio, le rose secche di Gerico con il pane.¹²⁵

¹²³ RABINO A. L., *Le monastère de Sainte Catherine du Sinai*, Le Caire 1965, passim.

¹²⁴ L'episodio non è ricordato in: BAZIN-TACHELLA S., *L'Évocation du relief dans les récits de voyage du Moyen Age occidental*, in: THOMASSET C.-JAMES R. D. (dir.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris 2000, 145-166.

¹²⁵ Si attribuiva un valore particolare a queste rose poiché si credeva che, una volta inzuppate nell'acqua, avessero la capacità di alleviare i dolori del parto. I viaggiatori occidentali alludono spesso all'eventualità di poter utilizzare i beduini come alleati: RICHARD J., *Le royaume de Chypre et l'embargo sur le commerce avec l'Égypte*, *Comptes rendus de*

NICCOLÒ DA POGGIBONSI (POST 1350)

La novità nelle relazioni di viaggio di pellegrini è in parte rappresentata, dopo il 1350, dal Libro d'Oltremare di Niccolò da Poggibonsi o, per la precisione, da Nicola di Corbizo (come ama definirsi lui stesso in un acrostico), oscuro francescano toscano che racconta di aver trascorso più di quattro anni in Oriente viaggiando in Palestina, Egitto, Siria e Sinai fino a Baghdad.¹²⁶

Dopo aver lasciato Poggibonsi nel marzo 1346 - l'indicazione cronologica che offre, 1345, deve essere intesa secondo lo stile fiorentino - il francescano era di ritorno nella primavera 1350 e poco dopo redasse probabilmente il suo rapporto, che ottenne un grande successo, rimaneggiato e attribuito a un certo Frate Noé, riedito più di 60 volte fra XVI e XIX secolo.

Niccolò giudicò opportuno offrire ai suoi lettori un racconto di fatti e per conseguenza egli non suggerisce solamente le abituali associazioni di citazioni bibliche, ma descrive anche le condizioni contemporanee dei Luoghi Santi. La descrizione molto dettagliata del Santo Sepolcro è esemplare per la ricchezza dei dettagli. Niccolò è particolarmente attento alle pitture, ai mosaici, alle iscrizioni e ai colori: "la colonna della flagellazione ha una circonferenza di quattro empans, un colore rosa porfido (porfido "gherofanato"), grigio scuro all'interno, laddove è fessurata, ma sempre di una resistenza considerevole perché non si riesce a romperla anche con l'aiuto di molta forza".¹²⁷

Ogni informazione è preziosa per il fedele e Niccolò incorpora nel dettaglio una lista di indulgenze annesse a ciascuna reliquia e ne indica il prezzo: 4 bisanti di Cipro a Jaffa e 4 fiorini per la visita della Galilea e della Samaria.

Niccolò sembra accompagnare il pellegrino mano nella mano e, quando offre le indicazioni delle differenti direzioni e delle distanze all'interno del Santo Sepolcro, possiamo agevolmente immaginare il suo libro nelle mani dei lettori mentre le meticolose descrizioni da seguire possono anche sostituirsi al viaggio reale ed agire da supporto all'orazione mentale.¹²⁸

l'Académie des Inscriptions, 1984, 120-134, ora in: RICHARD J., *Croisades et Etats latins d'Orient: points de vue et documents*, Var. Repr., Aldershot (Hampshire) 1992, n. XVI.

¹²⁶ BACCHI DELLA LEGA A. (ed.), *Fr. Niccolò da Poggibonsi, Libro d'Oltremare*, in: BACCHI DELLA LEGA A., *Scelta di curiosità letterarie medievali o rare*, Bologna 1881-82, rev. ed. by P. A. BAGATTI, Jerusalem 1945; CARDINI F., *Venezia e veneziani in alcune memorie di pellegrini fiorentini in Terrasanta*, *Miscellanea A. Pertusi*, II, Bologna 1982, 161-184, ora in: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce...*, op. cit., 122-153.

¹²⁷ BAGATTI P. B. (ed.), *Niccolò da Poggibonsi, Libro d'Oltremare* op. cit., 19-20.

¹²⁸ GARAND M. C., *Livres de poches medievales à Dijon et à Rome*, *Scriptorium*, 25 (1971), 18-24; RUSCONI R., *Pratica culturale e istruzione religiosa nelle confraternite italiane del*

D'altro canto, una gran parte del Libro d'Oltremare intende principalmente intrattenere il lettore. Questa impressione è indotta soprattutto, ad esempio, dalla vivace descrizione della tempesta durante il viaggio in mare, dall'assalto dei pirati, dalle descrizioni di Damasco e del Cairo, dall'immagine delle Piramidi tagliate come diamanti, mentre il territorio intorno a Bethlem gli ricorda quello di Poggibonsi...¹²⁹

Poiché dedica la sua attenzione anche al viaggio di ritorno, Niccolò ne approfitta per narrare specularmente di altre avventure, tempeste, attacchi di pirati ed anche di una notte trascorsa allo scoperto fuggendo i briganti. È proprio analizzando quest'ultimo episodio che si nota come l'autore abbia amplificato e modificato le circostanze di una delle sue disavventure di viaggio per distenderle successivamente con una certa efficacia sotto forma di breve e quasi autonoma forma novellistica. L'abilità con la quale egli sottrae un oggetto su cui poggia il proprietario inconsapevole è, ad esempio, un tema della letteratura folklorica che il lettore prefigurato avrebbe volentieri gradito riconoscendolo. Inoltre l'introduzione di una lunga serie di piccole sezioni per articolare l'azione proviene senza dubbio dalla abitudine di Niccolò alla predicazione ed alla frequentazione di agiografie nelle quali la prosa assonanzata riscuote gradimento ed è anche utile per ragioni mnemoniche.¹³⁰ L'inserzioni di queste cadenze sono non di meno temperate dal fervore di preghiere appropriate da associare in maniera adeguata ai luoghi visitati secondo una modalità di partecipazione ed un equilibrio giudizioso tra impegno ed intrattenimento testimoniato e confermato dal successo della diffusione dei manoscritti.

La specularità del ritorno confondono il lontano esotico ed il vicino familiare grazie all'abilità affabulatrice che elude le frontiere in una circolarità tematica e psicologica.

Tardo Medioevo: "libri da compagnia" e "libri di pietà", in: Le mouvement fraternel au Moyen Age: France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde, Lausanne 9-11 mai 1985, Roma 1987, 133-153; HYDE J. K., Literacy, op. cit., 145-6. Su questi problemi: PETRUCCI A., Lire au Moyen Age, Mélanges de l'Ecole Française de Rome, 96/2 (1984), 603-616; BRUNI F., Figure della committenza e del rapporto autori-pubblico: aspetti della comunicazione nel Basso medio Evo, in: MOLETA Y. (ed. by), Patronage and Public in the Trecento, Proceeding of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July 1984, Firenze 1987, 105-124; BOURET C.-DUFOUR A., L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle, Paris 1993.

¹²⁹ BAGATTI P. B. (ed.), *Niccolò da Poggibonsi, Libro d'Oltremare* op. cit, cap. CXCIH.

¹³⁰ BERLIOZ J., *La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIIIe-XVe siècles)*, in: *Temps, mémoire, tradition au Moyen Age. Actes du XIIIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aix-en-Provence, 4-5 juin 1982, Aix-en-Provence 1983, 159-183; VASOLI C., Arte della memoria e predicazione, Medioevo e Rinascimento, 3 (1989), 301-321.*

ANONIMO DELLA PRIMA METÀ DEL XIV SECOLO

Infine si vuole segnalare, a testimonianza dei numerosi anonimi ancora da esplorare, un testo pubblicato dal ms. latino 36 della biblioteca municipale di Evreux.

In questo manoscritto, che può risalire al XIV secolo e segue una copia degli "exempla" di Jacques di Vitry, di diversi estratti delle opere di S. Agostino, S. Bernardo etc., un'ultima sezione (fol. 58-65) ha conservato il testo forse incompleto di una piccola guida del pellegrino di Terra Santa intitolata "Liber Terrae sanctae Iherusalem".¹³¹

L'autore di questa guida, contemporaneo senza dubbio, nella prima metà del XIV secolo, di Odorico da Pordenone, di Ludolf de Sudheim e di Filippo Brusseri di Savona, ha mantenuto l'anonimato. Per comporre questo piccolo libro ha comunque avuto sotto gli occhi, intercalando nella sua opera delle indicazioni di pratiche devote, una fonte simile a quella che ha utilizzato Filippo di Savona per la sua "Descriptio Terrae Sanctae".¹³² L'esperienza dell'attraversamento e del percorso guidato si ricomponne in movenze arcaiche di rassicuranti devozioni peraltro mai abbandonate.

DA PETRARCA (1360) ALLA "DEVOTIO MODERNA"

Numerosi furono i fattori concorrenti in Occidente nel modificare le premesse morali e sociali dei pellegrinaggi.¹³³ Occorre indicarli: il dis gusto per l'eccessiva pressione politica nelle iniziative del papato avigno-

¹³¹ Lo si rileva in effetti dai titoli dei capitoli seguenti: "De locis sanctis existentibus intra ecclesiam sancti Sepulchri.- De locis sanctis montis Syon et peregrinationibus que sunt in via eundo de sancto sepulcro ad dictum locum.- De templo Domini et templo Salomonis.- De quibusdam locis memorabilibus et sanctis exeuntibus infra urbem Iherusalem.- De locis sanctis dignis memoria que sunt in valle Josaphat fultionum.- De vallis Josaphat et locis sanctis recordatione dignis.- De monte Oliveti et Bethfage et Bethania", rilevabili da: OMONT M., *Une guide du pèlerin en Terre Sainte au XIVe siècle, Mélanges offerts à M. G. Schlumberger*, II, Paris 1924, 436-450.

¹³² NEUMANN P. W. A., *Philippi descriptio Terrae Sanctae. Oesterreiche Vierteljahresschrift fuer Katholische Theologie*, 11 (1872), 1-78; 165-174.

¹³³ RAPP F., *Crises du pèlerinage*, in: CHELINI J.-BRANTHOMME H (dir.), *Les chemins de Dieu.. op.cit.*, 209-232. Per il pellegrinaggio del 1384-85 di Simone Sigoli, Lionardo Frescobaldi, Giorgio Gucci e di Niccolò Martoni nel 1394-95 : HYDE J. K., *Literacy and its Uses...*, op. cit., 147-153; BARTOLINI G.-CARDINI F. (a c.), *Nel nome di Dio facemmo vela...*, op. cit.

nese¹³⁴, la crisi economica e finanziaria degli anni quaranta del secolo e per conseguenza l'irruzione di un lungo ciclo epidemico continentale,¹³⁵ l'eclissi dell'impero bizantino.¹³⁶ Le pressioni diplomatiche avevano intanto indotto un regolamento dei rapporti con il governo mamelucco del Cairo. Il Sultano, che era riuscito a rendere vani gli sforzi delle crociate, consentì al libero accesso dei pellegrini in Terra Santa favorendo così anche i commerci.¹³⁷ D'altro canto, come si è accennato, si garantì da incursioni improvvisate procedendo allo smantellamento delle installazioni lungo il litorale siriano-libanese-palestinese.

E, non ultima, si assistette alla nascita e all'incremento della preoccupazione per la minaccia turco-ottomana, che si profilava in Anatolia mutando definitivamente i punti di riferimento della crociata e dei pellegrinaggi.¹³⁸ In Italia, ad esempio, la memoria cittadina della fine del Medioevo giudicò più opportuno contrapporre alle armi la devozione gerosolimitana assicurata "in loco" dai pellegrinaggi, da reliquie e dediche di santuari alimentando insieme un rifiuto diffuso, anche se sotto forma di resistenza passiva, alle richieste del papato.¹³⁹ Un Occidente, che abbondava di reliquie e di indulgenze, poteva ora anche prendere in considerazione la possibilità che il valore dell'acquisizione della "cruis super vestem", potesse

¹³⁴ RUSCONI R., *L'Italia senza papa. L'età avignonese ed il grande Scisma d'Occidente*, in: VAUCHEZ A. (a c.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, *L'Antichità e il Medioevo*, Roma-Bari 1993, 427-454.

¹³⁵ MOLLAT M., *Études sur l'économie et la société de l'Occident médiéval, XIIe-XVe siècle*, Var. Repr., London 1977, n. XIX.

¹³⁶ VRYONIS S., *The Decline of Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the XIth to XVth Century*, Athens 1972; ARBEL B.-HAMILTON B.-JACOBY D., *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, *Mediterranean Historical Review*, IV/1 (1989).

¹³⁷ Non ho raggiunto: SANDOLI S. de, *The Peaceful Liberation of the Holy Place in the XIV Century. The Third Return of the Frankish and Latin Clergy to the Custody and Service of the Holy Places through Official Negotiations in 1333*, Cairo 1990.

¹³⁸ IORGA N., *Latins et grecs d'Orient et l'établissement des Turcs en Europe, 1342-1362*, *Bizantinische Zeitschrift*, 15 (1906), 179-222; ROUX J. P., *Storia dei Turchi*, Milano 1988, I ed. Paris 1988, 169-191; INALCIK H., *The Ottoman Turks and the Crusades, 1329-1451*, in: HAZARD H. W. (ed.), *History of Crusades*, t. VI, Madison 1989, 222-272; SPIRIDONAKIS B. G., *Grecs, Occidentaux et Turcs de 1054 à 1453*, Thessaloniki 1990; DUCCELLIER A., *Cristiani d'Oriente...*, op. cit., 361-501.

¹³⁹ VAUCHEZ A., *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Age*, in: MOLETA Y. (ed. by), *Patronage and Public in the Trecento...*, op. cit., 59-80, ora in: VAUCHEZ A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, I ed. Paris 1987, 187-206.

evolversi verso nuove forme penitenziali.¹⁴⁰ E ancor più, la rinuncia ai luoghi santi geografici, la sacralizzazione dell'Occidente, "nova Jherusalem", per la traslazione puntuale dei "facta" oltre che dei "loca sacra", era destinata a raggiungere il suo apogeo con i Giubilei romani. Il nuovo rafforzarsi del culto della transustanziazione, confermando il potere salvifico della Chiesa, sottolineava l'inutilità di una ricerca, in fin dei conti esteriore, delle memorie terrestri del Cristo nel lontano Oltremare.¹⁴¹ L'interiorizzazione dei luoghi santi, riprodotti in maniera tangibile "in loco", corollario della Gerusalemme terrestre "miserabilis", avrebbe dato i suoi frutti.

La motivazione fondamentale del pellegrinaggio - ricerca delle origini di un ordine sacrale del mondo -¹⁴² veniva così rinforzato dalla riproduzione sociale diffusa delle cose sacre.¹⁴³ Anche le reliquie operavano la diffusione delle memorie sacre che, installate e accumulate nelle chiese di più paesi, divenivano a loro volta centri di pellegrinaggi.¹⁴⁴ Procedere sui passi del Cristo avrebbe comportato una "imitatio passionis" delle rappresentazioni sacre con la croce trascinata sulle spalle per rivivere istante per istante tutta la "via dolorosa".¹⁴⁵

¹⁴⁰ CARDINI F., *La devozione a Gerusalemme in Occidente e il "caso" sanvivaldino. La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Montaiione-Pisa 1989, 55-102, ora in: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro...*, op. cit., 154-204; CARDINI F., *Reliquie e pellegrinaggi*, in: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale*, del CISIAM, Spoleto 1989, 981-1041, ora in: CARDINI F., *Gerusalemme d'oro...*, op. cit., 5-43. Un esempio con: FRIEDMAN Y., *Franciscus of Pontremoli. A Pilgrim's Path to Pardon*, *Franciscan Studies*, 43 (1983), 279-311.

¹⁴¹ RUBIN M., *Corpus Christi. The Eucharist in the late Medieval Culture*, Cambridge 1991; MACY G., *The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages*, *Journal of Ecclesiastic History*, 45/1 (1994), 11-41.

¹⁴² BREDERO A. H., *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in: GALLAIS P.-RIOU Y. J. (dir.), *Mélanges pour R. Crozet*, I, Poitiers 1966, 259-271; GORDON B. L., *Sacred Directions. Orientation and the Top of the Map*, *History of Religions*, 10/1 (1970), 211-227; BRINCKEN A. D. von, *Das geographische Weltbild um 1300*, in: MORAW P. (ed.), *Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion*, Berlin 1989, 9-32.

¹⁴³ La formulazione è di: CARDINI F., *Crociata e religione civica*, in: VAUCHEZ A. (a c.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Roma 1995, 155-164, qui ampiamente utilizzato. Utili osservazioni in: DIERKENS A., *Du bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Age*, in: BOZOKY E.-HELVETIUS A. M. (ed.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout 1999, 239-252.

¹⁴⁴ BRESCH BAUTIER C., *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jerusalem (IXe-XVe s.)*, *Archéologie d'une dévotion*, *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 50 (1974), 319-342.

¹⁴⁵ Occorrerebbe valutare questa "imitatio" perfezionata probabilmente grazie anche ai racconti dei pellegrini: D'ALATRI M., *Aetas poenitentialis. L'antico Ordine francescano della penitenza*, Roma 1993, passim e la rec. de: COCCI A., *L'antico ordine francescano della penitenza*, *Collectanea Franciscana*, 64/1-2 (1994), 313-325.

Occorre segnalare un altro risultato di segno diverso dell'evoluzione della letteratura interessata alle descrizioni dei viaggi devoti in questo periodo. L'"Itinerarium syriacum", una piccola opera che Petrarca redasse verso il 1360, è principalmente una occasione letteraria erudita, nella quale versare le informazioni raccolte da una vasta messe di letture. I nomi dei luoghi, mai visti personalmente, servono per associare le reminiscenze letterarie che Petrarca consegna come viatico a quei suoi lettori, non meno eruditi, prossimi viaggiatori. Ma con l'avvicinarsi dei paesaggi e l'alternarsi dei luoghi, anche la cultura classica trascolora ed inclina gradualmente nell'erudizione biblica e questa certo non suscita altrettanto interesse per Petrarca che dichiara esplicitamente: «numerose informazioni di cui ti parlo, non ti sono necessarie, perché sono tutte citate nel Vangelo»¹⁴⁶. La via era aperta alla contestazione radicale della pratica effettiva, reale del pellegrinaggio ad opera della "devotio moderna".¹⁴⁷ L'approccio alla trascendenza del sacro tornava (o forse continuava?) ad imporsi come orientamento verso un orizzonte di conoscenza da oltrepassare infinitamente, al di là di ogni confine individuale o contingente. L'esercizio sorvegliato e decantato di nuovi o rinnovati saperi su percorsi inediti spingeva intanto verso frontiere imprevedute.¹⁴⁸

¹⁴⁶ PAOLELLA A., *Petrarca e la letteratura odepiorica del Medioevo, Storia e problemi di critica testuale*, 44 (1992), 61-85; ANTONELLI R., "Rerum vulgariū fragmenta" del Petrarca, in: ASOR ROSA A. (dir.), *Letteratura italiana. Le opere*. I, Torino 1992, 452-5; LO MONACO F., L'"Itinerario in Terrasanta" di Francesco Petrarca, in: PITTALUGA S. (a c.), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo. Atti del V Conv. int. di studi dell'Ass. per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL), Genova, 12-15 dic. 1991 = Columbeis V (1993), 363-378; COCCI A., Osservazioni sull'"Itinerarium ad sepulchrum Domini nostri Iesu Christi" (1358) di Francesco Petrarca, in *Il rapporto di Francesco Petrarca con il territorio: Roma e il Districtus. Atti della giornata di studio (Ferentino, 8 dicembre 2003)*, Roma 2004, 251-270.*

¹⁴⁷ RAPP F., *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris 1971, 226-248; RAPP F., *Crises du pèlerinage*, op. cit.; in: CHELINI J.-BRANTHOMME H (dir.), *Les chemins de Dieu...*, op. cit., 209-232; VAUCHEZ A., *La santification*, in: MOLLAT DE JOURDUIN M.-VAUCHEZ A. (dir.), *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, in: MAYEUR J. M. et alii, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. VI, Paris 1990, 520-566; WEILER A. G., *Il significato della «devotio moderna» per la cultura europea, Cristianesimo nella Storia*, 15 (1994), 51-69.

¹⁴⁸ MANSELLI R., *Cristoforo Colombo, Alessandro VI e i primi missionari francescani*, in: *Diffusione del francescanesimo nelle Americhe. Atti del X Convegno internazionale della Società di Studi Francescani, Assisi, 14-15 ottobre 1982, Perugia-Assisi 1984*, 37-54; FERNANDEZ-ARMESTO F., *Before Columbus Exploration and Colonisation from Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492*, London 1987, trad. spagn. Madrid 1993; NORDMAN D., *Frontière et découverte (Xve-XVIe siècle)*, in: ZORZI R. (a cura di), *L'epopea delle scoperte, Venezia 1994*, 17-37; AGIUS D.-NETTON I. A. (ed.), *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450, Turhout 1997 = International Medieval Research*, 1 (1997).

GIOVANNI UGGERI

Itinerarium burdigalense.
Il primo pellegrinaggio in Terrasanta

1. IL DOCUMENTO
2. INQUADRAMENTO STORICO
3. ANALISI DELL'ITINERARIO
4. DESCRIZIONE DEI LUOGHI SANTI
5. CONCLUSIONI

1. IL DOCUMENTO

L'*Itinerarium Burdigalense* ci è pervenuto in due codici principali: il *Pithoeanus*, ora *Parisinus* 4808, pergamenaceo del secolo IX, con correzioni del secolo successivo, e il *Veronensis* 52, pergamenaceo di tardo IX o meglio di X secolo, mancante di due fogli. Va ricordato un terzo codice, quello di Sangallo 732, che però, benchè risalga all'811 e testimonii quindi l'interesse per l'itinerario gerosolomitano in quel periodo, è limitato alla Terrasanta ed inoltre risulta assai scadente e quindi inutile per la costituzione del testo. La data dei codici più antichi non è comunque anteriore all'età carolina.

L'*editio princeps* dell'*Itinerarium Burdigalense* fu curata da Girolamo Surita e comparve insieme all'*Itinerarium Antonini* a Köln nel 1600. Dopo più di un secolo l'*Itinerarium Burdigalense* fu riedito in appendice all'*Itinerarium Antonini* o *Itinerarium Provinciarum* da Pietro Wesseling ad Amsterdam nel 1735; questa edizione rimane fondamentale e ad essa si fa ancora riferimento nelle citazioni del testo (per pagine e linee). Sempre in appendice comparve nell'edizione critica degli Itinerari allestita nel secolo scorso da Parthey e Pinder. Nessun valore ha l'edizione del Tobler negli *Itinera Hierosolymitana* stampati col Molinier a Ginevra nel 1879. Un'edizione critica moderna preparò un secolo addietro Paolo Geyer per il volume 39° del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, dedicato agli *Itinera Hierosolymitana saeculi III - VIII*, stampato a Vienna nel 1898. Essa fu ripresa da Otto Cuntz nel I volume dell'edizione Teubneria-

na degli *Itineraria Romana* (Lipsia 1929) con l'aggiunta di un controllo puntuale di tutte le cifre delle distanze.

Manca tuttora un commento topografico dell'opera, tranne che per singole località e per la *secunda regio* dell'Italia augustea, la Puglia, che dispone dell'attenta analisi condotta da Remo Gelsomino.

2. INQUADRAMENTO STORICO

L'ambiente di redazione dell'opera va ricercato in quell'Aquitania, che fu il punto di partenza del pellegrino, che viaggiò in gruppo, come denuncia l'uso del plurale. La lunghezza delle maree della Garonna e delle tappe tra Bordeaux e Tolosa sono espresse in leghe, aderendo all'uso locale, ma questo può dirci poco o nulla. Potremmo pensare proprio a Bordeaux, patria del contemporaneo Ausonio, che alla letteratura odeporica darà ben altro contributo. Anche la circolazione dell'opera dovette restare essenzialmente settentrionale.

La cronologia della composizione dell'opera è molto più antica rispetto ai manoscritti superstiti e per fortuna ci è nota, in quanto nel contesto dell'*Itinerarium Burdigalense* è indicata la data del passaggio da Costantinopoli con la menzione dei due consoli: *item ambulavimus Dalmatico et Zenophilo cons. III. Kal. Iun. a Calcedonia, et reversi sumus Constantinopolim VII kal. Ian. cons. suprascripto* (It. Burd. 571,6); abbiamo quindi esplicitata la data del 333 d.C. per l'andata e del 334 per il ritorno, dal momento che i pellegrini lasciarono Costantinopoli il 29 maggio e vi tornarono per Natale.

Siamo quindi in età costantiniana, esattamente a vent'anni dal famoso editto che concedeva ai Cristiani la libertà di culto. A questo provvedimento avevano fatto seguito tre fenomeni nuovi e grandiosi:

1°, era stato intrapreso, da parte dell'imperatore, un intenso programma di ricognizione e valorizzazione dei Luoghi Santi e di costruzioni religiose di particolare monumentalità, a partire dalla basilica di San Pietro in Vaticano (324-26 d.C.), ed anche il nostro pellegrino - come vedremo - non trascura di registrare le basiliche costantiniane che ammira in Palestina;

2°, erano ormai possibili i pellegrinaggi per visitare tutti i Luoghi Santi dei Cristiani e degli Ebrei e proprio il nostro testo ce ne dà la più antica testimonianza.

3°, i pellegrini trovavano allora condizioni ottimali di viaggio, potendo utilizzare la rete capillare delle strade romane, mantenute in buono stato e servite da un servizio postale perfettamente affidabile, in seguito alla riorganizzazione del *cursus publicus*, attribuita proprio a Costantino. Sulle

grandi strade dell'impero era allora distribuita una fitta maglia di *mutatio-nes* per poter procedere spesso al cambio dei *veredi* (i cavalli postali) e di altre cavalcature. A distanze opportune, se non c'erano città sul tragitto, delle *mansiones* offrivano il pernottamento al sicuro.

3. ANALISI DELL'ITINERARIO

Se analizziamo ora il testo, possiamo osservare che la maggior parte di esso, in apertura come in chiusura, è costituita da un nudo elenco di tappe e di distanze, come qualsiasi itinerario ufficiale romano (ad esempio, il più noto *Itinerarium Antonini*). Possiamo così seguire esattamente giorno per giorno gli spostamenti e le soste del nostro pellegrino, il quale, venendo dalla Aquitania, poteva sfruttare grandi strade come la via *Domitia* per Toulouse ed Arles, il valico del Moncenisio, le strade della Cisalpina transpadana per Torino ed Aquileia, la via *Sebaste* e l'antica strada regia persiana fino alla Terra Santa; mentre al ritorno, scelta una strada diversa, poteva immettersi da Costantinopoli sulla via *Egnatia* fino all'Adriatico e quindi risalire la penisola italiana utilizzando la via *Appia*, la *Flaminia*, l'*Aemilia*. A Milano si ricongiungeva all'itinerario dell'andata, la cui prima parte non viene pertanto riportata nel nostro testo per il ritorno.

La struttura del testo comporta delle elencazioni di tappe e relative distanze, interrotte all'arrivo nelle principali città dell'Impero da un riepilogo delle cifre delle distanze percorse, del numero delle *mutationes* effettuate e delle *mansiones* utilizzate.

La prima parte del percorso, lungo la Garonna, attraversa l'Aquitania ed ha le distanze espresse in leghe secondo l'uso locale fino a Tolosa. Segue poi la descrizione, con le distanze espresse d'ora innanzi in miglia, del percorso attraverso la Gallia Narbonense sulla via *Domizia*, fino ad Arles, che è la prima città di rilievo, *caput viarum*, cerniera tra le vie di terra e d'acqua, dove il pellegrino sosta e tira le somme della prima tratta del suo percorso.

La seconda tratta lo porta attraverso la Provenza fino a svalicare le Alpi al Moncenisio e scendere per Susa e Torino a Milano, allora capitale dell'impero e quindi secondo *caput viarum*, dove nuovamente si tirano le somme del viaggio effettuato.

La terza tratta attraversa la Transpadana sulla cosiddetta via 'Gallica' e la *Venetia* fino ad Aquileia, il grande porto sull'Adriatico e *caput viarum* delle strade transalpine, dove il pellegrino fa un nuovo bilancio.

La quarta tratta lo porta sulla destra della Drava a Sirmium, residenza imperiale e sede del governatore della Pannonia *Inferior*.

La quinta a Serdica, destinata a diventare Sophia (la cattedrale S. Sophia è del VI secolo), allora capitale della *Moesia* mediterranea.

La sesta attraversa la Tracia, fino a convergere nella via Egnazia per Costantinopoli, la capitale fondata soltanto da tre anni, ma subito avviata a destini imperiali dal suo lungimirante fondatore (vedine l'enfatizzazione sulla successiva *Tabula Peutingeriana*). Qui il pellegrino deve aver soggiornato a lungo ed ha avuto modo di redigere, oltre alle somme dell'ultima tratta, un bilancio complessivo di distanze, stazioni e cambi di cavalli effettuati a partire da Bordeaux per tutto il continente europeo.

Dopo la traversata del Bosforo, la settima tratta è brevissima, perché s'incontra la recente capitale di Diocleziano, ossia Nicomedia, l'attuale Izmirt martoriata dal terremoto, dove ha luogo un nuovo bilancio di distanze e fermate.

L'ottava tratta porta il pellegrino fino alla capitale della Galatia, ad Ancira, *caput viarum*, che nel nostro secolo Atatürk avrebbe richiamato al ruolo di capitale della nuova Turchia, l'Ankara.

La nona tratta attraversa la Cappadocia e, superata la catena del Tauro per le porte di Cilicia, scende nella pianura di Tarso, grande città portuale, sacra alla memoria dell'apostolo Paolo.

La decima tratta attraversa le foci dei grandi fiumi della Cilicia, passa in fondo al Golfo di Issa e per le Porte di Siria, la Portella del Medioevo, raggiunge Antiochia, metropoli dell'Oriente e *caput viarum* all'incrocio di importanti vie carovaniere. Qui il nostro pellegrino sosta per un nuovo bilancio e, come sempre prima della Terrasanta, non accenna al ruolo avuto dalla città nel Cristianesimo delle origini e alla chiesa dell'Armonia, cominciata da Costantino nel 327 d.C. (ma finita nel 341 d.C.).

L'undicesima tratta percorre la costa siriana fino a Tiro. Brevissima è la dodicesima, fino a Caesarea di Palestina, grande porto sul Mediterraneo e *caput viarum*. Breve è anche la tredicesima tratta, che dalla costa risale a Gerusalemme. Qui il pellegrino visita minuziosamente tutti i Luoghi Santi sia della tradizione giudaica che di quella cristiana, indicando distanze anche minime e ricorrendo a formule come "a destra, a sinistra, sotto, sopra, ad un tiro di sasso", che indicano autopsia e non già trascrizione di dati itinerari ufficiali.

Non è fatto cenno alle tappe della prima parte del viaggio di ritorno, perché effettuato a ritroso sullo stesso percorso fino a Costantinopoli ed oltre, esattamente fino ad Eraclea sul mar di Marmara. Da qui il testo dell'itinerario riprende, perché si sceglie un percorso diverso. Mentre all'andata era stata attraversata la penisola balcanica settentrionale presso il Danubio, ora, probabilmente per toccare Roma, si passa più a sud utilizzando la via *Egnatia* lungo l'Egeo e la Calcidica per Salonico e attraverso

la Macedonia e l'Epiro si giunge a Valona. Tutto il percorso della via *Egnatia* costituisce un'unica tratta, la quattordicesima, della quale si traggono le somme a Valona.

Il pellegrino effettua quindi la traversata dell'Adriatico nel punto più stretto, il Canale di Otranto, mentre i Romani in età repubblicana avevano privilegiato Durazzo e Brindisi; sbarca ad Otranto e risale da sud a nord tutta la penisola italiana. Questo viaggio è articolato in tre tratte: la prima dal traghetto a Capua, percorrendo la via Traiana - ossia l'itinerario studiato da Remo Gelsomino e ben visibile presso Egnazia - e poi la via Appia fino a Capua, che è considerata ancora la metropoli dell'Italia meridionale. Assai breve è la successiva tratta di 132 miglia dell'originaria via Appia da Capua a Roma, dove la sosta è richiesta dal duplice primato civile e religioso dell'antica sede dell'Impero e ora della basilica costantiniana *ad limina Petri*, già inaugurata, ma che questa guida della Terrasanta non si sofferma a ricordare (diversamente dalla *Tabula Peutingeriana*, che la enfatizza). Qui il pellegrino fa un riepilogo del percorso di ritorno dalla deviazione di Eraclea a Roma.

Da Roma il pellegrino non si dirige direttamente in Gallia per la più breve via Aurelia, anche se questa doveva essere ancora efficiente (del tutto inefficiente sarà invece nel 417 d.C., quando è evitata da Rutilio Nazariano nel rientro in Gallia, perchè c'erano appena state le calate di Radagaiso e di Alarico). Già un documento di epoca augustea come l'itinerario gaditano mostra la preferenza accordata alla direttrice Flaminia-Emilia per collegarsi alla Spagna. Il pellegrino fa dunque questa lunga deviazione verso l'Adriatico per percorrere le strade più comode; l'ultima tratta si snoda infatti lungo la via Flaminia fino a Rimini e la via Emilia fino a Piacenza per riportare finalmente il nostro pellegrino nella Transpadana. Giunto a Milano, egli tira ancora una volta le somme dell'ultima tratta e conclude la sua esposizione, dal momento che ormai non resta che ripercorrere a ritroso il primo tratto del viaggio di andata già descritto.

Lo schema dei computi, che il pellegrino fa a conclusione di ognuna delle 17 tratte dell'itinerario, è sempre lo stesso: in totale, da... a ... sono state percorse *tot milia passuum*, effettuando *tot mutationes* e *tot mansiones*. Riepiloghi di più tratte si hanno all'andata a Costantinopoli per tutta la parte europea e a Gerusalemme per tutta la parte asiatica; al ritorno da Eraclea fino a Roma.

Mi pare opportuno riportare una tabella con le somme dei dati forniti dal pellegrino, tra viaggio di andata, variante nel ritorno e tratte comuni.

Presento una tabella schematica ed approssimativa (data l'incertezza di qualche cifra) dei dati forniti dal pellegrino (miglia, *mutationes*, *mansiones*), a cominciare dal viaggio di andata:

Burdigala - Arelate	373	30	11
Arelate-Mediolan.	475	63	22
Med. - Aquileia	251	24	9
Aquileia - Sirmium	412	17	39
Sirmium - Serdica	314	24	13
Serdica - C.poli	413	12	20
C.poli - Nicomedia	58	7	3
Nicom. - Ancyra	258	26	12
Ancyra - Tarsus	343	25	18
Tarsus - Antiochia	141	10	7
Antiochia - Tyro	174	20	11
Tyro - Caesarea	73	2	3
Caesarea - Hierus.	116	4	4
Totale	3401	264	172

Variante del viaggio di ritorno:

Heraclea - Aulona	688	58	25
Aulona - Capua	289	25	13
Capua - Roma	136	14	9
Roma - Mediolan.	416	44	24
Totale	1529	141	71

Nel complesso avremmo:

Burdig. - Mediol.	848	93	33
Mediol. - C.poli	1390	77	81
C.poli - Hierusalem	1163	94	58
Hierusalem - C.poli	1163	94	58
C.poli - Heraclea	66	2	4
Heraclea - Mediol.	1529	141	71
Mediol. - Burdig.	848	93	33
Totale generale	7009	594	338

In base a questi dati si possono avanzare alcune considerazioni, che non possono essere infirmate dalle piccole incertezze di computo dovute ad alcune corrette di cifre e di somme. Per farci un'idea del viaggio, possiamo osservare che nel complesso il pellegrino aveva percorso oltre 7000 miglia, ossia 10.500 km, senza contare i suoi giri in Terrasanta fino ad Hebron e al Mar Morto. Egli aveva viaggiato per circa 340 giorni, senza calcolare eventuali soste nelle capitali e il soggiorno in Palestina. Doveva essere partito da Bordeaux all'inizio dell'anno 333 d.C., era arrivato a Costantinopoli alla fine di maggio, a Gerusalemme al più presto alla fine di luglio e doveva esserne ripartito in ottobre per tornare a Costantinopoli per Natale. Sarà rientrato pertanto a Bordeaux non prima del marzo dell'anno successivo, 334, dopo oltre un anno di viaggio. Questo può darci un'idea del dispendio di mezzi e di energie che un simile pellegrinaggio richiedeva, anche nel periodo in cui esso era reso più agevole dalla mancanza di frontiere e dalla perfetta organizzazione del servizio postale romano.

Soltanto personaggi abbienti potevano permettersi una simile impresa, talora con digressioni e lunghe soste, come risulta più chiaramente dal viaggio di Egeria. Questo ci spiega perché verso la fine del IV secolo alcuni religiosi si facessero sostenitori di un nuovo tipo di pellegrinaggio, economicamente, ma anche concettualmente diverso da quello in Oriente. Esso avrebbe dovuto sostituire quello gerosolimitano con un'alternativa per le persone comuni e i ceti meno abbienti, un pellegrinaggio vicino e di breve durata, al santuario più venerato della regione, come fu appunto per il San Felice di Cimitile voluto da quel san Paolino di Nola, che era nato proprio nella stessa Burdigala un ventennio dopo il ritorno del nostro pellegrino e che apparteneva alla stessa aristocrazia senatoria, essendo un membro della *gens* Anicia e uno dei maggiori latifondisti d'Aquitania.

Solo le digressioni inzeppate dall'autore in uno scarno elenco di tappe e distanze possono contribuire a lumeggiarne l'ambiente, il carattere e gli interessi. Nella prima parte dell'opera le digressioni sono pressochè inesistenti, mentre esse aumentano man mano che ci si avvicina ai luoghi santi, descritti sinteticamente, ma efficacemente, per poi tornare alla semplice registrazione delle tappe di viaggio nel restante itinerario.

Eccezionale e particolarmente interessante la digressione in apertura dell'opera, sul luogo di partenza e chiaramente di origine dell'autore; essa rivela un interesse naturalistico, lontano dalle notazioni religiose della seconda parte; si tratta infatti di una descrizione delle caratteristiche maree oceaniche, che invadono l'estuario della Garonna: *Civitas Burdigala, ubi est fluvius Garonna, per quem facit mare Oceanum accessa et recessa per leugas plus minus centum* (*It. Burd.* 549,7). Molto più avanti, percorrendo la via Sebaste in Cappadocia, il pellegrino si sofferma ad annotare per An-

davilis (*Andabalis*, che conservava il nome in Eski Andaval, ora mutato nell'assurdo Yeniköy): *ibi est villa Pammati, unde veniunt equi curules* (*It. Burd.* 577,6), cioè i cavalli bianchi destinati alle quadrighe di stato impiegate nelle solenni processioni circensi. Così in Fenicia noterà che *Antaradus est civitas in mare a ripa mil. II* (*It. Burd.* 582, 11, è quella Tartus, Tortosa, che da lì a poco sarebbe stata denominata *Constantia*). Allo stesso modo presterà attenzione a tutti i monti e poi a tutti gli alberi, sia pure con interessi devozionali: i platani piantati da Giacobbe (*It. Burd.* 588,5), il mandorlo di *Giacobbe* (*It. Burd.* 588,10), l'orto degli olivi, le vigne del Kedron, la palma di Gethsemani (*It. Burd.* 594), come anche l'albero di sicomoro su cui era salito Zachaeus per vedere Gesù (*It. Burd.* 596,6) e il terebinto sul pozzo di Abramo (*It. Burd.* 599,4). Qui in effetti l'interesse per il paesaggio esotico si sposa con la prefigurazione del παράδεισος.

Un'altra digressione è relativa alla storia politica recente, di un quarantennio prima, e non lascia ancora trasparire gli interessi religiosi del viaggiatore; si tratta in *Moesia* della città di *Viminacio*, *ubi Diocletianus occidit Carinum* (*It. Burd.* 564,9). Un altro richiamo storico si trova in *Bitinia* a proposito di Libissa: *ibi positus est rex Annibalianus, qui fuit Afrorum* (*It. Burd.* 572,4), dunque un ricordo sfumato di *Hannibal* il cartaginese. In *Cappadocia*, passando da *Thyana*, si ricorda che era la patria del celebre filosofo pagano, noto per gli scritti di Flavio Filostrato e qui apostrofato *Apollonius magus* (578,1), perché aveva incarnato nei ceti pagani elevati un ideale ascetico-mistico vicino al Cristianesimo al punto da essere elogiato da Ambrogio ed Agostino. A Gerusalemme si preoccupa di ricordare le due statue di Adriano (*It. Burd.* 591,4), per un interesse storico-artistico. Così nel viaggio di ritorno abbiamo il ricordo del poeta tragico Euripide (*It. Burd.* 604, 7), morto alla corte di Macedonia, e di Pella, detta patria di Alessandro Magno (*It. Burd.* 606,1). Nel complesso quindi notazioni di cultura classica generale, senza compiacimenti particolari.

4. DESCRIZIONE DEI LUOGHI SANTI

Soltanto dopo avere attraversato tutta l'Europa e l'Anatolia, il pellegrino rivela il suo vero interesse, facendo per la prima volta un riferimento alla fede cristiana a Tarso, patria di Paolo: *civitas Tarso, inde fuit apostolus Paulus* (*It. Burd.* 579,4). Allo stesso modo nel viaggio di ritorno l'unica digressione di carattere cristiano riguarderà ancora Paolo, a proposito di *Philippis*, *ubi Paulus et Sileas in carcere fuerunt* (*It. Burd.* 604,1).

In Fenicia, dopo Sidone, abbiamo la prima citazione biblica a proposito di *Sarepta, ibi Helias ad viduam ascendit et petit sibi cibum* (*It. Burd.* 583, 12) e sempre ad Elia si riferiscono le tre annotazioni successive.

Dobbiamo arrivare alle porte della Palestina, perché il testo dell'*Itinerarium Burdigalense* si trasforma da itinerario in guida dei Luoghi Santi. Luoghi ebraici e cristiani vengono ora annotati come si susseguono l'uno all'altro, a pochissima distanza, a partire dalla *mansio Sicaminos, ibi est mons Carmelus, ibi Helias sacrificium faciebat* (*It. Burd.* 585,1). Si comincia pertanto dalla montagna mistica, un massiccio calcareo che domina la baia di Haifa, asilo dei profeti e poi dei monaci cristiani, dove anche Elia aveva trovato rifugio in una grotta ed aveva confuso i sacerdoti di Baal (I Re XVIII, 18-20).

A Caesarea di Palestina o Giudea abbiamo il secondo riferimento cristiano: *ibi est balneus Cornelii centurionis, qui multas elymosynas faciebat* (*It. Burd.* 585,7). La capitale della Giudea doveva esercitare un particolare interesse per i pellegrini cristiani, e come sede del prefetto Ponzio Pilato, del quale nel 1961 è stata scoperta un'iscrizione (ora al Museo Rockefeller di Gerusalemme), e come luogo di detenzione di Paolo per due anni, prima del trasferimento a Roma (Atti XIX, 23). Cesarea con la sua biblioteca era allora un fiorente centro culturale. Nel 231 d.C. Origene vi aveva fondato la celebre scuola teologica e qui era nato il vescovo Eusebio, autore pochi anni dopo (337-340 d.C.), della Geografia dei Luoghi Santi.

Dopo essersi addentrato verso la Samaria, il pellegrino fa un accurato giro di Gerusalemme, in senso orario, visitando la spianata del tempio, soffermandosi a descrivere le piscine di Bethesda e di Siloe, il palazzo di Salomone con il pinnacolo della tentazione e la pietra angolare, la valle di Kedron, le tombe dei Patriarchi (Absalom, Josafat, Zaccaria), l'orto degli olivi, Bethania e la tomba di Lazzaro.

I recenti monumenti costantiniani vengono segnalati ed accuratamente descritti, a partire dalla basilica del Santo Sepolcro sul Golgotha a Gerusalemme (*It. Burd.* 594,2). Qui Costantino dopo il concilio di Nicea aveva fatto demolire il tempio di *Venus-Ishtar* volutovi da Adriano nel 135 d.C. dopo la seconda rivolta giudaica per cancellare le memorie cristiane in occasione della fondazione di Aelia Capitolina sulle ceneri della distrutta Gerusalemme. Costantino vi fece costruire la grandiosa basilica a cinque navate; il nostro pellegrino ha visto questa basilica, mentre l'*Anastasis* attorno alla tomba di Gesù, a pianta centrale con cupola, sarebbe stata inaugurata da Costantino nel 335 d.C.; il pellegrino infatti descrive solo la grotta. Anche il monticello del Golgotha non doveva essere stato ancora squadrato e rivestito di marmi. Era dunque ancora possibile una visione distinta dei due

luoghi santi; mentre il tutto fu poi inglobato nel complesso architettonico del Santo Sepolcro.

Altre tre basiliche costantiniane sono ricordate sul Monte degli Olivi, *ubi Dominus ante passionem apostolos docuit* (It. Burd. 595,6); a *Bethle-em, ubi natus est Dominus Iesus Christus*, la basilica della Natività (It. Burd. 598,7) e a Terebinto quella in memoria di Abramo (It. Burd. 599,6) accanto al pozzo sotto il terebinto, presso le querce di Mambre.

A Bethleem nella visita alla tombe dei patriarchi è particolarmente importante la registrazione delle iscrizioni in ebraico relative alle loro sepolture, situate a destra di chi scende, da osservazione autoptica, ma anche con interesse epigrafico, se non proprio con conoscenza dell'ebraico: *inde non longe est monumentum Ezechiel, Asaph, Iob et Iesse, David, Salomon, et habet in ipsa cripta ad latus deorsum descendentibus hebraeis literis scriptum nomina supra scripta* (It. Burd. 598,8-9).

La descrizione dei luoghi santi si conclude con due puntate a est e a sud. A est, Gerico si stava trasformando in un centro di pellegrinaggio cristiano con proprie attrattive e la visita al Mar Morto e al Giordano (si veda enfatizzata sul mosaico di Madaba). A sud c'erano la tomba di Rachele, Betlem ed infine Hebron con la grotta Macpela, dove erano custodite le tombe dei Patriarchi: *Ubi est memoria per quadrum ex lapidibus mirae pulchritudinis, in qua positi sunt Abraham, Isaac, Iacob, Sarra, Rebecca et Lia* (It. Burd. 599,9), che costituiscono tuttora una meta venerata. Per il ritorno si prese la via di Emmaus e Cesarea, salutando Gerusalemme dal *Mons Gaudii*, il monte della Gioia, dove sarebbe stato sepolto il profeta Samuele.

5. CONCLUSIONE

Nulla dice di sé il personaggio che ha affrontato questo lungo pellegrinaggio, ma certo si deve essere trattato di un nobile o di una nobildonna del ceto senatorio dell'Aquitania, perché ha potuto disporre liberamente del *cursus publicus* e per i riferimenti storici e culturali, che ha inzeppato nel testo. In Cappadocia la notazione sugli allevamenti di cavalli di Pammatio nella villa di Andavilis mi lascerebbe pensare che lì il nostro pellegrino di riguardo è stato ospite del ricco latifondista di Pisidia e Cappadocia.

Qualche interesse suscita la lingua adoperata, perché è colloquiale e lontana da quella ricercatezza formale, che tornerà in auge alla fine del secolo; essa si avvia piuttosto al volgare con molte espressioni e soprattutto con le forme sclerotizzate dei toponimi, che hanno spesso fissato l'accusativo o l'ablativo, avvicinandosi così alla forma attuale (come *Brin-*

disi, Odronto), più degli itinerari ufficiali, in quanto spesso il pellegrino sembra aver registrato il toponimo come veniva pronunciato e quindi ci fornisce un punto fermo nella storia dell'evoluzione linguistica dal latino al volgare.

L'interesse maggiore del resoconto del pellegrino di Bordeaux risiede per noi nel fatto che esso costituisce una fonte essenziale per la conoscenza dell'organizzazione del *cursus publicus* nel IV secolo; il pellegrino infatti non si limita ad elencare le città toccate, corrispondenti in genere alle *mansiones*, ma elenca un gran numero di *mutationes* intermedie, anzi è l'unica fonte romana a trasmettercele organicamente per un percorso così lungo. Ne ricaviamo una notevole efficienza del *cursus publicus* in età costantiniana, perché i numerosi cambi di cavalli predisposti tra le stazioni destinate al pernottamento dei viaggiatori permettevano l'utilizzo di cavalli più freschi.

Il nostro itinerario si è rivelato inoltre particolarmente utile per la ricostruzione di molti tratti delle strade romane che descrive. In particolare, quelle della Palestina, anche se non compaiono su altri itinerari, non sono percorsi improvvisati, ma sono invece strade ufficiali romane e ne abbiamo avuto la riprova dal ritrovamento di colonne miliari lungo il loro percorso, con numerazione a partire dalla colonia *Aelia Capitolina* (per Hebron *CIL* III 13591, 4). In questo caso il *Burdigalense* è stato prezioso.

Si aggiunga che l'*Itinerarium Burdigalense* è l'unico itinerario romano datato, di contro alle incertezze degli altri due massimi documenti l'*Itinerarium Antonini* o *Provinciarum* e la *Tabula Peutingeriana*, che sono di origine pubblica, e non privata come il nostro. Tuttavia, molti sono i punti di contatto con tutti e due; la *Tabula* mi sembra ora da riferire alla generazione successiva e lo stesso può dirsi forse per l'Antoniniano. In altri termini, tutte e tre le nostre fonti itinerarie verrebbero a collocarsi nei decenni centrali del IV secolo, che risulta pertanto l'unico momento dell'evo antico per il quale disponiamo di un'informazione organica sulla consistenza della rete stradale e sull'organizzazione del *cursus publicus*.

L'*Itinerarium Burdigalense* è riuscito utile anche per precisare i confini delle province dopo la riforma di Diocleziano, dal momento che è attento a registrare l'attraversamento delle varie frontiere provinciali.

Ma soprattutto, nella storia del Cristianesimo, esso è il primo documento che descriva un pellegrinaggio, un resoconto che poteva aspirare a servire da guida per altri pellegrini, inaugurando così un genere che avrà lunga fortuna. Costituisce, infine, la prima testimonianza di una qualche elementare forma di custodia dei Luoghi Santi, che sembra già attiva a soli vent'anni dalla concessione della libertà di culto ai Cristiani. Tuttavia, la netta prevalenza accordata ai luoghi biblici sembra indicare che le guide erano essenzialmente dei giudeo-cristiani o degli ebrei, rimasti o ritornati

nella terra degli avi. Essi avevano già elaborato una embrionale topografia della Terrasanta, che sarebbe stata sistemata da Eusebio di Cesarea con l'*Onomasticon* pochi anni dopo. Essa sarà poi descritta minuziosamente da Egeria e aggiornata in continuazione, come dimostrano più tardi Cosma Indicopleuste e l'anonimo Piacentino.

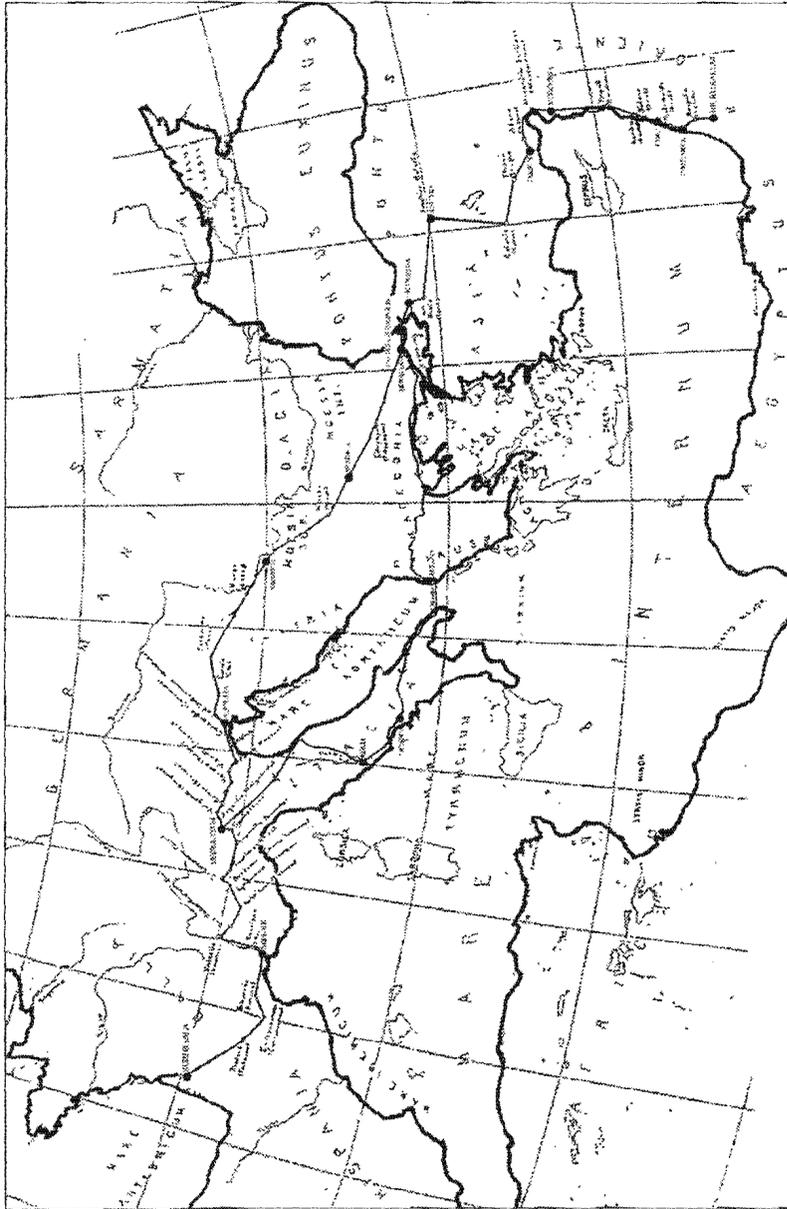


Fig. 1 — Il percorso descritto nell' *Itinerarium Burdigalense* e le tappe principali



Fig. 2 – I percorsi descritti nell'*Itinerarium Burdigalense* attraverso l'Italia, evidenziati rispetto alla restante rete viaria (da L. Quilici).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Edizioni:

- H. SURITAE *Itinerarium Antonini Augusti, et Burdigalense, quorum hoc nunc primum est editum* (cur. A. Schott), Coloniae Agrippinae, Birckmann, 1600.
- P. WESSELING *Vetera Romanorum Itineraria, sive Antonini Augusti Itinerarium, ... Itinerarium Hierosolymitanum*, Amstelodami 1735, pp. 533-617.
- G. PARTHEY - M. PINDER *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum*, Berolini 1848.
- P. GEYER *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (CSEL 38), Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1898 (ed. ster. New York - London 1964), pp. 1-33.
- O. CUNTZ *Imperatoris Antonini Augusti Itineraria Provinciarum et Maritimum (Itineraria Romana, I)*, Lipsiae 1929 (ed. ster. Stuttgartiae 1990), pp. 86-102.
- P. GEYER - O. CUNTZ *Itineraria et alia geographica (Corpus Christianorum, Ser. Lat. 175)*, Turnholtii 1965.

BIBLIOGRAFIA

- C. MOMMERT *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, Leipzig 1907.
- A. ELTER *Itinerarstudien*, Bonn 1908.
- R. HARTMANN *Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense*, in "Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins" XXXIII (1910), pp. 169-88.

- W. KUBITSCHKEK *Itinerarium Burdigalense*, in Pauly-Wissowa, R.E., IX 2 (Stuttgart 1916), c. 2352 ss.
- D. GORCE *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des 4e et 5e siècles*, Paris 1925.
- H. LECLERCQ *L'itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, VII, 2, Paris 1926, c. 1853 ss.
- R. G. GOODCHILD *The coast road of Phoenicia*, in "Berytus" 1949, p. 91 ss.
- B. KÖTTING *Peregrinatio religiosa*, Regensburg - Münster 1950, pp. 89-110, 343-54.
- G. ALESSIO *Sul nome di Otranto*, in "Archivio Storico Pugliese" 5 (1952), p. 220 ss.
- J. HEURGON *La fixation des noms des lieux en latin d'après les itinéraires routiers*, in "Revue de Philologie" 26 (1952), pp. 169-78.
- G. ALESSIO *Sul nome di Brindisi*, in "Archivio Storico Pugliese" 8 (1955), p. 238 ss.
- W. WOLSKA *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*, Paris 1962.
- R. GELSOMINO *L'"Itinerarium Burdigalense" e la Puglia*, in "Vetera Christianorum", 3, 1966, pp. 161-208.
- M. SIMON *Les pèlerinages dans l'antiquité chrétienne*, in F. Raphaël - G. Siebert et A., *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, Paris 1973, pp. 31-54.
- D. H. FRENCH *A study of Roman Roads in Anatolia*, in "Anatolian Studies" XXIV (1974), pp. 143-49.
- ID. *Roman roads and milestones of Asia Minor, I: the Pilgrim's Road* (BAR, Int. Ser. 105), Oxford 1981.

- C. MILANI *Itinerarium Antonini Placentini*, Milano 1977.
- E. D. HUNT *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (A.D. 312-460)*, Oxford 1982.
- C. MILANI *Strutture formulari nell'Itinerarium Burdigalense (a. 333)*, in "Aevum" LVII (1983), pp. 99-108.
- G. UGGERI *La viabilità romana nel Salento, Mesagne* 1983.
- ID. in G. Bonora et A., *La topografia antica*, Bologna 2000, p. 221 sg.
- P. SINISCALCO E
L. SCARAMPI *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma 1985.
- N. NATALUCCI *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Firenze 1991.
- C. LEPELLEY *Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l'Afrique*, in "Kokalos" 43-44 (1997-98), I, 1, pp. 15-32.
- J. DASSIÉ *La grande lieue gauloise: approche méthodologique de la métrique des voies*, in "Gallia" 56 (1999), pp. 285-312.
- J. ELSNER *The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvations in the Geography of Constantine's Empire*, in "JRS" XC (2000), pp. 181-195.
- C. ARIAS ABELLÁN *Itinerarios latinos a Jerusalén y al Oriente cristiano*, Sevilla 2000.
- C. MILANI *La continuità del mondo classico negli "Itineraria ad loca sancta"*, in *Pensiero e istituzioni del mondo classico*. Atti Brescia 1999 a c. R. B. Finazzi – A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 145-63.
-

PIER LUIGI DALL'AGLIO

La via Francigena tra Pavia e Lucca: continuità e innovazione

Fino a qualche decennio fa lo studio del Medioevo era essenzialmente legato ad un'analisi delle fonti scritte, in particolare dei documenti di archivio, condotta per lo più guardando ai grandi personaggi e alle istituzioni. L'interesse per le vicende del territorio, per le variazioni ambientali attestate sia dalle fonti scritte che dalle altre fonti disponibili come archeologia e toponomastica in Italia è relativamente recente.¹ Questo ovviamente ha determinato un certo ritardo nella messa a punto di una specifica e valida metodologia di lavoro della Topografia medievale rispetto alla più "vecchia" Topografia antica. In particolare la mancanza di una scuola topografica specifica e di una metodologia ormai consolidata fa sì che la Topografia medievale fatichi a liberarsi da vecchi "topoi" storiografici e da modelli ricostruttivi generali, non sempre attenti allo specifico storico dei vari territori e alle diverse situazioni ambientali. Ciò è particolarmente vero per ciò che concerne la ricostruzione della viabilità, argomento ampiamente trattato in questi ultimi anni per la ricorrenza del Giubileo e prima ancora per una serie di iniziative sia nazionali che europee legate alle grandi strade dei pellegrinaggi viste come elemento unificatore dell'Europa.

Nella maggior parte delle pubblicazioni specifiche e dei convegni organizzati sulle vie dei pellegrini e la viabilità medievale si possono riconoscere due diversi atteggiamenti, che però hanno in comune un identico concetto di strada medievale. Un primo atteggiamento consiste nel vedere la strada non come un fatto strutturale, ma come lo strumento per la diffusione di ideologie e di motivi artistici.² La conseguenza è che la rete stradale finisce sostanzialmente per rimanere sullo sfondo e per essere un qualche cosa di evanescente e indistinto, privo di una sua fisicità. Nel secondo caso, invece, il "problema strada" viene affrontato da un punto di

¹ Buona parte del merito del diffondersi di tali studi è legato alla figura e all'insegnamento di Vito Fumagalli.

² È questa l'impostazione anche dei contributi presentati al Convegno sulla viabilità medievale organizzato a Parma.

vista dei collegamenti tra le varie città, ma la ricostruzione della rete stradale è condizionata da una pressoché identica percezione del “fenomeno strada” come una realtà priva di una sua struttura e di una sua concretezza materiale e di conseguenza come un elemento del paesaggio debole e soggetto a continue modificazioni di tracciato a seconda del mutare delle stagioni e delle situazioni ambientali. La conseguenza di questi due sostanzialmente simili modi di vedere la strada è la nascita della convinzione che in età medievale non si possa parlare di “assi stradali”, ma di “aree di strada”, cioè di territori attraversati da più assi con la medesima direzione e tra loro gerarchicamente indifferenziati.³ È evidente come questo concetto sia in netta contrapposizione con l'età romana, essendo la negazione di due elementi di base dell'organizzazione itineraria romana, cioè l'unicità di tracciato della strada e la gerarchia tra i vari assi.⁴ Al posto della strada così come la conosciamo per l'età romana, in età medievale ci sarebbe quindi stato un fascio di vie tra loro intercambiabili e il cui tracciato poteva modificarsi anche solo stagionalmente perché strutturalmente simili a semplici piste o sentieri e non ad una vera e propria strada, anche solo in terra battuta.⁵

Proprio la “povertà” strutturale della strada medievale determinerebbe poi un'altra fondamentale differenza con l'età romana e cioè la sua maggiore naturalità. Le strade medievali, infatti, essendo svincolate da rigidi tracciati e non avendo “molte pretese di efficienza”,⁶ avrebbero sfruttato le situazioni ambientali più favorevoli adattandosi ad esse e riducendo praticamente a zero qualunque intervento di modificazione della geografia fisica. Complessivamente quindi il quadro della viabilità medievale sarebbe più vicino a quello delle direttrici di traffico preromane che non alla rete itineraria romana.⁷

³ Per una recente puntualizzazione di questo concetto si veda: G. SERGI, *Evoluzione dei modelli interpretativi sul rapporto strade-società nel Medioevo*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo*, Bologna 2000, pp. 3-12.

⁴ SERGI, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁵ Significativa a questo proposito l'affermazione di Stopani e cioè che per i Longobardi sarebbe stata più che sufficiente la rete delle strade minori di età romana che venne ampliata con raccordi improvvisati, per cui le strade sarebbero state poco più che una traccia, molto simili alle nostre carrarecce, con forti dislivelli e curve improvvise: R. STOPANI, *La Via Francigena*, Firenze 1997 (III ed.), p. 8.

⁶ SERGI, *op. cit.*, p. 6.

⁷ G. BOTTAZZI, *Viabilità medievale nella collina e montagna parmense tra i torrenti Parma e Enza*, in “Studi matildici”, vol. IV, 1997, pp. 168-169.

È evidente come una tale visione della viabilità medievale presupponga una netta soluzione di continuità tra età romana e medioevo⁸ e di conseguenza una concezione del tardoantico come un momento di frattura col mondo romano non solo a livello culturale, ma, e soprattutto, di organizzazione delle città e del territorio. È un'ipotesi questa che ha forse una sua validità per alcune aree dell'Europa centrale, ma che gli studi più recenti hanno dimostrato essere assolutamente antistorica per l'Italia. Le ricerche condotte di questi ultimi anni hanno infatti ampiamente messo in evidenza come tra piena età romana e tardoantico vi sia, pur all'interno di forti cambiamenti, una sostanziale continuità e che certe espressioni che si trovano nelle fonti letterarie tardoantiche, prima fra tutte il famoso passo di Sant'Ambrogio nel quale le città emiliane sono definite dei "semirutarum urbium cadavera",⁹ pur documentando una diminuzione della popolazione e del controllo antropico sul territorio, non possano essere assunte come prove di una radicale trasformazione delle città e della campagna, con un dominio pressoché incontrastato dell'incolto e una totale cancellazione dell'organizzazione territoriale di età romana.¹⁰

Al di là di queste considerazioni generali, va poi detto che quando si parla non più di strade, ma di fasci di strade mal tracciate, continuamente e stagionalmente soggette a variazioni di percorso e del tutto slegate dalla viabilità romana si dimenticano due elementi sostanziali. Il primo è che tracciare una strada, sia pure una semplice pista, ha, in un mondo socialmente strutturato, dei costi e presuppone comunque un potere politico forte in grado di gestire un territorio e di porre ai privati obblighi e limitazioni. Aprire una strada, infatti, significa modificare radicalmente lo stato giuridico di una striscia di terreno facendola divenire da privata pubblica e questo non può che avvenire o attraverso un acquisto, più o meno forzoso, del terreno, oppure imponendo ai proprietari delle servitù di passaggio. In entrambi i casi vi sono dei costi economici e sociali che impediscono di pensare alla strada come ad una struttura priva di una sua stabilità e fisicità: ci possono essere punti particolari, ad esempio l'attraversamento dei corsi d'acqua, dove sono possibili spostamenti stagionali, ma si tratta di zone ben circoscritte e di cambiamenti limitati. L'altro fatto, decisamente più

⁸ È questa la visione che è, ad esempio, alla base di un recente volume di Stopani dove addirittura si afferma che "i lunghi rettifili delle consolari furono ovunque per lo più abbandonati": STOPANI, *Prima della Francigena*, Firenze 2000, p. 6.

⁹ AMBROS., *Ep.* VIII, 3.

¹⁰ Su questi problemi e sulle conseguenze a livello territoriale nella nostra regione si rimanda a: DALL'AGLIO, *Modificazioni nell'assetto urbano e territoriale in Emilia tra età romana e altomedioevo*, in *Castrum Sermionense. Società e cultura della "Cisalpina" nel primo medioevo*, Brescia 1996, pp. 81-102.

banale, è che fino all'apertura del sistema autostradale l'ossatura della nostra rete stradale era costituita dalle vie consolari romane. Ciò significa una sostanziale tenuta della viabilità romana fino all'età contemporanea a dispetto di tutte le vicende storiche e delle modificazioni sociali ed economiche intercorse.

Proprio questo secondo elemento, cioè la continuità tra la rete stradale romana e quella attuale, da un lato riafferma che, nonostante gli indubbi cambiamenti verificatisi a livello di organizzazione del territorio, il tardoantico non ha portato ad una cancellazione della viabilità romana e dall'altro mostra, indirettamente, come le strade romane fossero tracciate in modo perfettamente aderente alla realtà geografica dei territori attraversati, dato che diversamente sarebbero state cancellate dal determinarsi delle nuove situazioni storiche. A questa nostra osservazione, tuttavia, può essere obiettato che tale funzionalità era sovente ottenuta grazie alla realizzazione di manufatti come sostruzioni, tagliate e ponti, che richiedevano un notevole impegno di uomini e mezzi sia per la loro realizzazione che per la loro manutenzione. La strada romana finirebbe effettivamente per essere in una certa misura "artificiale" ed è proprio a tale caratteristica che andrebbero imputati la maggior parte dei cambiamenti di tracciato che è oggettivamente possibile riscontrare. Essi, infatti sarebbero stati provocati dal venir meno della manutenzione delle strade e in particolare delle "opere d'arte", a causa di quella che viene normalmente chiamata la "crisi economica e demografica" del tardoantico. Molti manufatti, in particolare i ponti, sarebbero così andati distrutti con il conseguente spostamento del tracciato stradale lungo direttrici più "naturali". La contrapposizione tra una viabilità romana "artificiale" e una viabilità altomedievale "naturale" avrebbe quindi a prima vista una sua validità e ragione di essere. In realtà tale contrapposizione non tiene conto di un fatto importante e cioè che la rete stradale romana era estremamente complessa e articolata, con una forte gerarchia all'interno dei vari assi. Stando ad esempio a Siculo Flacco le strade romane si dividevano in *viae principales*, *viae vicinales*, *viae communes* e *viae privatae*.¹¹ Le prime sono in pratica le grandi arterie e la loro manutenzione spettava direttamente al potere centrale, che vi provvedeva attraverso appositi magistrati e funzionari, i *curatores viarum*. Le *viae principales*, essendo costruite per unire città o regioni tra loro lontane, tendevano ad avere un percorso il più possibile rettilineo e comunque a seguire la direttrice più breve, lasciando così fuori dal loro percorso diversi centri. È proprio per unire tali città alle *viae principales* o per collegare tra loro queste strade che vengono aperte le *viae vicinales*, la cui manutenzio-

¹¹ Sic. FLAC., *De condicionibus agrorum*, pp. 146,1-147,11 La.

ne spettava ai magistrati pagensi. Le *viae communes*, invece, correvano seguendo la linea di confine di più proprietà e della loro manutenzione erano incaricati i diversi proprietari. Le ultime sono le *viae privatae*, che, come dice il nome, si snodavano all'interno di una singola proprietà e proprio per questo la loro manutenzione era compito del proprietario del fondo al cui interno correva la strada. Tale divisione viene confermata a distanza di circa un secolo da Ulpiano,¹² il quale parla di *viae publicae*, cioè le grandi arterie, di *viae privatae*, cioè le strade che si sviluppano all'interno di proprietà private, e di *viae vicinales*, termine che riunisce quelle che Flacco definisce col medesimo nome e quelle che chiama *viae communes*. La sostanziale concordanza tra Flacco e Ulpiano dimostra come la suddivisione registrata dai due autori non sia una divisione di comodo, come è stato recentemente sostenuto,¹³ ma rifletta una situazione gerarchica ufficiale e ben precisa, per cui la struttura della rete stradale romana finisce per essere in una certa misura simile alla nostra.¹⁴ È a questo punto evidente che, così come accade oggi, sarà soprattutto lungo le arterie principali, vale a dire le *viae principales* e *vicinales*, che si concentrerà il maggior numero di opere d'arte, dato che queste strade, dovendo raggiungere il più rapidamente possibile centri o regioni tra loro lontani e consentire il passaggio di flussi di traffico piuttosto alti, richiedevano necessariamente degli interventi di modificazione della geografia fisica, mentre tutto il tessuto secondario, costituito principalmente dalle *viae communes* e dalle *viae privatae* di Flacco, dovevano adattarsi maggiormente alla situazione ambientale, per cui il numero dei manufatti si limitava agli interventi assolutamente indispensabili. Ciò significa che non è metodologicamente corretto considerare indistintamente tutta la viabilità romana come una struttura "artificiale" e contrapporla alla maggiore "naturalità" di tutta la rete stradale medievale.

¹² *ULP.*, 2, 21-23.

¹³ Ad esempio G. Bottazzi giudica la divisione di Siculo Flacco di comodo (G. BOTTAZZI, *La rete itineraria*, in *Aemilia*, Venezia 2000, p. 79). Tale giudizio, oltre ad essere contraddetto dalla già citata concordanza tra Flacco e Ulpiano, va contro alla natura stessa dello scritto di Flacco. Egli sta infatti elencando e illustrando i diversi tipi di confini che si possono avere in un territorio diviso e assegnato e quindi si riferisce ad elementi del paesaggio dotati di una veste giuridica ben precisa. D'altra parte la stessa complessità e importanza delle rete stradale di età romana presuppone un suo ordinamento, assolutamente necessario ai fini della manutenzione, e quindi efficienza, dei vari assi. Lo stesso Bottazzi, del resto, è poi costretto nella sua trattazione a reintrodurre surrettiziamente quella gerarchizzazione che aveva negato (cfr. in particolare pp. 84-85).

¹⁴ Ad esempio le nostre strade statali possono essere paragonate alle *viae principales* di Siculo Flacco, le strade provinciali attuali alle *viae vicinales*, le strade comunali alle *viae communes*, mentre le *viae privatae* di Flacco possono essere assimilate alle nostre strade poderali.

Quando poi si parla di realizzazione di opere d'arte lungo le strade, va sempre tenuto ben presente che i Romani, pur possedendo notevoli capacità ingegneristiche, non erano in grado di costruire strade completamente artificiali, quali sono, ad esempio, le nostre autostrade, ma dovevano in ogni caso adattarsi il più possibile alla geografia dei territori attraversati, ricorrendo ad interventi particolari solo là dove era assolutamente indispensabile e questo anche per i costi di realizzazione e, soprattutto, di manutenzione che le varie opere d'arte richiedevano. Alla base quindi della rete stradale romana c'è da un lato la geografia fisica, con i suoi condizionamenti e le sue regole, e dall'altro la capacità che gli ingegneri di Roma avevano di leggere il territorio e di trovare soluzioni che si adattassero alle diverse situazioni ed è proprio questa perfetta aderenza alla realtà dei luoghi che ha fatto sì che la rete stradale romana sia, come si è detto, alla base del nostro sistema stradale.

Da tutto ciò deriva che contrapporre una presunta "artificialità" delle strade romane alla "naturalità" delle vie medievali è un'operazione metodologicamente non corretta, perché prescinde prima di tutto dalla complessità del sistema stradale romano e poi dalle caratteristiche stesse della strada romana ed inoltre dimentica un dato fondamentale pur nella sua banale quotidianità e cioè la continuità tra la rete stradale di età romana e quella attuale, quanto meno quella precedente la realizzazione del sistema autostradale e le sistemazioni degli ultimi 20-30 anni.

Questa più volte richiamata continuità, dovuta, lo ribadiamo, alla capacità degli ingegneri romani di adattarsi e sfruttare la geografia dei territori attraversati, impedisce di pensare alla rete stradale medievale come a un qualcosa di diverso e nuovo rispetto all'età romana.¹⁵ Più che a differenze nei tracciati, le diversità tra i due sistemi vanno cercate altrove, come, ad esempio, nelle caratteristiche strutturali del "manufatto strada",¹⁶ nel diverso sistema di accoglienza e, soprattutto, nel venir meno di quella gerarchia tra i vari assi tramandataci da Siculo Flacco e Ulpiano e legata a Roma e alle esigenze di un unico e forte potere centrale. Con l'arrivo dei Longobardi nel 568, infatti, l'ordinamento statale romano, che era rimasto nella sua sostanza inalterato con i Goti, viene radicalmente modificato: nella parte d'Italia passata sotto il dominio longobardo non sono più i *possessores* a gestire il governo delle varie città, ma è il duca, sono i nobili

¹⁵ DALL'AGLIO, *Viabilità romana e viabilità altomedievale: continuità e discontinuità*, in *La viabilità medievale in Italia*. Atti del seminario, Cassino ottobre 2000, Firenze, 2002, pp. 73-88.

¹⁶ T. MANNONI, *Gli aspetti archeologici della ricerca sulle strade medievali*, in *Un'area di strada*, cit., pp. 13-18.

longobardi, mentre i vecchi patrizi sono ora degli uomini semilibri. La scomparsa del sistema statale romano basato su di un unico centro che governava il territorio secondo le proprie esigenze, mette in crisi, ovviamente, anche l'organizzazione stradale. Mentre in età romana la maggiore o minore importanza di un asse era determinato dalla necessità, ad esempio, di assicurare un rapido collegamento tra centro e periferia in funzione dell'esercizio del potere da parte di Roma, e quindi si trattava di una gerarchia eminentemente politica e monocentrica, nel periodo longobardo il venir meno di uno stato centrale e la nascita di nuovi poli legata alla divisione in due parti dell'Italia e ad un frazionamento del potere al suo interno ha come conseguenza che il ruolo dei vari assi è ora subordinato ad una visione policentrica mentre il venir meno di uno stato forte e organizzato fa aumentare il ruolo dei commerci.

È proprio all'interno di questi cambiamenti che si inserisce la nascita di quel collegamento tra la pianura padana e Roma per il Passo della Cisa e la Val dell'Elsa che diverrà poi la via Francigena e appunto la nascita e l'affermarsi di questo itinerario possono essere assunti come dimostrazione della sostanziale tenuta della rete stradale romana anche dopo la fine del mondo antico e delle modificazioni politiche, sociali, economiche e ambientali del tardoantico.

L'arrivo dei Longobardi determina una divisione dell'Italia sostanzialmente in due parti, una longobarda e l'altra ancora sotto il controllo dell'imperatore. Questa frattura riguarda anche l'Emilia Romagna, dove, pur con alterne vicende, il confine tra i due blocchi rimane fissato fino a Liutprando al Panaro.¹⁷ Tale divisione della regione e la contemporanea nascita di nuovi poli, da un lato in particolare Pavia e dall'altro Ravenna, si riflette inevitabilmente anche sul ruolo e importanza del sistema *via Aemilia-via Flaminia*, che, ancora efficiente nel IV secolo¹⁸ come dimostrato dal suo utilizzo da parte dell'anonimo estensore dell'*Itinerarium Burdig-*

¹⁷ Non si condivide la ricostruzione tradizionale che vuole Modena occupata solo alla metà del VII secolo da Rotari. I ritrovamenti archeologici, infatti, dimostrano una precoce occupazione della città da parte dei Longobardi, mentre le notizie delle fonti letterarie, in particolare Paolo Diacono e l'*Origo Gentis Langobardorum*, sembrano limitarsi ad indicare che sulle rive del Panaro si ebbe una dura battaglia tra Longobardi e Bizantini, conclusasi senza alcuna conquista territoriale da parte degli uni o degli altri: cfr. DALL'AGLIO, *La conquista dell'Emilia da parte dei Longobardi. Considerazioni storico-topografiche*, in "Ocnus", vol. 2, 1994, pp. 33-42 e bibl. ivi citata.

¹⁸ Già in questo periodo doveva comunque farsi sentire la concorrenza delle vie d'acqua, in particolare dell'idrovia padana, come si evince dalla presenza di un itinerario Ostiglia-Ravenna "per Padum" nella *Tabula Peutingeriana*: cfr. DALL'AGLIO, *Modificazioni*, cit., pp. 96-98.

lense,¹⁹ era già stato indebolito dallo spostamento, all'inizio del V secolo, della capitale da Milano a Ravenna, e quindi ad una città posta completamente al di fuori dell'asse della via Emilia.²⁰ La "crisi" della via Emilia portò ad un aumento di importanza degli altri assi nord-sud che si staccavano da questa, cioè delle varie direttrici transappenniniche già comunemente utilizzate in età romana, ma come *viae vicinales*.²¹ Quando coi Longobardi Pavia divenne la capitale del regno e Lucca il centro più importante della Toscana, si venne a determinare un asse preferenziale nord-sud longobardo, Pavia-Lucca-Roma, contrapposto a quello bizantino da Ravenna a Roma. In entrambi i casi, però, le strade medievali riprendono tracciati di età romana.

Per quanto riguarda l'asse Ravenna-Roma, esso era formato dal tratto della via Popilia tra Ravenna e Rimini e poi dalla via Flaminia. In realtà il tratto umbro della via Flaminia era caduto sotto il controllo dei Longobardi del ducato di Spoleto, per cui la nuova direttrice devierà verso Perugia utilizzando quella che in età romana era la via Amerina.²²

Meno immediata la continuità con l'età romana per l'altra direttrice, anche per la mancanza qui di strade consolari analoghe per importanza alla via Popilia e alla via Flaminia, per cui è necessario analizzare il percorso in modo più dettagliato e sistematico.

Tra Pavia e Lucca la via più diretta è puntare direttamente verso la valle del T. Versa per poi portarsi in Val Trebbia per il Passo del Penice e quindi, seguendo la valle del T. Aveto e la Val Fontanabuona, giungere nel Golfo del Tigullio per poi aggirare la zona delle Cinque Terre, raggiungere la foce del F. Magra e Luni seguendo la via *Aemilia Scauri*. Si tratta, come si vede, di un tracciato tutt'altro che agevole svolgendosi pressoché interamente nel settore appenninico e comportando l'attraversamento di diver-

¹⁹ Come noto l'anonimo autore del pellegrinaggio da Bordeaux a Gerusalemme viaggiava utilizzando il *cursus publicus*. La scelta di seguire il più lungo percorso per la Flaminia e l'Emilia anziché i più rapidi itinerari per l'Aurelia o la Cassia/Clodia dimostra che questo era l'itinerario di collegamento sud-nord principale.

²⁰ A tale spostamento, oltre alle condizioni di maggiore difendibilità di Ravenna legate alle paludi e al suo essere direttamente raggiungibile via mare da Costantinopoli, non è forse estraneo nemmeno il consolidarsi dell'idrovia padana. Alla presenza di un itinerario ufficiale rimanda la descrizione fatta da Sidonio Apollinare del suo viaggio verso Roma e in particolare il fatto che tra Pavia e Ravenna abbia utilizzato una nave "*cursoria*" e l'accento al cambio di equipaggio a Brescello: *SID. APOL., Ep. I, 5,4-6*.

²¹ Ad esempio le varie vallate dell'Appennino emiliano tra Bologna e Parma erano utilizzate da bretelle che univano la via *Aemilia* con quella che era ormai diventata la *Clodia*.

²² C. MENESTÒ (a cura di), *Il corridoio bizantino e la via Amerina in Umbria nell'alto Medioevo*, Spoleto 1999.

se vallate. Al di là comunque delle difficoltà naturali vi era un altro elemento che impediva la nascita e il consolidarsi di questo itinerario e cioè il fatto che fino a Rotari Luni e tutta la Liguria erano ancora saldamente in mano ai Bizantini. Per evitare di scendere in una zona occupata dagli avversari il modo più rapido era quello di raggiungere Piacenza, proseguire lungo la via Emilia fino al Taro, per poi risalire verso il passo della Cisa, che è il valico più basso e agevole di tutto l'Appennino emiliano occidentale, discendere lungo il Magra fino ad Aulla e poi, attraverso la valle dell'Aulella, raggiungere la Garfagnana e Lucca. Una volta conquistata la Liguria, si potrà evitare la deviazione per la Garfagnana e proseguire lungo il Magra fino a Luni e da lì raggiungerà Lucca, riducendo così ulteriormente il tratto più propriamente appenninico. L'utilizzo di questa direttrice da parte dei Longobardi è ampiamente dimostrata dalla frequente menzione in Paolo Diacono di "Monte Bardone", vale a dire della Cisa, come il valico normalmente utilizzato dall'esercito longobardo per i suoi spostamenti nell'Italia centrale e a tale utilizzo si lega l'occupazione già con Agilulfo delle fortificazioni di Filattiera e Bismantova.²³ D'altra parte la mancanza nell'elenco di Giorgio Ciprio di fortificazioni bizantine nel settore dell'Appennino parmense dove si apre la Cisa si giustifica solo supponendo una precoce occupazione della zona da parte dei Longobardi.²⁴ Quando con i Franchi si affermerà e consoliderà la funzione di Roma come meta dei pellegrinaggi, la direttrice per la Cisa diventerà l'asse preferenziale di collegamento nord-sud per chi giungeva in Italia dai valichi alpini nord-occidentali finendo per diventare quella "via Francigena" il cui tracciato ci è testimoniato da diversi itinerari, il più antico e importante dei quali è l'elencazione delle località toccate nel 991 da Sigerico, arcivescovo di Canterbury nel suo viaggio di ritorno da Roma. Questa strada, che molti autori ritengono sbrigativamente nata con i pellegrinaggi verso la sede di Pietro,²⁵ segue quindi l'asse che con i Longobardi univa Pavia a Lucca per poi proseguire verso Roma, asse che a sua volta riprendeva e inglobava tratti di diverse strade di età romana.

Così, ad esempio, tra Pavia e Piacenza viene ripercorso il tracciato della Placentia-Ticinum, strada che per Strabone era lunga 1300 stadi, cioè 36 miglia romane,²⁶ e il cui percorso può essere ricostruito sulla base delle indicazioni contenute nei Vasi di Vicarello²⁷ e nella Tabula Peutingeria-

²³ DALL'AGLIO, *La conquista*, cit., pp. 38-39.

²⁴ DALL'AGLIO, *La conquista*, cit., p. 38.

²⁵ STOPANI, *La via Francigena*, cit., pp. 5-28.

²⁶ STRABO, V, 1, 11 C. 217.

²⁷ CIL, XI, 3281-3284.

na.²⁸ In particolare il primo itinerario concorda con la distanza riportata da Strabone²⁹ e pone a XVI m.p. da *Placentia*³⁰ e a XX da *Ticinum* la stazione di *Lambrum* o *Lambrum flumen*. La *Tabula Peutingeriana* inserisce tra *Placentia* e *Lambrum* i due centri di *Ad Padum* e *Quadrata*, posti a 7 miglia l'uno dall'altro. Nessuna distanza viene riportata per il tratto *Quadrata-Lambrum* e per quello successivo *Lambrum-Ticinum*, mentre tra *Placentia* e *Ad Padum* vengono riportate 20 miglia. È evidente come, dovendo tenere le 36 miglia di Strabone e dei Vasi di Vicarello quale distanza complessiva, non possano esserci tra *Placentia* e *Ad Padum* 20 miglia come riportato dalla Tabula, per cui questa distanza deve essere corretta, sostituendola però con una cifra scritta come il XX in quattro tratti. Escludendo il XII perché la distanza tra Piacenza e il Po risulterebbe eccessiva, le altre due cifre possibili restano III e VII, che costituiscono entrambe due correzioni topograficamente plausibili. Sulla base comunque dei dati forniti dalle fonti itinerarie la *mutatio* di *Lambrum flumen* va posta nella zona di Mostiola/Lambrinia, sulla destra del T.Lambro, lungo l'attuale SS 234, la medievale "Strada Regina". Quadrata verrebbe dunque a trovarsi a 5 miglia da *Lambrum* se si accetta la correzione di XX in IIII, oppure a sole 2 miglia se si corregge il XX in VII. L'esatta ubicazione sul terreno di queste altre stazioni è legata al punto dove la strada attraversava il Po. È già stato evidenziato come due siano le strette morfologiche che facilitano l'attraversamento della fascia all'interno della quale il fiume si è sempre spostato, una è di fronte a Piacenza e l'altra nella zona di Corte Sant'Andrea. La prima è sfruttata dalla strada per Milano ricordata nell'*Itinerarium Burdigalense* ed è già stato messo in evidenza come la successione delle tappe lungo il primo tratto di questo percorso impedisca una sua sovrapposizione con la strada per Pavia.³¹ Di conseguenza la *Placentia-Ticinum* doveva uscire dalla porta occidentale della città e puntare verso la strettoia di Corte Sant'Andrea con un tracciato oggi in parte ripreso da alcuni rettilinei isorientati che disegnano un asse obliquo alle maglie centuriali che da Piacenza raggiunge Calendasco e Ca' dei Ladri, da dove la strada poteva puntare decisamente a NO in direzione di Boscone Cusani-Corte Sant'Andrea, sfruttando il dosso delimitato dallo stretto meandro

²⁸ *Tab. Peut.*, segm. IV, 2.

²⁹ Solo uno riporta 37 miglia anziché 36.

³⁰ In un caso 17 miglia.

³¹ G. MARCHETTI, P.L. DALL'AGLIO, *Geomorfologia e popolamento antico nel territorio piacentino*. Parte II: *antropizzazione ed evoluzione fisica del territorio*, in *Storia di Piacenza*, vol. 1, *Dalle origini all'anno Mille*, p. II, Milano 1990, p. 660.

disegnato dal Po tra Cascina La Bre e Soprarivo.³² È d'altra parte questo il percorso della via Francigena così come risulta dall'Itinerario di Sigerico. Il vescovo di Canterbury, infatti, dopo Piacenza giunge a "Sancte Andrea", cioè appunto Corte Sant'Andrea, e poi tocca "Sancte Cristine", l'odierno omonimo paese posto sulla riva settentrionale del Po dirimpetto a Corte Sant'Andrea. Nel tratto tra Pavia e Piacenza la direttrice altomedievale ricalca dunque un asse romano, così come nel tratto tra Piacenza e il Taro, dove la strada riutilizzata è la via *Aemilia* da *Placentia* alla *Mutatio ad Tarum*,³³ ubicabile, sulla base delle distanze riportate nella fonte, nella zona dell'attuale Castelguelfo.

Resta il tratto appenninico, tra la via *Aemilia* e Luni. Il passaggio di un asse stradale per il valico della Cisa in età romana pur in assenza di dati archeologici e toponomastici specifici è dimostrato da tutta una serie di elementi già a suo tempo puntualizzati.³⁴ Prima di tutto si è detto che doveva esserci necessariamente una strada che univa tra loro Parma e Luni. Da un punto di vista geografico questa strada doveva necessariamente utilizzare il Passo della Cisa, dato che i valichi che si aprono alla testata del T.Parma, per altro più alti e meno facili di quello della Cisa, mettono in valli strette e malagevoli e la valle del Baganza non offre nessun valico. La prova, sia pure indiretta della presenza di una strada importante sulla destra del Taro è data dall'ubicazione del centro di mercato di Fornovo su di un terrazzo alla destra del Taro, di fronte alla confluenza tra questo fiume e il suo principale affluente di sinistra, il T.Ceno. Il nome *Forum Novum*, "Nuovo Mercato", indica con chiarezza che questo centro ha preso il posto di un "Mercato Vecchio", che la geografia impone di collocare sulla penisola di confluenza tra i due fiumi e quindi in posizione baricentrica rispetto alle due valli. Lo spostamento sulla destra del Taro, lontano quindi dal Ceno, si giustifica solo con il richiamo esercitato dalla presenza di un asse stradale importante lungo il quale si incanalavano la maggior parte dei traffici. Più a monte la presenza di fornaci per laterizi a Roncolungo di Siviz-

³² La *mutatio Ad Padum* può essere ubicata lungo questo asse nella zona di Malpaga o in quella di Ca' dei Ladri a seconda se la si preferisca collocare a 4 o a 7 miglia romane da *Placentia*. Nel primo caso *Quadrata* corrisponderebbe a Corte S.Andrea, nel secondo a Cascina Marmora, a nord di Orio Litta, sulla superficie pleistocenica ad est del T.Lambro. Allo stato attuale delle conoscenze non ci sono elementi che consentano di operare una scelta univoca, anche se la piccola necropoli trovata recentemente nei pressi di Malpaga e una più omogenea distanza tra le varie tappe farebbe propendere per porre tra *Placentia* e *Ad Padum IV m.p.* piuttosto che *VII*: MARCHETTI, DALL'AGLIO, *op.cit.*, pp. 659-664.

³³ Questa stazione, citata nell'*Itinerarium Burdigalense*, va ubicata nei pressi dell'odierno Castelguelfo.

³⁴ DALL'AGLIO, *Dalla Parma-Luni alla Via Francigena*, Sala Baganza 1998, pp. 13-33.

zano, lungo la valle dello Sporzana,³⁵ è un'ulteriore prova della presenza di un asse stradale di una certa importanza, vista la necessità di sostenere il transito di carri pesanti. Allo stesso modo l'ubicazione a Berceto del "saltus praediaque Berusetis" citato nella *Tabula Alimentaria* di *Veleia*³⁶ tra le proprietà dei "coloni Lucenses" presuppone un utilizzo del vicino passo per una transumanza stagionale visto il collegamento tra il saltus e l'attività pastorale.³⁷ Infine, una volta superato il valico, la geografia della Lunigiana impone di vedere la prosecuzione di questo asse fino a Luni lungo i terrazzi alla sinistra del Magra. La direttrice longobarda, e poi la via Francigena, utilizzavano dunque la Parma-Luni, ad eccezione del tratto tra Parma e Fornovo, che era sostituito dalla strada che si snodava sulla riva sinistra del Taro, dalla *Mutatio Ad Tarum*, cioè da Castelguelfo, a Fornovo. Anche questo percorso doveva però esistere già in età romana, vista la distribuzione dei ritrovamenti nella bassa valle del Taro e, soprattutto, dei resti di un ponte venuti in luce all'interno del paese di Fornovo.³⁸

Come si è detto, prima della conquista della Liguria da parte di Rotari, la strada longobarda non giungeva fino a Luni, ma risaliva l'Aulella per passare in Garfagnana. Per questa strada non abbiamo documenti certi per sostenere la sua esistenza già in età romana, a meno che non si voglia vedere in essa la *Luni-Forum Clodi-Lucca* citata nella *Tabula Peutingeriana*³⁹. In ogni caso un collegamento tra la media valle del Magra e la Garfagnana tramite la valle dell'Aulella è in qualche modo suggerita dalla geografia fisica e dalla necessità di unire zone comunque popolate in quel periodo.

Dopo la conquista di Rotari la strada poté puntare direttamente su Luni e da lì proseguire verso Lucca. Con ogni probabilità, però, la strada non doveva correre lungo la costa riprendendo il tracciato della *Aemilia Scauri*, ma passare più all'interno, ai piedi delle Apuane, come farà poi la via Francigena. Le cause di questo spostamento verso l'interno vanno cercate nel progressivo impaludarsi della fascia costiera, impaludamento che col tempo porterà all'abbandono di Luni stessa. È questa, assieme al tratto Castelguelfo-Fornovo, la differenza più importante quanto a tracciato tra la direttrice altomedievale e l'asse romano, differenza che comunque si tra-

³⁵ M. CATARSI, *Un insediamento rustico di età romana*, in "Corriere Romeo", a. 2, n. 4, dicembre 1996, pp. 40-42.

³⁶ *Tab. Al.*, segm. VI, 66. Per l'ubicazione di questa proprietà si veda: N. CRINITI, *La Tabula Alimentaria di Veleia*, Parma 1991, pp. 221-224.

³⁷ Sul saltus nel territorio veleiate si rimanda a DALL'AGLIO, *Il saltus nell'Appennino piacentino*, in stampa in "Oenus", voll. 9-10, 2001-2002 (2002), pp. 61-68.

³⁸ M. CATARSI-P.L. DALL'AGLIO, *I ponti romani dell'Emilia occidentale*, in *Strade romane: percorsi e infrastrutture*, Roma 1993, p. 221.

³⁹ *Tab. Peut.*, segm. IV, 1.

duce sempre in un utilizzo di strade già esistenti in età romana. Quello che cambia è il ruolo che queste strade avevano prima e che vengono ad avere adesso: da assi secondari, di interesse locale a percorsi principali.

Un'altra e più significativa variazione riguarda il tratto da Lucca a Roma. Stando all'*Itinerarium Antonini* da Lucca a Roma l'asse principale era costituito dalla "via Clodia" che, secondo l'Itinerario, passava per Pistoia, Firenze e Arezzo.⁴⁰ La via Francigena, e quindi con ogni probabilità anche la direttrice longobarda, da Lucca puntava invece verso la Val d'Elsa e Siena. Lo spostamento dell'asse dal sistema delle valli di Arno, Chiana e Tevere alla valle dell'Elsa è con ogni probabilità dovuto alla nuova situazione politica e alla divisione dell'Italia in due blocchi. L'asse Firenze-Arezzo-Roma correva troppo a ridosso del confine bizantino per essere sicuro e sempre transitabile, per cui si è preferito un asse più occidentale che si snodava tutto all'interno del territorio longobardo. Anche in questo caso, però, si tratta di un cambiamento di ruolo, da asse secondario a principale, e non della nascita di una nuova strada.

Quelli fin qui brevemente citati sono due esempi significativi della sostanziale continuità che esiste tra la viabilità romana e quella medievale per quanto riguarda il tracciato della strada. La fine del mondo antico non porta perciò ad una cancellazione della rete stradale romana, anzi, all'interno di un territorio che si modifica, che cambia il proprio assetto e la propria organizzazione con, ad esempio, cancellazioni più o meno sensibili della centuriazione, variazioni di corso dei fiumi, cambiamenti nella tipologia delle abitazioni e contrazioni e, in diversi casi, scomparsa dei centri urbani, la viabilità è l'elemento più stabile, quello che continua ad esistere nonostante tutto. Le variazioni di tracciato, là dove ci sono, sono soprattutto variazioni locali, legate a fenomeni puntuali, come ad esempio avviene lungo la via Emilia nella zona di Fontana Fredda e Cadeo, tra Fiorenzuola d'Arda e Piacenza, dove il venir meno del controllo antropico sul territorio porta il T.Chiavenna e il Chero a mutare il loro corso a causa della presenza nel sottosuolo di una sinclinale che ha in questa zona l'area di maggiore depressione. Il Chiavenna piega così bruscamente verso ONO andando in pratica a sovrapporsi al tracciato della strada consolare. Quando l'uomo torna ad assumere il controllo del territorio è così costretto a spostare la strada più a nord, per poi riprendere l'originario rettilineo una volta superata l'area di maggior depressione assiale.⁴¹ Esistono comunque casi in cui la variazione di tracciato è più sensibile ed estesa, come, per rimanere alla via Emilia, nel tratto tra Modena e il F.Secchia, dove il trac-

⁴⁰ *It. Ant.*, 284, 7.

⁴¹ MARCHETTI-DALL'AGLIO, *op. cit.*, p. 608.

ciato della via Emilia di età romana era completamente diverso dall'attuale correndo più a sud e con un tracciato più rettilineo oggi in parte ripreso dalla "Viazza",⁴² ma si tratta di casi decisamente più limitati, quasi eccezionali.

Al di là comunque di casi come quello appena descritto, le variazioni di tracciato sono state, come si è detto, limitate e per lo più legate ai punti di attraversamento dei corsi d'acqua resi problematici da un lato dalla distruzione della maggior parte dei ponti e dall'altro dalle variazioni di corso dei fiumi e dalla conseguente necessità di trovare nuovi punti di attraversamento. Ciò che cambia tra rete stradale romana e medievale è la struttura della strada come manufatto, è tutto il sistema di accoglienza e supporto a chi percorreva quella strada ed è soprattutto la gerarchia interna tra i vari assi.

A livello di struttura il venir meno di un'organizzazione centrale di controllo e manutenzione fa sì che anche le massicciate delle strade più importanti siano costruite con minore cura rispetto quelle di età romana, limitandosi il più delle volte ad una semplice distesa di ghiaia compattata senza la preparazione dei vari strati di allettamento o una selezione della pezzatura dei materiali lapidei, come vediamo spesso accadere in età romana anche per questo tipo di massicciate. Il prevalente utilizzo di animali da soma, poi, porta nelle aree montane ad adattamenti della sede stradale come la costruzione di "scalini" per facilitare il cammino degli animali in particolari condizioni di pendenza e determina un generale restringimento della strada stessa.

La fine del mondo antico provoca la scomparsa del *cursus publicus* e di conseguenza il venir meno di quel sistema di *mansiones* e *mutationes* ancora presente nel IV e V secolo. Al posto di queste strutture di accoglienza "ufficiali", perché dirette soprattutto a chi si muoveva "per servizio", nascono i così detti ospedali per lo più retti da ordini monastici e destinati ad accogliere soprattutto i pellegrini. Accanto a queste nuove strutture in un certo senso pubbliche, continuano comunque ad esistere quelle private, cioè le varie osterie e locande, il cui funzionamento non è ora diverso da quello che desumiamo dai vari autori latini.

La differenza più significativa però tra i due sistemi itinerari è la diversa gerarchia che si viene ora ad instaurare tra i vari assi. La scomparsa

⁴² S. PELLEGRINI, *La via Aemilia da Bononia a Placentia. Ricostruzione del tracciato di età romana*, in *Agricoltura e commerci nell'Italia antica*, in ATTA I suppl. 1995, p. 148-154. Lo spostamento verso nord va messo in relazione, con ogni probabilità, alla nascita della città tardoantica più ad ovest di quella romana e ai dissesti che hanno interessato tutta questa zona, coinvolgendo lo stesso Secchia.

di un solo e forte potere centrale che programmava e realizzava la rete stradale sulla base delle proprie esigenze fa sì che ora la gerarchia tra le diverse strade sia determinata da nuovi elementi e che sia in pratica il mercato a stabilire quale sia l'asse più importante, quello cioè che è più conveniente utilizzare. Ciò significa una gerarchia non precostituita e soprattutto che può modificarsi nel tempo in funzione delle mutare delle situazioni politiche e di sicurezza.

In conclusione la rete stradale altomedievale non va considerata come una qualcosa di nuovo e slegato da quella di età romana né come una struttura indefinita, composta da piste con un tracciato instabile, ma come un realtà concreta, fatta di strade già esistenti in età romana e che quindi hanno un loro tracciato ben definito. Parlare quindi di "area di strada", indicando con questo termine tutti gli assi che hanno una medesima direzione e di conseguenza considerandoli come un insieme indistinto, dove un asse può essere sostituito da un altro, significa non tenere sufficientemente in considerazione questa continuità storica, per cui è preferibile parlare di sistema stradale, di rete stradale, restituendo ai vari assi la loro identità e il loro ruolo. Il non essere capaci, per la povertà dei dati a disposizione, di individuare in modo puntuale tutti questi assi e di riconoscerne la diversa importanza e il diverso ruolo, non ci autorizza ad avvolgere tutto in una nube e trasformare la nostra incapacità in una valutazione storica oggettiva.

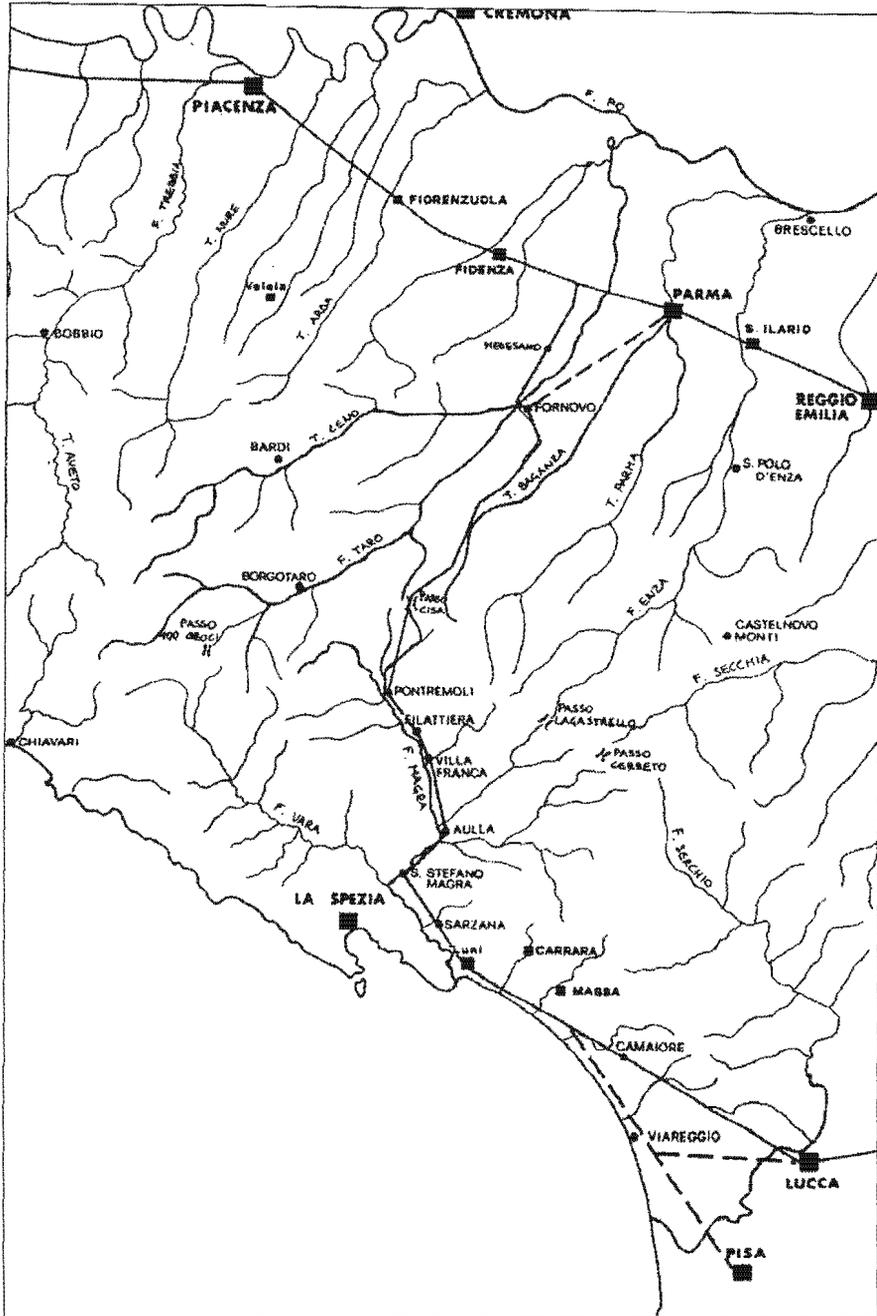


Fig. 1: schema del tracciato della Via Francigena tra Piacenza e Lucca

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

Il pellegrinaggio metaforico:
profezie, visioni e apocalissi medioevali tra il VI e il XIII secolo

L'argomento di questo studio, apocalissi e visioni medioevali dell'aldilà, sembra legarsi in maniera molto indiretta al tema del convegno, che ne prefiguri anzi una sorta di capovolgimento. A fronte di una esperienza così concreta, reale come il pellegrinaggio, che era preghiera fatta "con il coraggio fisico, con il corpo, con le forze"¹, parleremo di percorsi dell'anima, il cui stesso statuto rimane controverso: esperienza spirituale o metafora, concessione soprannaturale o artificio letterario? Racconti che, almeno sino al XII secolo, vedono protagonisti soprattutto eremiti o monaci, e vengono elaborati in ambienti la cui *conversatio* sembra collocarsi agli antipodi della soluzione estroversa del pellegrinaggio. Custodire il proprio posto, την ταξιν, è per il monaco una precisa consegna, che emblemizza l'essenza del suo modello di vita. La γλυκυτης του κελλιου, prigionia volontaria o autocarcerazione,² visualizza la *stabilitas* interiore, che è condizione imprescindibile per poter attendere, nella quiete, la visita di Dio.

Ma sarà proprio in questi ambienti e in questo genere di racconti che, parallelamente alla sistemazione canonica sancita dai libri penitenziali, la concezione del pellegrinaggio come opera di purificazione e di riscatto troverà la propria più esplicita e definita giustificazione ideologica, a confermare anche in questo specifico settore quell'ambivalenza che, secondo Claudio Leonardi, sottende tutta l'esperienza del monachesimo altomedioevale dopo Gregorio Magno, contenuta nell'alternativa fra "il ritiro dalla storia e la sua conversione, il rifiuto del mondo e la sua conquista",³ fra la separazione e la presenza.

¹ P. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris 1963, pp. 244-246.

² Per il tema del *carcer*, cf. G. PENCO, *Monasterium-carcer*, in "Studia monastica", 8 (1966), pp. 133-143.

³ C. LEONARDI, *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in *Dall'eremo al cenobio*, Milano 1987, pp. 183-214.

Come la pratica del viaggio sacro, la visita ai santuari pagani disseminati sulle sponde del Mediterraneo, anche il genere letterario delle visioni dell'aldilà ha avuto un posto importante nelle grandi religioni dell'Antichità: dal giudizio cui viene sottoposto l'eroe egiziano da parte del re degl'Inferi, Nergal, alle avventure dei principi assiro-babilonesi, Urnammu, signore di Ur, Enkidu, dell'epopea di Gilgamesh, per arrivare al VI libro dell'Eneide, con la celebre discesa di Enea nell'Ade.⁴

Ma se le riserve dei Padri della Chiesa in merito al valore spirituale del contatto fisico con i Luoghi Santi non avevano frenato il successo del pellegrinaggio, reinterpretato, nella accezione cristiana, come spazio della rievocazione e commemorazione delle proprie radici storiche,⁵ l'interdetto agostiniano nei confronti dei viaggi dell'aldilà aveva operato con molta maggiore efficacia. Con la definitiva consegna dell'Apocalisse di Paolo al *corpus* degli apocrifi del Nuovo Testamento, come opera *quam sane non recepit ecclesia, nescio quibus fabulis plenam*,⁶ Agostino aveva sbarrato la strada a speculazioni immaginifiche sul destino ultraterreno delle anime. L'antica apocalisse egizia del viaggio nei luoghi della punizione e del premio, tardivamente scoperta, fu dunque altrettanto rapidamente sepolta con tutto il suo carico "fabuloso" di suggestioni e di immagini: le porte del cielo e i fiumi di miele, di latte, d'olio e di vino, la città dai troni d'oro, e poi il ponte, la ruota e il fiume di fuoco.⁷

⁴ Sulle catabasi antiche, cf. J. KROLL, *Gott und Holl. Der Mythos vom Descensus Kampfe*, Leipzig-Berlin 1932.

⁵ Per una sintesi delle principali questioni, cf. F. CARDINI, *Il pellegrinaggio in Terrasanta. Temi e problemi*, in *Santità, culti, agiografia* (Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996), a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 1997, pp. 257-273; ID., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991; ID., *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana 1996; ma anche A. BENVENUTI, *Donne sulla strada: l'itineranza religiosa femminile nel Medioevo*, in *Donne in viaggio*, a cura di M. L. SILVESTRE - A. VALERIO, Roma-Bari 1999, pp. 74-86.

⁶ CCL 36, p. 581. Per una sintesi delle principali prese di posizione teologiche sulla letteratura visionaria, mi sia permesso rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da Sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano D'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di P. MARANESI, Roma 2002 (Bibliotheca seaphico-capuccina, 67) pp. 51-66.

⁷ Vi sono due recensioni della versione latina dell'Apocalisse di Paolo, una edita da M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota I*, Cambridge 1893, pp. 11-42, l'altra da TH. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*, Londres 1935, pp. 131-147.

Il lavoro di selezione e di assimilazione delle eredità antiche nella elaborazione di un linguaggio visionario nell'Occidente latino richiese infatti un tempo di gestazione lungo, accelerato poi da una serie di fattori, tra i quali furono senz'altro determinanti le sollecitazioni del patrimonio dei Celti insulari, come i grandi cicli di Fion e del Mabinogi, noti attraverso le redazioni che fra l'XI e il XIII secolo ne fecero i *filid*, gli scribi monastici esperti di cose antiche, che rinviano ad un orizzonte mitico pervaso dall'idea di una intercambiabilità permanente e strutturale fra il mondo dell'aldilà e quello dell'aldiqua, fra il mondo degli dei e quello degli eroi.⁸

Il primo testo autonomo espressamente dedicato al racconto di una rivelazione nell'Occidente cristiano risale al VII secolo,⁹ ed è la visione di Baronto, monaco di Longoreto.¹⁰

“Tutte queste cose che ho ricordato sopra, io che ho avuto la presunzione di metterle per iscritto, le ho sapute non per averle dette o sentite dire da un altro, ma per averle io stesso personalmente verificate. Se qualcuno prenderà in mano, per leggerlo, questo opuscolo da me composto, mi può rimproverare la rozzezza del linguaggio, ma non può rin-

⁸ Per una delle raccolte più complete sulla mitologia celtica, cf. G. E. T. JONES, *The Mabinogion*, Londra 1976. Si veda anche P. MAC CANA, *Celtic Mythology*, Londra 1983 e D. O. HOGAIN, *The Encyclopedia of Irish Folklore. Legende and Romance*, Londra 1991. Più specificamente, per la tradizione irlandese di viaggi nell'altro mondo, cf. H. R. PATCH, *The Other World, according to descriptions in medieval Literature*, Cambridge 1950.

⁹ La bibliografia sulle visioni è ormai vastissima. Per una introduzione al genere letterario, con indicazioni delle edizioni e degli studi, cf. P. DINZELBACHER, *Revelationes*, Turnhout 1991 e ID., *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo latino. I. Il Medioevo latino*, a cura di G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ, II.: *La circolazione del testo*, Roma 1994 pp. 649-687. Attento al contesto socio-culturale della letteratura visionaria è il saggio di M. AUBRUN, *Caractère et portée religieuse et sociale des "visiones" en Occident du VI^{me} au XI^{me} siècle*, in "Cahiers de civilisation médiévale", 23/2 (1980), pp. 109-130. Per il progressivo strutturarsi della topografia dell'aldilà, cf. C. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Age*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedioevale*, Spoleto 1983 (Settimane di studio sull'alto medioevo, 29), pp. 423-481. Ma soprattutto, si veda ID., *Le voyage de l'ame dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^{me}-XIII^{me} siècle)*, Roma 1994 (Collection de l'Ecole française de Rome, 189), un'opera ricchissima che fa il punto sulla tradizione dei viaggi nell'oltretomba, con una particolare attenzione alle problematiche teologiche, antropologiche, spirituali sottostanti la letteratura visionaria.

¹⁰ *Visio Baronti monachi Longoretensis*, a cura di W. LEVISON, MGH / SRM V, pp. 377-394. Citerò questa visione nella traduzione di M. P. CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli e testi*, Firenze 1987, pp. 231-275 (= *Visione di Baronto*). Si veda anche EAD., *La "Visio Baronti" nella tradizione letteraria delle visioni dell'aldilà, in "Romanobarbarica"*, 6 (1981-1982), pp. 25-52.

facciarmi la colpa di aver mentito. Chi mai, carissimi fratelli, vi chiedo, può avere un animo così di ferro da non essere atterrito dalla rivelazione di questi supplizi, per cui ogni peccatore che esce dal corpo i demoni lo afferrano così velocemente e lo trascinano all'inferno?"¹¹

Così si chiudeva la lettera scritta da un ignoto monaco, nel 678 o nel 679, ai suoi confratelli del monastero di Longoreto, fra Bourges e Poitiers, in un territorio attraversato da aspre contese fra la Borgogna e l'Aquitania. Inserito nella cornice di un documento epistolare, lo scritto dell'anonimo redattore costituisce l'atto di nascita di un nuovo genere letterario, quello delle visioni dell'aldilà. Consapevole della novità ed eccezionalità del suo racconto, egli vi impegna la propria personale testimonianza. Sbarazzandosi del peso della tradizione, riporta fatti recentemente avvenuti nel monastero, storicamente verificabili e controllabili. L'aldilà esiste, non è un territorio del mito. Baronto lo ha visitato e ne ha fatto ritorno. Il *μυστήριον* sigillato da Agostino a verità di fede è inverato dalla testimonianza di un confratello, che il redattore ha il dovere di tesaurizzare, "affinché quelli che ascoltano, abbiano orrore dei loro vizi e si convertano con tutto il cuore al servizio di Cristo, perché al giudizio finale non debbano piangere nella pena eterna coloro che qui non hanno voluto emendarsi con vera penitenza".¹²

Alla prova "materiale", e attuale, dell'esistenza dell'aldilà, assicurata, secondo Gregorio Magno, dal potere taumaturgico dei corpi custoditi nei santuari - "se voi afferrate la vita dell'anima che sta nel corpo grazie a un movimento corporale, perché ugualmente non riconoscere anche la vita dell'anima separata dal corpo nelle ossa dei morti, grazie al potere di operare miracoli?"¹³ - la prospettiva aperta dal IV libro dei *Dialogi* si amplia ed arricchisce con l'annessione di un'altra categoria testimoniale, quella delle visioni e rivelazioni.

Baronto è stato un nobile cavaliere, fattosi monaco da poco tempo, dopo una vita spesa nel mondo. Ammalatosi all'improvviso dopo la recita delle lodi mattutine, le sue condizioni appaiono subito disperate. Circondato dai fratelli in preghiera, giace come morto nel letto della sua

¹¹ *Visione di Baronto*, p. 269.

¹² *Ibidem*, p. 239.

¹³ S. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, a cura di A. DE VOGUÉ, SC 265, IV, 6, 2, pp. 40-41. Per le idee di Gregorio Magno sull'aldilà, cf. G. CRACCO, *Gregorio e l'oltretomba*, in *Grégoire le Grand*, a cura di C. DAGENS - J. FONTAINE, Paris 1986, pp. 255-266 e G. CREMASCOLI, "Novissima hominis" nei *Dialogi di Gregorio Magno*, Bologna 1979. Per un inquadramento della vita e dell'opera di questo pontefice, si rinvia comunque alla sintesi recente di S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, 1 (Roma 2000), pp. 546-574, con ricca bibliografia.

cella per un giorno e una notte, fino a che, al canto del gallo, riapre gli occhi, sbadiglia, e alza una preghiera di lode a Dio, già pronto a rispondere alle domande dei monaci. Dopo essere caduto in un sonno profondo, è assalito da due orrendi demoni neri che cercano di strangolarlo, di divorarlo con i loro denti feroci e di trascinarlo negli abissi dell'inferno, fino a che non sopraggiunge l'arcangelo Raffaele che lotta per strapparli alla furia dei suoi avversari e rinvia il destino di Baronto al giudizio del tribunale celeste. Sostenuto dall'angelo psicopompo,¹⁴ nonostante continui l'aggressione delle bestie sanguinarie che non mollano la presa, Baronto e la sua guida raggiungono in volo velocemente le porte del paradiso. Varcate le prime tre porte, si arrestano alla quarta, che non sarà aperta, ma attraverso la quale è possibile percepire il riverbero di una luce dallo straordinario splendore. Giunti alla meta, Raffaele fa convocare l'apostolo Pietro. I demoni rinfacciano a Baronto la sua vita passata: ha avuto tre mogli e commesso molti adulterii. È la sua impurità ad averlo esposto ai loro attacchi. È la verità, e il poveretto non può non ammettere le proprie colpe. La risposta di san Pietro è un'arringa appassionata. Baronto ha molto peccato, ma ha anche molto amato. Ha fatto elemosine, ed è l'elemosina che libera dalla morte. Ha confessato i suoi peccati e ha fatto penitenza. Ha abbandonato tutto per Dio e si è dedicato al servizio di Cristo entrando in monastero. La sentenza di assoluzione è lapidaria: "Non me lo potete togliere [...] non è dei vostri, ma dei nostri".¹⁵ Infine, dopo aver messo in fuga i demoni, assegna la penitenza. Il primo giorno di ogni mese, per dodici mesi, darà una moneta ai pellegrini poveri, "ben pesata e benedetta dalla mano di un sacerdote". Sarà questo il suo riscatto alla patria celeste: "Dodici monete sono il prezzo per ricchi e poveri".¹⁶ Quindi, accompagnato da un confratello del suo monastero, scomparso in giovane età, intraprende la strada del ritorno. I monaci morti di Longoreto gli mettono in mano

¹⁴ Nell'Antico Testamento, Raffaele figura come compagno di viaggio di Tobia, che protegge dal demone Asmodeo (Tb 5, 4-21; 12, 1-22). Il suo ruolo viene però valorizzato soprattutto nell'apocrifo di Enoch, una delle apocalissi ebraiche più antiche (II-I sec. a.C.), in cui figura come angelo psicopompo in lotta contro il demone Azazel. Per la versione più estesa di questa visione, cf. *Le livre d'Enoch traduit sur le texte éthiopien*, ed. F. MARTIN, Paris 1906. Ancora nel ruolo tutelare, Raffaele torna in un documento assai tardo, falsificato nella seconda metà del Cinquecento, in cui si dice che "Raffaello ... riceve le anime di cholero che moreno" (*Gospel of Barnabas*, ed. L. and L. RAGG, Oxford 1907, p. 848. Sulle rappresentazioni dell'angelo in arte, si veda la voce *Raphael*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 4 (1971), col. 496.

¹⁵ *Visione di Baronto*, p. 255.

¹⁶ *Ibidem*, p. 257.

un cero, lo fanno benedire dal monaco Ebbone, affinché “i demoni non lo attacchino nella sua strada”.¹⁷

Nella sua essenzialità tipologica, l'esperienza vissuta da Baronto si caratterizza come un pellegrinaggio penitenziale, del tipo di quelli frequentemente praticati in quel tempo e prescritti per le trasgressioni più gravi, e particolarmente indicati per i monaci e i chierici colpevoli.¹⁸ Trasferendolo in un orizzonte escatologico, la visione inverte i significati più profondi del pellegrinaggio, itinerario di espiazione e di riscatto, pegno di salvezza per poter preparare, una volta riconciliati con Dio, il proprio ingresso nella patria celeste.

Questo tema sottende in filigrana tutto il racconto. Baronto è un peccatore: la sua anima è in bilico e il suo corpo posseduto, invaso dalla malattia. È una malattia-segno, che ha la funzione di una prova ed è strumento di conversione e di purificazione. Malattia e peccato/guarigione e conversione sono termini intercambiabili nell'orizzonte teologico del tempo, che trova il suo spazio di applicazione più preciso e coerente nella strategia medicinale dei penitenziali irlandesi. Assistito da Raffaele, Baronto è rinviato alle cure del “medico celeste”,¹⁹ che ha le chiavi interpretative del suo male e gli strumenti idonei alla sua guarigione.

La stessa penitenza impostagli da Pietro per il suo riscatto rinvia ad uno dei riti classici di pellegrinaggio: l'elemosina dovuta ai poveri e agli stranieri. Per Gregorio di Tours le offerte erano una parte integrante della procedura, condizione indispensabile alla efficacia spirituale del viaggio. Nutrire materialmente i poveri corrisponde infatti a nutrire spiritualmente l'anima penitente. Nell'atrio del santuario di S. Martino di Tours vi era uno spazio specificamente destinato ai pellegrini poveri. I monaci defunti di Longoreto chiedono a Ebbone, nella chiesa del Paradiso, illuminata come un santuario, di benedire il cero consegnato a Baronto “peregrinus”,²⁰ che deve tornare a casa, “affinché nella sua strada non debba più subire gli attacchi dei demoni”.²¹

Anche la benedizione del cero rinvia ad un rito di pellegrinaggio, che “il cero comunicava la benedizione del sepolcro ed aveva un ruolo di protezione”. Scortato dal confratello ed armato della preghiera, Baronto potrà far ritorno a Longoreto, “luogo del suo mondano pellegrin-

¹⁷ *Ibidem*, p. 259.

¹⁸ Cf. C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963, pp. 38-94.

¹⁹ *Visione di Baronto*, p. 259.

²⁰ *Ibidem*, p. 261.

²¹ *Ibidem*, p. 259.

naggio",²² come dice Pietro, per completarvi il suo lavoro di purificazione.

Di particolare interesse è la destinazione dell'*iter* di Baronto. Il suo è, inequivocabilmente, un pellegrinaggio petrino. L'idea di una meta precisa era estranea al pensiero di Colombano e del monachesimo missionario. Nella disciplina penitenziale, la prescrizione di viaggi regolamentati sarebbe stata introdotta molto più tardi, ispirata dalla preoccupazione, molto avvertita negli ambienti ecclesiastici carolingi, di limitare l'anarchia degli itineranti attraverso l'assegnazione di obiettivi precisi. Fu allora che il pellegrinaggio mutò la sua fisionomia, e che il *vandante* diventò il *viaggiatore*, il cui cammino aveva ormai un senso, un fine, una direzione verso una meta intravista come luogo di salvezza e di verità. Ma questo accadde in una fase in cui l'Occidente cristiano stava ormai cambiando profondamente, strutturandosi e radicandosi anche in senso territoriale. L'organizzazione di un reticolo di nuovi luoghi santi era allora il pegno tangibile della comune identità cristiana. Come ha segnalato Vogel, la prima attestazione di un pellegrinaggio a Roma presso il papa per la soddisfazione di una penitenza si ha nel *Poenitentiale Egberti*, che risale al IX o al X secolo.²³

Nella visione, l'immagine di Roma ingloba il Paradiso stesso. San Pietro ha in mano tre chiavi con cui mette in fuga i demoni.²⁴ L'iconografia petrina generalmente rappresenta l'apostolo con due chiavi, simbolicamente connesse con il gesto duplice dello sciogliere e

²² *Ibidem*, p. 257.

²³ Tuttavia, già sin dal secolo VII nell'agiografia monastica era apparso evidente come la Chiesa anglosassone "trovasse la sua identità soprattutto nel collegamento con Roma, Gregorio, Benedetto e san Pietro, verso il quale si rivolge il desiderio di potenti santi protettori, ma anche di appartenenza ad una chiesa universale" (L. LAZZARI, *Il primato di Pietro nella Vita Wilfridi*, in *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo*, Atti del convegno tenutosi in occasione dello *Studiorum universitatum docentium congressus* (Viterbo e Roma 5-8 settembre 2000), a cura di L. LAZZARI - A.M. VALENTE BACCI, Louvain-la-Neuve 2001, pp. 81-111, a p. 102.

²⁴ *Visione di Baronto*, p. 255. L'immagine della porta e di Pietro clavigero ritorna continuamente nei testi dell'epoca di area anglosassone, da Aldelmo di Malmesbury a Beda il Venerabile. Aldelmo parla di Pietro come *claviger aetherius, portam qui pandit in aethra* (*Carmina ecclesiastica I (in basilica sanctorum Petri et Pauli) Carmina ecclesiastica III (In sancti Petri), De metris enigmatibus ac pedum regulis e De virginitate* in prosa. Cf. R. EHWALD, *Aldhelmi opera*, Berlin 1919 (M.G.H., Auct. Ant., 15) p. 11, 19, 68, 314. Su questo tema, di vitale importanza nella ecclesiologia anglosassone, si veda L. LAZZARI, *Il primato di Pietro*, cit., pp. 86-95, ma anche P. LENDINARA, *Pietro, apostolo, vescovo e santo nella letteratura anglosassone*, in *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo*, cit., pp. 649-684, pp. 670-671.

del legare²⁵. Ma a partire dall'VIII secolo, si impone l'immagine delle tre chiavi, metafora del triplice potere esercitato sul Cielo, la Terra, gl'Inferi. Potere che nell'Alto Medioevo Pietro condivide con il collegio apostolico e dunque viene partecipato a tutti i vescovi successori degli apostoli.²⁶ Sviluppi futuri sempre più pregnanti del concreto incarinarsi a Roma dell'azione apostolica dello sciogliere e del legare, emblemizzato nel potere delle chiavi, saranno alla base dell'elaborazione teologica della dottrina del primato.²⁷

L'emergere di una letteratura visionaria nel VII secolo rinvia ad ambienti che sono tutti in vario modo legati alla penetrazione irlandese. Il monastero di S. Pietro di Longoreto, come quello limitrofo di Méobecq, era stato fondato da *Sigiramnus*, saint Cyran, discepolo del vescovo irlandese *Falvius*, con cui aveva per lungo tempo soggiornato a Roma. Anzi, tensioni con i suoi monaci avevano indotto *Sigiramnus* a riprendere i suoi costumi itineranti per morire in assoluta povertà.²⁸

In una fase in cui l'uso benedettino e il principio della *stabilitas loci* si va definitivamente imponendo e generalizzando in Occidente secondo le direttive romane, il ricorso al tema del viaggio si potrebbe leggere allora anche in funzione compensativa, come una sorta di sublimazione mistica di quegli ideali itineranti che avevano caratterizzato in maniera così intensa le prime generazioni del monachesimo nordico.

È in questa direzione che ci conducono le visioni degli eremiti montanari di cui parla Valerio di Bierzo,²⁹ tutte giocate sul filo della nostalgia. Il desiderio del viaggio è il *demon meridianus* che perseguita il monaco Bonello e lo fa ammalare di ακηδία. Solo la visione catartica dell'inferno placa le sue malinconie e lo induce a rientrare in una cella,

²⁵ Cf. L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III, Paris 1959, p. 1083. Si veda anche J. BOUSQUET, *Encore un motif roman composé de lettres: les clefs de saint Pierre*, in "Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa", 12 (1981), pp. 29-39.

²⁶ M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960 (Settimane del Centro di studi sull'alto medioevo, 7), pp. 633-742.

²⁷ Id., *Romana ecclesia Cathedra Petri*, a cura di P. ZERBI - R. VOPINI - A. GALUZZI, Roma 1991.

²⁸ Su Longoreto e la figura di *Sigiramnus*, il fondatore, che riprese la vita itinerante dopo una rivolta interna dei suoi monaci, per poi morire in assoluta povertà, e altresì per le instabili vicende politiche del territorio in cui sorgeva il monastero, si veda la messa a punto di C. CAROZZI, *Le voyage de l'ame*, cit., pp. 140-145.

²⁹ Su Valerio di Bierzo, cf. C. M. AHERNE, *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the late Visigothic Period*, Washington 1949.

ancora più piccola della precedente.³⁰ Le visioni di Valerio, che risalgono al 675-680, sono praticamente coeve a quella del monaco di Longoreto. È difficile che l'anacoreta del Bierzo, che viveva in una regione impervia e lontana fra l'Astorga e il León, possa aver conosciuto la visione di Baronto. Ma temi letterari irlandesi dovevano circolare da tempo in Galizia, dove fra il V e il VI secolo, missionari celtici erano emigrati in seguito all'invasione anglosassone, impiantandovi una organizzazione monastica che presentava forti analogie con il sistema irlandese.³¹

L'aldilà intravisto dagli anacoreti del Bierzo rimanda ad una fase emotiva più arcaica di quella del monaco franco. Non si colora infatti delle suggestioni apostoliche ed ecclesiali della Roma petrina raggiunta da Baronto, bensì piuttosto di quelle carismatiche di una Palestina millenaristica da cui si attende il compimento definitivo delle Scritture. Mentre Gerusalemme si sta irrimediabilmente allontanando come luogo geografico concreto, Valerio affida al linguaggio visionario la riappropriazione della patria spirituale perduta. Nella penna del cantore di Egeria, la donna che, nel IV o V secolo, *extremo occidui maris oceani litorale exorta, Orienti facta est cognita*,³² la meta del volo di Baldario è un paradiso situato ad Oriente, all'altra estremità della terra, dove al levare del sole, sul monte Sion, il monaco assiste alla visione apocalittica del Risorto.³³

Il processo vincente di normalizzazione della vita monastica in età merovingia, contestuale alla penetrazione nelle classi sociali della grande aristocrazia terriera, con tutte le relative implicazioni legate al problema delle rendite e dei possessi monastici, dovette prodursi non senza lacerazioni e contrasti, soprattutto in quegli spiriti che più acutamente avvertivano il divario qualitativo tra le esigenze dell'ascesi e le preoccupazioni del secolo.³⁴ E di queste divergenze fu vittima forse lo stesso saint Cyran, esule dal suo monastero e solo tardivamente riabilitato.

³⁰ Le visioni di Valerio di Bierzo sono edite da M.C. DIAZ Y DIAZ, *Visiones del mas alla en Galicia durante la alta edad media*, Santiago de Compostella 1985, pp. 44-61.

³¹ Cf. P. DAVID, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal*, Lisbona 1947.

³² *Lettre sur la B. Egerie*, a cura di M.C. DIAZ Y DIAZ, Paris 1982 (Sources chrétiennes 296), pp. 338-339. *Le Journal de voyage (Itinéraire)* è edito nello stesso volume da P. MARAVAL. Su Egeria cf. F. CARDINI, *Egeria la pellegrina*, in *Medioevo al femminile*, Roma-Bari 1989, pp. 3-32 ed E. GIANNARELLI, *Il pellegrinaggio femminile nel cristianesimo antico fra polemica e esemplarità*, in *Donne in viaggio*, cit., pp. 50-63.

³³ *Visio Baldarii* (ed. DIAZ Y DIAZ, cit.), p. 59.

³⁴ Per una sintesi dei principali problemi, cf. F. PRINZ, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio*, cit., pp. 241-276, con una ricca bibliografia.

Nella *Vita Fursei*, redatta verso la metà del secolo VII, l'esperienza missionaria del santo irlandese si carica di una polemica di timbro profetico nei confronti di un clero sempre più compromesso politicamente ed economicamente con il Regno. Ed è significativo che occorra ormai una visione, una ordalia purificatrice nello spazio aereo, per dare legittimità e pertinenza ecclesiale al suo impegno di predicatore itinerante, quasi estrema trincea difensiva all'aspettarsi degli usi monastici.³⁵

La visione di Fursy, per quanto evento importante e fondatore nella sua carriera di eroe missionario, rimane inscritta negli schemi letterari di una *Vita*. Il monaco di Longoreto, una trentina di anni più tardi, si libera dall'agiografia, strutturando, come si è detto, un testo visionario autonomo. Ma l'innovazione non si situa solo a livello del codice letterario utilizzato: essa è rivelatrice di uno scarto significativo. Già da tempo la Chiesa aveva ammesso la funzione mediatrice degli angeli e dei santi, ai quali soltanto era riservato il privilegio dei sogni e delle apparizioni. Come ha dimostrato Peter Brown, il culto dei santi fu nella società tardoantica lo spazio privilegiato del contatto fra gli uomini e il divino, e i loro sepolcri il luogo legittimo in cui, attraverso processioni e pellegrinaggi, era possibile attingere alla fruizione del sacro. Ma, osservava Brown, "i santi sono morti molto speciali".³⁶ Fursy è un santo, Baronto è un uomo comune, *nuper conversus*, e con un pesante fardello di colpe da scontare.

Del tutto nuova è la possibilità concessa a un penitente di penetrare la soglia dell'altro mondo. Quando il monaco ammalato si addormenta, l'arcangelo Raffaele gli tocca la gola con un dito ed egli avverte immediatamente la sua anima staccarsi dal corpo: "Vi spiegherò quanto è piccola l'anima, per quanto mi è sembrato. Mi sembrava che quanto a piccolezza fosse simile ad un piccolo di uccellino, quando esce dall'uovo. Ma, pur così piccola, portava integre con sé testa, occhi e le altre membra, la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto; ma non può affatto parlare, finché non viene a giudizio e riceve un corpo d'aria simile a quello che ha lasciato qui".³⁷ Ammettere la possibilità di una vita autonoma dell'anima prima della morte è un problema che investe i fondamenti stessi dell'antropologia cristiana. Nella definizione neoplatonica di Agostino, *natura animae [...] res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei*.³⁸ Si ha quindi una struttura binaria che

³⁵ La *Visio Sancti Fursei* è edita in C. CAROZZI, *Le Voyage de l'ame*, cit., pp. 677-692 (= *Visio Fursei*).

³⁶ P. BROWN, *Il culto dei santi*, Torino 1983.

³⁷ *Visione di Baronto*, pp. 241-243.

³⁸ S. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 40, CXLV, 4, pp. 2107-2108.

comprende un'anima (immateriale e incorporea) e un corpo (materiale e mortale). Per Agostino quindi nelle visioni ciò che appare non è né il corpo né l'anima del defunto, che è una essenza immateriale e non ha nessuna ragione di entrare in contatto con gli uomini. È una immagine spirituale, un'apparenza. In questa prospettiva, anche se non senza inquietudini, Agostino aveva concepito l'impossibilità radicale di una vita nell'aldilà rappresentabile ed aveva quindi respinto l'Apocalisse di Paolo.

L'anima di questi visionari invece è una specie di corpo, visibile agli occhi del viaggiatore, capace di percezioni sensoriali, e passibile di manipolazioni esterne. Benché più piccola del corpo, essa ne assume la forma. Soffre e può essere localizzata. Un soffio di vento alla fine del suo viaggio rispinge Baronto nella sua sede originaria attraverso la bocca.³⁹ Fursy, ridestatosi dopo aver attraversato la prova del fuoco, conserva su un fianco il segno visibile di una bruciatura.⁴⁰

Claude Lecouteux ha dimostrato come la concezione pagano germanica dell'anima come di un doppio quasi fisico del corpo che sopravvive dopo la morte (l'*hamr*) sia stata in qualche misura reintegrata nella cultura ecclesiastica latina altomedioevale⁴¹ e Jean-Claude Schmitt ha messo in scena la lunga galleria letteraria dei *revenants*, gli spettri corporei che abitano le visioni, gli *exempla*, le cronache, soprattutto a partire dai secoli centrali.⁴² Fino al VII secolo, il disagio dottrinale nei confronti di credenze assimilabili al paganesimo aveva fatto sparire ogni traccia di viaggio nell'aldilà, abolendo la possibilità di uno scambio fra i vivi e i morti, ormai usciti definitivamente fuori dal quadro della storia umana.

Parallelamente, e in piena coerenza, negando l'utilità della sepoltura presso i santuari, Agostino aveva bandito qualsiasi forma di culto materiale dei morti. Ma in questa prospettiva la riflessione dottrinale aveva lasciato fuori aspetti vitali dell'orizzonte religioso della società. Il culto dei morti comuni infatti procedette a lungo per proprio conto,

³⁹ *Visione di Baronto*, pp. 267-269: "Presi a trascinarvi per terra, affrettandomi verso il mio povero corpo. Ma la sconfinata misericordia di Dio mandò un vento che mi sollevò in alto e in un batter d'occhio mi trasportò sulla casa, proprio dove giaceva morto il mio corpo [...] Di nuovo soffiò il vento: entrai nel corpo attraverso la bocca e pronunziai la prima parola a lode di Dio".

⁴⁰ *Visio Fursei*, p. 692: *Atque superfusus aqua, incendium inter scapulas illius, quod de iniquo sumpsit viro, et in facie eius apparuit. Mirumque in modum quod anima sola sustinuit in carne demonstrabatur.*

⁴¹ Cf. CL. LECOUEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris 1986.

⁴² Cf. J.CL. SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Milano 1995.

senza nessun modello normativo da proporre nel campo dei rituali funerari, e quindi sostanzialmente tollerato. La letteratura visionaria è quindi anche l'indicatore di un impegno ecclesiologico nuovo nella presa in carico di momenti essenziali della sfera religiosa: il passaggio dalla vita alla morte, la rappresentazione dell'aldilà, il rapporto tra i vivi e i morti. Un impegno che si integra a livello letterario, liturgico, istituzionale.

Abbiamo letto la visione di Baronto dal punto di vista soggettivo del monaco penitente. Riprendiamola brevemente dal punto di vista che potremmo definire del contesto. Quando Baronto si ammala, i monaci si radunano "per innalzare preghiere per la sua vita", piangono a dirotto e "si dispongono in cori per recitare in ordine la salmodia".⁴³ Quando comprendono che non c'è più nulla da fare "per la sua vita temporale",⁴⁴ levano ancora più in alto le loro voci e cantano insieme tutta la notte per la salvezza del loro confratello. Il segnale del Vespro, secondo la guida angelica, rende impossibile ai demoni impossessarsi della sua anima, perché in chiesa i fratelli sono radunati a pregare per lei. Baronto sale sul campanile della chiesa del monastero, sorvola la foresta, raggiunge Méobecq dove un monaco porta le erbe per il servizio della cucina, va a fare una visita a Bourges dove un confratello giace ammalato, raggiunge il paradiso dove viene accolto da tutti i confratelli defunti del monastero che scongiurano Raffaele di farlo riposare, e, saputo che viene da Longoreto, gemono, perché nessuna anima di quel monastero è stata mai preda del diavolo. Per questo intercedono in ginocchio per la sua liberazione. Arrivati alla quarta porta del paradiso, Betoleno, che ha ricevuto l'incarico di occuparsi delle luci delle chiese di tutto il mondo, rimprovera Baronto perché la loro chiesa non viene illuminata di notte a tutte le ore. Chiamano poi san Pietro, il quale arriva in gran fretta e tratta l'intera faccenda con la ruvidità un po' sbrigativa del superiore di un istituto in cui c'è molto da fare. Dà una sberla ai diavoli e assegna la penitenza a Baronto, che fa ritorno al monastero scortato da un confratello defunto, il cui corpo riposa all'ingresso della chiesa di S. Pietro. In cambio di questo servizio, Baronto "ogni domenica pulirà e scoperà la sua tomba e vi reciterà ordinatamente il *Miserere* fino in fondo".⁴⁵ Dopo aver sorvolato l'inferno, Baronto viene raggiunto dai mo-

⁴³ *Visione di Baronto*, p. 239.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 259.

naci defunti di Longoreto, “i quali affermavano di doversi recare a Poitiers per visitare la tomba di S. Ilario”.⁴⁶

La riduzione minuscola di questo aldilà, il suo fondale realistico, il battito naturale della vita quotidiana del monastero, percepibile con immediata evidenza, non sono semplicemente il sintomo dell'ignoranza e della rozzezza culturale di una società elementare. Il racconto risponde ad una strategia precisa, il cui scopo è quello di creare un modello cristiano di familiarità edificante tra i vivi e i defunti e di istituire un parallelismo strutturale tra la vita dei monaci in paradiso e su questa terra. La configurazione dell'oltremondo viene espressa attraverso una immagine che tende ad imporre l'idea del monachesimo come di una “società perfetta”, e quindi idonea a compiere il lavoro del lutto. I monaci hanno gli strumenti per poter padroneggiare la paura e l'angoscia della morte e fronteggiare gli assalti del demonio nei riti di passaggio.

La solidarietà tra i vivi e i defunti viene integrata ufficialmente nel discorso della Chiesa. Essa è regolata da una struttura di scambio.⁴⁷ I morti si preoccupano del destino di Baronto, intercedono per la sua salvezza, ma altrettanto egli deve prendersi cura di loro e coltivarne degnamente la memoria attraverso la custodia della tomba. Le elemosine, nutrimento materiale dei poveri e dei pellegrini, sono nutrimento spirituale per l'anima che le compie. Nella visione di Drythelm, scritta da Beda qualche anno più tardi (prima del 731), sarà espresso chiaramente il principio che preghiere ed elemosine, digiuni e soprattutto messe potranno agire come compensazione sulla durata del soggiorno nei luoghi di pena, dando così una definitiva giustificazione all'antica preghiera per i morti.⁴⁸

⁴⁶ *Ibidem.* p. 267.

⁴⁷ Le Bras ha studiato questa teologia degli scambi soprannaturali, che nel secolo VIII “sopprimeva tutte le frontiere amministrative. Romani e Celti descrivevano i regni dell'aldilà e calcolavano il peso dei peccati, giustificavano la collaborazione per la rendizione attraverso scambievoli preghiere e messe private. Il dogma della comunione dei santi si concretava nell'intenzione particolare del Sacrificio divino, della penitenza-vicaria, in tutto quello sfruttamento dei meriti supererogatori che doveva mettere capo alle indulgenze e alla teoria del tesoro della Chiesa [...] Per tutto l'Occidente si sparsero queste colonie monastiche di supplici” (G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955, II, p. 418).

⁴⁸ BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica*, V, XII, a cura di B. COLGRAVE, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, pp. 488-499: “Vallis illa, quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum coelorum perveniunt. Multos autem preces viven-

È in moto ormai quel dispositivo che sarà perfezionato e completato nella riforma cluniacense della liturgia dei defunti.⁴⁹ L'aldilà esiste, è un luogo reale, ed è un universo parallelo regolamentato dalle stesse leggi che presiedono al mondo dei vivi. In esso il lavoro di purificazione rituale viene compiuto con la stessa normativa giudiziale dei libri penitenziali.⁵⁰ L'assimilazione di antiche credenze viene dunque filtrata e ricomposta in funzione di un insegnamento morale incentrato sulla nozione del peccato e della penitenza medicinale necessaria al conseguimento della salvezza.

Il tema del viaggio oltremondano come pellegrinaggio rituale sarà un filo conduttore anche nella tradizione letteraria successiva. È questa la spinta che porterà il cavaliere Owein, di cui parlerà il cisterciense Enrico di Saltrey nel *Purgatorio di san Patrizio*, redatto intorno al 1190, a visitare il santuario dei pellegrini nell'isola del lago Lough Der nel Donegal, e a percorrere in quel luogo d'incubazione il cammino verso gli Inferi.⁵¹ Nella visione di Thurkill, narrata da Ralph da Coggeshall agli inizi del XIII secolo, il pio laico sarà accolto in paradiso da san Giacomo che lo riconosce quale suo pellegrino.⁵²

tium et elemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adiuvant".

⁴⁹ PH. ARIES, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980, pp. 179-183. I giorni dei morti inizialmente cadevano in date diverse, fino a che in tutta la Chiesa latina un po' prima del XIII secolo finì per imporsi per la celebrazione il 2 novembre, scelto da Odilone di Cluny nel 1048.

⁵⁰ Si legge nella *Visio Fursei*, p. 689: "Contraria enim uitia contrariis uirtutibus sanantur. Nec satis est corpus adfligere, si animus a malitia et nequitia non curatur". Per i penitenziali, cf. C. VOGEL, *Les Libri poenitentiales*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 27).

⁵¹ K. WARNKE, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle*, Halle 1938 (Bibliotheca Normannica, 9). Per una acuta analisi di questa visione, cf. J. LE GOFF, *I gesti del Purgatorio*, in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medioevale*, Bari 1983, pp. 53-61. Fondamentale inoltre è stato il ruolo svolto da questa visione nell'affermazione della credenza in un aldilà intermedio. Cf. ID., *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 215-226.

⁵² P. G. SCHMIDT, *Visio Thurkilli relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Leipzig 1978. Cf. anche ID. *The Vision of Thurkill*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 41 (1978), pp. 50-64. Questa visione ebbe successo, come dimostra il fatto che venne ripresa anche dai benedettini di Saint Albans, Roger di Wendover (†1236) e Matthew Paris (†1259). Cf. *Chronica Rogeri de Wendover, Flores historiarum*, London 1887, II, pp. 16-35 e M. PARIS, *Chronica majora*, London 1874, II, pp. 497-511.

Le grandi visioni del XII secolo, Alberico,⁵³ Tnugdál,⁵⁴ il Purgatorio di san Patrizio, segneranno il momento più alto e più maturo della tradizione dei viaggi dell'oltretomba. Si tratta di testi letterariamente più elaborati, in cui la geografia dell'aldilà, come hanno dimostrato Le Goff e Carozzi, si struttura e si organizza in modo compiuto, racconti in cui faranno irruzione i *mirabilia*, gli animali i mostri gli orrendi serpenti, estranei all'immaginario modesto ed elementare dei primitivi visionari.⁵⁵ Ma sarà questa anche la fase conclusiva del genere letterario. Le riserve di un pensiero teologico più sofisticato chiuderanno definitivamente la possibilità che un vivo possa penetrare il regno della morte facendovi ritorno, negando il *miraculum* ammesso da Beda. L'aldilà diventerà allora, con Dante, il territorio dell'allegoria.

Ma come le riserve di ambienti spirituali elitari in merito alla esteriorità meccanica di certe pratiche non sarebbero riuscite ad interrompere una prassi devozionale come quella del pellegrinaggio, che aveva radici profonde nella pietà popolare,⁵⁶ altrettanto la pedagogia ecclesiastica non avrebbe fatto a meno della paura di Dio e delle pene dell'inferno⁵⁷ per richiamare i suoi fedeli alla conversione.

⁵³ M. INGUANEZ - A. MIRRA, *La visione di Alberico*, in "Miscellanea Cassinese", Monte Cassino 1932, pp. 33-103. La visione del monaco Alberico di Settefrati fu redatta a Montecassino attorno al 1130, con il probabile intervento di Pietro Diacono.

⁵⁴ A. WAGNER, *Visio Tnugdali, lateinisch und altdeutsch*, Erlangen 1882. Il problema della datazione di questa visione è stato ripreso da E. GARDINER, *A Solution to the Problem of Dating in the Vision of Tundale*, in "Medium Aevum", 51 (1982), pp. 86-91, che dimostra la validità della data (1149) proposta dal monaco irlandese Marco che la descrisse. Su questa visione, diffusa in innumerevoli versioni medioevali in lingue volgari, dall'Islanda alla Russia alla Croazia, si veda anche H. SPILLING, *Die Visio Tnugdali*, Munich 1975; C. CAROZZI, *Structure et fonction de la vision de Tnugdál*, in *Faire Croire* (Atti della Tavola Rotonda de l'Ecole Française de Rome 1979), Roma 1981, pp. 223-234.

⁵⁵ Per l'irruzione del meraviglioso in Occidente e un esame del ricco sostrato culturale di matrice orientale, che presiede al rinnovamento dell'iconografia demoniaca, si veda J. BALTRUSAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, a cura di M. OLDONI, Milano 1973 (reprint dell'ed. franc. 1953). Spunti molto suggestivi possono trovarsi anche in ID., *Réveils et Prodiges. Le gothique fantastique*, Paris 1960.

⁵⁶ F. CARDINI, "Nella presenza del Soldan superba". Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata, in "Studi francescani", 71 (1974), pp. 242-243.

⁵⁷ J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987.

STELLA PATITUCCI UGGERI

La via Francigena

La via Francigena è un'arteria medievale apparentemente ben conosciuta, come può suggerire l'ampia bibliografia¹, che però ha trascurato di analizzarne la complessa genesi storica e i concreti tracciati topografici, mentre si è a lungo soffermata sui grandi poli culturali e sulle suggestive manifestazioni artistiche veicolate dalla strada nel corso dei secoli centrali del medioevo.

Com'è noto, con il nome di Francigena si indica soprattutto la strada medievale che dai valichi delle Alpi nord-occidentali per Piacenza, Lucca e Siena raggiungeva Roma, ossia il tratto finale di una serie di arterie di lunga percorrenza, che congiungevano nel Medioevo le varie regioni del Nord Europa con Roma e con la Terrasanta. Essa rimase fino al tardo medioevo come principale via di comunicazione tra l'Italia centrale e l'Oltralpe.

In realtà la strada conobbe nel tempo diverse denominazioni. Al tempo della sua prima strutturazione, cioè tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, quest'asse fu indicato con il nome di strada di Monte Bardone, dal valico preferito per passare dall'Emilia alla Toscana, corrispondente all'odierno passo della Cisa.

Dopo l'occupazione dell'Italia da parte dei Franchi, viene detta *via publica*², poi *strata Francorum* o *via Francisca*³, enfatizzando così la sua provenienza dal territorio dei Franchi. Dopo il periodo carolingio, oltre che come *via publica* (nel 1111), cominciò ad essere indicata come *Romea* (*Romeria* nel 1193)⁴. Dalla fine dell'XI secolo, con la grande affluenza di pellegrini e di crociati diretti alla Terra Santa, e più ancora dal XII secolo con l'intensificarsi dei traffici commerciali verso la

¹ Basti citare il volume *Bibliografia della via Francigena*, suppl. a "De strata francigena" III (1995); *La via Francigena* 1995; LERA 1995; ID. 1998; STOPANI 1996; ID. 1998; DUFOR 1998; CAUCCI 1999; VAN HERWAARDEN 1999; ZONGOLI 2000.

² BEZZINI 1996, p. 14.

³ Termine documentato dall'876 per la vecchia via Cassia per Chiusi, KURZE, *CDA*, I, n. 157.

⁴ CASELLI 1990.

Francia, la strada tornò ad essere indicata anche come *via Francorum*, *Francisca*, preferibilmente nella forma letteraria *Francigena*, documentata almeno dal 1114⁵.

In Italia questa via Francigena nacque per ragioni politiche contingenti, ma presto, raccordandosi ai tratti d'Oltralpe, divenne una importantissima via di pellegrinaggio dall'Europa a Roma⁶. Roma era stata solo una tappa dei pellegrinaggi dell'Europa occidentale sulla via della Terrasanta, prima che questa cadesse in mano all'Islam nel VII secolo; ma successivamente a questo evento divenne la principale meta di pellegrinaggio dell'Occidente cristiano, perché custodiva le memorie degli Apostoli Pietro e Paolo e dal X secolo nella venerazione popolare piuttosto perché esibiva il sudario della Veronica, documentato a Roma dal 705 e che dal 1208 veniva portato in processione con enfasi liturgica⁷. Solo dopo la riconquista dei Luoghi Santi da parte dei Crociati, Roma ritornò ad essere per quasi due secoli (fine XI - fine XIII secolo) una tappa intermedia lungo la strada diretta alla ben più mistica meta di Gerusalemme⁸.

L'itinerario della Francigena venne punteggiato progressivamente di luoghi di culto e di centri religiosi, monasteri e abbazie, e venne dotato di luoghi di sosta e di strutture ricettive per l'accoglienza dei viandanti. Queste strutture si cominciano ad impiantare già in età longobarda per volontà regia e si incrementano in età franca, venendo a costituire le infrastrutture essenziali di questa arteria, controllandone soprattutto i punti di passaggio obbligati ai valichi montani e all'attraversamento dei fiumi.

I. LA VIABILITÀ DI ETÀ TARDO-ANTICA

Nella tarda antichità le regioni europee che saranno attraversate dalla via Francigena godevano da secoli di una organica e ben strutturata rete viaria d'impianto romano, che fu in parte messa a frutto per organizzare il nuovo asse di scorrimento nord-sud.

Per l'Italia Padana, dalle Alpi a Piacenza, è oramai assodato che l'asse privilegiato dei collegamenti nell'alto medioevo continuò a rical-

⁵ Donizone, *Vita Math.*, II, vv. 224 e 1165 (ed. Bologna 1940).

⁶ SPRINGER 1950; GUYON 1976.

⁷ Dante, *Paradiso*, XXXI, 104; Petrarca, *Canzoniere*, XVI, 10. V. FRUGONI 1950 A, rist. 1979, pp. 328-37; PFEIFFER 1984; 1984 A; KURYLUK 1993.

⁸ BELLI BARSALI 1985; BIRCH 1998; BAUER 2001.

care sostanzialmente alcune strade romane, che qui erano rimaste in ottimo stato di conservazione⁹.

Diversi problemi sorgono invece tra l'Appennino e Roma per una serie di fattori geografici e politici.

In età romana tre grandi strade si dirigevano da Roma verso nord attraverso l'Etruria: l'Aurelia lungo la costa e la Clodia e la Cassia all'interno.

Quanto alla prima, la strada costiera, essa risulta in crisi già in età tardoantica. Si ricava dall'itinerario scelto dall'anonimo pellegrino di Bordeaux, che rientrando dalla Terrasanta nel 334 d.C., dopo la sosta a Roma, per rientrare in Gallia non prende la più breve via Aurelia, bensì l'assai più lunga via Flaminia fino a Rimini e quindi la via Emilia¹⁰. La crisi della via Aurelia è ribadita a chiare note da Rutilio Namaziano, che nel 417 d.C. per rientrare da Roma nelle natie Gallie preferisce affrontare i pericoli della navigazione dell'autunno inoltrato, piuttosto che percorrere la via Aurelia dissestata, perché messa a ferro e fuoco dai barbari, invasa dalle acque e preda della boscaglia, dopo le scorribande di Radagaiso¹¹ e di Alarico¹².

D'altronde, secondo lo stesso Rutilio, le strade interne erano troppo erte. Infatti la Cassia e la Clodia, che erano nate in periodo repubblicano in un contesto poleografico diverso, restavano ancora praticabili, ma il loro ruolo, malgrado gli interventi di rettifica apportati da Traiano e da Adriano, era ormai decaduto ad una funzione locale¹³.

Oltre a queste tre arterie principali, dobbiamo ricostruire una quarta strada di età romana, che solo in parte ritroviamo nelle fonti itinerarie e che è stata finora misconosciuta, ma che - sulla base dell'esame del terreno e del tessuto insediativo di età ellenistica e romana sotteso - possiamo ricostruire secondo un tracciato che da Lucca attraversava il basso Valdarno e risaliva tutta la Val d'Elsa fino a Siena. Dopo aver percorso le valli dell'Arbia e dell'Orcia, essa si divideva in due rami, dei quali quello occidentale scendeva sul crinale tra i fiumi Fiora ed Albegna fino a Saturnia collegandosi alla via Clodia, mentre quello orientale proseguiva lungo il fiume Paglia e si ricongiungeva alla via Cassia a Volsinii (Fig. 1). Non ne conosciamo il costruttore e la data d'impianto, ma potrebbe essere considerata come prosecuzione o diverticolo della Clodia

⁹ DALL'AGLIO 2002.

¹⁰ UGGERI 2005.

¹¹ Paulin. *Nol. Carm.* 21; HOPKINS 1961.

¹² MOSCA 1995.

¹³ MOSCA 2002 B.

o della Cassia. In ogni caso va ritenuta di impianto repubblicano e certamente ripercorse direttrici utilizzate già in epoca etrusca, come documentano i numerosi insediamenti di quel periodo¹⁴.

Questa via non è attestata dagli Itinerari romani superstiti, se non per il tratto più meridionale da Siena a Roma¹⁵. Anche per la parte settentrionale si hanno però diverse testimonianze archeologiche ed altri indizi, che permettono di riconoscere l'unità dell'arteria e la sua continuità d'uso tra il periodo tardo-etrusco e l'età romana.

La *Tabula Peutingeriana* segna su questa strada a sud di Siena le seguenti stazioni: *Umbro flumen*, all'attraversamento dell'Ombrone presso Buonconvento, *ad Mensulas*, all'attraversamento dell'Orcia presso Castelnuovo dell'Abate, *Manliana* e *Saturnia*, dove s'immetteva nella via Clodia. Di questa strada solo il primo tratto di 16 miglia¹⁶, da Siena fino all'attraversamento dell'Ombrone, fu ripercorso dalla via Francigena. Poco a sud di Buonconvento, a Santa Cristina, dedizione che attesta il legame itinerario altomedievale con Bolsena, la strada biforcava: il braccio occidentale raggiungeva appunto Saturnia e la Clodia, mentre quello orientale puntava su Bolsena e la Cassia.

Il tracciato occidentale svolse un ruolo nodale nell'ultimo trentennio del VI secolo, quando i Bizantini, cercando di contrastare la veloce calata longobarda nella Tuscia, organizzarono la *provincia maritima*¹⁷. Quest'ultima, oltre alla Liguria, comprendeva la fascia costiera della Tuscia, ossia un lembo di territorio molto fluido e che allo stato attuale degli studi non siamo in grado di delimitare con esattezza; comunque esso abbracciava certamente il lago Prile, Roselle e Massa Marittima e si spingeva ben più all'interno con Sovana e l'isola Martana nel lago di Bolsena¹⁸.

Questa strada assunse allora la funzione di asse di arroccamento interno della resistenza bizantina in funzione antilongobarda. In questo modo si giustifica la presenza su questa direttrice di un centro di ammasso granario fortificato, che ho individuato partendo da una sopravvivenza toponomastica che non era stata finora notata. Infatti il toponimo Ansitonia, sopravvissuto ai piedi del monte Amiata presso Castiglione d'Orcia come nome di un Fosso e di un'Osteria al passaggio del fiume Orcia, deriva da *sitonia*, un termine tecnico greco che nella tarda

¹⁴ DE MARINIS 1977.

¹⁵ *Tab. Peut.* IV 3. MILLER 1916, c. 295 sg.

¹⁶ *Tab. Peut.* IV, 3. MARONI 1973.

¹⁷ PATITUCCI 2001 A; EAD., c.s., A.

¹⁸ CITTER 1995; KURZE 1995.

antichità indica i granai pubblici¹⁹. Abbiamo pertanto una situazione analoga a quella che ho riconosciuto per l'altra Ansedonia sorta sull'altura dell'antica Cosa, poco sopra la via Aurelia²⁰, dove l'esistenza di un edificio adibito a granaio nel VI secolo è stata accertata dagli scavi archeologici condotti sull'acropoli. Ad Ansitonia Ranuccio Bianchi Bandinelli segnalava "vari trovamenti di tombe a cassa con tegole", che potrebbero ben inserirsi in un orizzonte di VI secolo²¹. Un'altra traccia di questa linea difensiva bizantina è rimasta nel toponimo Fossato, conservato nell'XI secolo nell'epiteto della chiesa di Santa Maria *inter Fossatum* un paio di chilometri a nord di Abbazia San Salvatore ed ora superstita nel podere Tre Fossata²²; esso perpetua il termine tecnico $\phi\acute{o}\sigma\sigma\alpha\tau\omicron\nu$ indicante una fortificazione bizantina²³, alla pari di Fossato di Vico sulla via Flaminia²⁴. Negli ultimi anni del VI secolo questa strada passò definitivamente in mano ai Longobardi e il fronte bizantino si ridusse a presidiare i soli *kastra* costieri congiunti dall'asse della via Aurelia.

Il braccio orientale, tramite un lungo diverticolo mancante negli Itinerari, ma sicuramente rintracciabile sulla scorta di disparati indizi, da Santa Cristina puntava direttamente su Bolsena, passando ad oriente del monte Amiata e proseguendo lungo la valle del Paglia. Questo diverticolo ha un cospicuo supporto archeologico e, anzi, nella parte più elevata conserva diversi tratti del selciato antico.

Questa strada proseguiva attraversando una serie di colline e vallette fino a portarsi ai piedi del monte Amiata ed immettersi così nell'alta valle del Paglia, dove sono noti una serie di piccoli insediamenti romani a Monte Nebbiati, a Casa Vascio, alle Casette di Callemala, a Voltolino, a Val di Paglia e a Paglia²⁵. Tratti di selciato antico o singoli basoli divelti disseminati e riadoperati nelle costruzioni rurali sono stati osservati a partire da Callemala e fino a Burbarigo per circa nove chilometri²⁶. Da notare anche l'odonomo Callemala, documentato dall'876, che allude

¹⁹ PATITUCCI 2001 A; EAD., c.s., A. Per l'a iniziale dell'esito volgare cfr. Antrodoco e Antraccoli, Anteriso (da *in Theoderis*) nell'Astigiano, SERRA 1931, p. 221.

²⁰ PATITUCCI 2001 A; EAD., c.s., A.

²¹ *Carta*, F.° 129, p. 26, n. 8.

²² KURZE, *CDA*, n. 307 (a. 1079), n. 337 (a. 1144), etc. La forma attuale Tre Fossata è una resa popolare di *Inter Fossata*.

²³ MASPÉRO 1912, p. 20; RAVEGNANI 1983, p. 10.

²⁴ UGGERI 2001.

²⁵ *Atlante* 1992, pp. 520-23, nn. 67, 74, 82, 97-101, 107.

²⁶ *Atlante* 1992, pp. 521-23, nn. 81, 89, 93, 107, 109.

appunto alla pavimentazione sconvolta della strada romana²⁷. Alla stessa zona va riferito un toponimo documentato dal XIII secolo, Malmiliare, che sembra far riferimento ad una pietra miliare, come aveva già suggerito il Repetti²⁸.

2. LA GENESI STORICA DELLA VIA FRANCIGENA

Il momento di formazione della direttrice viaria della via Francigena è la prima età Longobarda²⁹.

I Longobardi, dopo avere occupato tutta la pianura transpadana, passano il Po a Piacenza e si dirigono oltre Appennino, aprendosi il passo in uno stretto corridoio strategico intermedio tra la zona ligure e quella emiliana, che erano ancora saldamente in mano ai Bizantini³⁰.

Nella Tuscia l'utilizzo della via Aurelia era da escludere, poiché i Bizantini opposero nell'area costiera alto tirrenica una forte resistenza, continuando a controllare la provincia Marittima almeno fino alla fine del VI secolo e la Liguria fino al 643. Altrettanto inibita ai Longobardi rimase tutta la costa adriatica, e quindi la via Flaminia, controllata dai Bizantini che tenevano l'Esarcato e la Pentapoli: il tratto centrale della via Flaminia, quello spoletino in mano ai Longobardi, rimasto isolato tra le aree controllate dai Bizantini, decadde quasi completamente. I collegamenti tra l'Esarcato e Roma privilegiarono infatti il corridoio militare che era rimasto transitabile tra le espansioni longobarde, riprendendo in gran parte il percorso della via Amerina, l'importanza strategica della quale si era manifestata già durante la guerra gotica, in occasione dell'assalto che Narsete aveva condotto contro Teia a Todi³¹. Anche la direttrice della via Cassia, in quanto si imboccava da Bologna ancora controllata dai Bizantini, andava esclusa insieme alle alternative di quel settore³².

Nei primi decenni dell'occupazione della penisola ai Longobardi per collegare i ducati dell'area padana con quelli dell'area centrale e meridionale rimaneva quindi soltanto la possibilità di un percorso in-

²⁷ UGGERI 1991. Doc. questa in REPETTI I, p. 16; BEZZINI 1996, p. 44.

²⁸ REPETTI, III, p. 84 sg.

²⁹ Recentemente sulla genesi della via BEZZINI 1998.

³⁰ Cfr. CONTI 1973; DAY 1973, p. 95.

³¹ UGGERI 2001; MOSCA 2002 A.

³² UGGERI 1992.

termedio da Pavia a Piacenza e alla Garfagnana, svalicando così su Lucca, che infatti diventa sede di un ducato.

Dopo gli inizi del VII secolo la progressiva conquista dell'Emilia occidentale porta ad avere un più ampio ventaglio di possibilità di passaggio dell'Appennino lungo diverse vallate, come attestano le abbazie che vi vengono fondate. L'Appennino ligure resterà invece in mano ai Bizantini fin quasi alla metà del VII secolo³³.

Solo dal 643, con la caduta della Liguria, sarà privilegiata la via più breve per chi proveniva da Pavia, ossia la direttrice della Val di Taro con il valico di Monte Bardone, ricordato da Paolo Diacono (*per Alpem Bardonis*)³⁴.

Da qui si aprivano ai Longobardi due possibilità di percorso, una costiera lungo l'Aurelia, che però abbiamo visto degradata da secoli, e l'altra interna.

All'interno fu privilegiata la direttrice viaria più breve, ossia quella che scendendo dal valico di Monte Bardone (il passo della Cisa), raggiungeva Lucca e proseguiva per Siena e Bolsena, a partire dalla quale la via per Roma ricalcava sostanzialmente l'antica via Cassia³⁵.

Una delle prime testimonianze del pellegrinaggio per Roma utilizzando questa nuova direttrice e non le tradizionali vie Emilia e Flaminia, si ha intorno al 713. Allora Moderanno, vescovo di Rennes, diretto a Roma per il valico di Monte Bardone, viene indotto a fermarsi in quella zona dal re Liutprando, che gli dà delle terre per fondare il monastero di Berceto, circa sei chilometri a nord del valico³⁶.

L'esempio di Berceto ci suggerisce che la strutturazione del percorso della via Francigena è da mettere senza dubbio in relazione con la fondazione di abbazie intrapresa dalle dinastie longobarde, anche se non ci fu organicità e continuità nel loro operato. Già nella prima metà del secolo VIII la Francigena appare utilizzata non soltanto dai pellegrini, ma anche da sovrani³⁷. Alla fine del periodo longobardo il sistema viario della Francigena era già attrezzato tramite il supporto di una rete di abbazie, che erano sorte come emanazione diretta o indiretta del potere regio³⁸.

³³ DALL'AGLIO 1998, pp. 86-89.

³⁴ Paul. Diac. *Hist. Lang.* VI 58. OPLI 1986. Per i recenti scavi v. CATARSI - DESTRO - GIORGI 1999.

³⁵ CORSI 2002.

³⁶ Flodoardus, *Hist. Remensis Eccl.*, I, 20, in *MGH, Scriptores*, XIII, Hannover 1881, p. 435.

³⁷ JUNG 1904; SCHNEIDER 1914.

³⁸ CONTI 1966; KURZE 1998.

Il ruolo della Francigena resta di primo piano in età carolingia, quando la troviamo indicata come *via publica* ed in prossimità di Montalcino viene fondata l'abbazia di Sant'Antimo, attribuita a Carlo Magno e dotata di beni da suo figlio Ludovico il Pio nell'814³⁹.

Da questo periodo la via Francigena assurge ad un ruolo europeo e nuove abbazie di fondazione carolingia vengono impiantate in località di particolare rilievo topografico ed itinerario in relazione al collegamento con la Francia. I Franchi hanno interesse a prolungare il percorso della Francigena fino alle sedi del potere e quindi l'attraversamento delle Alpi assume l'importanza che aveva avuto per i Longobardi il passaggio dell'Appennino a Monte Bardone in vista della conquista dell'Italia. Il valico del Gran San Bernardo continuò a collegare l'Europa germanica con la Francigena, come vedremo per Sigerico, ma i Franchi (tramite Abbone, il governatore di Susa e Noriana) fondarono nel 726 l'abbazia dei Santi Pietro e Andrea di Noalesa nella Val Cenischia sulla grande strada romana tra Susa e il Colle del Moncenisio, da dove diramavano le due strade per Avignone e per Parigi⁴⁰. In questo modo la Francigena nel IX secolo diventa l'asse principale delle comunicazioni fra l'Europa e Roma, cioè tra l'impero carolingio e il Papato, e nel *Chronicon Novaliciense* alla metà dell'XI secolo la troviamo indicata come *Via Francorum*.

Ancora nel X-XI secolo la via Francigena viene potenziata con nuove abbazie. Così, quella di San Michele Arcangelo *in monte et podio qui dicitur castello de Marturi*, ossia sul Poggio Imperiale di Poggibonisi, sarebbe stata fondata o rifondata dal marchese di Tuscia Ugo Salico⁴¹. Poco dopo la contessa Ava fondava nel 1001 la Badia di San Salvatore all'Isola⁴², situata presso Borgonuovo alla confluenza della variante che percorreva il fondovalle della Val d'Elsa. La contessa Matilde fondava un'abbazia ad Altopascio⁴³, cioè al passo delle Cerbaie, dedicandola a San Giacomo dato che la Francigena collegava ormai alla nuova meta di pellegrinaggio dell'estremo Occidente.

³⁹ ASS, *Diplom. Riformagioni*, 29 dic. 814. REPETTI, I, p. 2-3; BEZZINI 1996, p. 14; *Carlo Magno* 2001.

⁴⁰ LUNARDI - BARTOLOMASI - POPOLLA 1998.

⁴¹ REPETTI, I, p. 22; IV, p. 480. FALCE 1921, pp. 183-202; SCHNEIDER 1975, pp. 263-5; KURZE 1969, in ID. 1989, 228-35; ID. 1970; VALENTI 1996, p. 8 nota 11 (sicuramente attestata nel 998).

⁴² KURZE 1967.

⁴³ ANDREUCCI - LERA 1970; COTURRI 1987; *Altopascio* 1992; CENCI 1996.

3. LA VIA FRANCIGENA NELL'ALTO MEDIOEVO

Per ricostruire il tracciato della via Francigena nell'alto medioevo disponiamo di una fonte eccezionale, l'itinerario di Sigeric, arcivescovo di Canterbury.

Allievo di San Duncan, cresciuto nell'Abbazia di Glastonbury, eletto arcivescovo di Canterbury nel 989, nel 990 intraprende il viaggio a Roma per ricevere il *pallium* dal pontefice Giovanni XV. Il viaggio viene intrapreso verosimilmente nella tarda primavera e il prelado nel luglio del 990 giunge al cospetto del pontefice Giovanni XV. Nel corso del suo breve soggiorno a Roma, l'arcivescovo visita numerose basiliche, che descrive o menziona nel suo diario di viaggio⁴⁴, riceve il *pallium* dal papa e rientra in patria. Personaggio di notevole cultura, nel 994 morendo lasciò la sua biblioteca alla cattedrale di Canterbury. Inserito nella vita di San Dunstano, si trova un testo in cui, dopo la lista dei papi fino al 989, Sigerico elenca le "submansiones" incontrate sulla strada *de Roma usque ad mare*. Ci sfugge il perché dell'uso del termine *submansio* impiegato da Sigerico al posto di quello classico *mansio* per indicare la tappa lungo il percorso; se esso non è un semplice peggiorativo, per indicare una sottospecie di luogo di sosta da parte di chi aveva nozione dell'antico *cursum publicum*, potremmo pensare che il termine sia da mettere in relazione con i *submanentes*, ossia coloro che stavano su un fondo del quale non erano proprietari; in questo caso il significato potrebbe essere quello di luogo che può offrire una ospitalità temporanea al viandante⁴⁵. In ogni caso, il termine non può che indicare le tappe a vario titolo effettuate da Sigerico nel corso del viaggio di ritorno da Roma fino a Calais sulla Manica, ben 78⁴⁶. Tra le *submansiones* figurano infatti non soltanto città e borghi, santuari, chiese e ospedali, ma anche altri luoghi dove si può semplicemente sostare per bere, rifocillarsi e lasciar riposare le cavalcature e le bestie da soma⁴⁷.

Sigerico ha utilizzato la strada ben nota ai pellegrini, che dalla Britannia si recavano *ad limina Petri*; essa infatti nel X secolo aveva ormai una lunghissima e radicata tradizione; come attestano Paolo Diacono (*de Britannia Roman*) e Beda⁴⁸, pellegrini di ogni ceto sociale, uomini e

⁴⁴ PESCI 1936.

⁴⁵ DU CANGE, IV, 383.

⁴⁶ Sono 78, perché nel manoscritto è numerata come n. 1 Roma e alla n. 78 segue la n. 80: London, ms. Cotton, Tib. B. 5, f. 23v; W. STUBBS, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LXIII, London 1874, pp. 391-395; JUNG 1904, p. 57 ss.

⁴⁷ Cfr. ad es. PEYER 1987.

⁴⁸ Paul. Diac. *Hist. Lang.* VI 28, 37; Beda *Hist. Eccl.* V, 7 (PL 95, 238).

donne, sovrani e religiosi intraprendevano il viaggio devozionale verso Roma, probabilmente sull'onda della spinta evangelizzatrice suscitata da papa Vitaliano nel VII secolo. Questo flusso di pellegrini restò costante successivamente, come sappiamo da numerose fonti; anche gli arcivescovi di Canterbury percorsero la Francigena, come ci è documentato a partire da Wigardo nel 667 fino al maestro di Sigerico, San Dunstano, che si era recato a Roma nel 960.

Come già ricordato, dal VII secolo Roma diventa la meta principale dei pellegrini dell'Europa cristiana, poiché con la conquista islamica della Terrasanta i luoghi tradizionali del pellegrinaggio cristiano erano stati definitivamente preclusi ai fedeli. Ora Roma è il principale santuario delle memorie dell'età apostolica e del primo Cristianesimo, perché conserva le tombe degli Apostoli Pietro e Paolo e di tanti altri martiri, oltre ad esporre la Veronica ed essere la sede del pontefice.

Data l'analiticità del diario di Sigerico, possiamo usarlo per rintracciare il percorso altomedievale della via Francigena nel X secolo, anche se i problemi che rimangono aperti sono ancora numerosi.

La via è descritta da Sigerico al suo rientro da Roma e quindi da sud a nord, ma noi la esporremo da nord a sud. Attraversata la Manica, i viaggiatori britannici da Calais andavano ad Arras e a Besançon, seguivano la valle del Rodano fino al lago Lemano o di Ginevra, visitavano l'abbazia di Saint Maurice, meta devozionale almeno dal 430 per la memoria dei martiri della legione Tebea. Continuavano ad utilizzare, in definitiva, una delle principali direttrici romane tra il *Fretum Gallicum* e il Norico. Romana era pure la strada che attraverso il Gran San Bernardo scendeva ad Aosta, Ivrea, Piacenza.

Passato il Po, Sigerico seguì l'antica via Emilia fino almeno a *Fidentia* (la medievale Borgo San Donnino), da dove risalì la valle del Taro per Fornovo e giunse al monastero di Berceto, fondato per ispirazione di Liutprando e dove nell'850 furono traslate le reliquie di Sant'Abbondio dalla primitiva sede di Foligno, in seguito all'accordo intercorso tra i due abati alla corte di Pavia⁴⁹; questa *translatio* denuncia la definitiva prevalenza della Francigena sulla vecchia via Flaminia, che era stata invece la strada principale per il settentrione in età romana e fino al VI secolo, ma sulla quale non c'era ormai flusso di pellegrini.

Subito dopo, la strada attraversava il crinale appenninico a Monte Bardone (Passo della Cisa) e scendeva per San Benedetto di Montelun-

⁴⁹ BULLOUGH 1966, p. 230.

go (monastero fondato da Leogard⁵⁰) lungo la valle del fiume Magra per Pontremoli, Filattiera, Aulla e Santo Stefano di Magra⁵¹.

Certo questa strada non poté essere utilizzata dai Longobardi nel primo mezzo secolo dell'occupazione della penisola, dal momento che era saldamente controllata dai Bizantini tramite il caposaldo di Filattiera, dove gli scavi hanno messo in luce la fase di quest'epoca⁵² e che conserva inoltre un trasparente toponimo castellano bizantino, appartenente quindi ad una fase in cui la frontiera bizantina arrivava fin qui. Solo dopo i primi decenni del VII secolo la frontiera era retrocessa verso sud-ovest. Queste considerazioni ci inducono a pensare che nei primi decenni i Longobardi abbiano dovuto collegarsi ai loro ducati meridionali tramite un'altra direttrice transappenninica, che doveva attraversare la Garfagnana e scendere lungo la valle del Serchio fino a Lucca, almeno in quest'ultima parte certo su una strada romana.

Non mi soffermo sul tratto padano ed appenninico, che è stato recentemente oggetto di ricerche da parte di Pier Luigi Dall'Aglio⁵³.

4. LA VIA FRANCIGENA IN TOSCANA

Per quanto riguarda le caratteristiche geomorfologiche della regione attraversata, trattandosi di una via che percorre un territorio interno e prevalentemente collinare, non si individuano trasformazioni salienti del paesaggio tra l'età medievale e quella moderna, se non in corrispondenza di alcune bassure allora paludose e dei punti più adatti per l'attraversamento dei fiumi, in particolare per l'Arno. In età altomedievale il percorso preferito era in generale quello più sicuro, ossia di crinale o di mezza costa⁵⁴, e soltanto più tardi si tornò a percorrere i fondovalle bonificati e messi a coltura con lo sviluppo delle terre nuove.

In questa sede diamo solo alcune indicazioni di massima sul percorso altomedievale della via, per il quale rimando all'esame minuzioso che ne svolgo altrove⁵⁵. Il metodo adottato per la ricostruzione topografica del tracciato è partito dai punti fermi dislocati lungo l'itinerario offerti dalle tappe riconoscibili di Sigerico ed è stato successivamente circostanziato valorizzando una serie di indizi offerti dai caratteri geomor-

⁵⁰ CONTI 1967, p. 170.

⁵¹ DALL'AGLIO 2002.

⁵² GIANNICHELLA 1998.

⁵³ V. in particolare DALL'AGLIO 1984-85; ID. 1997; ID. 1998; ID. 2002.

⁵⁴ PATITUCCI 2002; EAD., c.s., B.

⁵⁵ PATITUCCI 2004.

fologici delle zone attraversate, dall'allinearsi di abbazie, chiese ed ospedali e dalla sopravvivenza di odonimi ed agiotoponimi peculiari⁵⁶, incrociando così dati attinti a fonti tipologicamente diverse, ma che si confermano a vicenda integrandosi.

Le *submansiones* segnalate nell'itinerario di Sigerico attraverso la Tuscia sono le seguenti:

XXVIII - LUNA, ossia Luni, l'antica colonia romana situata a sinistra della foce del fiume Magra, ormai decaduta.

XXVII - CAMPMAIOR, ossia Camaiore, documentata dall'VIII secolo⁵⁷.

XXVI - LUCA, ossia l'antica colonia di Lucca, nodo stradale assunto a grande importanza con la costituzione del ducato longobardo⁵⁸.

XXV - FORCRI di Sigerico, da leggere "Porcri", da "Porcari" (l'errore sembra dovuto all'influsso della precedente tappa laziale Furcari, *Forum Cassi*); Porcari è un insediamento documentato dal 780⁵⁹, poco ad est di Lucca, subito a nord del Padule di Bientina.

XXIII - AQUA NIGRA, ossia l'Usciana, nera in quanto emissario palustre⁶⁰.

XXII - ARNE BLANCA, nel punto di passaggio dell'Arno, dall'acqua corrente e perciò detta bianca per contrasto.

XXI - S.ce DIONISII, ossia San Genesio⁶¹, nodo stradale tra la *via Quinctia*, che fiancheggiava in sinistra l'Arno tra Firenze e Pisa⁶², e la strada romana della Val d'Elsa ripercorsa dalla Francigena⁶³.

XX - S.ce PETRE CURRANT, da leggere San Pietro Curiani, corrispondente all'attuale pieve romanico-pisana dei SS. Pietro e Paolo di Coiano, con annesso ospedale medievale.

XX - S.ce MARIA GLAN, ossia Pieve a Chianni.

XIX - S.ce GEMIANE, ossia San Gimignano⁶⁴.

XVIII - S.ce MARTIN IN FOSSE, ora San Martino in Fosci o ai Foci⁶⁵.

⁵⁶ Per la metodologia di ricostruzione della viabilità medievale v. ora PATITUCCI 2002.

⁵⁷ KURZE 1989, p. 303, nota 30; *Camaiore* 1996; TENERINI 1997.

⁵⁸ SARDI 1914; CIAMPOLTRINI 1989 ss.

⁵⁹ REPETTI, IV, p. 581B; CENCI 1993; ID. 1997.

⁶⁰ MALVOLI - VANNI DESIDERI 1995; PROSPERI 1995.

⁶¹ COTURRI 1955-56; AUGENTI e A. 1997; CANTINI 2001.

⁶² MOSCA 1992; EAD. 1999.

⁶³ MUZZI e A. 1988.

⁶⁴ CASTALDI 1928; BRUAND 1955; GENSINI 1955; FIUMI 1961; CECCARINI 1988; CASALI 1996; LANDOLFI 1996; GUIDONI 1997.

⁶⁵ CENCETTI 1995.

XVII - AELRE, da leggere *Aelse* (per il consueto scambio grafico tra *s* e *r*)⁶⁶, al passaggio del fiume Elsa.

XVI - BURGNOVE, ossia Borgonuovo, sito scomparso e difficile da collocare, ma che dai documenti sappiamo che era presso l'Abbadia a Isola⁶⁷.

XV - SEOCINE, da leggere *Saene*. Siena, famosa per la sua ricettività, era piena di *hospitalia*, fondati sia da famiglie nobili che da enti religiosi, dentro e fuori città. La via Francigena vi divenne l'asse generatore dei due lunghi borghi⁶⁸ (Fig. 5).

XIII - ARBIA, *submansio* da localizzare nel punto di attraversamento del fiume Arbia, dove nel secolo XIII è documentato l'*Hospitalis de Burgo Arbie*.

Dopo Buonconvento⁶⁹, la Francigena scendeva lungo la sinistra dell'Ombrone fino al bivio di Santa Cristina, dedizione tipica irradiata da Bolsena su tutta la via Francigena. Qui si staccava verso sud l'importante arteria altomedievale ricordata, che ripercorreva la via romana per Saturnia, prolungamento della via Clodia.

XIII - TURREINER. Torrenieri, un borgo alla testata del ponte sul torrente Asso, affluente dell'Orcia.

XII - S. CE QUIRIC, ossia San Quirico d'Orcia, sul crinale tra le valli dell'Asso e del Rigo, un punto nodale, dove si staccava la strada per la Val di Chiana⁷⁰.

A sud di San Quirico si aprono due alternative di percorso. Quello orientale, tra San Quirico e il km 177 della strada statale, presso Arcimbaldo, tocca Malintoppo. Meglio documentato in età medievale è il più lungo e tortuoso tracciato occidentale, che da San Quirico proseguiva sul crinale tra Asso e Rigo per Greppomagno e il castello di Vignoni. Da qui è conservato un selciato in discesa, che conduce al poggetto di Bagno Vignoni, dove è stata sempre utilizzata una fonte termale sulfurea⁷¹. Da qui si scendeva alla torre di Vignoni per attraversare la profonda gola dell'Orcia⁷². Questo era attraversato talora più a levante, do-

⁶⁶ Cfr. SCHNETZ 1919, p. 53.

⁶⁷ VENEROSI PESCIOLINI 1930; CAMMAROSANO 1993.

⁶⁸ VENEROSI PESCIOLINI 1933; SZABÒ 1975; ID. 1992; BALESTRACCI - PICCINI 1977; BEZZINI 1981; GUERRINI 1994; CASALI 1998.

⁶⁹ GUERRINI 1993.

⁷⁰ Carta, F.° 121, p. 23, n. 3; *Atlante* 1992, p. 340, N. 206. CORTONESI 1990; PISTOI 1997, pp. 156-59; MAMBRINI 1998.

⁷¹ *CIL* XI, 2595; Simone Tondi, *Relazione sullo Stato Senese*, del 1334, in REPETTI, I, p. 232; *Atlante* 1992, p. 351, N. 269.

⁷² REPETTI, III, p. 682; PISTOI 1997, p. 71, fig. 28.

ve sorse lo Spedaletto, che ospitò Filippo II re di Francia al ritorno dalla terza crociata (1191).

XI - ABRICULA, ossia Le Briccole (*Bricula, Bricola* nei documenti medievali), alla confluenza del Fosso Galluzzi nel Vellora.

La via fiancheggiava il Galluzzi e poi il torrente Formone fino a San Giorgio, dove lasciava il fondovalle per arrampicarsi alle Conie (quota 596). Qui si estendeva una selva detta di *Muliermala* e sorgeva il borgo omonimo⁷³, nel quale si trovava un *senodochium* documentato dal 1107 sulla *via publica* o *strata de Muliermala*⁷⁴.

La documentazione medievale ci consente di rilevare in prossimità dello spartiacque tra le valli dell'Orcia e del Paglia due varianti. Quella più antica, percorsa da Sigerico, faceva tappa a San Pietro in Paglia; quella tardo-medievale passava invece per Radicofani.

La Francigena altomedievale dal quadrivio delle Conie doveva correre presso il crinale del monte Nebbiali e scendere per la Callemala, omonimo che è attestato dal IX secolo⁷⁵ e che fu originato dall'antica strada romana ormai disestata, perché affrontava la ripidissima discesa del costone, che in circa due chilometri portava fino alle Casette, sulla confluenza del Vascio e del Pagliola nel Paglia. L'insediamento delle Casette, che occupava uno sperone declive, dovrebbe corrispondere al casale *Presoniano* dell'VIII secolo⁷⁶, detto dall'876 Callemala⁷⁷, che troviamo come *burgo* nel 962, quando vi è documentata la chiesa di Santa Cristina⁷⁸, dedizione che rimanda chiaramente alla direttrice di pellegrinaggio per Bolsena.

Da qui un diverticolo verso ovest portava alla soprastante abbazia benedettina di San Salvatore sul Monte Amiata, sorta su un'altura a dominio della strada⁷⁹. Fondazione regia, documentata dal 762⁸⁰, secondo la tradizione sarebbe stata fondata nel 743 dal nobile Erfo, di origine friulana, su beni fiscali e per impulso del re Ratchis⁸¹.

⁷³ REPETTI, III, p. 29; KURZE, CDA, n. 248 (a. 1016. *serra de Muliermala*): n. 289 (a. 1071, *silva, massa, burgo de Muliermala*)

⁷⁴ KURZE, CDA, n. 327; cfr. WICKHAM 1989, p. 118. In questo borgo farà tappa Nikulas.

⁷⁵ KURZE, CDA, nn. 157 (a. 876, *casalis vocabulo Callemalo*), 166, 181, 186.

⁷⁶ KURZE, CDA, 108 e 166.

⁷⁷ KURZE, CDA, 157.

⁷⁸ KURZE, CDA, II, n. 201; CAMBI 1996, p. 77, n. 24.

⁷⁹ FATINI 1922; ROSSI 1954; KURZE 1988; ASCHERI - KURZE 1989; KURZE 1990; ASCHERI 1994; CAMBI - DALLAI 1997; IIDD. 2000.

⁸⁰ KURZE 1968, poi 1989, p. 319 sgg.; Id. 1968 A, poi 1989, p. 357.

⁸¹ SCHNEIDER 1914, p. 331 sgg.; KURZE 1968 A; Id. 1989, p. 304.

X - S. ce PETIR IN PAIL, ossia San Pietro in Paglia, monastero scomparso, da localizzare all'attraversamento del fiume Paglia, nella sella tra i massicci vulcanici dell'Amiata e di Radicofani.

Prima del ponte sul torrente Rigo si ricongiungevano il ramo alto-medievale della Francigena e quello più recente, che passava per Radicofani. Da qui in poi la via si manteneva ai piedi delle colline in sinistra del Paglia fino ai piedi di Acquapendente, dove si era costretti ad attraversare il fiume.

IX - *Aqua Pendente*, ossia Acquapendente, dove la via saliva ripidissima sul terrazzo precipite sul Paglia; era una tappa importante per i pellegrini grazie all'abbazia del Santo Sepolcro⁸².

Da qui in poi il percorso interessa il Lazio settentrionale⁸³, attraverso il quale Sigerico ricorda altre otto tappe e cioè:

VIII - *S. ca Cristina* (Bolsena), centro d'irradiazione di questo culto⁸⁴, dove ci si immetteva nella Cassia antica, sfruttandola da qui in poi⁸⁵.

VII - *S. ce Flaviane* (San Flaviano di Montefiascone)⁸⁶,

VI - *S. ce Valentine* (Ponte San Valentino in Silice),

V - *Furcari* (per *Furcasi*, Santa Maria in Forcassi),

IV - *Suteria* (Sutri)⁸⁷,

III - *Bacane* (l'antica stazione itineraria della via Cassia *ad Vacanas*),

II - *Joh(ann)is VIII* (San Giovanni al IX miglio, ossia alla Storta),

I - *Urbs Roma*.

5. LE VARIANTI TARDOMEDIEVALI DELLA FRANCIGENA

Con i grandi movimenti delle Crociate la Francigena diventa una delle vie per recarsi in Terrasanta; già Roberto di Fiandra nella Prima Crociata (1096-99) percorre il tratto della Francigena attraverso la Tuscia fino a Roma per andare ad imbarcarsi a Bari; un secolo dopo Filippo Augusto ritornando dalla Terza Crociata sbarca ad Otranto e per Bari, la via Traiana e la via Latina giunge a Roma, dove si immette nella Francigena (1191).

⁸² COSTANTINI 1903; LISE 1971; CHIOVELLI 1989.

⁸³ RASPI SERRA 1974; HUBERT 1994; CORSI 2002.

⁸⁴ DE MARIA 1984; CARLETTI - FIOCCHI NICOLAI 1989.

⁸⁵ ESCH 1996; MOSCA 2002 B.

⁸⁶ CAO 1938; VOLPINI - BALLAROTTO 1974; NERI LUSANNA 1975; VOLPINI 1983; CAPUANI - GENOVESI 1984.

⁸⁷ SESTIERI 1934; RASPI SERRA 1976; MORSELLI 1980; GIUNTELLA 1984; OTRANTO 1984; APOLLONJ GHETTI 1986; MATHEUS 2000.

Alla metà del XII secolo (1154), Nikulas Bergsson, abate del monastero di Munkathvera (Thingor), nell'Islanda Settentrionale, redige un resoconto analitico del suo viaggio in Terrasanta⁸⁸, che ci consente di rilevare quante varianti della Francigena si fossero strutturate nello spazio di un secolo e mezzo e come la via fosse stata integrata nella rete degli itinerari di pellegrinaggio dell'Europa cristiana e delle Crociate. Nicola passa sempre per il Gran San Bernardo e scende a Piacenza, dove segnala che da lì si stacca la via Tolosana per la Provenza e San Giacomo di Compostela⁸⁹. Come Sigerico, segue la via Emilia fino a Fidenza, dove imbrocca la Val di Taro e attraversa l'Appennino a Monte Bardone, scendendo per la via Francigena fino a Luni, dove segnala lo stacco della via costiera per San Giacomo di Compostela. Da Luni si dirige all'interno per Lucca e le Cerbaie, dove segnala il nuovo ospedale di Matilde ad Altopascio. Dopo Siena troviamo la prima variante della strada alla quale abbiamo già accennato. Vediamo infatti che ormai è preferita come tappa Radicofani, spostata di quattro chilometri a levante rispetto alla vecchia *submansio* di Sigerico, San Pietro in Paglia sulla Callemala. Radicofani, di origine longobarda, come suggerisce il toponimo⁹⁰, sorse in vetta ad una collina a controllo della via Francigena del fondovalle del Paglia. *Radicofanum cum suo Castro* è documentato dal 973, quando il conte Aldobrandesco d'Ildebrando lo vendette all'abbazia di San Salvatore⁹¹; esso assumerà tanta importanza per la viabilità che alla fine del XIII secolo vi sono attestati ben tre ospedali (San Pietro, *hospitale Bonaiucte, domus leprosorum*)⁹². Questa limitata variante percorsa da Nikulas di Munkathvera si staccava dalla Francigena altomedievale già descritta alle Conie e dopo Radicofani scendeva per poggio Terminone, allusivo al tradizionale confine della Tuscia, che oggi passa tre chilometri più a sud lungo il Paglia. Al ponte sul torrente Rigo si riuniva al vecchio ramo della Francigena che percorreva il fondovalle del Paglia.

Più a sud una ben più importante deviazione è documentata da Nikulas, ossia quella che aveva preso il sopravvento in funzione dell'ascesa di Viterbo, conseguente al trasferimento della residenza papale sotto Eugenio III nel 1145 (Fig. 6). Una variante della via Cassia

⁸⁸ MAGOUN 1944, p. 338 ss.; RASCHELLÀ 1985-86, pp. 557-59; ID. 1995; MIGLIO 1999.

⁸⁹ CAUCCI 1989; ID. 1999 A.

⁹⁰ PIERI, *TTM*, p. 158.

⁹¹ REPETTI, IV, p. 709 sg.; KURZE - PREZZOLINI 1988, p. 150; GUIDONI - MACCARI 2000, p. 87.

⁹² GIUSTI - GUIDI 1942, p. 165.

per Viterbo, Bagnoregio⁹³ e Orvieto⁹⁴ era entrata in uso al momento delle contese territoriali tra Bizantini e Longobardi⁹⁵. Ma con la presenza della corte papale quello che era un semplice *castrum Viterbi* nell'VIII secolo assume un notevole sviluppo urbano. Nel 1207 nella cattedrale di Viterbo si tiene un concilio e l'afflusso di pellegrini dà origine al nuovo quartiere di San Pellegrino⁹⁶. Decadeva di conseguenza il vecchio percorso della Cassia romana per San Valentino tra Montefiascone e Vetralla.

Analogo è l'itinerario del 1191, descritto pure in modo analitico, ma in senso inverso, per il ritorno dalla terza crociata di Filippo Augusto, che naturalmente prende poi la via di Susa e del Moncenisio per recarsi in Francia.

Nel secolo XIII le mutate condizioni politiche ed economiche, grazie all'ascesa dei liberi Comuni, portano all'attuazione di un intenso programma di politica stradale, che ha come effetto la costruzione di numerose strade, dotate di ponti e tutelate da torri di guardia⁹⁷. Questo porta mercanti e pellegrini ad utilizzare un ventaglio più ampio di valichi alpini⁹⁸ ed appenninici, che convogliano verso la penisola numerose vie, dette ora romee.

Ne è un buon documento la guida con le varie alternative itinerarie dal Nord Europa a Roma e alla Terrasanta, inserita in un dialogo degli *Annales Stadenses* e che riflette l'esperienza vissuta da Alberto di Stade (alla foce dell'Elba) nel suo viaggio effettuato intorno al 1236⁹⁹.

Vediamo che l'Appennino, oltre che per Monte Bardone può essere valicato più ad oriente tra Bologna e Firenze oppure per Bagno di Romagna, da dove si scende nella Val Tiberina; quest'ultima variante permetteva di toccare Assisi, nuova meta di pellegrinaggio dopo l'esplosione del culto di San Francesco, come fecero ad esempio Matteo Paris (1253) e Eudes Rigaud, arcivescovo di Rouen (1254) (Fig. 7)¹⁰⁰.

Bologna ha riconquistato dunque un ruolo significativo, ma essenziale appare soprattutto quello di Firenze, diventata la capitale economi-

⁹³ CAGIANO DE AZEVEDO - SCHMIEDT 1974.

⁹⁴ Orvieto aveva assunto un ruolo strategico già con la guerra gotica (538), quando Vitige vi aveva posto un presidio: Procop. *B.G.* II, 11.

⁹⁵ An. Rav. p. 285, 15 (ed. P.-P.); UGGERI 2001.

⁹⁶ PINZI 1887; ID. 1893; BARBIERI 1991.

⁹⁷ Vedi PATITUCCI 2002.

⁹⁸ HASSINGER 1978; *L'Apertura dell'area alpina* 1996, spec. CONTA 1996.

⁹⁹ *Annales Stadenses*, 1859.

¹⁰⁰ Cfr. VAUGHAN 1958; RENOARD 1962.

ca dell'Europa, in grado perciò di polarizzare le comunicazioni tra la valle Padana e Roma.

Si spiega in tal modo, tornando alla via Francigena, come nella Val d'Elsa l'andamento di crinale sul lato sinistro della valle decada a favore di una variante più orientale, che corre in territorio fiorentino nel fondovalle della Valdelsa¹⁰¹. Può darsi che anche il ritorno all'uso del carro fuori delle aree urbane, al posto delle semplici bestie da soma, sia stato determinante in questa sostituzione di un tracciato pianeggiante al posto di quello collinare.

All'imbocco della valle dell'Elsa il castello di San Miniato¹⁰², sede di un vicario imperiale, assume il controllo del vecchio nodo stradale, sostituendosi a San Genesio, presso Ponte a Elsa, che viene distrutta nel 1248¹⁰³. La nuova arteria, detta Francigena e Romana, poi Traversa, passa per Cambiano, Castelfiorentino¹⁰⁴, Certaldo¹⁰⁵, Vico d'Elsa¹⁰⁶. La strada di fondovalle dell'Elsa raggiungeva l'altomedievale *Podium Bonitii et Marturi*, ossia Poggibonsi¹⁰⁷. Qui l'abbazia, fondata dal marchese di Tuscia Ugo Salico, è attestata dal 972¹⁰⁸, quando era incaricata di mantenere il ponte sull'Elsa in località Masso¹⁰⁹, mentre nel 1068 risulta controllare anche il ponte sullo Staggia¹¹⁰; in tal modo l'abbazia veniva a controllare l'incrocio di due arterie importanti come la Francigena di fondovalle e la via Firenze-Volterra servita dai ponti¹¹¹. Il borgo di Ponte Bonizi, che si sviluppò presso il ponte della via Fiorentina sul torrente Staggia, è attestato almeno dal 1295¹¹²; ma la pieve di Santa Maria vi è documentata dal 1075 e le era contiguo un *hospitium plebis*¹¹³. All'ingresso del borgo e a ridosso del ponte sullo Staggia sorse la magione dei cavalieri del Tempio, detta San Giovanni in Jerusalem, interes-

¹⁰¹ GUICCIARDINI 1939; MATTONE VEZZI 1923.

¹⁰² BIANCHETTI - IMBESI 1998.

¹⁰³ REPETTI, I, p.353; BEZZINI 1996, p. 16.

¹⁰⁴ Documentato dal 1164, REPETTI, I, p. 535. La pieve di Sant'Ippolito sorgeva ad un miglio di distanza. Per il ponte sull'Elsa v. BORI 1907.

¹⁰⁵ Documentato dal 1164, REPETTI, I, p. 667. V. per questo tracciato PRUNAI 1966-67.

¹⁰⁶ Documentato dal 1176, REPETTI, V, p. 753.

¹⁰⁷ GIORGETTI 1929.

¹⁰⁸ REPETTI, IV, p. 480. FALCE 1921, p. 97. V. ora KURZE 1969, in Id., 1989, p. 169 e App. II; CAMMAROSANO E A. 1996, pp. 220-22.

¹⁰⁹ ASFirenze, *Diplom.* Bonifacio, copia dell'XI sec.; SCHNEIDER 1975, p. 298; BEZZINI 1992, pp. 23 e 37; Id. 1996, p. 26.

¹¹⁰ CAMMAROSANO E A. 1996, p. 192.

¹¹¹ GUICCIARDINI 1939 A.

¹¹² REPETTI, IV, p. 482. V. ora GUIDONI - MACCARI 2000, pp. 57-60.

¹¹³ CAMMAROSANO E A. 1996, pp. 103-6.

sante dedicazione su una via di pellegrinaggio¹¹⁴. Su un'altura dominante fu eretta nel 1313 la fortificazione che prese il nome di Poggio Imperiale¹¹⁵.

La variante di fondovalle passava dalla Badia di Marturi sulla sponda destra dell'Elsa, poi davanti alla Fonte delle Fate sotto Poggio Imperiale, e tenendosi sul leggero rialzo tra Elsa e Staggia passava per Megognano¹¹⁶ oppure per il Maltraverso, dal caratteristico odonimo, e raggiungeva il castello di Staggia, della metà del X secolo¹¹⁷, e la pieve di Santa Maria, documentata dal 994¹¹⁸. Quindi si ricongiungeva con la vecchia Francigena presso il Borgo Nuovo ricordato da Sigerico. Su un colle isolato soprastante nel 1203 i Senesi fondarono Monteriggioni, come avamposto nord-occidentale del loro territorio contro Firenze¹¹⁹. Qui chi proveniva da Roma poteva abbandonare la vecchia Francigena e puntare su Firenze.

CONCLUSIONI

La via Francigena risulta dalla somma di tronconi di viabilità romana, privilegiati in base alle mutate esigenze e alla nuova dislocazione delle sedi del potere. In sostanza, si tratta della via Cassia tra Luni e Lucca, di un diverticolo da qui per le Cerbaie e la Valdelsa fino a Siena, del prolungamento della via Clodia da Siena fino a Santa Cristina a sud di Buonconvento, di un raccordo trasversale tra Clodia e Cassia da qui a Bolsena, della via Cassia da Bolsena a Roma. Essa si distingueva dunque dalla viabilità antica soprattutto per una diversa gerarchia di alcuni percorsi già esistenti.

La via Francigena nasce nella prima età longobarda per esigenze politiche, dovendo collegare i nuovi centri del potere, Pavia e Lucca, e per

¹¹⁴ MANTELLI 1984-90; DE FILLA E A. 1986; CAMMAROSANO E A. 1996, pp. 192-95; VALENTI 1999, p. 196 sg., n.65.

¹¹⁵ REPETTI, IV, p. 493; COLLINI E A. [1981]; VALENTI 1996.

¹¹⁶ Su un tracciato usato nell'XI secolo: STOPANI 1994; ID. 1996 A, p. 79 sg.

¹¹⁷ MARZINI 1922-23; CAMMAROSANO E A. 1995.

¹¹⁸ MARZINI 1922-23; CAMMAROSANO 1993, pp. 326-32; ID. E A. 1995; ID. E A. 1996, p. 149; GUIDONI - MACCARI 2000, p. 61 sg.

¹¹⁹ REPETTI, III, p. 501; MECUCCI 1922. Le torri della cerchia ispirarono già la similitudine con i giganti a Dante, *Inferno*, 40-41: "... come in su la cerchia tonda / Monteriggion di torri si corona". V. ora CAMMAROSANO - PASSERI 1976; CAMMAROSANO 1983; TORRITI 1988; CAMMAROSANO E A. 1996, pp. 119-21; GUIDONI - MACCARI 2000, pp. 63-66.

esigenze strategiche, dovendo evitare le aree ancora controllate dai Bizantini, ad est l'Esarcato e la Pentapoli e ad ovest la provincia *Maritima*.

La via Francigena riutilizza, sì, spezzoni di strade romane, ma è tuttavia innovativa in quanto diventa l'asse viario unitario e privilegiato del flusso tra Italia Settentrionale e Centrale, una volta venuto meno il ruolo della Flaminia. Cessate le esigenze che l'avevano determinata, la sua funzione non si esaurisce, bensì si consolida in età franca, perché polarizza il lunghissimo itinerario che portava dal nord Europa a Roma e alla Terrasanta. La Francigena infatti costituisce il tracciato più breve e diretto per raggiungere Roma dai valichi alpini nord-occidentali ed è quindi particolarmente idonea per un traffico che si svolge prevalentemente a piedi o con cavalcature, senza ricorso al carro.

Abbazie in funzione della nuova via vengono erette tra l'VIII e l'XI secolo dal potere longobardo e carolingio e dai marchesi di Toscana, infittendole via via. Queste tappe diventano poli di attrazione per i pellegrini, in quanto arricchiti di reliquie e di richiami iconografici e santorali alle altre tappe e alla meta finale; è emblematico in questo senso il già ricordato trasferimento del corpo di Sant'Abbondio da Foligno sulla decaduta via Flaminia a Berceto presso il valico di monte Bardone della frequentata via Francigena¹²⁰.

Attraverso vari utilizzi e potenziamenti, il percorso della via Francigena appare già fissato nel X secolo, quando Sigerico ci fornisce l'unica elencazione dettagliata delle tappe.

L'analisi minuziosa del tratto tra Luni e il confine laziale ha evidenziato come solo in tre casi le tappe si appoggino a città (Luni, Lucca e Siena), in quattro casi ad insediamenti minori (San Genesio, San Gimignano, San Martino a Foci e Borgo Nuovo), in tre casi a pievi (San Pietro Coiano, Santa Maria a Chianni, San Quirico d'Orcia), in altri tre casi a monasteri (San Pietro di Camaione, San Pellegrino Briccola, San Pietro in Paglia), in due casi a punti custoditi da torri (Porcari e Torrioni); infine in quattro casi non abbiamo indicazioni di strutture ricettive, ma del semplice passaggio di un fiume (*Aqua Nigra*, *Arne Blanca*, Elsa, Arbia). Prima del Mille, quindi, abbiamo già un percorso organico ed attrezzato, e non già una fascia indeterminata di tracciati.

Si osserva altresì che la scelta delle tappe fuori delle città tende a privilegiare i punti di attraversamento dei fiumi, come era già nell'antichità; infatti i passaggi dei fiumi risultano i punti più sensibili in questo itinerario, in quanto interessano 7 tappe su 19 (San Martino in

¹²⁰ G. M. FUSCONI, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, c. 880 sg.

Foci, Torrenieri sull'Asso e San Pietro in Paglia, oltre ai quattro fiumi già ricordati).

Quanto alle distanze tra le tappe dell'itinerario toscano di Sigerico, si constata che non c'è una costante. Molto rare sono quelle piuttosto lunghe (da 20 a 30 km in quattro casi), sei sono quelle molto brevi (da 5 a 7 km), mentre la maggior parte oscilla tra i 9 e i 16 km. Le tappe non hanno pertanto una stretta relazione con la normale giornata di cammino di un viandante, che si valuta sui trenta chilometri. Dobbiamo concluderne che Sigerico non attesta solo i luoghi di pernottamento, bensì i punti significativi notati lungo l'itinerario, che infatti sono definiti non *mansiones*, ma *submansiones*.

Per quanto attiene alla scelta del tracciato, in linea di massima la via si snoda in terreni elevati, di media collina o, se a piè di monte, su costoni di terreni naturalmente drenati. Rare sono le forti pendenze, tra le quali spicca la Callemala. I fondovalle utilizzati sono quelli vicini alle sorgenti ed ancora al sicuro da alluvioni come per l'Elsa e il Paglia. Non mancano le strettoie, come quelle tra Luni e Lucca, chiuse tra il monte e l'acquitrino.

Come in ogni tempo anche questa strada è un organismo vivo, che si modifica per ragioni storiche ed economiche. Infatti anche nella via Francigena con l'età tardomedievale si rileva l'insorgere di alternative. La prima si verifica in conseguenza del trasferimento della residenza papale a Viterbo (1145) ed è riflessa un secolo dopo da Nikulas di Munkatvera; essa determina la decadenza di un breve tratto della via Cassia che passava per il ponte San Valentino. Così l'ascesa del Comune di Firenze porta in Valdelsa allo spostamento dell'asse preferenziale dal percorso collinare a quello di fondovalle tra San Miniato e Monteriggioni. Contemporaneamente il rafforzamento delle difese del territorio senese con insediamenti fortificati d'altura porta a preferire il tracciato per Radicofani alla Callemala sul fondovalle del Paglia.

La strada ha anche un riflesso determinante sullo sviluppo dei centri abitati sotesi. Infatti essa ne determina spesso la conformazione allungata, che si accresce nel tempo (tipo Strassendorf, come Siena e San Quirico d'Orcia), mentre nella fondazione dei borghi nuovi del XIII secolo¹²¹ la strada viene a costituire addirittura l'asse generatore lungo il quale si organizzano gli abitati (come a Pietrasanta¹²², Fig. 8, Camaiore, Buonconvento, Fig. 9, e Castelfiorentino).

¹²¹ COMBA - SETTIA 1993.

¹²² BUSELLI 1970.

Ben più incisive furono le variazioni subite dagli itinerari peninsulari in conseguenza dell'affermarsi di nuove mete di culto, che portarono ad una radicale trasformazione del sistema viario dell'Italia centrale con la conseguente decadenza della Francigena. Vengono ora preferiti i più orientali valichi romagnoli che scendono su Assisi, utilizzando le antiche direttrici dell'Amerina e della Flaminia, in conseguenza dell'improvviso fervore determinato dal culto di San Francesco dopo la sua immediata canonizzazione, come più tardi ci si sposterà fino all'Adriatico per passare da Ancona e Loreto per il diffondersi della venerazione della Santa Casa¹²³.

La via Francigena continua tuttavia ad essere frequentata ed anzi conosce un riconoscimento ufficiale con il Giubileo del 1300 e ancora del 1350. Se prima il pellegrinaggio era una scelta individuale e si appoggiava agli itinerari tradizionali solo se non subentravano esigenze personali e momentanee, la proclamazione del Giubileo nel 1300 portò ad una istituzionalizzazione dei percorsi *ad limina Petri*, che convogliarono immense carovane di pellegrini e richiesero il moltiplicarsi delle attrezzature ricettive e di assistenza¹²⁴.

¹²³ GRIMALDI 2001.

¹²⁴ FRUGONI 1950; ID. 1979.

BIBLIOGRAFIA

- Altopascio, un grande centro ospitaliero nell'Europa medievale*, Altopascio 1992.
- S. ANDREUCCI
G. LERA 1970
- Altopascio*, Lucca 1970.
Annales Stadenses auctore ALBERTO, ed. I. M. Lappenberg, in G. H. PERTZ, *MGH, Scriptores*, XVI, Hannover 1859, pp. 271-379.
L'Apertura dell'area alpina al traffico nel medioevo e nella prima era moderna. Convegno storico, Irsee 1993, Bolzano 1996.
- B. M. APOLLONJ GHETTI
1986,
- Notizie su tre antiche chiese in quel di Sutri: la cattedrale, S. Michele Arcangelo (la Madonna del Parto), S. Fortunata*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", LXII, 1986, pp. 61-107.
- M. ASCHERI 1994 (ed.), *Abbadia San Salvatore*, Siena 1994.
- M. ASCHERI
W. KURZE 1989,
- L'Amiata nel medioevo, Atti Conv. Int. (Abbadia San Salvatore 1986)*, Roma 1989.
Atlante 1992 = Atlante dei siti archeologici della Toscana, dir. di M. Torelli, Firenze 1992.
- A. AUGENTI E.A. 1997,
- Ponte a Elsa, località San Genesio*, in "Arch. Med." 24 (1997), p. 341.
- D. BALESTRACCI
G. PICCINI 1977,
- Siena nel Trecento*, Firenze 1977.
- G. BARBIERI 1991,
- Viterbo ed il suo territorio*, Roma, 1991.
- F. A. BAUER 2001,
- Roma come meta di pellegrinaggio, in Carlo Magno a Roma 2001*, pp. 67-80.

- I. BELLI BARSALI 1985, *Le strade dei pellegrini*, in M. FAGIOLO - M.L. MADONNA (edd.), *Roma sancta. La città delle basiliche*, Reggio Calabria 1985, pp. 218-232.
- M. BEZZINI 1981, *Formazione e sviluppo di Siena medievale*, Siena 1981.
- M. BEZZINI 1992, *Strada Francigena. Percorsi nell'XI secolo fra Siena, Poggibonsi e San Gimignano*, Siena 1992.
- M. BEZZINI 1996, *Strada Francigena-Romea, con particolare riferimento ai percorsi Siena-Roma*, Siena, 1996.
- M. BEZZINI 1998, *Storia della via Francigena dai Longobardi ai Giubilei*, Siena 1998.
- L. BIANCHETTI
P. N. IMBESI 1998, *San Miniato (Pisa)*, Roma 1998.
Bibliografia della via Francigena, suppl. a "De strata francigena" III (1995).
- D. J. BIRCH 1998, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, Woodbridge, 1998.
- M. BORI 1907, *L'antico ponte sull'Elsa a Castelfiorentino*, in "Misc. Stor. Valdelsa" XV (1907), pp. 108-112.
- Y. BRUAND 1955, *San Gimignano et ses enceintes*, in "M.A.H." LXVII, 1955, pp. 259-77.
- D. A. BULLOUGH 1966, *La via Flaminia nella storia dell'Umbria (600-1100)*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI. Atti III Conv. Studi Umbri (Gubbio 1965)*, Perugia 1966, p. 211 ss.
- F. BUSELLI 1970, *Pietrasanta e le sue rocche*, Firenze 1970.

- M. CAGLIANO DE AZEVEDO
G. SCHMIEDT 1974, *Tra Bagnoregio e Ferento* (Ricognizioni archeologiche in Etruria, I), Roma 1974.
Camaiole 'terrannuova'. La fondazione duecentesca: contributo allo studio e ipotesi di modello teorico (Gruppo Arch. Camaiole), Massarosa 1996.
- F. CAMBI 1996, *Carta archeologica della provincia di Siena, II. Monte Amiata*, Siena 1996.
- F. CAMBI
L. DALLAI 1997, *Abbazia del San Salvatore al Monte Amiata*, in "Arch. Med." 24 (1997), p. 341 sg.
- F. CAMBI
L. DALLAI 2000, *Archeologia di un monastero: gli scavi a San Salvatore al Monte Amiata*, in "Arch. Med." 27 (2000), pp. 193-210.
- P. CAMMAROSANO 1983, *Monteriggioni, storia, architettura, paesaggio*, Milano 1983.
- P. CAMMAROSANO 1993, *Abbadia a Isola*, Castelfiorentino 1993.
- P. CAMMAROSANO
E A. 1995, *Staggia. Mille anni di storia (994-1994)*, Poggibonsi 1995.
- P. CAMMAROSANO
E A. 1996, *Chiese medievali della Valdelsa*, Empoli 1996.
- P. CAMMAROSANO
V. PASSERI 1976, *I castelli del Senese. Repertorio*, Siena 1976.
- F. CANTINI 2001, *S. Miniato, loc. San Genesio*, in "Arch. Med." XXVIII (2001), p. 407.
- P. CAO 1938, *La chiesa lombarda di S. Flaviano a Montefiascone*, Viterbo, 1938.

- G. CAPUANI
E. GENOVESI 1984, *La basilica santuario di S. Flaviano a Montefiascone*, Montefiascone 1984.
- C. CARLETTI
V. FIOCCHI NICOLAI 1989, *La catacomba di S. Cristina a Bolsena*, Città del Vaticano 1989.
Carlo Magno a Roma (Catalogo Mostra Vaticano 2001), Roma 2001.
Carta = IGM, Edizione Archeologica della Carta d'Italia al 100 000, F.° 104 (Pisa), Firenze 1956; *F.° 105 (Lucca)*, Firenze 1929; *F.° 113 (San Casciano in Val di Pesa)*, Firenze 1927; *F.° 121 (Montepulciano)*, Firenze 1927; *F.° 129 (Santa Fiora)*, Firenze 1927.
- G. CASALI 1996, *San Gimignano e la via Francigena*, in "De strata francigena" IV (1996), 2, pp. 33-50.
- G. CASALI 1998, *Da porta Camollia a porta Romana*, in "De strata francigena" VI (1998), 1, pp. 215-23.
- G. CASELLI 1990, *La via Romea*, Firenze, 1990.
- E. CASTALDI 1928, *Intorno alle origini di San Gimignano*, in "Misc. Stor. Valdelsa" XXXVI, 1928, pp. 75-97.
- M. CATARSI
M. DESTRO
E. GIORGI 1999, *Relazione preliminare sugli scavi archeologici nella Pieve di Bardone*, in *Per la Val Baganza*, 1999, pp. 30-32.
- P. CAUCCI VON SAUCKEN
1989, *Guida del Pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus (secolo XII)*, Milano 1989.
- P. CAUCCI VON SAUCKEN
1999, *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, Milano 1999.

- P. CAUCCI VON SAUCKEN (éd.) 1999 A, *Pèlerinages: Compostelle, Jérusalem, Rome*, Paris 1999.
- CDA = W. KURZE, *Codice Diplomatico Amiatino*, I-III, Tübingen 1974-82.
- I. CECCARINI 1988, *I fatti principali della storia urbanistica di San Gimignano*, San Gimignano 1988.
- G. CENCETTI 1995, *La mansione sigericiana di San Martino ai Foci*, in "De strata francigena" III (1995), pp. 73-76.
- A. CENCI 1993, *Appunti per la ricostruzione del tracciato della via Francigena tra Fucecchio e Altopascio*, in "De strata francigena" I (1993), pp. 19-29.
- A. CENCI 1996, *L'ospitalità in Altopascio*, Altopascio 1996.
- A. CENCI 1997, *Porcari nel medioevo*, Porcari 1997.
- R. CHIOVELLI 1989, *La Francigena ed Acquapendente*, in *Acquapendente*, Viterbo 1989, pp. 7-15.
- G. CIAMPOLTRINI 1989, *Archeologia urbana a Lucca, 1997-99*, in PATITUCCI UGGERI 2001, pp. 61-82.
- C. CITTER 1995, *La frontiera meridionale*, in W. KURZE - C. CITTER 1995, *La Toscana, in Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli V-VII)*, 5. Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Centrosettentrionale (G. P. Brogiolo ed.), (Documenti di Archeologia, 6), Mantova 1995, pp. 159-86.
- F. COLLINI
E. RINALDI
D. TADDEI 1981, *Poggio Imperiale a Poggibonsi*, Poggibonsi 1981.
- R. COMBA - A. A. SETTIA 1993, *I borghi nuovi: secoli 12.-14.*, Cuneo 1993.

- G. CONTA 1996, *Vie di pellegrinaggio nel medioevo in area alpina*, in *L'Apertura dell'area alpina al traffico nel medioevo e nella prima era moderna. Convegno storico, Irsee 1993*, Bolzano 1996, pp. 145-95.
- P.M. CONTI 1966, *Ricerche sulle correnti missionarie nella Lunigiana e nella Tuscia nei secoli VII e VIII*, in "Archivio Storico per le Province parmensi", IV, 1966, p. 51 ss.
- P. M. CONTI 1967, *Luni nell'altomedioevo*, Padova 1967.
- P. M. CONTI 1973, *La Tuscia ed i suoi ordinamenti territoriali nell'alto medioevo*, in *Atti del V Congresso Internazionale di Studi sull'Alto medioevo*, Spoleto, 1973, pp. 61-116.
- C. CORSI 2002, *La via Francigena nel Lazio settentrionale: itinerari ed insediamenti*, in S. PATTUCCI UGGERI (ed.), *La viabilità medievale in Italia. Atti V Sem. Arch. Med. Cassino 2000*, Firenze 2002, pp. 147-80.
- A. CORTONESI (ed.) 1990, *La Val d'Orcia nel medioevo. Atti conv. Pienza 1988*, Roma 1990.
- N. COSTANTINI 1903, *Memorie storiche di Acquapendente*, Roma 1903 (ried. Acquapendente 1982).
- E. COTURRI 1955-56, *Il Borgo di San Genesio*, in "Boll. Acc. Euteleti" (San Miniato), 30, 1955-56.
- E. COTURRI 1987, *L'Ospedale di San Jacopo di Altopascio in Toscana lungo la via Francigena*, in *Pistoia e il Cammino di Santiago*, Perugia 1987, pp. 331-42.
- P. L. DALL'AGLIO 1984-85, *Il castellum Aginulfi ed il limes longobardo-bizantino*, in "Giorn. Stor. Lunigiana" XXXV-XXXVI (1984-85), pp. 185-94.
- P. L. DALL'AGLIO 1997, *Abbazie, potere centrale e viabilità nell'Emilia longobarda*, in "Ocnus" 5, Bologna 1997, pp. 85-96.

- P. L. DALL'AGLIO 1998, *Dalla Parma-Luni alla Via Francigena*, Sala Baganza 1998.
- P. L. DALL'AGLIO 2002, *Viabilità romana e viabilità altomedievale: continuità e discontinuità. La via Francigena da Piacenza a Lucca*, in S. PATITUCCI UGGERI (ED.), *La viabilità medievale in Italia. Atti V Sem. Arch. Med. Cassino 2000*, Firenze 2002, pp. 73-88.
- J. DAY 1973, *Strade e vie di comunicazione*, in *Storia d'Italia*, 5. Documenti, Torino 1973, p. 95 ss.
- L. DE FILLA
G. MERLINI
I. MORETTI 1986, *La chiesa di San Giovanni in Jerusalem alla Magione di Poggibonsi*, Siena 1986.
- L. DE MARIA 1984, *Testimonianze scultoree dal santuario di S. Cristina a Bolsena*, in *Il Paleocristiano nella Tuscia*, Atti II Conv. (Viterbo 1983), Roma 1984, pp. 141-165.
- G. DE MARINIS 1977, *Topografia storica della Valdelsa in periodo etrusco*, Firenze 1977.
- A. D'HAENENS 1980, *Aller à Rome au Moyen Age*, in "Bulletin de l'Istitut historique Belge de Rome", L, 1980, pp. 93-129.
- FR. DUFOUR 1998, *Le strade cristiane per Roma*, Milano 1998.
- A. ESCH 1996, *La via Cassia. Sopravvivenza di un'antica strada con note per un'escursione tra Sutri e Bolsena*, Roma, 1996.
- A. FALCE 1921, *Il marchese Ugo di Tuscia*, Firenze 1921.
- G. FATINI 1922, *Un tratto della via Francesca e la Badia di San Salvatore nell'Amiata*, in "Boll. Senese" 29 (1922), p. 341 ss.
- E. FIUMI 1961, *Storia economica e sociale di San Gimignano*, Firenze 1961.

- A. FRUGONI 1950, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, in "Bull. Ist. Stor. Ital." LXII (1950), pp. 1-121 (ID., *Incontri nel Medioevo*, Bologna 1979).
- A. FRUGONI 1950 A, *Veronica nostra*, in "Humanitas" V, 1950, pp. 561-66 (Id. 1979, pp. 328-37).
- S. GENSINI 1955, *Bibliografia di San Gimignano*, in "RST" I (1955), pp. 103-26.
- E. GIANNICCHEDDA (ed.) 1998, *Filattiera - Sorano*, Firenze 1998.
- A. GIORGETTI 1929, *Sull'origine di Poggibonsi*, in "Misc. Stor. Valdelsa" XXXVII, 1929, pp. 3-29.
- A.M. GIUNTELLA 1984, *Il cristianesimo a Sutri: le testimonianze archeologiche*, in *Il Paleocristiano nella Tuscia, Atti II Conv. (Viterbo 1983)*, Roma 1984, pp. 167-193.
- M. GIUSTI - P. GUIDI 1942, *Rationes Decimarum nei secoli XIII e XIV. Tuscia, II* (Studi e Testi, 98), Città del Vaticano 1942.
- FL. GRIMALDI 2001, *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVIII*, Loreto 2001.
- R. GUERRINI (ed.) 1993, *Viaggio a Buonconvento con la guida di G. G. Carli*, Siena 1993.
- R. GUERRINI (ed.) 1994, *Siena, le Masse, il Terzo di Città*, Siena 1994.
- P. GUICCIARDINI 1939, *Antiche strade della Valdelsa*, Firenze 1939.
- P. GUICCIARDINI 1939 A, *Strade volterrane e romee nella media Valdelsa*, in "Misc. Stor. Valdelsa" XLVII, 1939, pp. 3-24.
- E. GUIDONI 1997, *San Gimignano* (Atlante, 5), Roma 1997.
- E. GUIDONI
P. MACCARI 2000, *Siena e i centri senesi sulla via Francigena*, Roma 2000.

- J. GUYON 1976, *Le pèlerinage à Rome dans la basse-antiquité et le Haut-Moyen-Age (IV-IX s.)*, in J. GUYON - A. VAUCHEZ (éds.), *Pèlerins de Rome*, Roma 1976, pp. 41-70.
- H. HASSINGER 1978, *Die Alpenübergänge vom Mont Canis bis zum Simplon in Spätmittelalter*, in J. Schneider (ed.), *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege*, I, Stuttgart 1978.
- M. K. HOPKINS 1961, *Social Mobility in the Later Roman Empire: the Evidence of Ausonius*, in "Class. Quart." n.s. 11 (1961), pp. 239-49.
- E. HUBERT (ed.) 1994, *La via Francigena nel Lazio: ricerche preliminari progetto via Francigena*, Roma 1994.
- J. JUNG 1904, *Das Itinerar der Erzbischofs Sigeric von Canterbury und die Strasse von Rom über Siena nach Lucca*, in "Mittheilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", XXV, 1904, pp. 1-90.
- E. KURYLUK 1991, *Veronica and her cloth*, Oxford 1991, trad. it., Roma 1993.
- W. KURZE 1967, *Der Adel und das Kloster S. Salvatore all'Isola*, in "Quellen und Forschungen" 47, 1967, 446-573; poi in KURZE 1989, pp. 23-154.
- W. KURZE 1968, *Zur Geschichte der toskanischen Reichsabtei S. Antimo im Starciatal*, in *Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg 1968, 295-306; poi in KURZE 1989, pp. 319-38.
- W. KURZE 1968 A, *Monasterium Erfonis, in 950° della consacrazione della nuova chiesa dell'Abbazia di San Salvatore*, Monaci Cistercensi 1968, pp. 21-39, poi in KURZE 1989, pp. 357-75.

- W. KURZE 1969, *Die Gründung des Klosters Marturi im El-satal*, in "Q 49, 1969, pp. 239-72; ora in KURZE 1989, pp.165-202.
- W. KURZE 1970, *Gli albori della Badia di Marturi a Poggibonsi*, in "B.St.Pis." XXXIX (1970), pp. 3-14.
- W. KURZE, *Codex diplomaticus Amiatinus*, I-II, Tu"bingen 1974-82 (cit. CDA).
- W. KURZE 1988, *Il monastero di San Salvatore al Monte Amiata e la sua proprietà terriera*, in KURZE - PREZZOLINI 1988, pp. 1-26.
- W. KURZE 1989, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale*, Siena 1989.
- W. KURZE 1990, *Breve storia del Monte Amiata*, in I. MORETTI (ed.), *Romanico nell'Amiata*, Firenze 1990, pp. 13-40.
- W. KURZE 1995, *L'occupazione della Maremma da parte dei Longobardi*, pp. 159-69, in KURZE - CITTER 1995, pp. 159-86.
- W. KURZE 1998, *La "via Francigena" nel periodo longobardo*, in "De strata Francigena", VI, 1, 1998, pp. 29-37.
- W. KURZE - C. CITTER 1995, *La Toscana*, in *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli V -VII)*, 5. *Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Centroseptentrionale* (G. P. Brogiolo ed.), (Documenti di Archeologia, 6), Mantova 1995, pp. 159-86.
- W. KURZE
C. PREZZOLINI (edd.) 1988, *L'abbazia di San Salvatore al Monte Amiata. Documenti storici*, Firenze 1988.
- P. LANDOLFI 1996, *I Templari a San Gimignano*, in "De strata francigena" IV (1996), 2, pp. 51-72.
- G. LERA 1995, *La via Francigena*, presentazione, Lucca 1995.

- G. E M. LERA 1998, *Sulle vie del primo Giubileo*, Lucca 1998.
- G. LISE 1971, *Acquapendente: storia, arte, figure, tradizioni*, Acquapendente 1971.
- G. LUNARDI
N. BARTOLOMASI
G. POPOLLA 1998, *La Abbazia di Novalesa (726-1996)*, Pinero-
lo 1998.
- FR. P. MAGOUN JR. 1944, *The Pilgrim-Diary of Nikulas of Munkathvera: the Road to Rome*, in "Medieval Studies" VI (1944), pp. 338-40.
- A. MALVOLTI
A. VANNI DESIDERI 1995, *La strada Romea e la viabilità fuceschiese nel Medioevo*, Fucecchio 1995.
- S. MAMBRINI 1998, *I percorsi della Francigena tra la Val d'Orcia e Val di Paglia*, in "De strata Francigena" VI (1998), 1, pp. 237-42.
- G. MANTELLI 1984-90, *La Magione, casa templare sulla Via Francigena*, 1-2, Poggibonsi 1984-90.
- A. MARONI 1973, *Prime comunità cristiane e strade romane nei territori di Arezzo-Siena-Chiusi*, Siena 1973.
- R. MARZINI 1922-23, *Antico castello e terra di Staggia*, in "Misc. Stor. Valdelsa" XXX (1922), pp. 34-43; 81-97; XXXI (1923), pp. 103-9.
- J. MASPÉRO 1912, *Organisation militaire de l'Egypte byzantine*, Paris 1912.
- M. MATHEUS 2000, *Borgo San Martino: an early medieval pilgrimage station on the via Francigena Near Sutri*, in "PBSR", LXVIII, 2000, pp. 185-199.
- E. MATTONE VEZZI 1923, *Il tratto valdelsano della via Romea o Francesca*, in "Bull. Senese St. P." XXX (1923), pp. 156-62.
- O. MECUCCI 1922, *Brevi appunti storici sul castello di Monterrigioni*, Siena 1922.

- M. MIGLIO 1999, *In viaggio per Roma*, Bologna 1999.
- K. MILLER 1916, *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916.
- I. MORETTI 1977, *La Via Francigena in Toscana*, in "Ricerche Storiche", VIII (1977), pp. 383-406.
- C. MORSELLI 1980, *Sutri* (Forma Italiae, regio VII, n. VII), Firenze 1980.
- A. MOSCA 1992, *Via Quinctia*, I, in "JAT" II (1992), pp. 91-108.
- A. MOSCA 1995, *Le tappe di Rutilio Namaziano lungo la costa tirrenica*, in *Pothos*. Atti II Conv. Studi AICC (Trento 1994), Trento 1995, pp. 133-53.
- A. MOSCA 1999, *Via Quinctia*, II, in "JAT" IX (1999), pp. 165-74.
- A. MOSCA 2002 A, *Aspetti dell'insediamento lungo la via Flaminia in età tardoantica ed altomedievale*, in S. PATITUCCI UGGERI (ED.), *La viabilità medievale in Italia*. Atti V Sem. Arch. Med. Cassino 2000, Firenze 2002, pp. 133-46.
- A. MOSCA 2002 B, *Via Cassia*, Firenze 2002.
- O. MUZZI
R. STOPANI
T. SZABÒ 1988, *La Valdelsa, la via Francigena e gli itinerari per Roma e Compostella*, Poggibonsi - Firenze 1988.
- E. NERI LUSANNA 1975, *La chiesa di S. Flaviano a Montefiscone nei suoi rapporti con il romanico lombardo ed europeo*, in «Il Romanico», 1975, pp. 277-297.
- F. OPLI 1986, *Il Monte Bardone nel XII secolo*, in *Vie di comunicazione e potere*, "Quaderni storici" 1986, pp. 57-76.

- G. OTRANTO 1984, *Riflessi del culto di S. Michele del Gargano a Sutri in epoca medievale*, in *Il Paleocristiano nella Tuscia*, Atti II Conv. (Viterbo 1983), Roma, 1984, pp. 43-60.
- S. PATITUCCI UGGERI 2001 A, *Evidenze archeologiche della Provincia Maritima bizantina in Toscana*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX, Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento 1999*, a c. di M. Rotili, Napoli 2001, pp. 191-222.
- S. PATITUCCI UGGERI (ed.) 2001 B, *Scavi medievali in Italia (1996-1999)*, Roma 2001.
- S. PATITUCCI UGGERI 2002, *La viabilità di terra e d'acqua nell'Italia medievale*, in EAD. (ed.), *La viabilità medievale in Italia. Atti V Sem. Arch. Med. Cassino 2000*, Firenze 2002, pp. 7-82.
- S. PATITUCCI UGGERI 2004, *La via Francigena in Toscana*, in EAD. (cu.), *La via Francigena e altre strade della Toscana medievale (QAM VII)*, Firenze 2004.
- S. PATITUCCI UGGERI c.s. A, *I castra bizantini della Tuscia Marittima, in Ai confini dell'Impero. Atti Genova-Bordighera 2002*, in "Rivista di Studi Liguri", in c.s.
- S. PATITUCCI UGGERI c.s. B, *La viabilità nell'Italia medievale. Questioni di metodo*, in *La via Salaria nel Medioevo*, Macerata, in c.s.
- B. PESCI 1936, *L'itinerario romano di Sigerico*, in "Riv. Arch. Crist." XIII (1936), p. 44.
- H. C. PEYER 1987, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus*, Hannover 1987 (trad. *Viaggiare nel medioevo*, Bari 1991).
- H. PFEIFFER 1984, *L'immagine simbolica del pellegrinaggio a Roma: la Veronica*, in *Roma 1300-1875*, Milano 1984, pp. 106-112.

- H. PFEIFFER 1984 A, *L'iconografia della Veronica*, in *Roma 1300-1875*, Milano 1984, pp. 113-21.
- S. PIERI, *TMM = Toponomastica della Toscana meridionale*, Siena 1969.
- C. PINZI 1887, *Storia della città di Viterbo*, I, Roma, 1887.
- C. PINZI 1893, *Gli ospizi medievali e l'Ospedal-grande di Viterbo*, Viterbo, 1893.
- M. PISTOI 1997, *Guida archeologica della Val d'Orcia*, San Quirico d'Orcia 1997.
Pistoia e il Cammino di Santiago (Pistoia 1984), Perugia 1987.
- A. PROSPERI (ed.) 1995, *Il padule di Fucecchio*, Roma 1995.
- G. PRUNAI 1966-67, *Una noterella sulla via Francigena nuova all'altezza di Certaldo*, in "Misc. Stor. Valdelsa" LXXII-III (1966-67), pp. 165-72.
- F. D. RASCHELLÀ 1985-86, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, in "Filologia Germanica" XXVIII-XXIX, 1985-86, p. 557 ss.
- F. D. RASCHELLÀ 1995, *Devozione cristiana e leggenda germanica "nell'itinerarium" dell'abate Nicola di Munkathverà*, in "De strata Francigena", III, 1995, pp. 39-58.
- J. RASPI SERRA 1974, *Insedimenti e viabilità in epoca paleocristiana nell'Alto Lazio*, in *Atti III Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Trieste 1974, pp. 391-405.
- J. RASPI SERRA 1976, *Insedimenti rupestri religiosi nella Tuscia*, in «Mélanges École Française Rome. Moyen Age», LXXXVIII, 1, 1976, pp. 27-156.
- G. RAVEGNANI 1983, *Castelli e città fortificate nel VI secolo*, Ravenna 1983.
- Y. RENOUEAU 1962, *Etapas et vitesse de marche de France à Rome au XIIIème et au XIVème siècle*, in *Studi in onore di A. Fanfani*, Milano 1962, III.

- E. REPETTI, *Dizionario geografico, fisico, storico del Granducato di Toscana*, 1-6, Firenze 1833-46. *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a S. Pietro (350-1350)*, (M. D'Onofrio ed.), Milano 1999.
- C.A. ROSSI 1954, *Il monte Amiata, Abbadia San Salvatore, Bagni San Filippo*, Firenze 1954.
- C. SARDI 1914, *Vie romane e medievali nel territorio lucchese*, in "Atti R. Acc. Lucchese di Sc. Lett. ed Arti", XXXIV, Lucca 1914.
- F. SCHNEIDER 1914, *Die Reichsverwaltung in Toscana*, I, Roma 1914.
- F. SCHNEIDER 1975, *L'ordinamento pubblico della Toscana medievale. I fondamenti dell'amministrazione regia in Toscana*, Firenze 1975.
- J. SCHNETZ 1919, *Untersuchungen zum Geographen von Ravenna*, München 1919.
- G.D. SERRA 1931, *Contributo toponomastico alla teoria della continuità nel Medioevo delle comunità rurali romane e preromane dell'Italia Superiore*, Cluj 1931.
- P. SESTIERI 1934, *La chiesa di S. Maria del Parto presso Sutri e la diffusione della religione di Mitra nell'Etruria Meridionale*, in "Bull. Com.", 1934, pp. 33-36.
- O. SPRINGER 1950, *Medieval Pilgrim-Routes from Scandinavia to Rome*, in "Medieval Studies" 12 (1950), pp. 12-122.
- R. STOPANI 1986, *Le grandi vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986.
- R. STOPANI 1988, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988.
- R. STOPANI 1994, *Riflessioni sulla cronologia dei tracciati valdelsani*, in "De strata francigena" II (1994), pp. 45-52.

- R. STOPANI 1996, *Guida ai percorsi della via Francigena in Toscana*, Firenze 1996.
- R. STOPANI 1996 A, *Una nota aggiuntiva sull'antichità del percorso valdelsano*, in "De strata francigena" IV (1996), 1, p. 79 sg.
- R. STOPANI 1998, *Via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze 1998.
- W. STUBBS 1874, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LXIII, London, 1874.
- T. SZABÒ 1975, *La rete stradale del contado di Siena*, in "MEFR" LXXXVII (1975), pp. 141-86.
- T. SZABÒ 1992, *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo* (Biblioteca di Storia Urbana Medievale, 6), Bologna, 1992.
- A. TENERINI 1997, *La via Francigena da Porta Beltrame a Camaiore*, in "De strata francigena" V (1997), 2, pp. 9-48.
- P. TORRITI (ed.) 1988, *Monteriggioni, testimonianze d'arte nel territorio*, Genova 1988.
- G. UGGERI 1991, *La toponomastica nella ricerca topografica: il contributo alla ricostruzione della viabilità*, in "Journal Anc. Top." I (1991), pp. 21-36.
- G. UGGERI 1992, *La viabilità appenninica tra la regio VII e la regio VIII*, in *La viabilità tra Bologna e Firenze nel tempo*, Bologna 1992, pp. 191-96.
- G. UGGERI 2001, *L'organizzazione della viabilità in Umbria nella tarda antichità*, in *Umbria cristiana. Atti XV Congr. Int. Studi alto med.* (Spoleto 2000), Spoleto 2001, pp. 89-115.
- G. UGGERI 2005, *Itinerarium Burdigalense. Il primo pellegrinaggio in Terrasanta*, in *I pellegrinaggi nell'età tardoantica e medievale. Atti del convegno* (Ferentino, 6-8 dicembre 1999), Roma 2005, pp. 161-177.

- M. VALENTI 1996, *Poggio Imperiale a Poggibonsi*, Firenze 1996.
- M. VALENTI 1999, *Carta archeologica della provincia di Siena, III. La Val d'Elsa*, Siena 1999.
- J. VAN HERWAARDEN 1999, *Viaggi Romei dai paesi nordici*, in *Romei e Giubilei* 1999.
- R. VAUGHAN 1958, *Matthew Paris*, Cambridge 1958.
- G. VENEROSI PESCIOLINI 1930, *Tracce della strada Francigena sulle pendici orientali del monte Maggio*, in "Bull. Senese St. P.", n.s., XXXVII (1930), pp. 432-41.
- G. VENEROSI PESCIOLINI 1933, *La strada Francigena nel contado di Siena*, in "La Diana" VIII (1933), pp. 118-55.
La Via Francigena: Roma, la meta del viaggio (Cat. mostra Castel Sant'Angelo 1995), Roma, 1995.
- P. VOLPINI 1983, *La cripta della cattedrale di Montefiascone*, Montefiascone 1983.
- P. VOLPINI
A. BALLAROTTO 1974, *Montefiascone nei suoi monumenti*, Roma 1974.
- C. WICKHAM 1989, *Paesaggi sepolti: insediamento e incastellamento sull'Amiata*, in ASCHERI - KURZE 1989, pp. 101-37,
- M.V. ZONGOLI 2000, *Luoghi, immagini e simboli del viaggio lungo la Via Francigena*, in *Sulle antiche vie del Lazio. Pellegrini e giubileo tra storia, natura, arte e simboli del cammino* (Centro Documentazione Regione Lazio), Roma 2000, pp. 71-79.
-

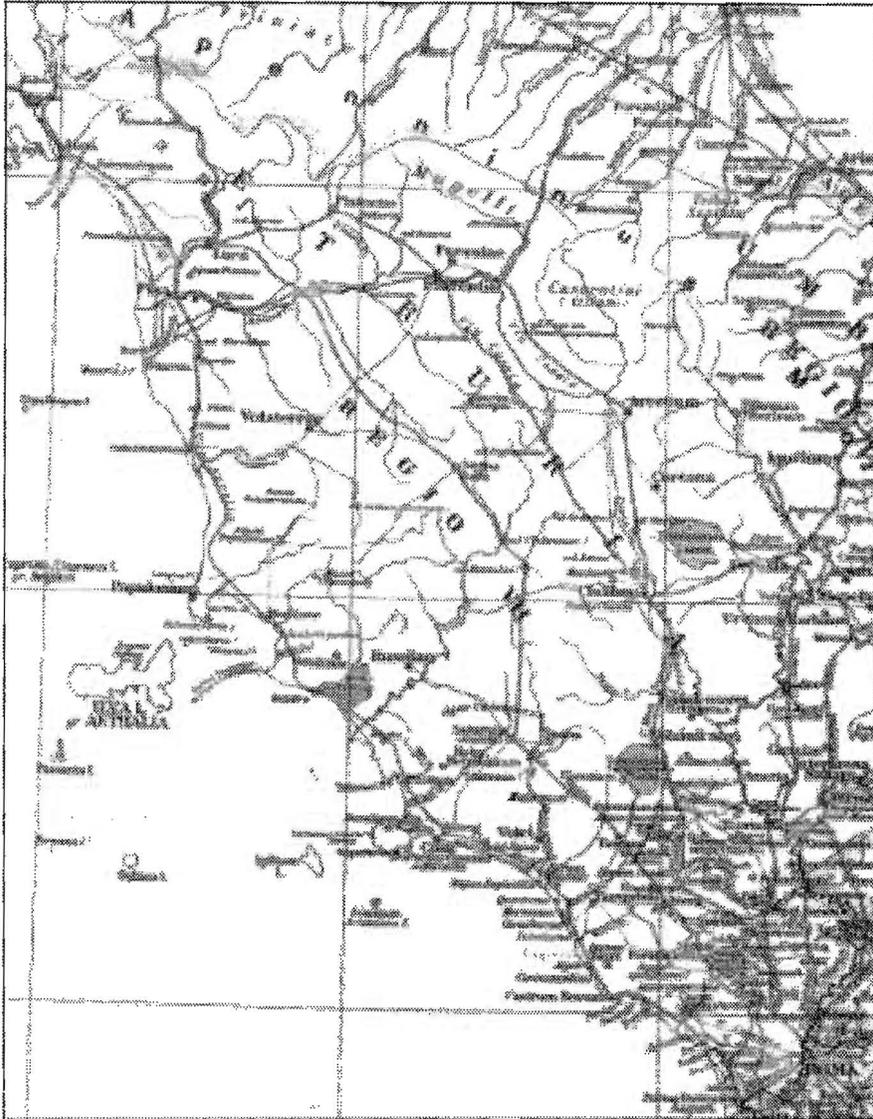


Fig. 1 - La viabilità romana nella VII Regio, Etruria, con indicazione delle vie Aurelia, Clodia, Cassia *nova* e *vetus* e della via Luca-Saena-Saturnia.

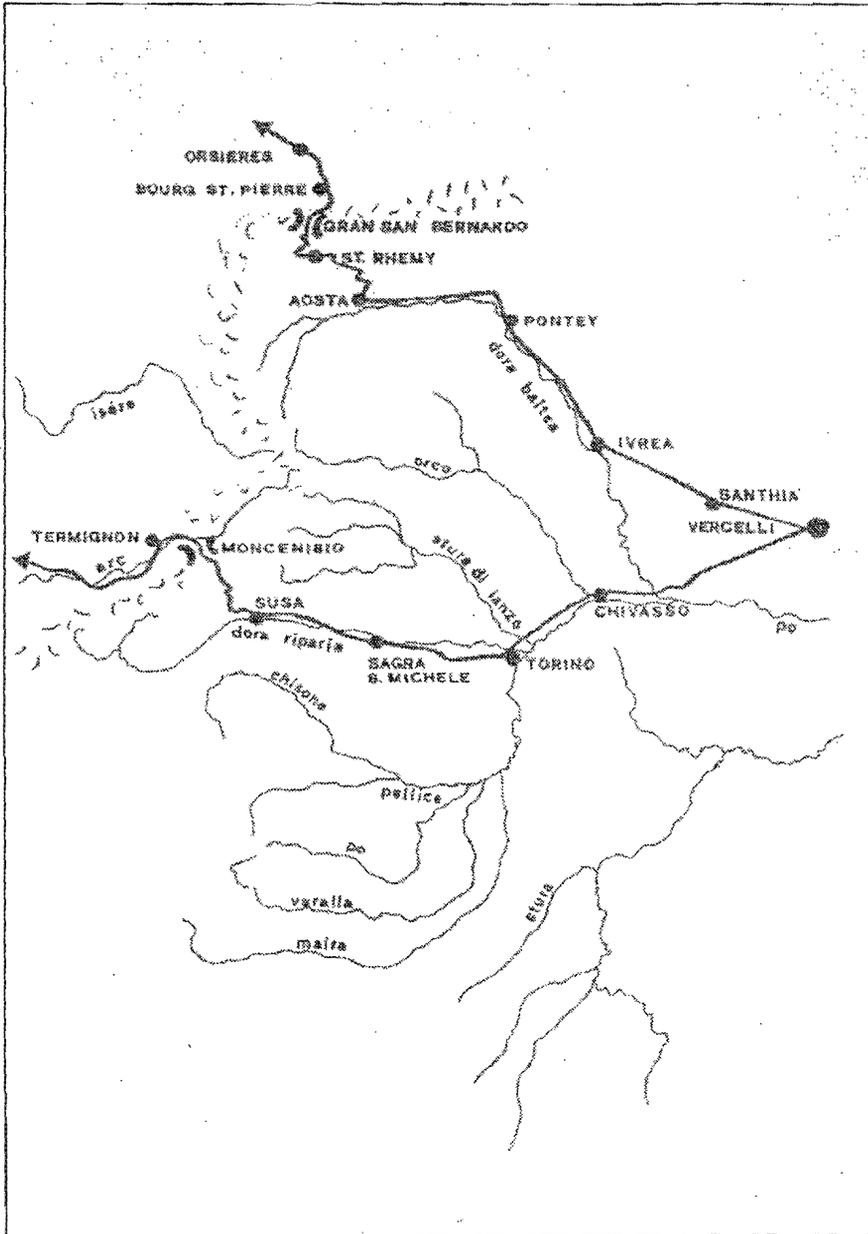


Fig. 2 - La viabilità medievale tra i valichi del Gran San Bernardo e del Moncenisio e Vercelli (da Stopani 1955)

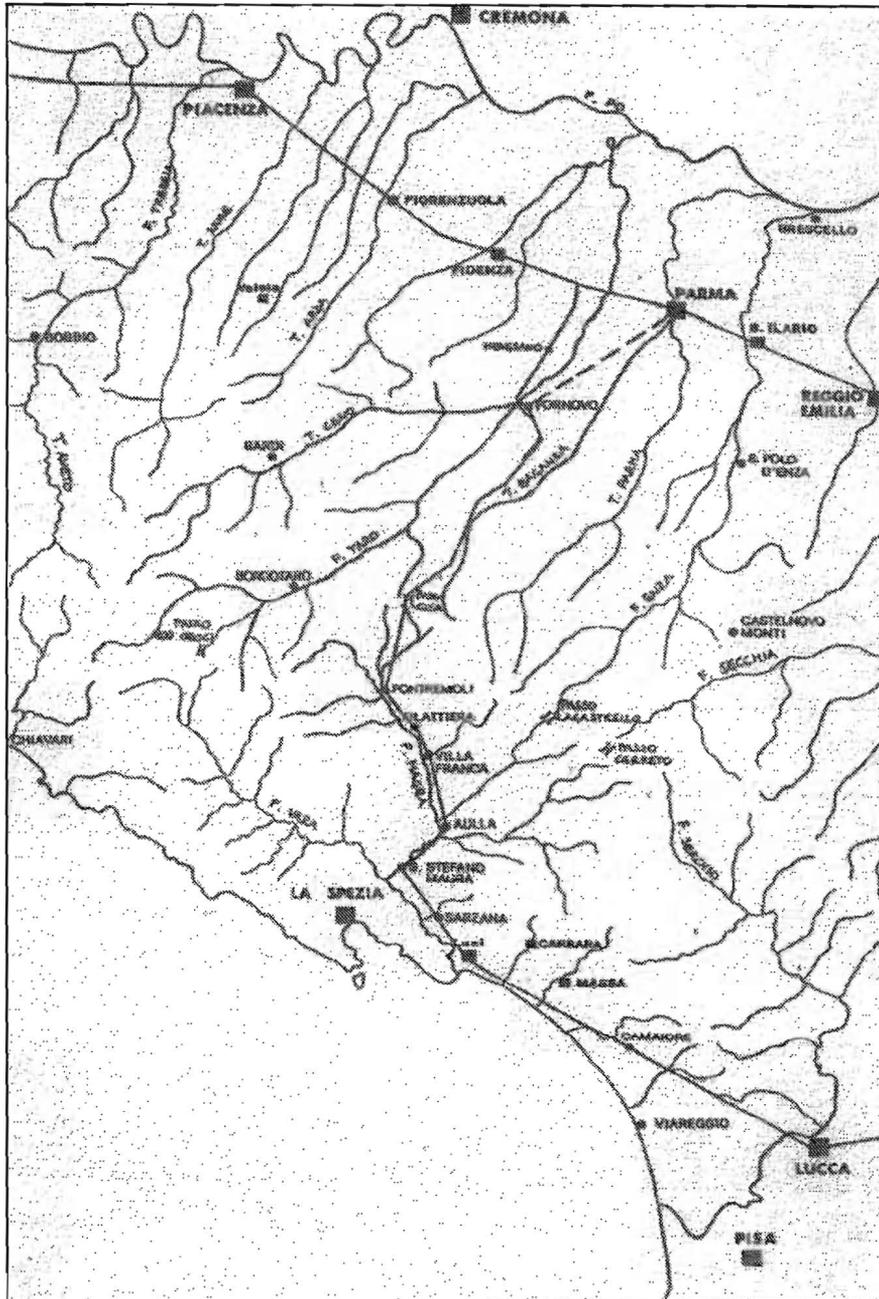


Fig. 3 - La via Francigena tra Piacenza e Lucca (da Dall'Aglio 1998)



Fig. 4 - La via Francigena altomedievale dal Gran San Bernardo a Roma



Fig. 5 - Siena con lo sviluppo dei borghi lungo la via Francigena, evidenziata in nero

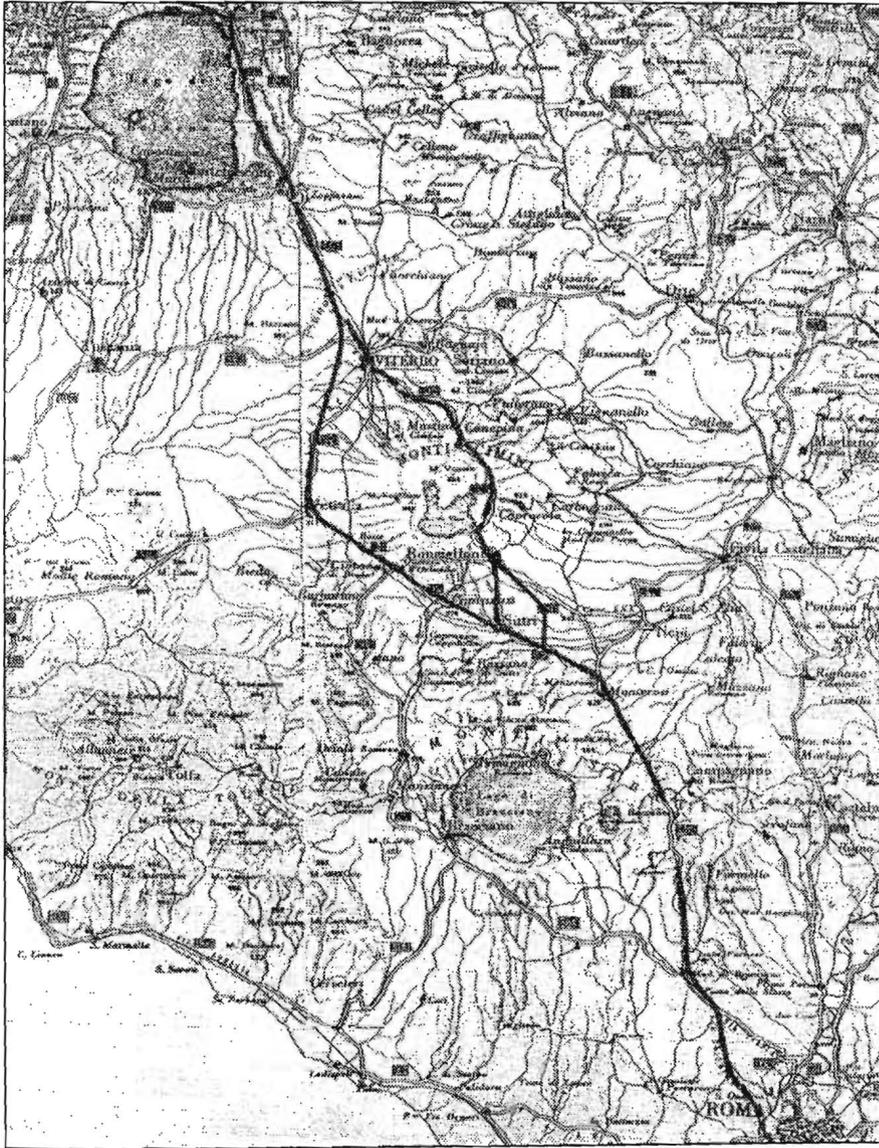


Fig. 6 - La via Francigena tra Bolsena e Roma con la variante per Viterbo

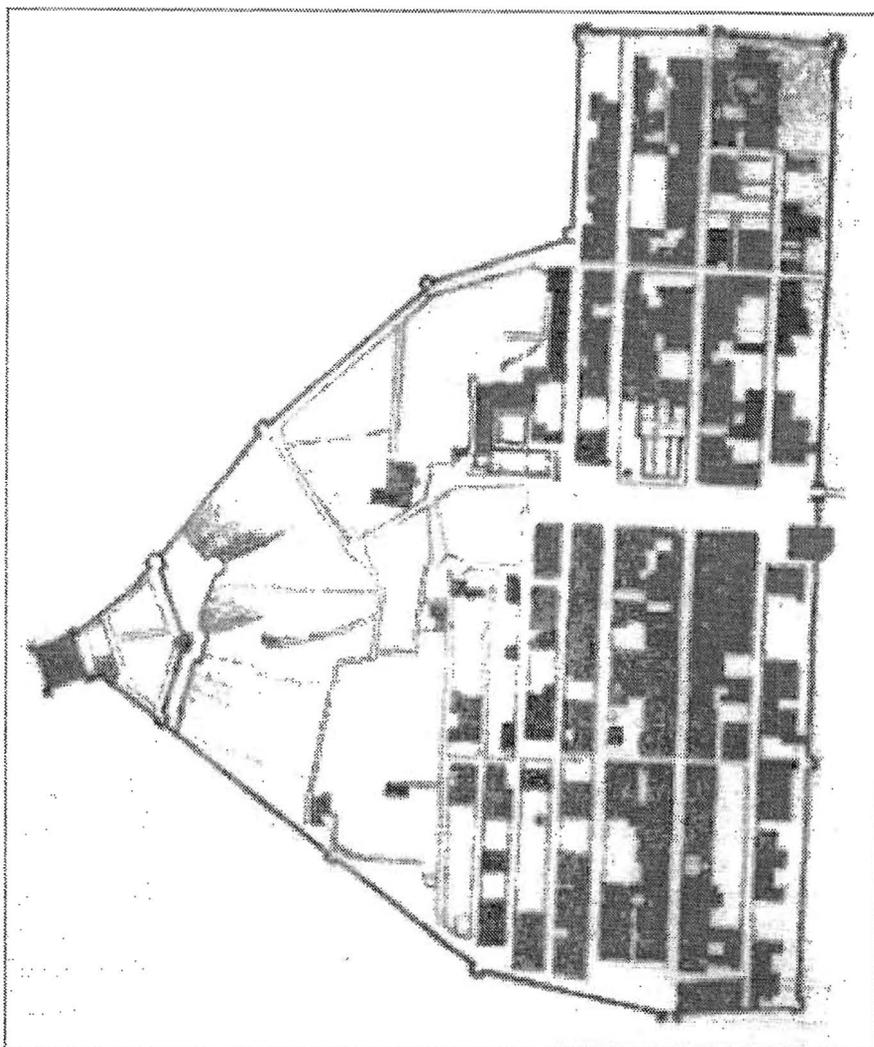


Fig. 8 - Pietrasanta. Si nota la terranuova incardinata sulla via Francigena

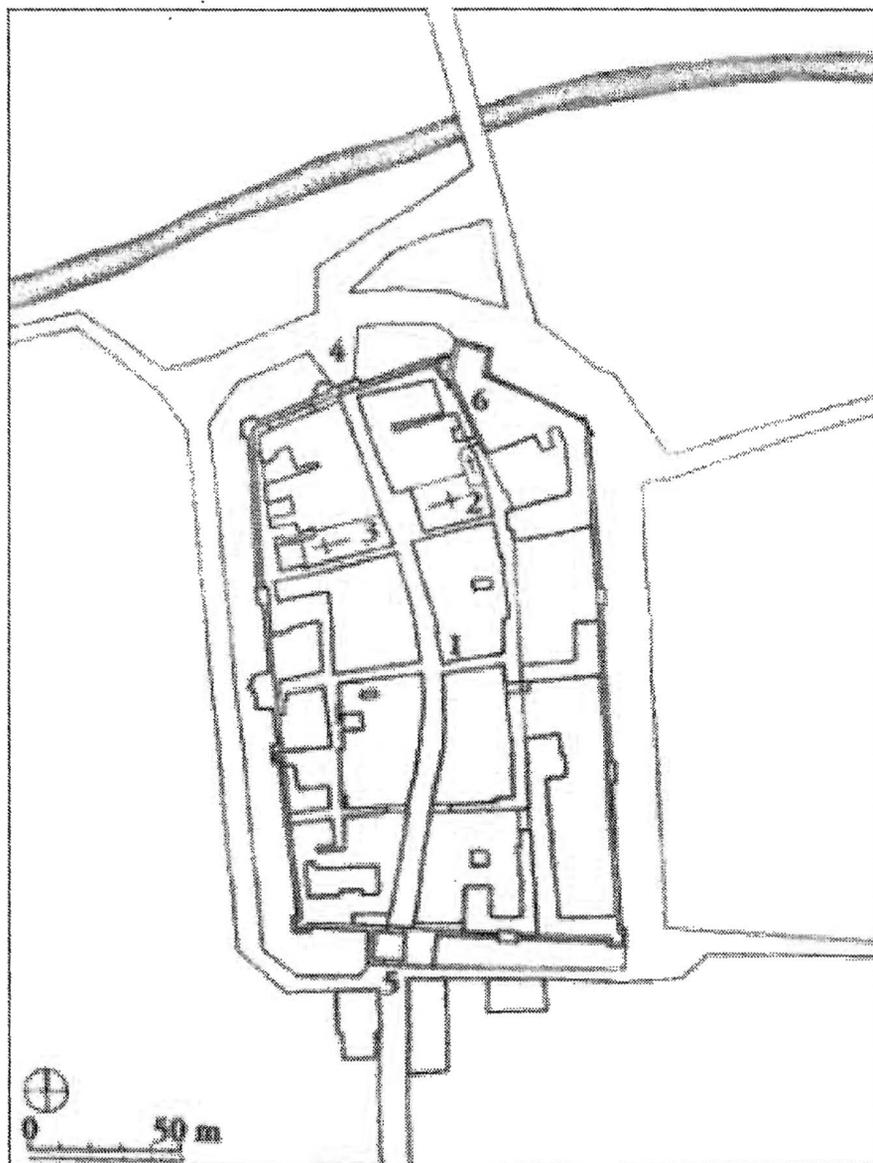


Fig. 9 - Buonconvento. Si nota il borgo murato incardinato sulla via Francigena

CRISTINA CORSI

Luoghi di sosta lungo le vie di pellegrinaggio in età tardoantica ed altomedievale. Aspetti topografici dell'*Itinerarium Egeriae*

Coloro che in epoca imperiale pianificavano un viaggio a scopo di pellegrinaggio potevano scegliere, come tutti gli altri viaggiatori, se intraprendere il tragitto per terra o per mare, valutando i vantaggi ed i rischi dell'una e dell'altra possibilità¹; ma se sceglievano le vie di terra, andando ad ingrossare le fila dei già numerosi viaggiatori che percorrevano le vie dell'Impero, dovevano scandire il loro cammino effettuando delle soste presso le varie stazioni stradali. Queste erano delle strutture posizionate lungo la viabilità romana, attrezzate proprio per agevolare il trasferimento di uomini, eserciti, merci ed informazioni, mediante luoghi di sosta di diversa tipologia. La ricerca archeologico-topografica - abbinata a quella storico-filologica, applicata principalmente alle fonti itinerarie - ha consentito di individuare numerose stazioni posizionate lungo le strade romane di tutte le province. Alcune di esse possono essere riconosciute con le stazioni menzionate nelle fonti itinerarie, variamente integrate nel servizio governativo di posta - il *cursus publicus* - e variamente denominate (*mansiones*, *mutationes*, *stationes*, ma anche *tabernae*, *hospitia*, *stabula*, ecc.) mentre altre, che restano anonime, vengono ricondotte a quel nutrito e variegato gruppo di esercizi commerciali dovuti all'iniziativa privata, di servizio alla viabilità². Sulla base dell'esame della terminologia impiegata nelle fonti, è evidente che le stazioni del *cursus* furono accessibili anche ai privati cittadini, che però - contrariamente ai personaggi che viaggiavano nell'interesse dello Stato o che erano comunque forniti dei *diplomata* - pagavano il costo delle prestazioni (vitto, alloggio, foraggio, piccole riparazioni, ecc.)³.

¹ Il viaggio per mare era, ovviamente, molto più breve, ma molto più rischioso e possibile solo in certe stagioni: sui viaggi per mare dei pellegrini in epoca tardoantica vedi HUNT 1982, pp. 72-76, con bibliografia; MARAVAL 1983, p. 239 ss.

² In generale, sulle stazioni stradali vedi CORSI 2000a.

³ Esistono diverse fonti che ci confermano che i rappresentanti del clero usufruirono del *cursus publicus* su ordine dello stesso potere imperiale ed in particolare di Costantino: per il concilio di Arles (314), Costantino, nell'epistola indirizzata ad *Aelafius, vicarius Africae*,

Alla fine del IV secolo, nella cultura di un cristiano che è anche cittadino romano, il meccanismo di programmazione di un viaggio, attraverso l'individuazione e la scelta dei luoghi dove effettuare le fermate, è talmente ovvio da essere luogo comune, come ben figura nelle espressioni ambrosiane «*mansionem paratam invenire*» (Ambr., in *Psalm. 118*, V, 2, 2-3), «*mansiones instruere*» (Ambr., *de Obitu Valent.*, 24), e «*mansiones ordinare*» (Ambr., in *Psalm. 118*, V, 5, 1 ss.).

L'uso del vocabolo *mansio* è così comune da indicare tutte le soste effettuate nel corso di piccoli e grandi spostamenti, sì che più d'uno sono i casi di uso improprio, come quello presentato da sant'Ambrogio che descrive l'esodo dall'Egitto verso la terra promessa, come un viaggio programmato in ogni tappa e dettaglio (Ambr., in *Psalm. 118*, V)⁴. Nella letteratura cristiana, ancora, il termine è privilegiato per indicare le tappe del cammino di fede⁵.

Nella fase di transizione tra il centralismo imperiale e l'iniziativa più «scomposta» della Chiesa, sono attestate anche forme di viaggio a proprie spese, che fanno riferimento ad una rete di rapporti che collega individui facoltosi e che godono di un certo prestigio: tale è il caso di Paola che, attraverso il carteggio gerolimiano, sappiamo essere stata ospite del proconsole di Palestina a Gerusalemme, nel suo «*praetorium*» (Hier., *Epist.*, CVIII, 9). Comunque, quando è possibile, il vero pellegrino rifiuta la sistemazione in dimore signorili e confortevoli, perché contraria alla sua condizione di «*peregrinus*» e d'ostacolo alla sua meditazione; così Paola e Gerolamo a Betlemme rifiutano la sistemazione nel *praetorium* loro offerta a vantaggio di una stanzetta (*cellula*) in un *hospitium* (Hier., *Epist.*, CVIII, 9). Ma questo caso, come tutti quelli che la letteratura antica ci consente di enumerare⁶, è pertinente alla sosta entro centri urbani, all'interno dei quali l'accoglienza da parte di vescovi e dignitari, se non proprio di membri della casa imperiale, rappresenta la soluzione più logica. Lungo le strade, la possibilità di farsi accogliere presso case private era certo più rara, sia per i ricchi che per i poveri, anche se sono documentati casi in cui la «fi-

usa l'espressione «*data evectioe publica*» (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna, 1866..., 26, pp. 205-6), suscitando le ire di Ammiano (XXI, XVI, 18).

⁴ Ambr., in *Psalm. 118*, V, 3, 3-5: «*(patres nostri)... quorum stative omnes mansionesque descriptae sunt*», riecheggiando la *Vulgata*, *Exod.*, 17, 1: «*per mansiones Israelitarum ab Aegypto proficientium*».

⁵ Vedi ad esempio Rufin., *Orat. Greg. Nazianz. Inter.*, IX, 8; CORSI 2000a, p. 40.

⁶ GORCE 1925, p. 137 ss.

lantropia» della quale parla il pagano Giuliano si manifestava nell'aprire le porte delle proprie case ad ogni sorta di bisognoso⁷.

Quando, però, la generosità dei convertiti non si manifestava nell'accoglienza dei viandanti, questi erano costretti a far ricorso alle taverne ed alle locande che affollavano i quartieri cittadini e punteggiavano le strade di maggior traffico. La «cattiva stampa» della quale godono questi esercizi commerciali che esercitano la ricezione è tale che - anche nel corso di un viaggio - ne viene comminato il divieto di frequentazione agli ecclesiastici. Le taverne per i viaggiatori non sono considerate luoghi adatti a pii viandanti in religioso cammino⁸: così, il *Codex Canonicum Ecclesiasticorum*⁹ prima, e la *Constitutio Apostolica*¹⁰ poi, ne vietano la frequentazione ai cristiani se non in caso di vera necessità, ed il Concilio di Laodicea del 363 rende il divieto assoluto¹¹.

Alla difficoltà di reperire un ricovero dignitoso nel corso di un viaggio, gli stessi religiosi ovviarono organizzando in breve tempo una capillare rete di assistenza ai pellegrini, che potevano contare su *hospitia* ben attrezzati e assai numerosi, soprattutto a Roma e Gerusalemme, gestiti dagli stessi vescovi, che inserivano l'ospitalità ai viaggiatori tra i loro doveri, ben presto imitati dai monaci, che ricavarono in molti monasteri dei *deversoria peregrinorum*¹². Questa forma di carità, che trovava la sua più essenziale ispirazione nelle parole di Gesù (Matt., 25, 31: "ero affamato e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dissetato, ero forestiero e mi avete accolto, ... ero malato e mi avete visitato"), aveva avuto anche un

⁷ Tale il caso di S. Melania e del marito Piniano, che fondarono nel loro possedimento nel Suburbio di Roma un luogo di accoglienza «*sanctis etiam episcopis et presbyteris et omnibus adventibus peregrinis*»: *Vita S. Melaniae*, VII.

⁸ Paolino di Nola, si rammarica che intorno alla basilica di S. Felice si affolli una schiera di *tabernae*, frequentate da sciami di ubriachi chiassosi che, certo, rendono una venerazione poco rispettosa alla tomba del martire: Paulin., *Carm.*, XXVII, 571-579. Per la ricca bibliografia sul complesso di Cimitile rimando al recente contributo di C. Ebanista (EBANISTA 1997).

⁹ II, 26: «*ut clerici edendi vel bibendi causa tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitatis*».

¹⁰ VIII, 154: usa il vocabolo *πανδοκεῖον*.

¹¹ GORCE 1925, pp. 144-145; KLEBERG 1957, pp. 94-96; CORSI 2000a, pp. 11-12.

¹² Basil., *Epist.*, XCIV. Sulla scorta di S. Gerolamo (Hier., *Epist.*, CVIII, 14), sembra, comunque, evincersi che progressivamente si impose una differenza tra gli ospizi posizionati lungo le strade (che restavano luoghi di sosta e d'incontro) e quelli che si trovavano entro i monasteri, dove si effettuavano soggiorni più lunghi e più dedicati alla meditazione ed alla preghiera: LECLERQ 1925, col. 2766.

precedente ad opera degli ebrei, che consideravano doverosa l'ospitalità presso la Sinagoga¹³.

Tra i cristiani, fu Basilio di Cesarea il più tenace promotore per l'organizzazione di un servizio di supporto ai pellegrini da parte del clero (Basil., *Epist.*, XCVIII; *Epist.*, CCXLIII); la sua attività nell'erezione di ospizi fu tanto alacre che questi ostelli presero inizialmente il nome di *basileias*¹⁴. Ma prima di Basilio, l'obbligo all'accoglienza era già imposto ai vescovi ed alle chiese dalla *Didascalia apostolorum*¹⁵, compilata verso la metà del III secolo, e già nella regola di San Pacomio, dell'inizio del IV, appare la prescrizione dell'ospitalità di religiosi e laici, indistintamente¹⁶. Il concilio di Nicea del 325 rese legge quello che era per i più un obbligo morale: «*Separantur peregrinis, pauperibus et aegrotis domicilia in omnibus civitatibus quae xenodochia et hospitia dici solent*»¹⁷.

La terminologia impiegata per queste strutture è molto varia: dal greco si introduce anche in latino il termine *xenodochium*, che resta specifico delle fondazioni cristiane, ma nell'uso comune sembra più diffuso il vocabolo *pandokeion*; il latino - in epoca più antica - usa di frequente *hospitium*, *deversorium peregrinorum*, appunto *xenodochium*, e, inizialmente con meno frequenza, *hospitalis*¹⁸, elaborando con il tempo i termini che indicano anche le categorie di destinatari delle strutture di accoglienza, che progressivamente - nei centri urbani - si diversificano (per vecchi, per malati, per orfani e via dicendo)¹⁹.

¹³ HILTBRUNNER 1983, pp. 16-17.

¹⁴ GORCE 1925, pp. 146-147; GIET 1941; HILTBRUNNER 1967, coll. 1491-1492; CASSON 1974, p. 320.

¹⁵ *Didascaliae Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae versiones latinae*, (TINDER E. ed.), Berlin, 1963, XXIX.15-XXX.13.

¹⁶ *Codex Regularum Monasticarum et Canoniarum*, I, Graz, 1957 (riediz. dell'opera curata da L. Holstenius, edita nel 1759, a Augustae Vindelicorum), p. 28.

¹⁷ MANSI 1759, II, c. 1006, can. LXXV.

¹⁸ Questo termine è messo in relazione dal Boshof con i pellegrini *scoti*, e con le fondazioni che si dislocarono lungo le vie da essi percorse verso il Sud: BOSHOF 1976, pp. 278-279; 282-285. Sulle attestazioni documentarie del termine *hospitium* vedi SZABÒ 1992, p. 296 ss.

¹⁹ CORSI 2000a, pp. 20-43. È opinione dello Szabò, invece, che con il tempo le denominazioni di origine greca che indicavano le fondazioni destinate all'assistenza ai poveri (*piochotrophia*), ai fanciulli (*brephotrophia*), agli orfani (*orphanotrophia*), agli anziani (*gerontocomia*) e ai malati (*nosocomia*), scomparissero, e che, quindi, anche le loro funzioni fossero tutte assorbite dagli *xenodochia*: SZABÒ 1992, pp. 287-288. In ambito urbano, dal VII secolo, si possono documentare molti esempi di *xenodochia* che si fanno carico dell'assistenza a tutte le fasce socialmente deboli, come appunto gli orfani, i malati, i poveri, gli anziani: SZABÒ 1992, pp. 290-292.

Come è sottolineato nella prima Apologia di S. Giustino²⁰, tali strutture accoglievano i pellegrini, ma anche tutti i semplici viaggiatori, anche se, con molta probabilità già dal IV secolo, alcuni di questi ostelli furono riservati ai soli cristiani, riconosciuti dai correligionari delle altre comunità attraverso lettere di presentazione delle quali ogni viaggiatore veniva fornito²¹. Presso queste istituzioni era spesso assicurato anche il vitto, ovviamente modesto, a volte l'assistenza medica, il vestiario ed una sorta di elemosina, offerta agli ospiti particolarmente indigenti, oltre ad un servizio di «guide» ai luoghi venerati²². Il sostentamento economico di tali strutture, fondate ovviamente sul volontariato, era garantito dalle donazioni, e spesso gli stessi ospiti venivano invitati a compiere alcuni servizi²³.

La tradizione ecclesiastica, riportata dal Baronius²⁴, assegna ad Ircano la fondazione del primo xenodochio a Gerusalemme; a Costantinopoli, i primi *xenodochia* sarebbero stati costruiti per iniziativa dello stesso Costantino e dei suoi familiari ed amici (con il nome di *xenodochium Eubuli* è ricordato l'edificio per accoglienza costruito sulle rive del Bosforo per volere dell'eponimo Eubulo, uno dei soli 12 senatori trasferiti per volontà di Costantino da Roma a Bisanzio²⁵), mentre il primato occidentale sarebbe detenuto da quello ostiense voluto da Fabiola²⁶, e costruito ad opera di Pammachio, dal quale la struttura ha preso nome (fig. 1), personaggio forse da identificarsi con quello ricordato nella biografia di Papa Silvestro del *Liber Pontificalis* col il nome di Galliano, come costruttore dell'ospizio di Ostia. L'edificio presenta un quadriportico connesso ad una basilica coassiale (a 3 navate, con due absidi ed ambienti laterali), che sui rimanenti tre lati dà accesso ad alcuni ambulacri, a loro volta affiancati da altri ambienti²⁷. Il complesso era situato in prossimità di una strada basolata, forse un deverticoio della grande strada che circondava l'esagono di Traiano. Sulla

²⁰ Justin., *Apol.*, I, 67.

²¹ Questo tipo di documento di riconoscimento era stato già introdotto dagli Apostoli: August., *Epist.*, XLIV, 3. Cfr. GORCE 1925, p. 172 ss.; HILTBRUNNER 1967, col. 1502. Le lettere molto diffuse al tempo delle persecuzioni per garantire asilo ai fuoriusciti, furono indispensabili anche dopo la pace religiosa, per contrastare le «infiltrazioni» degli eretici. Erano dette «*litterae communicatoriae*» o «*formatae*»: GORCE 1925, *loc. cit.*

²² GORCE 1925, pp. 178-181.

²³ CASSON 1974, pp. 321-324.

²⁴ *Annales Ecclesiastici, ad annum 330*, n. 28.

²⁵ GORCE 1925, p. 154.

²⁶ Hier., *Epist.*, LXXVII, 10; LECLERQ 1925, coll. 2749-2750.

²⁷ L'abside è anulare, come quello della prima basilica lateranense; a lato, è il vano G, che accoglie un pozzo. Al centro poteva essere un puteale con cisterna, decorato da colonne sormontate dagli epistili, sui quali è stata ritrovata l'iscrizione frammentaria (*infra*).

base delle tecniche costruttive e dei materiali rinvenuti, anche le ricerche più recenti hanno potuto confermare l'occupazione del complesso alla metà del IV secolo²⁸, ma l'identificazione con la struttura per ospitalità nota dalle fonti, avanzata alla fine del secolo scorso sulla base di un frammento di un'iscrizione ritenuta erroneamente di tipo filocaliano, è stata abbandonata²⁹. Questo edificio, data l'incertezza dell'identificazione e data anche la sua «unicità» non può, quindi, essere indicato con sicurezza come prototipo delle strutture per accoglienza, ma – se pure ne viene a cadere l'identificazione con quello reso celebre dall'epistolario di San Gerolamo resta, considerata anche la similitudine con «l'albergo» di Tourmain (*infra*), un significativo esempio di un edificio di culto corredato da molti ambienti di servizio, per i quali non si può escludere la funzione di alloggi per i bisognosi.

L'ITINERARIUM EGERIAE

Per il IV secolo d.C., disponiamo di due eccezionali testimonianze sui modi del viaggio di pellegrinaggio: l'Itinerario Burdigalense è, come ha di recente ribadito Giovanni Uggeri³⁰, ancora piena attestazione di un viaggio effettuato nel contesto del sistema stradale romano imperiale, mentre la *Peregrinatio Egeriae ad Loca Sancta* ci tramanda qualche dettaglio sulla trasformazione dei modi del viaggio e delle modalità della sosta maturata nel mezzo secolo che separa cronologicamente i due documenti. La *Peregrinatio Egeriae* è, com'è noto, il resoconto in stile epistolare del pellegrinaggio dall'Occidente verso la Palestina e la Mesopotamia, effettuato da una donna (fig. 2). L'unica copia conservatasi del manoscritto – datata all'XI secolo, redatta a Montecassino e scoperta ad Arezzo dal Gamurrini alla fine del secolo scorso³¹ – ci è giunta mutila nella parte iniziale e finale, e sono, quindi, andati perduti il titolo dell'opera (se mai ne è esistito uno), il nome ed il luogo di origine della protagonista, ed anche tutta la parte iniziale della narrazione, con il viaggio di andata fino a Gerusalemme, città presso la quale la donna e la piccola comitiva che l'accompagna si tratten-

²⁸ COCCIA 1993, p. 182, COCCIA – PAROLI 1993, pp. 178-180.

²⁹ La datazione dell'iscrizione è stata, infatti, posticipata al VI secolo rendendo, perciò, impossibile il collegamento con Pammachio. Bibliografia in CORSI 2000a, pp. 182-183.

³⁰ Rimando, per questo, al contributo di G. Uggeri in questo stesso volume.

³¹ Il codice fu rinvenuto ad Arezzo, presso la biblioteca della Confraternita dei Laici.

gono a lungo. La seconda parte dell'opera illustra invece la liturgia di Gerusalemme³².

Due fonti ci consentono di integrare parzialmente queste lacune: il *Liber de Locis Sanctis* di Pietro Diacono (1137), abate di Montecassino, ed un'epistola a carattere agiografico che un monaco di nome Valerio, nel VII secolo, indirizza ai confratelli del monastero di Bierzo. Quest'ultimo documento ci consente soprattutto di accertare la forma corretta del nome della narratrice, appunto *Egeria*, rispetto alla variante *Aetheria*, più diffusa nella bibliografia meno recente³³, autrice che dal Gamurrini era stata, invece, identificata con S. Silvia d'Aquitania³⁴.

Molte incertezze, tuttavia, permangono sulla patria di origine di questa donna, sulla sua condizione sociale, sul suo «stato civile»: nell'epistola del monaco Valerio prima citato, è detta aver affrontato un viaggio avventuroso «*totius mundi itinera...maria procellosa ac flumina ingentia*»³⁵. Le due possibilità più accreditate sono che ella provenisse dalla Gallia o dalla Galizia³⁶, con una percentuale di studiosi dell'opera quasi equamente divisi tra le due, dal momento che neppure l'esame linguistico può dirsi determinante per privilegiare una delle due ipotesi: il caratteristico latino tardo, che in questo caso è molto colloquiale, è ricco sia di gallicismi che di ispanismi³⁷. Tra le varie opinioni, riporto quella dello Sivan che, ritenendo riferimenti generici a province occidentali alcuni rimandi contenuti nell'opera (ad esempio, XIX, 5: il vescovo di Edessa si stupisce che Egeria provenga dai più remoti confini della Terra), riferimenti forse fraintesi da Valerio, e dando rilevanza al riferimento che Egeria fa al Rodano nel paragone con l'Eufrate, ne suggerisce una provenienza da Arles³⁸.

³² Sulla relazione tra le due componenti strutturali del testo egeriano e sulla sua genesi compositiva vedi SMIRAGLIA 1990.

³³ La bibliografia meno recente è raccolta in GORCE 1963. Fino al 1979 la bibliografia (molto abbondante: lo Sivan fino a quell'epoca contava già circa 300 titoli) è raccolta in STAROWIESKI 1979.

³⁴ Per questo il Gamurrini l'aveva intitolato *Sanctae Silviae Aquitanæ Peregrinatio*: il titolo «*Itinerarium Egeriae*» con cui l'opera è menzionata in alcuni cataloghi di codici, ha quasi obliterato quello di «*peregrinatio*» elaborato dal Gamurrini.

³⁵ NATALUCCI 1991, pp. 25-27.

³⁶ Questa seconda ipotesi è fondata sul passo V, 7-8 della Epistola di Valerio: NATALUCCI 1991, p. 47.

³⁷ Il Vaänänen (VAÄNÄNEN 1987, pp. 153-157) ritiene che Egeria fosse di origine spagnola, ma che avesse trascorso molto tempo in un convento, aderendo anche all'opinione che la vuole monaca.

³⁸ SIVAN 1988b, pp. 59-66. L'Autore, cercando di inquadrare sociologicamente la figura della pellegrina, ne rileva la sua quasi totale ignoranza in materia di culti pagani.

Per quanto riguarda la personalità e la condizione della protagonista, ricordo che è stata molto popolare l'identificazione di Egeria con una monaca, identificazione che attualmente è quasi abbandonata³⁹. In questo contesto, mi preme sottolineare l'inesattezza della posizione che vuole che Egeria ed i suoi compagni di viaggio abbiano usufruito del *cursus publicus*: nel testo, come meglio vedremo tra breve, si fa riferimento solo al sistema di scansione di luoghi di sosta strutturato lungo la viabilità dell'Impero, non alla sua fruizione gratuita; né tantomeno si può affermare che la donna abbia un rapporto di parentela con la famiglia imperiale, anche se è piuttosto ovvio che si tratti di una persona facoltosa. Tuttavia, il confronto con la cultura letteraria e biblica di altre due celeberrime pellegrine, Paola e Melania Seniore, dimostra che Egeria non è un'aristocratica, ma un'afferente alla classe media⁴⁰. Quelli che sembrano privilegi accordati sono in realtà usi che sono già divenuti tradizionali dell'organizzazione che in quel periodo si stava strutturando intorno ai viaggi di pellegrinaggio. Ad esempio, le scorte le vengono assegnate in un tratto viario particolarmente infido: ai rischi ed ai disagi che abbiamo precedentemente illustrato, tutti i pellegrini, dal momento che attraversavano luoghi deserti e periferici, dovevano aggiungere il pericolo di essere assaliti dai predoni arabi; per questo, in diversi casi, è attestata l'esistenza di scorte armate, che dovevano prestare servizio come «pattuglie»⁴¹. È vero, poi, che vescovi e monaci l'accompagnano spesso nelle visite ai luoghi sacri, ma è evidente che si tratta di comitive di più persone⁴².

Ormai assodata è, invece, la datazione dell'opera: la piccola comitiva si mette in viaggio probabilmente all'inizio dell'ultimo ventennio del IV secolo⁴³. Più precisamente, sulla base del calcolo effettuato dal Devos, si può sostenere che Egeria sia giunta a Gerusalemme poco prima della Pa-

³⁹ Dell'opinione contraria è, tra gli altri, Sivan (SIVAN 1988a e 1988b), mentre Hunt (HUNT 1982, p. 163), che inserisce la figura di Egeria tra quelle che numerose appaiono protagoniste di viaggi di pellegrinaggio che fanno riferimento alla corte imperiale di Teodosio a Costantinopoli, ammette comunque anche la possibilità che fosse una ricca donna laica.

⁴⁰ SIVAN 1988b, pp. 66-67.

⁴¹ CASSON 1974, pp. 314-319.

⁴² NATALUCCI 1991, pp. 54-55.

⁴³ L'opera è preziosa non solo per le notizie sulla liturgia e la topografia dei luoghi di culto, ma anche come documento del linguaggio popolare dell'epoca (LECLERQ 1925; WILKINSON 1971; LEVI 1967, p. 29). Il testo è qui riprodotto sulla base del *Corpus Christianorum, series latina*, CLXXV, pp. 37-90 (FRANCESCHINI Ae. - WEBER R. Edd.); *Patrologia Latina. Supplementum I*, (HAMMAN A. ed.), 1958, coll. 1045-1092. Vedi anche *Concordantia in Itinerarium Egeriae*, BLANCKMAN D.R. - BETTS G.G. edd., Hildesheim-Zürich-New York, 1989; MARAVAL 1982; SINISCALCO - SCARAMPI 1985; NATALUCCI 1991.

squa del 381, e che sia stata impegnata nelle sue «peregrinazioni» fino al 25 marzo del 384⁴⁴.

La lacuna iniziale ha interessato la narrazione del viaggio di andata, ma sappiamo che quello di ritorno lo ripercorreva in ogni singola sosta, e possiamo quindi delineare per grandi tappe il percorso tra Costantinopoli e Gerusalemme⁴⁵.

Nella prima parte superstite dell'opera, troviamo la piccola compagnia impegnata nella risalita del monte Sinai, ma, attraverso le fonti prima menzionate, possiamo ricostruire almeno le mete della maggior parte delle escursioni effettuate da Egeria (dal deserto di Nitria fino nella Tebaide d'Egitto, in Samaria e Galilea, nella Giudea fino a Gerico) e abbiamo conservata la parte che descrive il ritorno dal Sinai (1-9, dove Egeria è già stata una volta)⁴⁶ attraverso Pharan e Clysmā, l'ascesa al Monte Nebo (10-12), il viaggio a Carneas (13-16) e fino ad Antiochia⁴⁷, attraverso la Celesiria⁴⁸; a partire da Antiochia, in Mesopotamia verso Ierapoli e oltre l'Eufrate, attraversato con un traghetto, e dopo aver fatto tappa presso non specificate *mansiones e civitates* (17-21), tramite Batanis, fino ad Edessa⁴⁹, dove effettua una sosta di 3 giorni, e ancora a Charrae (Haran). Da qui, dopo una sosta di 2 giorni, si raggiunge un santuario posto a 6 miglia di distanza, che sarebbe stato identificato con il luogo dove Giacobbe aveva dato da bere alla mandria di Rachele (fig. 3).

⁴⁴ La cronologia ha oscillato fra i due termini interni al testo, fissati dalla caduta di Nisibi, ormai in mano ai Persiani (363) ed al fatto che Antiochia, dove Egeria soggiorna, non sembra aver ancora subito la distruzione per mano di Cosroe (540): DEVOS 1967; FABBRINI 1990, pp. 21-25.

⁴⁵ Per la rete viaria in quelle regioni, vedi il contributo di ROLL 1995 e la bibliografia ivi citata.

⁴⁶ Egeria segue le strade costiere tra Siria ed Egitto, almeno fino alla capitale locale della provincia *Pelusium*, posta al limite est dell'estuario del Nilo, e fa ritorno al golfo di Suez a *Clysmā*: possiamo integrare la cifra di 22 mansioni tra Gerusalemme ed il Sinai attraverso il testo di Pietro Diacono che le si ispira: HUNT 1982, p. 58.

⁴⁷ Per il tratto compreso tra Gerusalemme ed Edessa, Egeria fornisce solo la cifra totale di 25 *mansiones*. Presso la porta Beith-Sakhrāyé di Antiochia sono attestati documentariamente un ospedale ed un ospizio che era stato consacrato ai malati ed ai vecchi: *Chronique de Josué Le Stylite*, WRIGHT C. ed., XLII. Altri ospedali e *xenodochia* furono costruiti dopo il 540 per i malati, i poveri e gli stranieri: Proc., *de Aed.*, pp. 241-243, MALALA J. ed. Cfr. LECLERQ 1907.

⁴⁸ Secondo la ricostruzione di AUGUSTINOVIC - BAGATTI 1951, la comitiva della quale Egeria fa parte avrebbe attraversato il Giordano poco dopo la partenza da Sedima, per dirigersi ad est e raggiungere la strada romana che andava da Pella ad Eglon - Aglun.

⁴⁹ L'itinerario di Egeria rappresenta una fonte importante per la ricostruzione della topografia della città, che accoglie così tanti luoghi sacri ed «*ecclesiae ut necesse fuit ibi stativa tridiana facere*» (XIX, 3).

Nel dettaglio, da un punto di vista topografico è piuttosto ricca la descrizione del viaggio (il secondo, abbiamo detto) al Sinai: si intraprende l'ascesa dopo aver pernottato in un monastero, e ci si trattiene una notte non lontano dal Roveto Ardente, dopo 2 giorni si giunge a Pharan dove ci si riposa dalle fatiche del viaggio, poi nel deserto di Pharan una notte nella "mansio quae erat super Mare" (Mar Rosso). Pharan, corrispondente alla moderna Feiran, è un piccolo abitato raccolto intorno ad un'oasi del deserto; fu sede vescovile proprio negli anni intorno al 400, fino all'ultimo ventennio del VII secolo, quando la sede fu trasferita al monastero di Santa Caterina⁵⁰. L'ascesa inizia dal Wadi el Legat, a piedi, lungo un sentiero assai ripido e piuttosto diretto. Il testo egeriano appare qui fortemente radicato alla realtà topografica, e altrettanto può dirsi della descrizione del pellegrinaggio al monte Nebo, che contiene riferimenti topografici abbastanza dettagliati da aver consentito l'identificazione dei resti di Syagha con il Memoriale di Mosè sul Monte Nebo noto dalle fonti romano-bizantine⁵¹. Con un percorso di 5 mansioni si arriva a Clysma, riferimento topografico importante, sintetico - sì - nel testo egeriano (dal momento che ne è persa la parte che descrive il viaggio di andata), ma più dettagliato nella ripresa che ne fa Pietro Diacono, che spende qualche parola sulla configurazione del porto e sui traffici commerciali che qui giungono. Dal momento che i riferimenti topografici contenuti nell'*Itinerarium* sono molto essenziali se riferiti a contesti non cultuali, è quasi certo che Pietro (che attinge abitualmente anche al *De Locis* del venerabile Beda, scritto, forse, nel 702-703 d.C.) abbia «interpolato» la descrizione di Egeria con riferimenti desunti da una testimonianza inquadrabile nel VI secolo, forse un altro resoconto di viaggio di un pellegrino che per noi resta anonimo⁵².

Egeria tornando dal Sinai, dunque, si trattiene alcuni giorni a Clysma, che corrisponde alla moderna località di Suez, per ristorarsi dalle fatiche dell'attraversamento del deserto. A Clysma la comitiva viene affiancata dalla scorta militare che l'accompagna fino alla città d'Arabia, ma l'assoluta mancanza di tecnicità nel vocabolario è ben esemplificata dal brano che contiene questo racconto: «*Sunt ergo a Clesma, id est a mare rubro, usque ad Arabiam civitatem mansiones quattuor per heremo, sic tamen per heremum, ut cata mansiones monasteria sint cum militibus et prepositis, qui nos deducebant semper de castrum ad castrum*» (VII, 2). Questo tratto militarizzato quindi dovrebbe trovarsi lungo la via che segue il confine tra la Palaestina Salutaris e l'Egitto, punto di confine segnato

⁵⁰ DI NINO 1990, pp. 344-345.

⁵¹ PICCIRILLO 1990.

⁵² MAYERSON 1996.

dalla *mansio* Pithona (VII, 6)⁵³. La scorta è presente fino a Phacusa, oggi Faqus, nell'Egitto interno⁵⁴. Da Clysmas, attraverso un percorso scandito in altre 4 *mansiones*, il gruppo arriva alla Terra di Gessen. Egeria trascorre la festività dell'Epifania nella città d'Arabia⁵⁵, e dopo alcuni giorni di sosta, per l'*iter notum* va a Tatis, Pelusium e di nuovo in Palestina e a Gerusalemme⁵⁶.

Rientrata ad Antiochia, Egeria intraprende il viaggio di ritorno fino a Costantinopoli; attraversando Tarso, e facendo una deviazione lungo la via costiera attraverso Pompeiopolis, Corico e Seleucia d'Isauria (in Cilicia), ad un miglio e mezzo di distanza dalla quale si trova il santuario di Santa Tecla, dove Egeria preferisce far sosta perché ci sono innumerevoli *monasteria virorum ac mulierum* (LXVII, 28). Dopo la sosta di 2 giorni a S. Tecla⁵⁷, Egeria fa ritorno a Tarso, da dove riprende il cammino, pernottando ad *mansionem quae appellatur Mansocrenas* (cioè *Mopsucrenae*, in Cilicia, XXIII, 6), e di lì, ripercorrendo l'*iter notum*, attraversa la Cappadocia, la Galazia, la Bitinia fino a Calcedonia, da dove raggiunge la capitale Costantinopoli.

Alcuni accenni contenuti nello stesso testo ci illustrano i modi di questo lungo viaggio e – secondo il tema che qui si vuole approfondire – la tipologia dei luoghi di sosta: la terminologia impiegata per questi ultimi contempla in senso «tecnico» esclusivamente il vocabolo *mansio*, che solo in qualche occasione indica una stazione stradale dell'organizzazione imperiale. Più spesso, questo termine ha solo il significato generico di tappa (frequentissima la locuzione *mansionem facere*), a volte con una venatura «temporale» (XVIII, 1; XIX, 3; XXIII, 2; XXIII, 6), indicando una sosta breve, in contrapposizione con *stativa*, cioè soggiorno più lungo (XVIII, 1; XIX, 3; XXIII, 2; XXIII, 6), pausa del viaggio durante la quale si riposa o si effettua un rifornimento. In diverse occasioni, il termine *mansio* rappresenta una unità di misura di distanza (XIII, 2; XVII, 2; XIX, 11), uso che

⁵³ RUBIN 1990, pp. 179-180.

⁵⁴ RUBIN 1990, p. 180 ss. per l'identificazione delle «minacce» che rendevano necessarie queste scorte militari.

⁵⁵ Identificata con *Phacusa*, capitale del nome d'Arabia; WILKINSON 1971, p. 216. La definizione di "*mansio Arabiae*" resta, comunque, ambigua e non si può escludere che vada interpretata come "*diversorium*": VAN OORDE 1942, p. 126.

⁵⁶ I due principali itinerari al Sinai sono ricostruiti da FIGUERAS 1995.

⁵⁷ Qui sono state indagate le strutture per il culto ma non gli spazi dedicati all'ospitalità: HERZFELD - GUYER 1930, pp. 1-89. Aggiornamenti nell'edizione DAGRON 1978 della biografia di S. Tecla, pp. 59-63.

ritroviamo in Ammiano, come in alcune fonti epigrafiche⁵⁸. Ancora, nel caso della *mansio Arabiae* sembra che il termine vada inteso nel significato tardoantico di città⁵⁹.

Le soste che possono dirsi essere state effettuate presso una stazione stradale sono quelle fatte durante il viaggio di ritorno dal Sinai, attraverso il deserto: ad esempio, lungo la via per Clysmā⁶⁰, alla *mansio* posta sul Mar Rosso, dove Egeria nota con ammirazione l'abilità con la quale i locali controllano i loro cammelli nonostante le difficoltà del terreno, facendoci intravedere la possibilità che anche i protagonisti del viaggio abbiano fatto uso di cammelli come mezzi di trasporto (VI, 1-2)⁶¹.

Una delle stazioni stradali presso la quale Egeria ed i suoi compagni di viaggio potrebbero aver sostato lungo la via per Gerico, è stata ben documentata sulla riva sinistra del Wadi es Sidr, all'incrocio tra la strada per Ramallah, su un terrazzamento allungato verso la strada (fig. 4). L'edificio principale è costituito da grandi vani disposti sui tre lati di un cortile scoperto, aperto sulla strada mediante una galleria (E). Per l'ambiente B si avanza l'identificazione con la scuderia. G è un bacino d'acqua rifornito attraverso una condotta che cammina sul muro dalla grande cisterna H, che poteva essere alta fino al secondo piano. A questa se ne aggiungeva un'altra, poco distante. La datazione non è precisata, ma spazia dall'età romana alla bizantina⁶².

Queste stazioni stradali governative appartengono ad una tipologia che si struttura in epoca imperiale, che non conosce risposte univoche a situazioni ambientali e storico-economiche estremamente diverse, ma piuttosto presenta soluzioni che ben si adeguano alle tradizioni insediative delle regioni attraversate dalla viabilità, pur rispettando sempre delle linee progettuali nelle dotazioni infrastrutturali e spesso anche nelle articolazioni planimetriche⁶³. Nel caso delle regioni poco popolate o addirittura desertiche, è l'approvvigionamento idrico che più di ogni altra cosa deve essere garantito, come si evince dalle dimensioni delle conserve d'acqua⁶⁴.

⁵⁸ Ancora, qui come in *CIL IX*: 2826, 12⁵⁸, è anche utilizzato in abbinamento con *pastura* per indicare il nostro «vitto e alloggio».

⁵⁹ MAYERSON 1996, p. 62.

⁶⁰ Anche l'itinerario *Antonini Placentini* fa riferimento alla città di Clysmā (41).

⁶¹ ALT 1954.

⁶² BEAUVERY 1957, pp. 86-94.

⁶³ CORSI 2000b.

⁶⁴ L'acqua è un elemento dominante anche nei santuari con significato simbolico di elemento rigenerante e connesso alle vasche battesimali, acqua attinta a sorgenti o raccolta in cisterne: DAGRON 1978, p. 19.

Come abbiamo già rilevato, comunque, nel corso della *Peregrinatio* di Egeria, il pernottamento è stato effettuato, quando è stato possibile, presso delle strutture di accoglienza ecclesiastiche, soprattutto presso i monasteri⁶⁵, ed, in qualche caso, presso gli episcopi delle città più importanti: tale è il caso, ad esempio, del vescovo di Edessa, che appare come ospite della comitiva⁶⁶.

LE STRUTTURE DI ACCOGLIENZA PER I PELLEGRINI

Il numero dei monasteri che praticano attività di ricezione è in crescita costante, dal IV e per tutto il V secolo, sì che Antonino di Piacenza, che nella seconda metà del VI secolo compie un viaggio in Palestina, ne incontra uno ogni poco: alcuni di essi sono tanto maestosi da lasciarlo a bocca aperta⁶⁷. Oltre che per gli aspetti organizzativi, queste fondazioni ecclesiastiche erano, infatti, spesso accomunate dalle caratteristiche architettoniche⁶⁸, ma le più importanti testimonianze archeologiche non risalgono oltre il V secolo. Stile e dimensione degli *xenodochia* variavano, ovviamente, da località a località. Nelle grandi città, specialmente dove i vescovi ne facevano un vanto ed impegnavano molte delle risorse finanziarie a loro disposizione, alcuni di questi xenodochi erano molto grandi ed offrivano molti servizi: Antonino di Piacenza, anche se verosimilmente esagera, riferisce che nel 570 a Gerusalemme i due ostelli, riservato l'uno agli uomini, l'altro alle donne, avevano insieme una capacità ricettiva di 3000 posti letto⁶⁹, e questa distinzione per sessi appare un'altra caratteristica im-

⁶⁵ Al *Martyrium* di S. Tecla, ad esempio, Egeria incontra una donna che ha conosciuto a Gerusalemme: l'espressione utilizzata fa ipotizzare che le due donne abbiano soggiornato insieme presso un monastero di Melania e Rufino sul monte Uliveto: cfr. HUNT 1982, p. 171.

⁶⁶ HUNT 1982, p. 61.

⁶⁷ Quello di Sion, ad esempio, presso la basilica di Santa Maria prevede due edifici distinti, per uomini e donne, con più di 3000 posti letto per malati e viandanti: (*It. Ant. Plac.*, XXIII, in *Itineraria Hierosolymitana*, GEYER P. ed., 1898, p. 187). L'*Itinerarium Antonini Placentini*, scritto intorno al 570 d.C. e generalmente attribuito a S. Antonino da Piacenza, narra stringatamente del viaggio da Costantinopoli all'Eufrate, attraverso la Palestina, l'Arabia e l'Egitto: GEYER 1898, pp. 129-153; MIGNE J. P., *Patrologia Latina*, LXXII, coll. 898-916; MILANI 1977.

⁶⁸ Le caratteristiche planimetriche e gli apparati decorativi di molti di questi santuari e delle aree di culto che sorgevano intorno al nucleo venerato sono passate in rassegna da MARAVAL 1983, p. 286 ss.

⁶⁹ «*xenodochia virorum ac mulierum, susceptio peregrinorum, mensans innumerabiles, lecta aegrotorum amplius tria milia*» (*It. Ant. Plac.*, 23). Vedi MARAVAL 1983, p. 246 ss e p. 308 sull'attività dell'imperatrice Eudossia.

portante⁷⁰. Soprattutto nei centri urbani, si dava frequentemente il caso di edifici preesistenti adattati come ricoveri: è tramandato il caso dello *xenodochium Theophili* di Costantinopoli, ricavato entro un vecchio lupanare⁷¹. Qualora fossero ricavati entro monasteri, gli xenodochi avevano spesso un ingresso indipendente, ed erano comunque posizionati in modo tale da non disturbare il raccoglimento della congrega⁷². In molti casi, l'integrazione tra complesso monastico e quartiere adibito all'ospitalità è tale che non è possibile distinguere le funzioni delle varie aree, ma nella *Regula Magistri* e in quella di S. Benedetto (entrambe delle metà del VI secolo) si fa esplicito riferimento a una «*cella hospitum*» da ricavarsi nell'edificio e da destinarsi all'accoglienza di ogni tipo di bisognoso⁷³. Questa impossibilità di distinzione sul piano planimetrico si ritrova nella configurazione giuridica di questi *xenodochia*, che non sono distinti nell'amministrazione dalle fondazioni che li contornano o che li hanno fondati⁷⁴.

Se l'ostello si trovava in un luogo di venerazione, quale la tomba di un martire, era il più possibile posto vicino a questo per ristorare l'anima dei fedeli: al santuario di San Felice, secondo la stessa testimonianza di Paolino da Nola, sappiamo che gli alloggi per i pellegrini erano ricavati al piano superiore del complesso, ed erano così vicini al sacello che dalle loro finestre vi si poteva guardare dentro⁷⁵. Un caso simile, ma in ambito urbano, è quello tramandato da Melania, che dichiara di aver scelto tra i numerosi ospizi per pellegrini che erano a Gerusalemme quello che era in comunicazione più agevole con la chiesa della Resurrezione, o Anastasi (*Vita S. Melaniae*, XXV: «*hospitantur in sancta Anastasi...*» nelle parole di Melania); in effetti, sono documentati anche casi in cui i pellegrini furono accolti direttamente entro le aule del culto; così, ad esempio, nella chiesa dell'Anastasi a Costantinopoli Giovanni Crisostomo sistema i monaci di Nitrie⁷⁶.

Tra gli esempi archeologici documentati in Siria, possiamo ricordare quello di *Telanissos*⁷⁷, presso il villaggio che proprio per la popolarità del

⁷⁰ GEYER 1898, p. 175; CASSON 1974, p. 320 ss.

⁷¹ GORCE 1925, p. 156.

⁷² Si può fare l'esempio dell'ostello di Wadi Natrum, con accesso diretto alla chiesa, per consentire la preghiera senza disturbare.

⁷³ DE VOGÜÉ 1964, p. 322, c. 79; *Benedicti Regula*, (HANSLIK R. ed.), Vindobonae, 1977, c. 53, 21; 58, 4.

⁷⁴ SZABÒ 1992, pp. 291-292.

⁷⁵ Paulin., *Carm.*, XXVII, 400-402; GORCE 1925, pp. 156-161.

⁷⁶ Pallad., *Dial.*, VII.

⁷⁷ Corrisponde al moderno villaggio di Tell-Nischin: LASSUS 1947, pp. 129-132; TCHALENKO 1953, I, pp. 223-276. Fonti in MARAVAL 1983, p. 517 ss.

luogo di culto ivi stanziato prende il nome di Deir Sim'an (cioè, villaggio di San Simeone) associato al santuario di S. Simeone Stilita (Kalat Sim'an) (figg. 5-6)⁷⁸. La necessità di alloggiare i pellegrini, che sempre più numerosi accorrevano a rendere omaggio al santo, fece sì che, in quello che fino alla fine del V secolo era solo un piccolo villaggio, si costruissero almeno tre ostelli, che concorressero con i diversi monasteri nell'attività di accoglienza⁷⁹. Il primo *pandocheion*, costruito per iniziativa di un tale Symeon, è datato sulla base dell'iscrizione conservata al 471, ma ad esso, già nel 479, se ne affiancarono altri due (fig. 7). L'iscrizione contiene un'invocazione a Cristo e agli arcangeli Michele e Gabriele: l'invocazione a Dio o ai santi è spesso incisa nelle dediche o graffita sulle pareti e resta uno degli elementi che consente di identificare un ostello per devoti.

I tre ostelli per i pellegrini sono diversi, ma rispettano tutti lo stesso schema: gli stabilimenti si dispongono intorno ad un cortile, di forma irregolare, gli edifici sono spesso a due piani, in genere articolati in una serie di grandi ambienti allineati alle spalle di una galleria⁸⁰. Dato il loro cospicuo numero, è possibile che gli ostelli più piccoli fossero stati avviati da imprenditori locali⁸¹.

Nel caso di Dar Kita⁸² formano un blocco indipendente: qui, come ostello è stato riconosciuto un edificio (n. XIII nella pianta, fig. 8) localizzato affianco all'entrata nord della città, lungo il suo asse principale, che la attraversa da nord a sud, la costruzione del quale è datata da un epigrafe al 436 d.C.⁸³. Prospetta direttamente sulla strada, non ha cortile, ed ha una pianta lunga e stretta, con una facciata a portico a due piani. Il piano inferiore non ha divisioni, eccetto un piccolo vano ricavato nella porzione sud-ovest, dove poteva trovarsi l'appartamento dell'albergatore, oppure una stalla separata dalle altre, con un alloggio al piano superiore per ospiti di riguardo (fig. 9). Tutto questo piano inferiore è attraversato da una fila di mangiatoie. Il piano superiore, che non conserva muri divisorii, poteva essere ripartito mediante dei tramezzi lignei⁸⁴.

⁷⁸ Aggiornamenti e bibliografia in SODINI 1995.

⁷⁹ Un monastero prospero, che ancora esercita l'attività di ricovero dei viaggiatori è menzionato nell'XI secolo.

⁸⁰ TCHALENKO 1953, pp. 208-209.

⁸¹ LECLERQ 1925, p. 2757 s.v. *Hopitaux*.

⁸² BUTLER 1920, p. 188.

⁸³ BUTLER 1920, p. 188. La datazione è ottenuta mediante l'iscrizione posta sull'edificio stesso (JALABERT - MOUTERDE 1929-1950, n. 539), ma il complesso che ospita il bazar è datato al 350-354, perciò questa esemplificazione può essere accostata cronologicamente alla situazione che Egeria ha incontrato nella seconda metà del IV secolo.

⁸⁴ BUTLER 1920, pp. 177-178.

Questo luogo di sosta ripete la struttura in scala semplificata di quelli tipici di questa regione, come quello di Kafr Nabo del VI secolo⁸⁵. Anche qui, si riconoscono due parti rigorosamente separate: nei locali più piccoli, ritagliati sia al primo che al secondo piano, si possono localizzare gli alloggi per i personaggi di riguardo ed i servizi più di lusso, mentre nella parte senza divisioni interne, erano ricavate le stalle e gli alloggi per i viaggiatori comuni.

A Qaṣr el-Banāt si è ipotizzato che ai piani superiori fossero alloggiati i monaci, che così avrebbero meglio potuto controllare l'afflusso dei pellegrini all'interno dell'edificio⁸⁶.

Spesso si verifica che il bazar e l'albergo siano riuniti in un unico complesso, o che - come a Bibsqua - l'albergo sia inserito in un vasto complesso che contempla due stabilimenti termali, alcune sale di riunione e dei vasti cortili, formando quasi un vero e proprio quartiere (fig. 10)⁸⁷. La datazione è incerta (forse V secolo, sulla base del confronto con Deir Sim'an)⁸⁸.

A Tourmain è stato calcolato che il dormitorio potesse ospitare fino a 400 persone (40 x 75 piedi, fig. 11)⁸⁹, mentre i due ostelli di Deir Sim'an, ai quali è accomunato dalla presenza di un monumentale portico di pietra, non potevano che accoglierne insieme poco più di 100.

In genere, quindi, questi *hospitia* dovevano avere una corte centrale con stalle e altri servizi per gli animali, mentre gli alloggi erano abitualmente ricavati al piano superiore. Spesso la loro architettura ricalcava quella degli edifici domestici, ma se ne distingueva per un maggior rigore nella decorazione e per alcune particolarità, come la disposizione dei piani terreni, attrezzate come grandi stalle, con lunghe file di trogoli di pietra.

In sintesi, perciò, possiamo rilevare come nella *Peregrinatio Egeriae ad Loca Sancta*, l'organizzazione stradale sia solo lo sfondo sul quale si muovono questi personaggi, pervasi da fede entusiastica e da gratitudine riversata sui monaci ed i vescovi che generosamente hanno accompagnato la comitiva e offerto ospitalità presso le loro dimore (V, 12). Il clima che si registra nella *Peregrinatio* è fortemente diverso da quello più asettico del Burdigalense, e attraverso il confronto tra quest'ultimo documento e l'*Itinerarium Egeriae*, o anche altri documenti recenziatori (il viaggio di Melania Giuniore datato al 436 e l'*Itinerario Antonino Piacentino* di VI se-

⁸⁵ BUTLER 1920, p. 297.

⁸⁶ VERZONE 1974, pp. 252-253.

⁸⁷ BUTLER 1920, p. 170.

⁸⁸ BUTLER 1920, p. 170 ss.; TCHALENKO 1953, pp. 21-21 con bibliografia.

⁸⁹ TCHALENKO 1953, p. 127 ss.

colo) si misura l'eccezionale incremento delle strutture cristiane e l'attenzione dei ministri della chiesa verso i viaggiatori⁹⁰.

Prima ancora che strutturale, quindi, la crisi delle stazioni stradali è ideologica: la loro presenza resta necessaria solo lungo le strade, nelle regioni poco urbanizzate. Le persone che continuano, anche in epoca tardo antica, ad intraprendere un viaggio a scopo di fede manifestano una progressiva disaffezione nei loro confronti, ed il loro funzionamento resta garantito solo dalla burocrazia imperiale, che – come ben emerge nel *Codex Iustinianus* e nel Digesto – ancora cerca di mantenere vitale il servizio di posta con tutti i suoi annessi. Tale frattura non si registra, invece, sul piano planimetrico-architettonico: rispetto alle stazioni stradali, i tipi urbani cristiani non presentano rilevanti differenze, se non nella complessità degli apprestamenti, al punto che questo tipo di struttura per accoglienza viene accolta quasi senza varianti nei caravanserragli di epoca medievale e selgiuchide (fig. 12)⁹¹.

Questa forma di ospitalità a cura degli enti ecclesiastici resta dominante fino a tutto l'XI secolo, ma a partire dal XII secolo è soppiantata dall'ospitalità privata di tipo commerciale⁹². Anche per i numerosi ospedali che appaiono dislocati lungo le principali direttrici viarie, infatti, lo studio dei documenti degli statuti e delle regole degli ordini ospedalieri che li gestivano dimostra che la priorità fu assegnata ai malati e che i viaggiatori/pellegrini vi furono accolti solo nel caso in cui fossero particolarmente

⁹⁰ *It. Ant. Plac.*, 41: a proposito di *Magdalanum* (cfr. *Peregrinatio Egeriae*, VII, 4), dice che ora ha una chiesa e due *xenodochia* «*propter transeuntes*»: HUNT 1982, p. 62.

⁹¹ Questi caravan serragli differiscono da luogo a luogo, ma in genere hanno delle dotazioni comuni: stalle, alloggi, spazi aperti destinati comunque al bestiame, depositi e magazzini, ed in qualche caso sono corredati da servizi aggiuntivi di lusso come il bagno (hammam), le latrine, il forno, la sala di preghiera. C'è una leggera differenza tra quelli urbani e quelli stradali: questi ultimi, eredi di quelli achemenidi e bizantini, hanno una pianta più compatta, a volte fortificata, fornita di un solo accesso, largo a sufficienza per far passare gli animali da soma, e sono sempre dotati di una fonte di approvvigionamento idrico. Se ne possono distinguere tre modelli: a corte (con un recinto rettangolare con un unico accesso su uno dei lati brevi; i vani si dispongono tutt'intorno, separati a blocchi, o uniti con facciate decorate da pilastri e arcate); a sala coperta (più piccoli, con un edificio spartito in tanti vani, simmetricamente organizzati e coperti con cupole e volte); che combina i due tipi, come il Sultan han lungo la strada tra Kayseri e Sivas: CRESTI 1993 e TROJANI 1973-74 per l'inquadramento del troncone viario.

⁹² PEYER 1997, p. 62 ss. Nello stesso periodo, si compie la distinzione tra ospedali destinati alla sola cura dei malati degli indigenti e strutture destinate all'accoglienza dei pellegrini: PEYER 1997, p. 139 ss.; documenti in SZABÒ 1992, pp. 296-300. In questo senso, può dirsi esemplare lo sviluppo dell'organizzazione interna dell'ospedale di S. Spirito in Sassia di Roma: De Angelis 1960.

indigenti⁹³, anche se ospedali come quello del Gran S. Bernardo ed in generale dei passi montani rimasero dei veri punti di riferimento per i viaggiatori⁹⁴.

⁹³ Bibliografia ed esemplificazioni in SZABÒ 1992, pp. 300-303.

⁹⁴ Un “*hospitale quod est in Monte Iovis*” è menzionato espressamente negli *Annales Bertiniani* nell’859 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Annales Bertiniani*, ad a. 859), ma citato già in un documento dell’812-820 (GREMAUD 1875, p. 21, n. 33). La denominazione di *hospitale Sancti Bernardi* si diffonde nel XII secolo, periodo in cui ne viene esaltata l’importanza per i pellegrini dall’autore della Guida del Pellegrino di Compostella del 1139 circa: QUAGLIA 1955. Per le fasi romane vedi CORSI 2000a, pp. 165-166. In parte, questa trasformazione dell’approccio al “pubblico” è un naturale esito della crisi «finanziaria» che investe le istituzioni ecclesiastiche, che appaiono sempre più in difficoltà nel reperimento dei fondi necessari al mantenimento in efficienza di tali strutture, difficoltà alle quali cercarono di ovviare numerosi decreti e diplomi, che rimasero, quasi sempre, inattesi: SZABÒ 1992, pp. 294-296.

BIBLIOGRAFIA

- ALT A., *Stationen der Römischen Hauptstrasse von Ägypten nach Syrien*, in "Zeitschrift des Deutschen Palästina – Vereins", LXX, 1954, pp. 154-166.
- AUGUSTINOVIC A.
BAGATTI B., *Escursioni nei dintorni di Aglun*, in «Studi Biblici Francescani», 2, 1951, pp. 249-251.
- BEAUVERY R., *La route romaine de Jérusalem à Jericho*, in «Revue Biblique», 64, 1957, pp. 72-101.
- BOSHOF E., *Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts*, in «Archiv für Geschichte», LVIII, 1976, pp. 265-339.
- BUTLER H.C., *Architecture. Section B, Northern Syria*, in *Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909*, II, 1920.
- CASSON L., *Travel in the Ancient World*, London, 1974.
- COCCIA S., *Il "Portus Romae" fra tarda antichità ed altomedioevo*, in AA.VV., (DELOGU P. - PAROLI L. edd.), *La storia economica di Roma nell'Alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, Firenze, 1993, pp. 177-200.
- COCCIA S. - PAROLI L., *Indagini preliminari sui depositi archeologici della città di Porto*, in *Archeologia Laziale XI*, "QuadAEL", XXI, 1993, pp. 175-180.
- CORSI C., *Le Strutture di Servizio del Cursus Publicus in Italia: Ricerche Topografiche ed Evidenze Archeologiche*, (BAR – International Series, 875), Oxford, 2000 (a).
- CORSI C., *Stazioni stradali e cursus publicus. Note di tipologia dell'insediamento lungo la viabilità romana*, in "Orizzonti", I, 2000, pp. 243-252.
- CRESTI F., in *Enciclopedia dell'arte medievale*, IV, Roma, 1993, s.v. Caravanserraglio, pp. 253-256.

- DAGRON G. ed., *Miracula Theclae. Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles, 1978.
- DE ANGELIS P., *L'Ospedale di Santo Spirito in Saxia, I, Dalle origini al 1330*, (Collana di studi storici sull'Ospedale di Santo Spirito in Saxia e sugli ospedali romani), Roma, 1960.
- DE VOGÜÉ A., *La Règle du Maître*, II, Paris, 1964.
- DEVOS P., *La date du voyage d'Égérie*, in «Analecta Bollandiana», LXXXV, 1967, pp. 165-194.
- DI NINO A.M., *Sul Sinai con Egeria*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, (Arezzo 1987), Città di Castello, 1990, pp. 343-353.
- DJOBADZE W., *Report on Archeological (sic) activities in the vicinity of Antakya*, in «Türk Arkeoloji Dergisi», XIII, 1964, pp. 53-55.
- EBANISTA C., *Il complesso basilicale di Cimitile. Note di storia, arte e religiosità popolare*, Napoli, 1997.
- ERNOUT A., *Philologica*, in «Études et Commentaires», I, 1946.
- FABBRINI F., *La cornice storica della «Peregrinatio Egeriae»*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, (Arezzo 1987), Città di Castello, 1990, pp. 21-75.
- FIGUERAS P., *Pilgrims to Sinai in the Byzantine Negev*, in *Akten XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn 1991), Münster, 1995, pp. 756-762.
- FLICHE A. – MARTIN V., *Historie de l'Église*, III, Paris, 1936.
- GEYER P., *Itinera Hierosolymitana, saecula III-VIII, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXXVIII, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1898.
- GIET S., *Les idées et l'Action Sociales de Saint Basile*, Paris, 1941.

- GORCE D., *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*, Thèse, Faculté des lettres de l'Université de Poitiers, Weipion-sur-Meuse et Paris, 1925.
- GORCE D., in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, AUBERT R. – VAN LAUWENBERGH E. edd., XV, s.v. *Egerie*, Paris, 1963, coll. 1-5.
- GREMAUD J., *Documents relatifs à l'histoire du Vallais*, I, (Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire de la Suisse Romande depuis 1838, XXIX), 1875.
- HERZFELD E. - GUYER S., *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, II, Manchester, 1930.
- HILTBRUNNER O., in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, 1967, coll. 1487-1503, s.v. *Xenodocheion*.
- HILTBRUNNER O., *Gastfreundschaft und Gasthaus in der Antike*, in *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, (PEYER H.C. ed.), München, 1983, p. 9 ss.
- HUNT E.D., *Holy Land and Pilgrimage in the Later Roman Empire 312-460*, Oxford, 1982.
- HUNT E.D., *Travel, tourism and piety in the Roman empire. A context for the beginnings of Christian pilgrimage*, in «EchosCl», III, 1984, pp. 391-417.
- JALABERT L.
MOUTERDE R., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1929-1950.
- KLEBERG T., *Hotels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine*, (Bibliotheca Ekmaniana Universitatis regiae Upsaliensis 61), Uppsala, 1957.
- KÖTTING B., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in den Antike und das Pilgerwesen in der Altenkirche*, Münster, 1950.
- KUBITSCHECK W., in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, XIV, Stuttgart, 1930, coll. 1231-1251, s.v. *Mansio*.

- LASSUS J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947.
- LECLERQ H., in CABROL F. – LECLERQ H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 2, Paris, 1907, coll. 2359-2422, s.v. *Anthioche*.
- LECLERQ H., in CABROL F. – LECLERQ H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VI, Paris, 1925, coll. 2747-2770, sv. *Hôpitaux, hospices, hôtelleries*.
- LEVI A. e M., *Itineraria Picta. Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana*, Roma, 1967.
- LUGLI G. - FILIBECK G., *Il porto di Roma imperiale e l'agro portuense*, Roma, 1935.
- MANSI G.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Florentiae, 1759.
- MARAVAL P., *Egérie, Journal de voyage*, (Sources Chrétiennes, 296), Paris, 1982.
- MARAVAL P., *Lieux Saints et pèlerinages dans l'Orient byzantin*, (Thèse de Doctorat – Université Sorbonne), Paris, 1983.
- MARAVAL P., *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985.
- MAYERSON P., *The port of Clysma (Suez) in transition from Roman to Arab rule*, in "Journal of Near Eastern Studies", LV, 1996, pp. 119-126.
- MILANI C., *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, (Vita e Pensiero), VII, Milano, 1977.
- MILANI C., *Strutture formulari nell'Itinerario Burdigalense*, in «Acvum», 57, 1983, pp. 99-108.
- NATALUCCI N., *Egeria. Il pellegrinaggio in Terra Santa*, Firenze, 1991.
- PEYER H.C., *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit in Mittelalter*, Hannover, 1987, trad. ital. *Viaggiare nel Medioevo*, Roma-Bari, 1997.

- PICCIRILLO M., *Il pellegrinaggio di Egeria al Monte Nebo in Arabia*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, (Arezzo 1987), Città di Castello, 1990, pp. 193-214.
- QUAGLIA L., *La maison du Gran Saint Bernard dès Origines aux temps actuels*, Aosta, 1955.
- RAJNA P., *Strade, pellegrinaggi ed ospizi nell'Italia del medioevo*, in *Atti Soc. It. per il progresso delle Scienze*, V Riunione, Roma, 1911, p. 108 ss.
- ROLL I., *Roads and Transportations in the Holy Land in the Early Christian and Byzantine Times*, in *Akten XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn 1991), Münster, 1995, pp. 1116-1170 ss.
- RUBIN Z., *Sinai in the Itinerarium Egeriae*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, (Arezzo 1987), Città di Castello, 1990, pp. 177-191.
- SINISCALCO P.-SCARAMPI L., *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, (Collana di Testi Patristici, 48), Roma, 1985.
- SIVAN H., *Holy Land pilgrimage and Western audiences. Some reflections on Egeria and her circle*, «The Classical Quarterly», 38, 1988 a, pp. 528-535.
- SIVAN H., *Who was Egeria? Piety and pilgrimage in the age of Gratian*, in "Harvard Theological Review", LXXXI, 1988 b, pp. 59-72.
- SMIRAGLIA P., *Il testo di Egeria: problemi di struttura*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, (Arezzo 1987), Città di Castello, 1990, pp. 93-108.
- SODINI J.P., *Qal'at Sem'an: quelques données nouvelles*, in *Akten XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn 1991), Münster, 1995, pp. 348-367.
- STAROWIESKI M., *Bibliografia Egeriana*, in «Augustinianum», XIX, 1979, pp. 297-318.

- SZABÒ T., *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, (Biblioteca di Storia Urbana Medievale, 6), Bologna, 1992.
- TCHALENKO G., *Villages antiques de la Syrie du Nord*, I, Paris, 1953.
- TROJANI M., *La strada Kayseri-Karahasanli-Yozgat nel contesto della rete viaria dell'Anatolia romana*, in "Atti Istituto Veneto", CXXXII, 1973-74, pp. 141-154.
- VÄÄNÄNEN V., *Le journal-épître d'Egérie*, Helsinki, 1987.
- VAN OORDE W., *Lexicon Aetherianum*, Amsterdam, 1942.
- VERZONE P., *Il complesso di Qasr el-Banat*, in "Corsi di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina", XXI, 1974, pp. 249-257.
- WILKINSON J., *Egeria's Travels*, London, 1971.

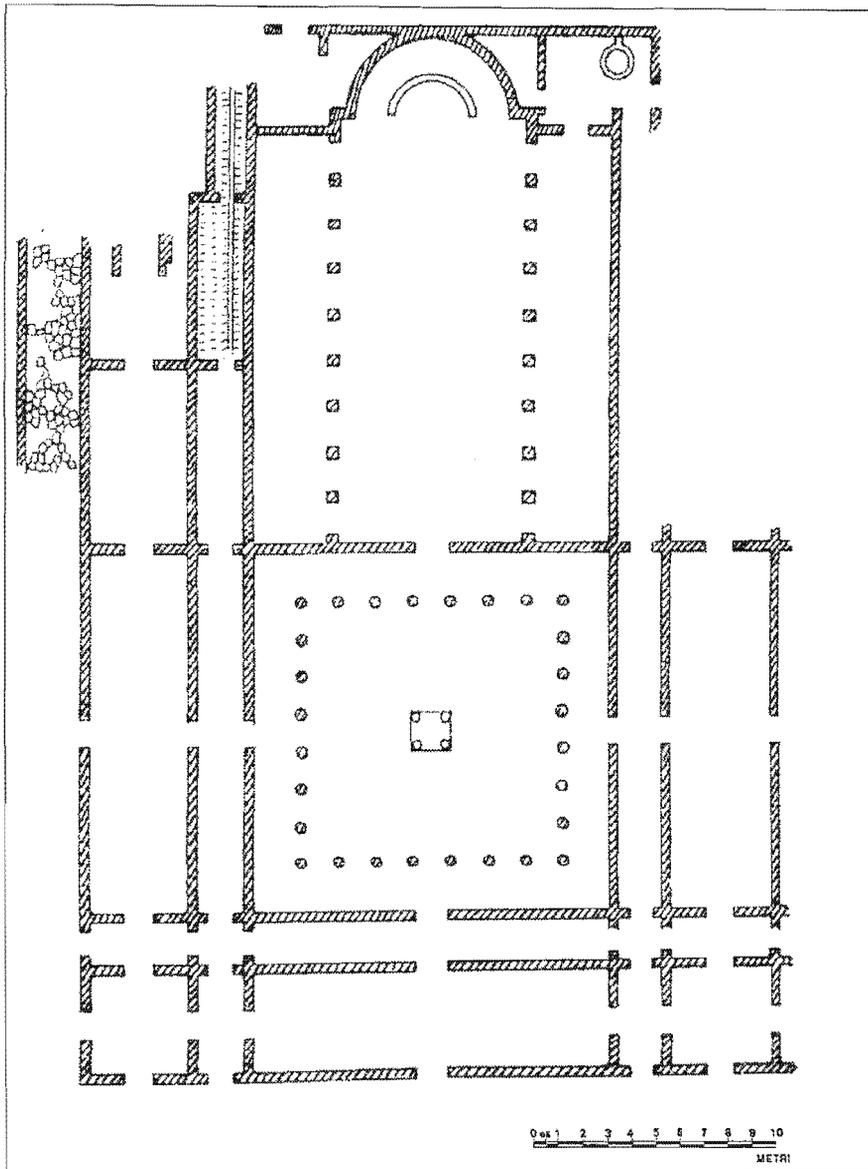


Fig. 1 - Il cd. Xenodochio di Pammachio a Porto, presso Ostia (Roma)
(da LUGLI - FILIBECK 1935).

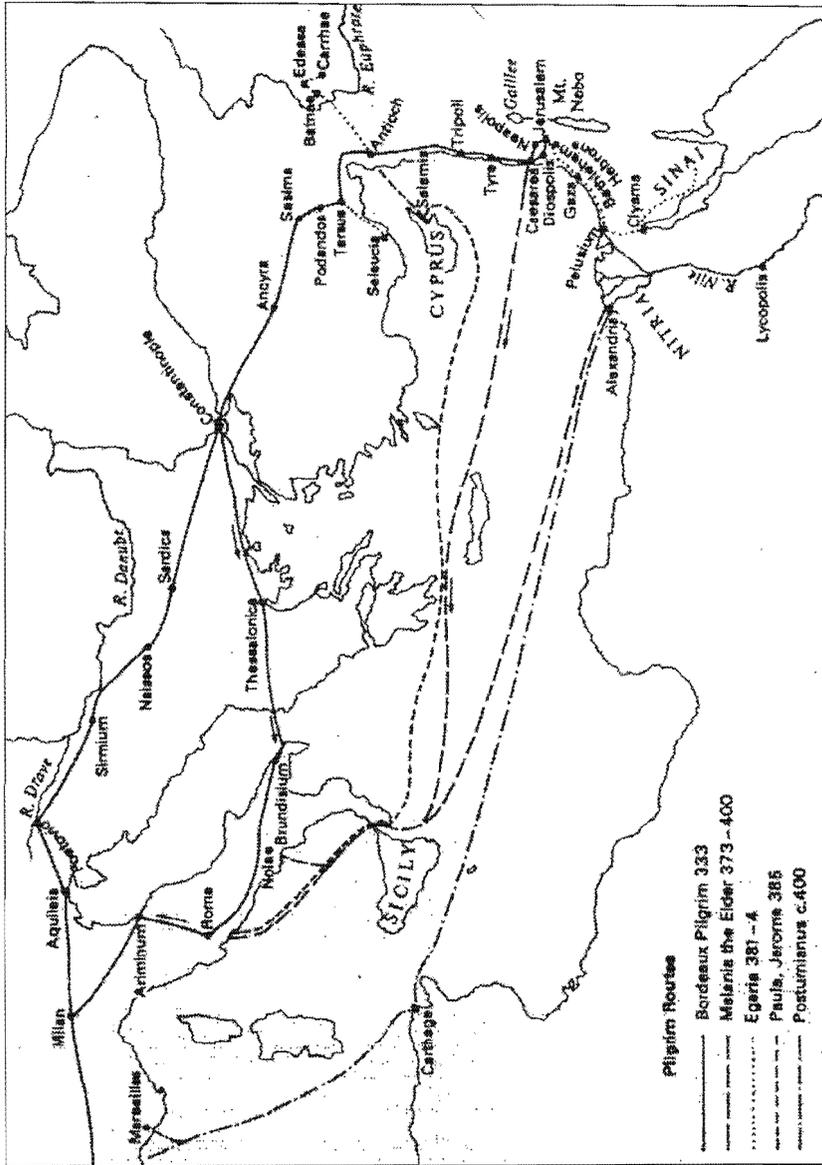


Fig. 2. I principali itinerari di pellegrinaggio documentati nel IV secolo.

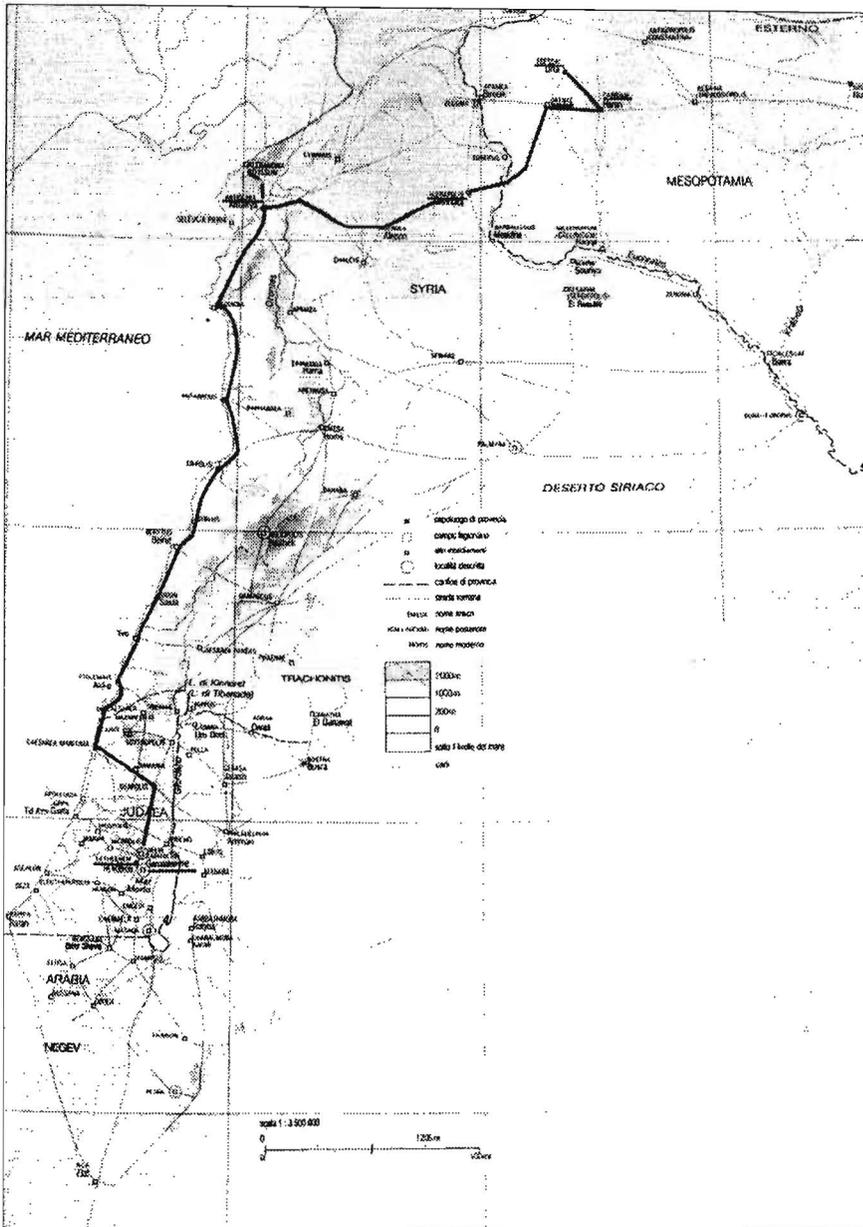


Fig. 3. - Le tappe dell'itinerario di Egeria da Gerusalemme verso la Siria, con «l'escursione» in Mesopotamia.

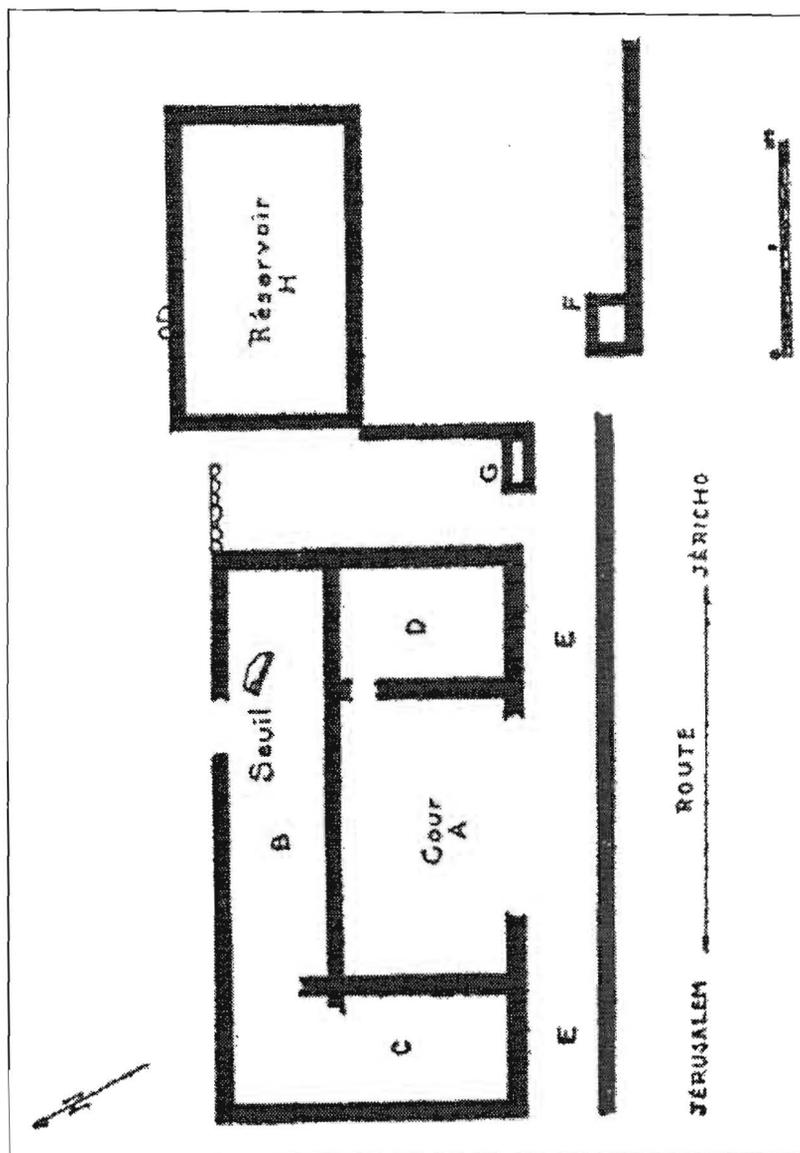


Fig. 4 - La stazione stradale di Wadi es Sidr, lungo la via da Gerusalemme a Gerico (da BEAUVÉRY 1957).

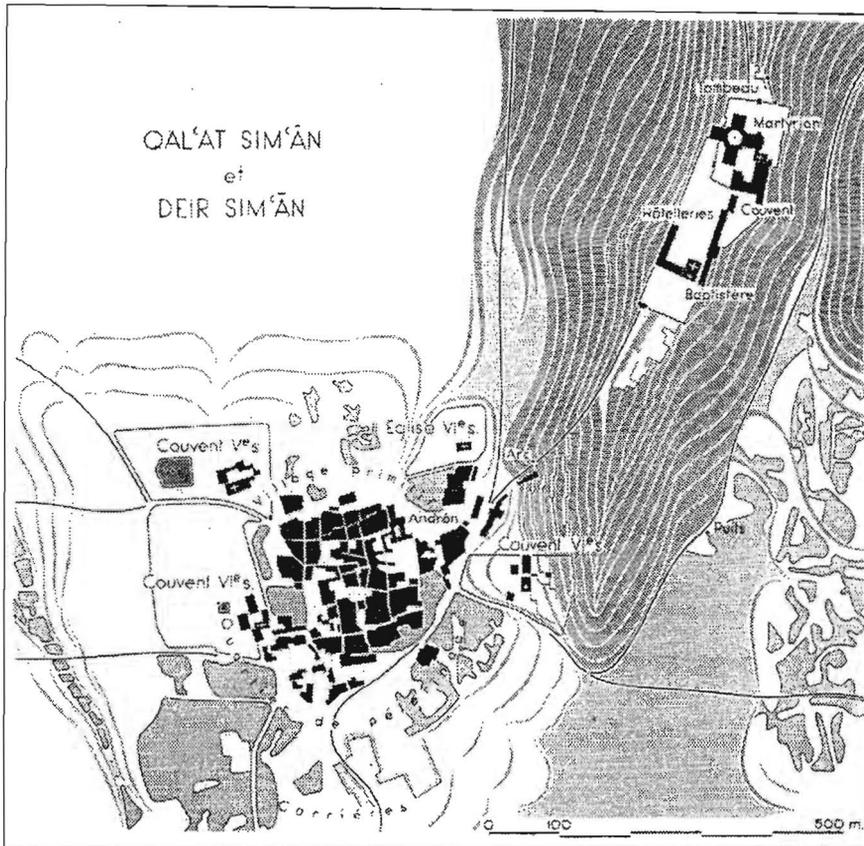


Fig. 5 - Il villaggio ed il santuario di S. Simeone (Qal'at e Deir Sim'an)
(da TCHALENKO 1953).

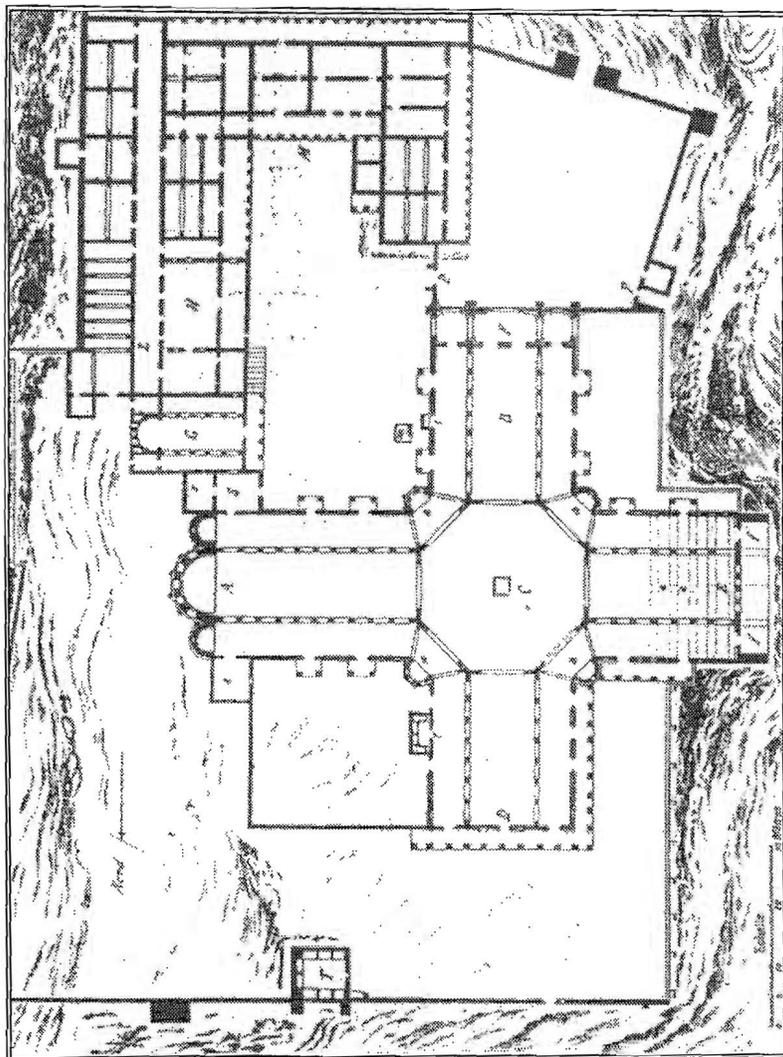


Fig. 6. La chiesa ed il monastero di Kalat Sem'an (da TCHALENKO 1953).

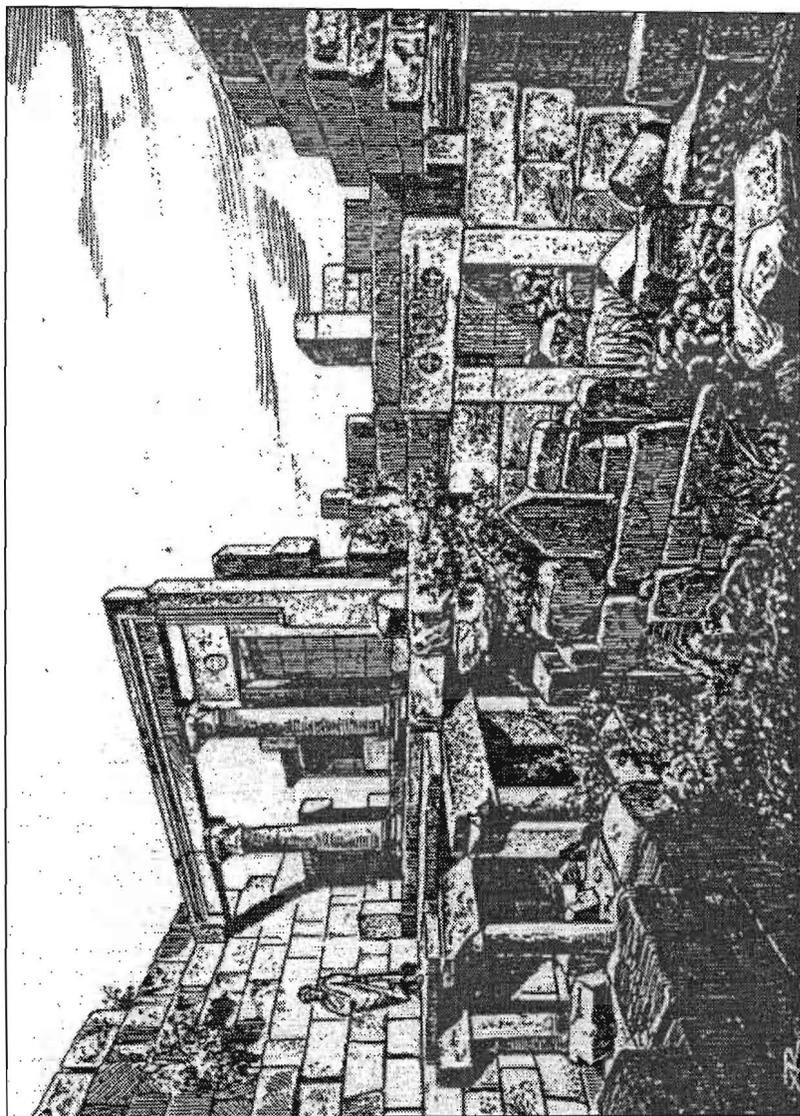


Fig. 7. Il *pandocheion* di Deir Sem'an (da TCHALENKO 1953).

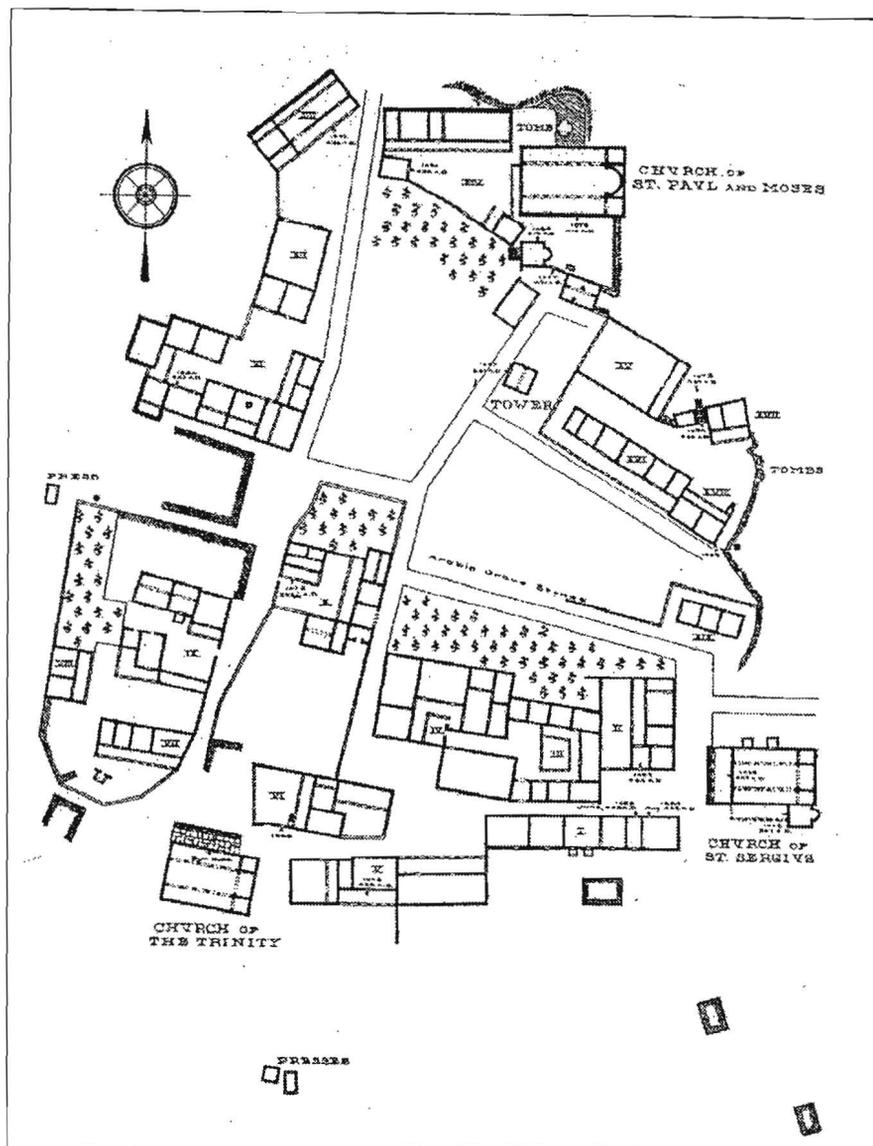


Fig. 8 - Pianta del villaggio di Dar Kita: il *pandokeion* è indicato con il n. XIII all'ingresso nord dell'abitato (da TCHALENKO 1953).

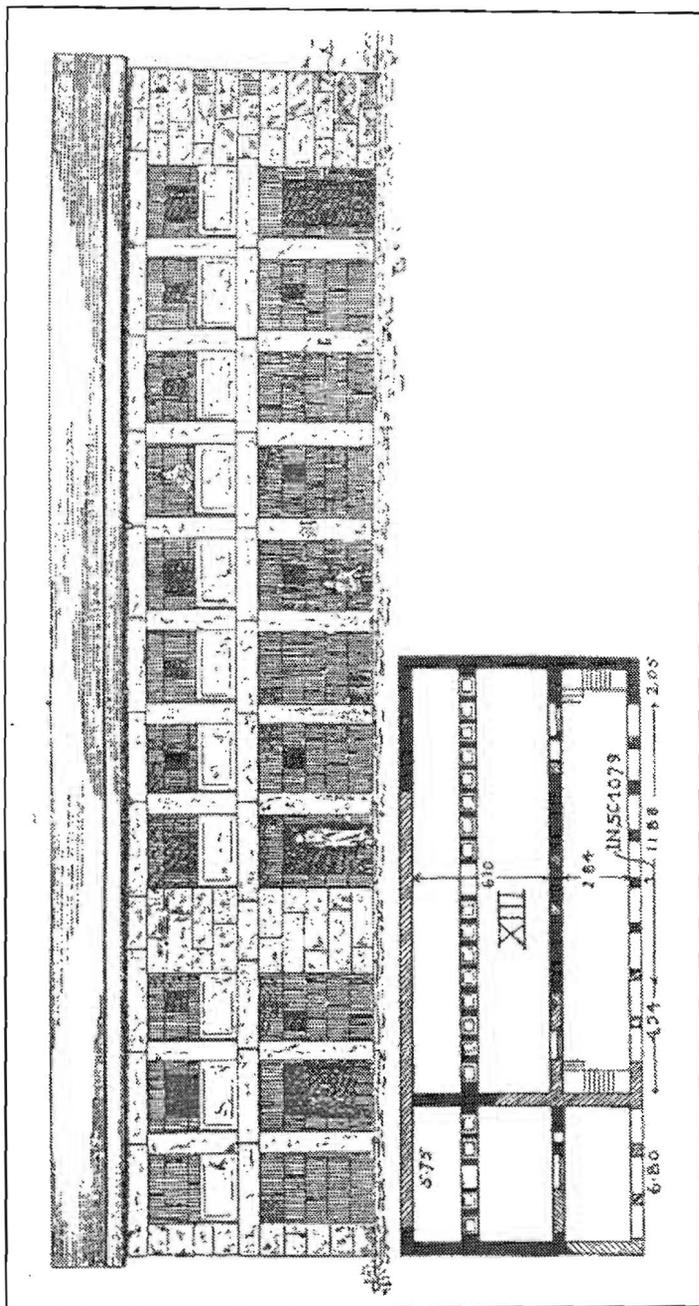


Fig. 9 - Pianta e prospetto del pandokeion di Dar Kita (da TCHALENKO 1953).

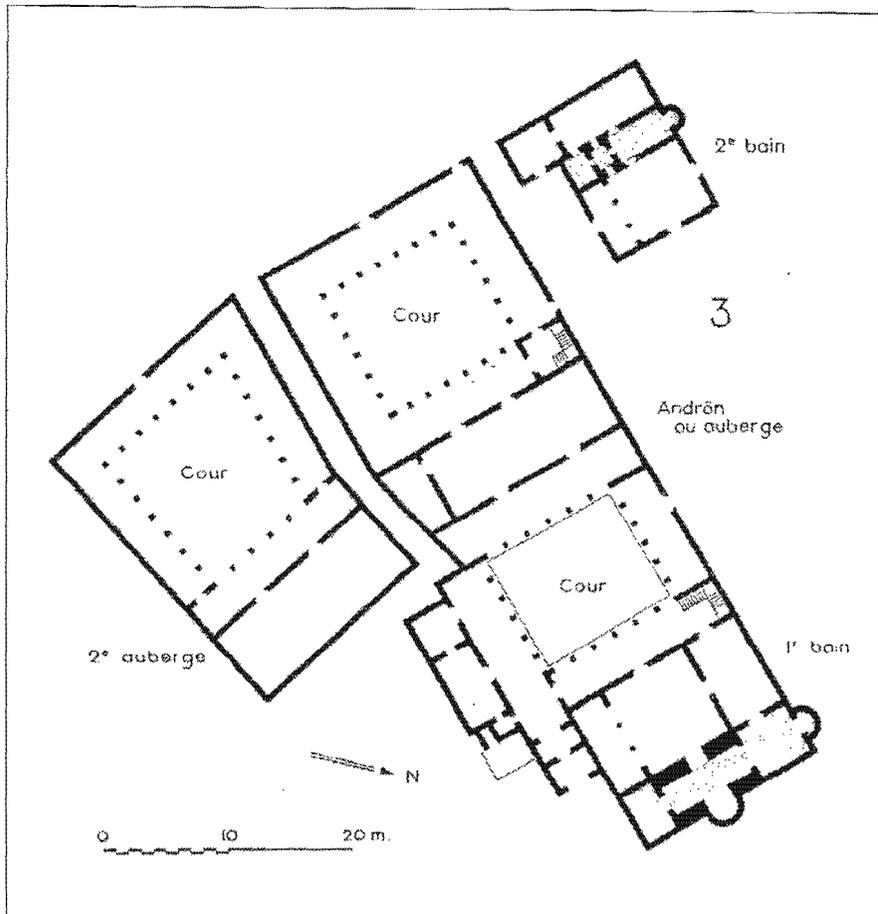


Fig. 10. Gli alloggi per viaggiatori ricavati entro il grandioso impianto termale a Bibisqua (da TCHALENKO 1953).

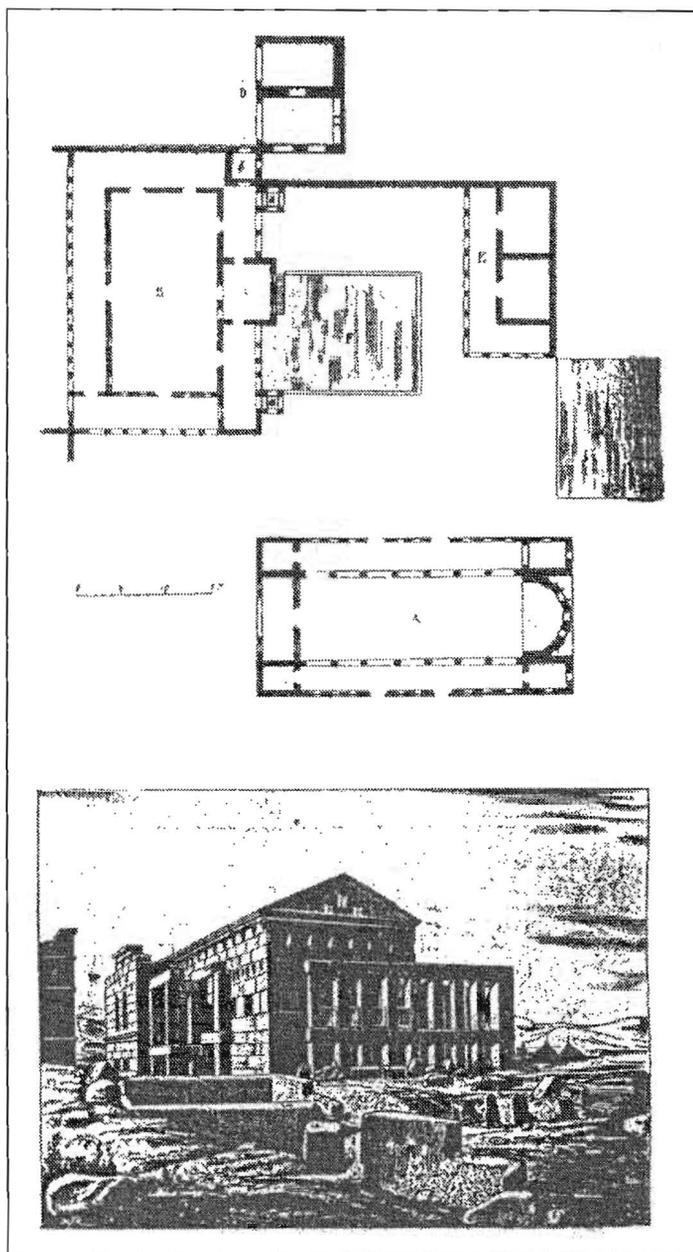


Fig. 11 - Pianta e veduta «dell'albergo» di Tourmain (da TCHALENKO 1953).

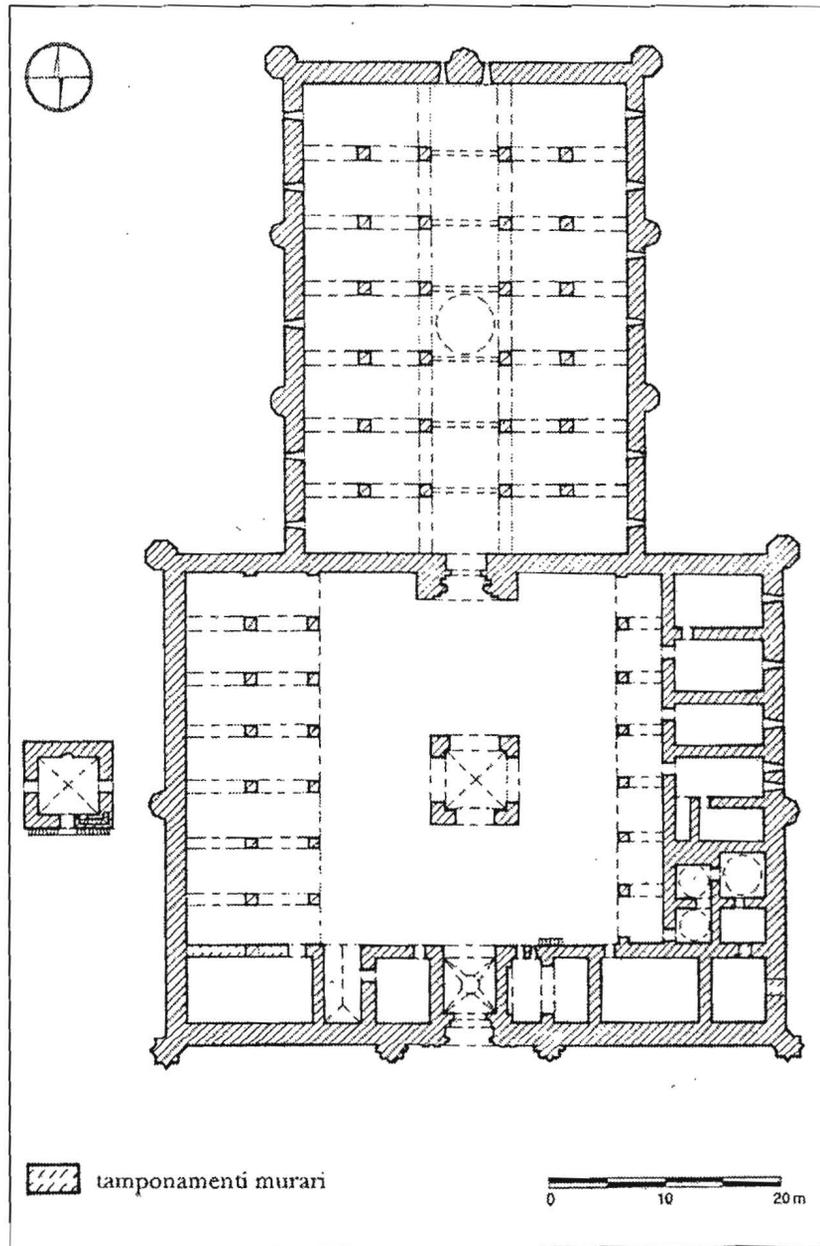


Fig. 12 - Il Sultan Han lungo la strada Kayseri - Sivas (da CRESTI 1993).

PÉTER E. KOVÁCS

Pellegrini ungheresi a Roma

Nonostante gli ungheresi si fossero convertiti alla fede cristiana intorno all'anno Mille d.C., soltanto nei primi decenni del sec. XII, nella leggenda di Santo Stefano scritta da Hartvik, vescovo di Győr si legge che il primo re d'Ungheria fondò una casa per i pellegrini a Roma accanto alla chiesa di Santo Stefano Minore. L'*ospitium* fu costruito probabilmente dopo l'anno Mille, e la chiesa divenne parrocchia di quegli ungheresi che abitavano nella "*Platea Ungarorum*", vicino all'*ospitium*. Sigismondo, re ungherese e imperatore del Sacro Romano Impero (1378-1437) a sua volta consegnò alla Santa Sede quella struttura che fu restaurata nel 1497 sotto la guida di Fülöp Bodroghi, procuratore di Ulászló (Vincenzo) II, re d'Ungheria (1490-1516). In seguito dal 1454 rientrò nella giurisdizione dei paolini che vivevano nella chiesa di Santo Stefano a Roma. Nel 1776, quando papa Pio VI ordinò la costruzione della sacrestia della Basilica di San Pietro, l'*ospitium* fu distrutto. Si può discutere il fatto se la fondazione dell'*ospitium* risalga o no all'epoca di Santo Stefano (1000-1038), ma è certo che esso fu costruito per i pellegrini ungheresi che si recarono a Roma. Sappiamo infatti che dai tempi del discusso "papa" Benedetto X, dal 1058 gli ungheresi recatisi a Roma potevano alloggiare solo qui e i pellegrini che morirono poterono essere sepolti solo in questo luogo, mentre i loro beni spettarono all'*ospitium* stesso.

Nella *Chronica Hungarorum* troviamo riferimenti al pellegrinaggio ungherese nel 1107². Indubbiamente sembra sorprendente che il primo dato concreto sia così tardo, ma la maggioranza dei documenti medioevali d'Ungheria è stata distrutta, oppure è nascosta in qualche archivio straniero. Il materiale di diplomi reperibile conta approssimativamente 200mila documenti, ma in base alle stime questo è soltanto il 3 o il 5 % del materiale originale dell'epoca. Il compito degli studiosi è più difficile anche perché il basso medioevo (secoli XI e XIII) in Ungheria era ancora epoca

¹ F. BANFI: *Ricordi ungheresi in Italia. Studi e documenti italo-ungheresi dell'Accademia d'Ungheria in Roma*. Annuario 1940-41. Pp. 225-227

² *Chronica Hungarorum*. A cura di A. Domanovszki, Budapest 1937, 122.

sostanzialmente priva dell'uso della scrittura e nelle vicende quotidiane l'oralità aveva un ruolo molto più importante rispetto all'Europa Occidentale³. Naturalmente questo non significa che in quei secoli non fossero scritti diplomi, ma probabilmente – considerando anche quelli distrutti – il loro numero fu significativamente minore rispetto ai diplomi scritti nell'Europa Occidentale. L'Ungheria divenne più povera di numerose fonti preziose anche perché nelle questioni quotidiane le decisioni si basavano sul diritto consuetudinario quindi non erano necessarie trasposizioni scritte. Contrariamente all'usanza dell'Europa Occidentale, in Ungheria i notai lavoravano presso le corti giuridiche ecclesiastiche e, a causa del difficile progresso urbano, i libri dei notai cittadini risalgono soltanto alla seconda metà del sec. XV. Lo studio di queste fonti necessita peraltro di tecniche storiografiche diverse rispetto a quelle italiane, dove gli archivi contengono una quantità di materiali inestimabile. In Ungheria bisogna raccogliere il poco da molte parti, mentre in Italia, o in altri territori similmente ricchi di materiali, diviene necessario selezionare il materiale immenso. Nelle ricerche dei pellegrinaggi si può dire che, nonostante quanto abbiamo menzionato in precedenza, dobbiamo ritenerci fortunati perché accanto alla documentazione disomogenea d'Ungheria, possono reperirsi numerosi riferimenti relativi ai pellegrinaggi degli ungheresi a Roma nei fondi dell'Archivio Segreto Vaticano.

Roma, similmente agli altri Stati cristiani, era anche in Ungheria una delle tre mete più frequentate dei pellegrini, accanto a Gerusalemme e a Compostela. Testimone di questo fatto è un libro di diritti del Selmecebánya dell'epoca di Béla IV (1235-1270), re d'Ungheria, che regolarizza la frequentazione di queste tre mete di pellegrinaggio.⁴ Dall'epoca degli Árpád (1000-1031) finora siamo a conoscenza soltanto di tre dati concreti, in base ai quali possiamo affermare con certezza che dall'Ungheria taluni fedeli si recarono in pellegrinaggio a Roma. Prima del 1220 fu il conte Poth, nel 1300 Benedetto come penitenza per un omicidio, poi una terza testimonianza ci informa che in occasione del primo Giubileo i vescovi Benedetto di Veszprém e Antal di Csanád, nonché Domenico, preposto di Vác e Pál, canonico di Fehervár si spinsero anch'essi sino a Roma.⁵

³ La divisione in periodi è del tutto diversa rispetto a quella dell'Europa Occidentale. In Ungheria il 1526 è considerata la data finale del Medioevo. A causa del progresso differente, i confini dei periodi si sono spostati rispetto a quelli italiani, francesi o tedeschi.

⁴ *Codex Diplomaticus Arpadianus continuatus*. I-XII. Pubblicato da G. Wenzel. Pest-Budapest, 1860-1874. III.228.

⁵ *Urkundenbuch des Burgenlandes und der angrenzenden gebiete der Komitate Wieselburg, Ödenburg und Eisenburg*. I.k. Berab. Hans von Wagner. 1955-1985. 112. Sz. *Codex Diplomaticus patrius* I-IV. Ediderunt: I. Nagy, I. Paur, K. Rath, D. Veghelyi, Győr, 1865-

In seguito alla bolla di papa Bonifacio VIII del 22 febbraio 1300 che annunciò indulgenza a tutti coloro che nell'anno santo si fossero recati ai santuari di San Pietro e di San Paolo, aumentò notevolmente il numero dei pellegrini anche dall'Ungheria. La visita alle tombe di San Pietro e di San Paolo veniva indicata come *ad limina Petri et Pauli beatorum apostolorum*⁶.

Indubbiamente può essere considerata una "specificità ungherese" il fatto che non sempre fosse necessario viaggiare fino a Roma per ottenere l'indulgenza. Poiché dopo la sconfitta della battaglia di Rigómezó (1389) l'Ungheria divenne praticamente il confine con l'Impero Ottomano, a causa dei turchi sovente non era possibile recarsi a Roma. Anche Péter Zrínyi, nel 1426, non giunse a Roma perché - così riferì - "*cum infidelibus Turcis et Sarracenis continua bella gerunt*"⁷. Anche se in realtà Zrínyi giunse in Italia, in quanto fu al servizio di Sigismondo a Molani (1432) nel periodo del "Romzug", tuttavia non troviamo il suo nome tra coloro che accompagnarono l'imperatore a Roma.⁸ Forse l'offensiva dei turchi fu la causa del fatto che in occasione dell'anno santo del 1450 si recarono meno ungheresi nell'Urbe rispetto a 100 anni prima in occasione dell'anno santo del 1350, quando persino Matteo Villani menzionò la gran quantità di ungheresi (e tedeschi) recatisi in pellegrinaggio sulle tombe degli Apostoli⁹, tuttavia verso la metà del sec. XV, questa tendenza si invertì. Nel 1450, infatti, alla dieta di Pest, il governatore del paese, János Hunyadi scrisse al papa per chiedergli che i pellegrini ungheresi desiderosi di partire per Roma in occasione dell'anno santo, potessero ricevere l'indulgenza anche in Ungheria. Nicola V acconsentì alla richiesta, ma fu stabilito che fosse concessa la remissione dei peccati soltanto a coloro che invece di recarsi in visita alle tre chiese principali di Roma, si fossero raccolti in preghiera sulle tombe di Santo Stefano (1000-1038) e di San Ladislao (1077-1095) a Székesfehérvár, a Várad in tre giorni successivi, e avessero donato la metà del denaro conservato per il pellegrinaggio onde devolverlo alle lotte contro l'Impero

1873. VI-VIII. A. Ipolyi, I. Nagy, D. Veghelyi. Budapest, 1876-1891. VII. 300. *Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia*. I-IX. A cura di Gy. Kristo. Budapest-Szeged, 1990-2000. 272 e 273.

⁶ *Codex Diplomaticus Hungaricus Andegavensis*. I-VII. Ediderunt: I. Nagy, Gy. Nagy. Budapest, 1878-1920. I. 600.

⁷ P. LUKCSICS: XV. *Szazadi papak oklevelei* [Diplomi dei papi del sec. XV.] I-II. Budapest, 1931-1938. I. 893.

⁸ L. OSIO: *Documenti tratti dagli archivi milanesi*. III/1. Milano, 1872. N. 79. Lukcsics II. 152-293. N.

⁹ *Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*. I-II. Biblioteca Classica Italiana (Nr. 21) Trieste, 1857-58. II. 31.

Ottomano. La repressione del pericolo turco rimase motivo di esonero dal pellegrinaggio sino alla caduta dello Stato Ungherese, quindi fino alla sconfitta nella battaglia di Mohács (1526), restando così in pratica pure in occasione dell'anno santo del 1525.¹⁰ Anche dall'Ungheria, a prescindere dalla particolare congiuntura connessa agli Ottomani similmente agli altri paesi cristiani, la maggior parte dei pellegrini partì alla volta di Roma in occasione dell'anno santo. Il verbale della Confraternita dello Spirito Santo contiene riferimenti ungheresi nel periodo tra il 1446 e il 1523, e testimonia il fatto che tra le 1253 annotazioni 502 risalgono all'anno 1500.¹¹

L'obiettivo principale del pellegrinaggio fu il rafforzamento nella fede, come attestò il conte Tamás che nel 1321, si recò a Roma "*ob remedium et salutem anime sue*"¹². In molti casi bisognava scegliere il pellegrinaggio a causa di condanne per omicidi. Nel 1307 i giudici lo decisero nel caso del conte Arnold e di messer Kakas. Il figlio di Arnold fu ucciso, probabilmente da un uomo di Kakas, che dovette andare in pellegrinaggio a Roma con tre compagni. Dopo il ritorno soltanto colui che fu accusato dell'omicidio fu costretto ad andare a Compostella e ad Aquisgrana.¹³ Nel 1434 Gergely, figlio di Péter fu obbligato ad un viaggio a Roma a causa di un omicidio. Gergely non dovette soltanto far penitenza, ma anche comprare paramenti sacri per la chiesa ove la vittima fu sepolta.¹⁴ Nel 1497 Ákos Velpamer, accusato di omicidio in quanto accoltellò Mátyás Plaswter di Sopron fu obbligato tra altro a recarsi a Roma, confessare i suoi peccati, eseguire la penitenza e infine a portare di tutto ciò un attestato.¹⁵

Naturalmente è impossibile menzionare tutti i pellegrini ungheresi giunti in Roma. Essi peraltro furono i più fortunati, poiché in altri casi il pellegrinaggio venne eseguito da persone sostituitesi a fedeli che desidera-

¹⁰ G. BORSA: *A török ellen Magyarországon hirdetett 1500. évi bucsu es azzal kapcsolatos nyomtatványok*. [L'indulgenza dell'anno 1500 contro i turchi e le stampe relative] Annuario dell'OSZK 1960. 243. L. PÁSZTOR: *A magyarság vallásos élete a Jagellok korában*. [Vita religiosa in Ungheria nell'epoca dei Jaghelloni] Budapest, 1940. 123.

¹¹ E. CSUKOVICS: *A romai Szentlelek-társulat magyar tagjai*. [I membri ungheresi della Confraternita del Santo Spirito] In *Századok*, 2000. 211-244. *Liber confraternitatis Sancti Spiritus de Urbe. 1446-1523*. Budapest, 1899. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia*. I/5.

¹² *Codex Diplomaticus Hungaricus Andegavensis*. I. 600.

¹³ *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciace*. I-II. Edidit: Vincent Sedlak. Bratislava, 1980-1987. I. 213-214.

¹⁴ *Monumenta historica civitatis Zagrabie metropolis regni Dalmatie, Croatiae et Slavoniae*. I-XIV. Edidit: J. Tkalcic. Zagabriae, 1889-1932. VI. 213-214.

¹⁵ J. HÁZI: *Sopron szabad királyi város története*. [Storia della città di Sopron] I/1-7. Sopron, 1921-1943. I/4. 73-75.

vano farlo e non ne ebbero la possibilità. Innanzitutto penso a chi nel testamento come ultima volontà chiedeva che qualcuno facesse in sua vece il pellegrinaggio in un santuario famoso. Ci sono infatti abbastanza numerosi riferimenti a questi episodi nei testamenti ungheresi.

Il numero dei pellegrini a Roma aumentò poi anche a causa della circostanza che molto spesso bisognava rivolgersi alla curia papale per vari motivi. In questi casi si univano gli affari ufficiali con il pellegrinaggio. Anche perché dato che si trovarono a Roma, non attendevano soltanto ai loro problemi di varia natura, ma partecipavano anche alla vita religiosa, che comportava pure la visita ai santuari. Oltre i fondi già noti dell'*Archivio Segreto Vaticano* troviamo notazioni anche nella serie dei *Registri Vaticani*. Nel periodo da me studiato, tra il 1458 e il 1590, i 150 documenti con riferimenti ungheresi probabilmente non furono tutti recapitati personalmente, ma le richieste giunsero a Roma in maggioranza con il richiedente stesso. Il numero dei potenziali pellegrini ungheresi aumentò inoltre anche grazie ai commercianti e ai legati ungheresi, che si trovarono in città soprattutto a causa del loro lavoro, ma probabilmente agirono come tutti gli altri, e andarono a visitare i santuari. Nel 1494 il cappellano di Bártfa durante il suo viaggio incontrò numerosi ungheresi, la maggior parte dei quali erano pellegrini. Ne incontrò alcuni di Pozsony, un gruppo di 28 persone di Temesvár, e un altro gruppo di 72 persone della Transilvania.¹⁶

I viaggiatori ungheresi per recarsi verso Roma sceglievano la via di terra, in alcuni casi giunti in Dalmazia viaggiavano per mare fino a Venezia, poi proseguivano per l'Urbe. Il cappellano nominato di Bártfa, János, dopo Venezia ritornò a Villach, e di lì proseguì per Ferrara. Il suo piano fu quello di giungere a Roma attraverso Spoleto, ma da Senigallia dovette ritornare indietro per giungere a Roma per la via di Ferrara-Firenze-Siena. Nel 1522 il medico sassone Martin Brenner che si recò a Napoli, scrisse una relazione del viaggio. Brenner scelse la via del mare, arrivò a Roma attraverso Padova, Rovigo, Ferrara, Bologna, Faenza, Forlì, Cesena, Rimini, Pesaro, Fano, Senigallia, Ancona, Loreto, Recanati, Macerata, Tolentino, Spoleto, Terni, Narni. Naturalmente gli itinerari da scegliere potevano essere diversi e numerosi, dipendenti dal tempo, dalla situazione politica e dalle idee dei pellegrini.¹⁷ Dal diploma del cappellano menzionato di Bártfa sappiamo che l'itinerario progettato doveva spesso essere modificato a

¹⁶ B. IVÁNYI: *Bártfa szabad királyi város leveltára*. [Archivio della città di Bártfa] 1391-1501. Budapest, 1910. 467.

¹⁷ E. VERESS: *Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyvei és iratai*. [Registri e documenti degli studenti ungheresi in Italia] 1221-1864. Budapest, 1941, 478-484.

anche a causa degli scontri sul territorio d'Italia. Alla fine del dicembre del 1494 a Villach scrisse che un gruppo di 72 persone della Transilvania fu derubato tra Loreto e Ancona.¹⁸

È difficile stabilire il numero dei pellegrini ungheresi a Roma. Nella cronaca di Villani l'espressione "un gran numero di ungheresi" non è quantificabile. Nel 1455, quando un uomo di Carlo VII, Re di Francia, Gilles Le Bouvier scrisse la sua opera (*Le livre de la description de Pays*), stranamente segnalò anche dei pellegrini ungheresi, in quanto questi si recavano più spesso a Roma rispetto agli altri penitenti di diversa nazionalità. Durante il viaggio non era desueta la compravendita di cavalli che aveva luogo, fra l'altro, a Venezia, a Bologna e in Toscana.¹⁹ Quest'affermazione sottolinea probabilmente il fatto che gli ungheresi lungo la strada alla volta di Roma prima, e una volta giunti in città poi, non si dedicavano solamente alle visite devozionali presso i santuari, ma coglievano l'occasione per svolgere i propri affari. Nel 1475, László Vétesí, legato di Mattia Corvino (1458-1490), re d'Ungheria, fece notare a papa Sisto IV (1471-1484) la predominanza numerica degli ungheresi nel corso dell'anno santo.²⁰

Probabilmente anche i cronisti degli altri paesi si esprimevano in maniera simile sul numero dei pellegrini del proprio paese. Comunque possiamo affermare che il numero dei pellegrini ungheresi a Roma in occasione dell'anno santo del 1475, raggiungeva le 6-8mila unità. Tra loro troviamo baroni, nobili e anche semplici cittadini. Al clero appartenevano vescovi, sacerdoti, ma anche monaci. L'alto numero dei pellegrini indica indubbiamente il fatto che il pellegrinaggio anche in Ungheria rappresentava un importante elemento della vita religiosa.

In Ungheria troviamo dati pure sul fatto che in alcuni casi il sovrano del paese, o uno dei membri della famiglia regnante, si fosse recato a un santuario. Poiché i monarchi lasciavano molto di rado il proprio regno, eccetto i casi di guerra e alcuni viaggi diplomatici, questi pellegrinaggi devono essere considerati veri e propri casi eccezionali. È vero che un viaggio diplomatico poteva essere utilizzato anche come pellegrinaggio, ma anche durante il pellegrinaggio ci si poteva occupare di politica.

Il primo pellegrinaggio conosciuto e significativo è legato al nome della regina Elisabetta, madre di Luigi I il Grande d'Angiò (1342-1382), re d'Ungheria. Ella si mise in viaggio nel 1343 per rafforzare la posizione di

¹⁸ Ivanyi: 464-467.

¹⁹ S. CSERNUS: *A 15. Századi útleírások Magyarország-képe* [L'immagine dell'Ungheria nelle descrizioni di viaggio del sec. XV:] Budapest-Szeged, 1993. II. 1013.

²⁰ *Monumenta Romana episcopatus Vespriensis*. I-IV, 1896-1908. III. 326.

suo figlio Andrea a Napoli. Tale spedizione era necessaria perché quando la nipote del re di Napoli Roberto il Saggio, Giovanna I, fu nominata erede, suo marito Andrea ebbe soltanto il titolo di principe di Calabria. A Buda pensarono tuttavia che questa situazione dovesse cambiare, quindi con enormi sacrifici economici, la regina madre affrontò il lungo viaggio. Giunse a Napoli all'inizio di giugno attraverso Venezia e la Puglia. Arrivò a Roma in settembre, per ottenere con il suo pellegrinaggio, l'appoggio del papa Clemente VI (1342-1352) allora trasferitosi al di là delle Alpi. Soggiornò a lungo a Roma, perché dovette aspettare che i legati tornassero da Avignone. Secondo un cronista dell'Ungheria, che probabilmente fu presente personalmente, Elisabetta fu ricevuta con la dovuta pompa dai preti della basilica di San Pietro ove ella lasciò, come donazione, calici, abiti fastosi e denaro. Poté poi visitare due volte il volto della Veronica e destinò oblazioni a favore di varie chiese.²¹ Fortunatamente nell'inventario della Basilica di San Pietro dell'anno 1361 si trovano riferimenti a questi nobili donativi.²² Elisabetta non ottenne un risultato significativo, in ottobre però passando da Napoli si recò anche a Bari, al santuario di San Nicola, e poi lasciò Italia.

Suo figlio, Luigi I il Grande arrivò a Roma nel 1350. Il suo obiettivo fu diverso, rispetto a quello di Elisabetta. Infatti poiché suo fratello Andrea era stato ucciso nel 1345, egli partì personalmente alla volta di Napoli per rivendicare il trono. Dopo il suo ritorno tuttavia la situazione non cambiò, quindi dopo alcuni anni tentò ancora di occupare la città, e nell'autunno del 1350, in occasione dell'anno santo si recò anche a Roma. La ragione della sua decisione non fu dunque soltanto la ricorrenza giubilare, ma anche la situazione politica che lo riguardava nonché il fatto che, durante la campagna militare fu ferito. Il sovrano ungherese abitò nel palazzo del Laterano, ed ebbe un'accoglienza sfarzosa. Secondo il cronista presso la Basilica di San Pietro egli fu ricevuto con una processione, visitò tutti gli altari, e durante la permanenza romana assistette alla santa messa presso questa Basilica. Gli fu poi mostrato il volto della Veronica, e prima della sua partenza per l'Ungheria, lasciò quattromila fiorini alla Basilica di San Pietro.²³

Si sono inoltre conservate numerose descrizioni del viaggio romano di Sigismondo di Lussemburgo re ungherese e imperatore del Sacro Impero

²¹ J. KÜKÜLLEI: *Lajos kiraly krónikája* [Cronaca del re Luigi] Edidit. Gy. Kristó. Budapest. 2000.36.

²² J. KARÁCSONYI: *Nagy Lajos anyja Rómában*. [La madre di Luigi a Roma] Katolikus Szemle.50.

²³ *Chronica Hungarorum* 174.

Romano Germanico. L'obiettivo primario di questo viaggio chiamato "Romzug" fu l'incoronazione imperiale a Roma.²⁴ Come termine di un lungo viaggio nella Penisola egli giunse nell'Urbe soltanto nel maggio del 1433.²⁵ Alle porte della città fu ricevuto con un discorso solenne, presso la Basilica di San Pietro fu ricevuto dal papa e dai cardinali, e alla fine della messa, come ad Elisabetta e a Luigi, anche a lui fu mostrato il volto della Veronica.²⁶ I signori ungheresi che si trovarono al seguito del sovrano ebbero il privilegio di ricevere bolle papali senza il pagamento del denaro. Molti di loro profittarono dell'occasione, e pertanto in seguito a tale evento conosciamo i nomi di coloro che Sigismondo portò con sé. I nominativi dei quasi 150 nobili ungheresi sono conservati nelle suppliche papali.²⁷ L'imperatore non arrivò a Roma in veste di pellegrino, ma dato che si trovò *in loco*, si comportò da penitente. Allo stesso modo si comportarono quindi anche i signori ungheresi del suo seguito, di cui 46 entrarono anche in possesso di reliquie, e visitarono numerosi luoghi di culto di Roma. György e István Marcali fra l'altro, portarono a casa in Ungheria le reliquie di papa Silvestro, dell'apostolo Bartolomeo e del martire Cyriacus.²⁸

L'ultimo re ungherese, recatosi a Roma prima del 1526 fu Ladislao V (1452-1457). Il giovane Asburgo, vi fu invitato da suo zio Federico III, imperatore del Sacro Impero Romano Germanico per assistere alla sua incoronazione. Giunti a Roma nel 1452, l'imperatore alloggiò vicino all'appartamento di papa Nicola V (1447-1455), l'incoronazione ebbe luogo il 19 marzo, nella Basilica di San Pietro. Dopo si recò in Laterano per tornare in seguito al luogo dell'incoronazione.²⁹ Ladislao V fu soltanto accompagnatore; egli infatti seguì l'imperatore a Napoli, soltanto dopo qualche giorno e nel frattempo rimase a Roma. Presumibilmente anche egli si recò quindi presso i santuari del pellegrinaggio romano.

²⁴ E. MÁLYUSZ: *Zsigmond király uralma Magyarországon 1387-1437*. [Il regno di Sigismondo in Ungheria] Budapest, 1894.

²⁵ Partì da Pozsony l'estate del 1430, e lungo le città della Germania meridionale giunse a Milano soltanto nel novembre del 1431.

²⁶ A. ALDASSY: *Zsigmond király római koronázása*. [L'incoronazione di Sigismondo a Roma] In: *Századok*. 1913. 481-501.

²⁷ LUKCSICS II. 152-300. Analisi da E. CSUKOVICS: *Egy nagy utazás résztvevői. (Zsigmond király római kísérete). Tanulmányok Borsa Iván tiszteletére*. [I partecipanti di un grande viaggio. (il seguito di re Sigismondo a Roma). Studi in onore di Iván Borsa] Budapest. 1998. 11-35.

²⁸ LUKCSICS II. 168-271

²⁹ I. CIAMPI: *Cronache e statuti della città di Viterbo*. Firenze, 1872. Niccola della Tuccia krónikája. 220.

I sovrani sopra menzionati andarono dunque a Roma per ragioni diverse. Elisabetta considerava il pellegrinaggio una meta politica, mentre Luigi I il Grande, secondo la mia opinione si recò a Roma in prevalenza onde rendere grazie per la sua guarigione dalle due gravi ferite. Sigismondo non vi arrivò come pellegrino, ma similmente agli altri, anche egli si recò a visitare pure i luoghi del pellegrinaggio. Fu inoltre simile anche il caso di Ladislao V Postumus. Ma fra tutti loro è ricorrente il fatto che giunti a Roma, nella capitale del mondo cristiano, si comportarono come pellegrini.

Entrando nell'edificio dell'Arcispedale di Santo Spirito di Roma, tra gli affreschi si nota una scena, nella quale è effigiato Miklós Újlaki, re bośniaco nell'atto di inchinarsi davanti a papa Sisto IV, giunto a Roma nel 1475. Tale rappresentazione è significativa in quanto attesta che pure in Roma ove così grande fu il numero dei pellegrini, la presenza magiara venne notata e apprezzata. Anche Miklós infine fu un pellegrino ungherese, uno di quei fortunati giunti nella "Città Eterna" nella speranza della vita ultraterrena nella quale fermamente credettero e che vollero rendere meglio realizzata data la visita "ad limina Petri"³⁰.

³⁰ F. BANFI: 247-248.

ELEONORA PLEBANI

Fiorentini in Terra Santa nel secondo Quattrocento: diari di viaggio

Il pellegrinaggio alla volta di Gerusalemme era già pratica diffusa nel I secolo quando la città, testimone delle vicende narrate nell'Antico e nel Nuovo Testamento, cominciò ad assumere connotati di sacralità; i Luoghi Santi esercitarono, sin dai primi tempi dell'era cristiana, un fascino particolare in quanto palcoscenico terreno del mistero della Redenzione¹. Parallelamente, si sviluppò una fioritura di fonti di viaggio che, attraverso inevitabili trasformazioni dovute al mutare delle condizioni politiche e all'evolversi dello stato d'animo con cui i pellegrini si accingevano a vivere l'esperienza devozionale in Terra Santa, ha dato vita a una cospicua messe di materiale narrativo – dalle finalità progressivamente adattatesi alle esigenze belliche, sociali e odepatiche – comprendente quasi interamente l'Età di mezzo².

¹ A. DUPRONT, *Il sacro. Crociati e pellegrini. Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 385.

² Già in età altomedievale i resoconti di viaggio erano numerosi e le visite ai Luoghi Santi si susseguirono senza soluzione di continuità, nonostante l'assalto dei Persiani del 20 maggio 614 quando Gerusalemme fu messa a ferro e fuoco e la successiva occupazione del 638, anno in cui la città fu conquistata dalle truppe islamiche guidate dal califfo Omar. L'ultima relazione di un pellegrinaggio a Gerusalemme precedente la prima crociata risale agli anni compresi fra l'866 e l'870 e fu redatta dal monaco bretone Bernardo il quale descrisse la città così come appariva alle soglie del X secolo quando le condizioni di viaggio erano divenute pressoché proibitive. E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. I. "Il Medioevo latino", diretto da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, vol. I: *La produzione del testo*, tomo II, Roma, Salerno, 1993, pp. 547; 550. A partire dagli ultimi anni dell'XI secolo, dopo la conquista crociata, si intensificarono i pellegrinaggi alla volta di Gerusalemme grazie alle accresciute dimensioni delle strutture difensive e alla presenza, sia nel settore dell'accoglienza, sia in quello della protezione armata, dell'ordine ospitaliero di San Giovanni e di quello dei Cavalieri del Tempio. R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze, Le Lettere, 1998 (I edizione 1991), p. 23. Con la fine dell'esperienza crociata e la perdita dei Luoghi Santi i pellegrinaggi alla volta di Gerusalemme non si interruppero, ma anzi, pur essendo divenuti notevolmente pericolosi, trassero giovamento dall'intensificarsi degli scambi commerciali fra Occidente e Oriente; la protezione dei Luoghi Santi fu quindi assicurata da mercanti veneziani, genovesi, catalani e provenzali e, nel 1230, nacque la

Un primo sforzo di pubblicazione sistematica dei resoconti di viaggio dei pellegrini è stato compiuto nel secolo scorso grazie a Charles Laurent, Titus Tobler, la "Société de l'Orient latin" e la "Palestin Pilgrims Text Society"; sono stati dati alle stampe quattordici volumi fra il 1887 e il 1897, mentre la "Société de l'Orient latin" ha prolungato le edizioni dei testi nei dodici volumi della "Revue de l'Orient latin"³. Nel 1965, tuttavia, si è resa necessaria una revisione critica delle fonti precedentemente pubblicate riunita nei due volumi "Itineraria et alia geographica" editi a Turnhout⁴. Più recentemente sono stati pubblicati resoconti inediti di viaggiatori bassomedievali e ristampate in edizioni anastatiche alcune fonti ormai

provincia francescana di Terra Santa con l'insediamento dei frati Minori in Gerusalemme. E. CARUSO, *Pellegrini in Terrasanta nel Medioevo*, in E. CARUSO – L. IMPERIO – M. MARIANI, *Pellegrini, crociati e templari*, Castrocara, Moderna, 1994, pp. 38; 41; cfr. anche: N. OHLER, *Vita pericolosa dei pellegrini nel Medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, II ed., 1997, p. 22. Il mutare delle situazioni politiche locali condizionò anche la struttura e gli scopi dei resoconti dei pellegrinaggi: dalla originaria esigenza di fornire "guide" di viaggio – presente già al tempo di San Girolamo – e dalla finalità di esaltare l'esperienza crociata, si giunge, in età bassomedievale, a evidenziare la necessità tattico-strategica di recuperare alla cristianità Gerusalemme, in seguito definitivamente perduta. Al tramonto del Medio Evo, infine, quella letteratura di pellegrinaggio si trasformò, secondo la definizione usata da Franco Cardini, in "turismo religioso" con la conseguente, definitiva separazione dell'aspetto "peregrinatorio" da quello "viatorio". L. ZANZI, *Metamorfosi dei pellegrinaggi dall'età medievale all'età moderna, in Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987), Orta San Giulio, 1989, pp. 137-138. Vedasi anche: F. CARDINI, *Minima medievale*, Firenze, Arnaud, 1987, p. 242; ID., *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, Vecchiarelli, 1996, pp. 136-137. I resoconti dei viaggi oltre mare, segnatamente alla volta di Gerusalemme, erano tenuti in notevole considerazione dai contemporanei, in particolare nella tarda Età di mezzo; sovente, quei racconti occupavano un posto di rilievo nelle biblioteche conventuali, monastiche o cortigiane, come nel caso della sezione denominata "Outre-Mer" del patrimonio librario del duca di Borgogna Filippo il Buono. B. DANSETTE, *Les relations du pèlerinage Outre Mer: des origines à l'âge d'or*, in *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en terre sainte. XII^e – XVI^e siècle*, a cura di D. RÉGNIER-BOHLER, Paris, Laffont, 1997, p. 881. Tra gli studi più recenti dedicati alla tematica del pellegrinaggio si segnalano almeno: F. LOPEZ ALSINA et alii, *Il mondo dei pellegrinaggi: Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano, Jaka Book, 1999; M. I. MACIOTI, *Pellegrinaggi e giubilei: i luoghi del culto*, Roma-Bari, Laterza, 2000; *Carte di viaggi e viaggi di carta: l'Africa, Gerusalemme e l'aldilà*, a cura di G. BALDISSONE e M. PICCAT. Atti del Convegno (Vercelli, 18 novembre 2000), Novara, Interlinea, 2002.

³ Cfr.: *Revue de l'Orient latin*, voll. 1-12, Paris, 1893-1910. Il periodico sostituì e proseguì il precedente *Archives de l'Orient latin*, voll. 2, Paris, 1881; 1884.

⁴ *Itineraria et alia geographica*, voll. 2, Turnhout, Brepols, 1965. Cfr. anche: J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1981, p. 54.

datate⁵; grazie, infine, all'iniziativa di Franco Cardini e alla collaborazione di studiosi di rilievo, ha avuto origine il percorso editoriale e scientifico del "Corpus Peregrinationum Italicarum" che si propone come scopo di rendere disponibili edizioni moderne di testi relativi ai pellegrinaggi compiuti da Italiani o comunque riconducibili a tematiche italiane; sono stati pubblicati sinora quattro volumi di narrazioni di viaggi effettuati nel corso del Quattrocento⁶.

⁵ G. GHINASSI, *Relazione di viaggio di Niccolò III d'Este in Terrasanta*, Torino, 1864; A.L. MOMIGLIANO LEPSCHKY, *Viaggio in Terra Santa di Santo Brasca, 1480 con l'itinerario di G. Capodilista*, Milano, 1966; G. MARUFFI, *Viaggio in Terra Santa fatto e descritto per Roberto da San Severino*, Bologna, 1888 (ristampa anastatica: Bologna, 1969). Il diario di Roberto di Sanseverino è stato pubblicato in una nuova edizione a cura di Mario Cavaglia e Alda Rossebastiano; si cfr. quindi: ROBERTO DA SANSEVERINO, *Felice et divoto ad Terrasanta viago facto per Roberto da Sancto Severino: 1458-1459*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999. A proposito dell'itinerario di Roberto di Sanseverino si cfr. anche: B. FIGLIUOLO, *La "pietas" del condottiero: il pellegrinaggio di Roberto di Sanseverino in Terrasanta (30 aprile 1458 – 19 gennaio 1459)*, in *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. DEL TREPPO, Napoli, Gisem-Liguori, 2001, pp. 243-278. Proseguendo la rassegna di letteratura odepórica ricordiamo ancora: V. CORBO, *La peregrinazione a Gerusalemme di Bernardino di Nali*, in *Custodia di Terra Santa (1342-1942)*, Gerusalemme, 1951, pp. 209-257; S. CALZOLARI, *Viaggiatori e pellegrini italiani in Terrasanta fra Trecento e Quattrocento*. Atti del Seminario di Storia medievale della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Firenze, Anno Accademico 1974-1975; per l'edizione dell'itinerario di Lionardo di Niccolò Frescobaldi, vedasi: G. BARTOLINI – F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (II ed. Roma-Bari, Laterza, 2002); S. BERTELLI, *Un nuovo testimoniaio del Viaggio ai luoghi santi di Giorgio Gucci*, in *Medioevo e Rinascimento*, 13 (1999). Un elenco sufficientemente completo di relazioni di viaggio in Terra Santa stilate da pellegrini occidentali è edito in: A. GRABOIS, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, pp. 222-229.

⁶ MARIANO DA SIENA, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro. 1431*, in *Appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, a cura di P. Pirillo (Corpus Peregrinationum Italicarum – 1), Pisa, Pacini, 1991; ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro. 1474*, in *Appendice: Itinerario di Pierantonio Buondelmonti. 1468*, a cura di A. Calamai (Corpus Peregrinationum Italicarum – 2 [2.1.]), Pisa, Pacini, 1993; ANTONIO DA CREMA, *Itinerario al Santo Sepolcro. 1486*, a cura di G. Nori (Corpus Peregrinationum Italicarum – 3), Pisa, Pacini, 1996; AQUILANTE ROCCHETTA, *Peregrinazione di Terra Santa e d'altre provincie di Aquilante Rocchetta cavaliere del Santissimo Sepolcro*, a cura di G. Roma (Corpus Peregrinationum Italicarum – 4), Pisa, Pacini, 1997. La grande attenzione prestata negli ultimi anni alle fonti odepóriche basso-medievali ha trovato una sua sede scientifica di confronto nel Seminario organizzato ormai diversi anni or sono dal Centro di Studi sulla civiltà del Tardo Medioevo; cfr. quindi: *Fonti per la storia della civiltà italiana tardo medievale: scritture di viaggio*. XII Seminario di Studi del Centro di Studi sulla civiltà del Tardo Medioevo (San Miniato, 7-12 settembre 1998).

I pellegrinaggi tardomedievali – pur essendo comunque animati da intenti devozionali – sono influenzati, ovviamente, sia dalla diversa natura dei rapporti instauratisi tra Europa e Asia, sia dalla curiosità che spingeva gli Occidentali a domandarsi cosa vi fosse al di là della “societas christiana”, dell’ebraismo e dell’Islam, a interrogarsi sulla possibilità di esplorare quell’universo da cui giungevano stoffe preziose, gioielli e spezie i cui limiti erano rimasti confinati all’interno delle leggende che circondavano la remota impresa di Alessandro Magno⁷. A partire dal XIV secolo, i rapporti fattisi gradualmente più pacifici con i musulmani resero il pellegrinaggio alla volta di Gerusalemme una pratica molto diffusa, sia in ambito ecclesiastico, sia laico, che impegnava i viaggiatori a una lontananza dal proprio luogo di residenza calcolabile in mesi quando non addirittura in anni⁸.

Tale tipo di viaggi richiedeva anche la disponibilità di somme altrettanto consistenti – calcolate da Giuliano Pinto approssimativamente in 40 o 50 fiorini tra XIV e XV secolo – suddivise in diverse voci di spesa, dal costo del nolo della nave al pagamento dei pedaggi dovuti per la visita dei Luoghi Santi; la mancanza dei fondi necessari impediva il proseguimento del pellegrinaggio⁹. Data la prevalenza delle rotte marittime che, dopo la caduta degli stati crociati sostituirono i precedenti itinerari terrestri¹⁰, fu Venezia a trarre maggiore giovamento dal pressoché ininterrotto flusso di pellegrini diretti alla volta dell’Oriente a disposizione dei quali la città lagunare organizzò un sistema di trasporto di indubbia efficienza. La benevolenza manifestata dai Fiorentini nei riguardi della Serenissima rientrava

⁷ F. CARDINI, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, cit., pp. 129-130. I resoconti dei pellegrinaggi nel basso Medio Evo, trasformandosi in memorie di viaggio, acquisirono anche maggior attendibilità e, nonostante un’innegabile tendenza alle deformazioni immaginarie e un carattere inevitabilmente cristianocentrico, si diffusero con rapidità nell’Europa del tempo e furono accreditati come testimonianze degne di fede. Di conseguenza, bisogna essere piuttosto cauti nell’applicare le moderne categorie interpretative a quella tipologia di fonti e attribuire loro una valutazione di scarsa veridicità, dal momento che è necessario, al contrario, comprendere la funzione che rivestirono nella società cristiana occidentale: un ruolo conoscitivo non indifferente, considerando che erano l’unico veicolo di diffusione, all’epoca disponibile, delle notizie provenienti dal vicino Oriente, sulle sue condizioni di vita, cultura, usanze e tradizioni. A. GRABOÏS, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, cit., p. 164.

⁸ A. ROSSEBASTANO, *La vicenda umana nei pellegrinaggi in Terra Santa nel secolo XV*, in AA.VV., *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento. Genesi e problemi*, Alessandria, Dell’Orso, 1989, p. 19.

⁹ G. PINTO, *I costi dei pellegrinaggi in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani)*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze, Alinea, 1982, p. 274.

¹⁰ R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo...*, cit., p. 30.

in tale quadro di insieme e, comunque, anche quando ebbe inizio l'avventura di Firenze come stato territoriale e potenza navale in coincidenza con la conquista di Pisa che mutò sensibilmente i rapporti con Venezia, la città rimase, nonostante tutto, punto di partenza quasi obbligato per i viaggiatori che si recavano in Terra Santa, in quanto cerniera fra il mondo occidentale e l'Oriente¹¹.

Nutrita è la presenza fiorentina fra le schiere dei pellegrini diretti a Gerusalemme nel basso Medio Evo¹² e il Quattrocento, in particolare, fu testimone di un ulteriore approfondimento dell'interesse di Firenze nei riguardi della città santa, in virtù della visione escatologica configurata dal domenicano Manfredi da Vercelli – che predicò in Firenze tra il 1419 e il 1423 – e dal francescano osservante milanese Michele Carcano il quale fu nella città del giglio durante l'Avvento del 1461¹³. Il valore salvifico dell'“*iter hierosolymitanum*”, per quanto messo in dubbio dagli ideali della “*Devotio moderna*”, si mantenne ancora vivo nell'ambiente spirituale italiano, data anche la debole influenza esercitata dal movimento delle Fiandre sulla coscienza collettiva dell'Italia¹⁴.

¹¹ F. CARDINI, *Venezia e veneziani in alcune memorie di pellegrini fiorentini in Terrasanta (secoli XIV-XV)*, in ID., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 123-124.

¹² Il Trecento offre già una non indifferente quantità di resoconti di pellegrinaggi stilati da viaggiatori toscani di ritorno dal loro itinerario devozionale; si veda a tal proposito, tra gli altri: *Pellegrini scrittori: viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

¹³ Manfredi da Vercelli fu alla guida di un movimento penitenziale che, originatosi in Piemonte, mise radici per circa un quadriennio in Firenze e si esaurì in Roma verso la metà degli anni venti del XV secolo; un'interpretazione letterale dell'Apocalisse di S. Giovanni portava il Vercellese e i suoi seguaci a identificare come imminente l'arrivo dell'Anticristo alla cui persecuzione si sarebbe potuti sfuggire solamente effettuando un pellegrinaggio a Gerusalemme. Non si possiedono scritti autografi del domenicano piemontese, ma, servendosi delle testimonianze dei contemporanei, si deduce chiaramente la centralità di Gerusalemme nel quadro generale degli avvenimenti degli ultimi tempi. Di ben diversa entità fu, invece, la predicazione di Michele Carcano il quale, dal 6 al 10 dicembre 1461, espose in Firenze il suo “*Tratato d'Anticristo*”, descrivendo ancora una volta Gerusalemme come luogo di svolgimento delle vicende apocalittiche e ancorando la sua esposizione ai ricordi personali di un viaggio compiuto in Terra Santa. Le prediche di Michele, pur vivificando il mai sopito anelito verso Gerusalemme, si limitarono a riproporre, seppure in chiave dotta, motivi e momenti di una dottrina escatologica ormai tradizionale e scarsamente dotata di nuove interpretazioni. R. RUSCONI, *Gerusalemme nella predicazione popolare quattrocentesca tra millennio, ricordo di viaggio e luogo sacro*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n. 87, Roma, 1978, pp. 230-233; 240-241.

¹⁴ La “*Devotio moderna*” ebbe origine nelle Fiandre nel Quattrocento e si basava sulla meditazione, l'amore verso Cristo e un'abnegazione intesa non come penitenza, ma come devozione e sacrificio. L'influenza delle tematiche della “*Devotio moderna*” in area italiana

I resoconti lasciatici dai viaggiatori quattrocenteschi sono, tuttavia, profondamente differenti rispetto agli "Itineraria" precedenti; il progressivo dilatarsi dei confini del mondo, il mutare dei rapporti con l'Oriente e la trasformazione delle percezioni stesse dei pellegrini, trasformano le fonti medievali in relazioni di viaggio che testimoniano l'attenzione e la scaltrezza degli osservatori alle soglie dell'età moderna. Le descrizioni dei luoghi visitati divengono decisamente probabili, si colgono e si trasmettono sensazioni, odori, usanze locali; i pellegrini rispettano – e talvolta ammirano – la ricchezza degli infedeli e mostrano una pacatezza sicuramente più equilibrata nei riguardi della religione islamica. La componente spirituale risulta contratta e ridotta all'essenziale: vengono fornite principalmente informazioni concernenti le fasi delle visite ai luoghi di culto e talvolta si fa riferimento anche alle diverse preghiere da recitare e al modo di ottenere indulgenze¹⁵.

Esemplari come testimonianze in possesso delle caratteristiche appena descritte risultano i diari di viaggio tramandatici da tre Fiorentini, esponenti di famiglie del ceto dominante, risalenti al 1468, al 1474 e al 1497; i primi due, di cui furono protagonisti e narratori, rispettivamente, Pierantonio Buondelmonti e Alessandro di Filippo Rinuccini, sono stati pubblicati da Andrea Calamai nel già citato "Corpus Peregrinationum Italicarum"¹⁶, mentre l'ultimo, compiuto da Bonsignore di Francesco Bonsignori, conservato nel fondo Stroziano presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze¹⁷, è stato analizzato, oltre trent'anni fa da Eve Borsook¹⁸. In questa sede, abbiamo comunque preferito citare direttamente dal codice manoscritto.

Alessandro Rinuccini visse nei decenni centrali del XV secolo, quartogenito dei nove figli di Filippo e Tessa di Neri Vettori; dopo aver esercitato la mercatura e aver collaborato anche alla gestione della filiale lon-

non fu né determinante, né agevolmente dimostrabile; in Firenze, tuttavia, possono rinvenirsi alcune analogie nel manualetto "Opera a ben vivere", redatto nel 1455 dall'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi e indirizzato probabilmente a Dianora di Francesco Tornabuoni. A. VECCHI, voce "Devotio moderna", in *Dizionario critico della Letteratura italiana*, diretto da V. Branca, vol. II (COM-L), Torino, UTET, 1986, pp. 164; 166.

¹⁵ M. PASTORE STOCCHI, voce "Itinerari in Terrasanta nei secoli XIV e XV", in *Dizionario critico della Letteratura Italiana*, vol. II, cit., pp. 520-522.

¹⁶ Cfr. supra nota n. 6.

¹⁷ BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI FIRENZE (da ora in poi: BNCFi), *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93.

¹⁸ E. BORSOOK, *The travels of Bernardo Michelozzi and Bonsignore Bonsignori in the Levant (1497-98)*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 36 (1973), pp. 145-197.

dinese del Banco Medici, Alessandro si ritirò nel convento domenicano di San Marco in Firenze nel 1459 all'età di 28 anni. Egli si rivelò un animo studioso e caritatevole e divenne priore del convento nel biennio 1476-1477; morì l'8 febbraio 1494 all'età di 63 anni¹⁹. Membro dell'ambiente ecclesiastico era anche Bonsignore Bonsignori, figlio di Francesco e nato in Firenze il 15 dicembre 1468²⁰; dopo aver assunto la dignità diaconale, Bonsignore fu ordinato presbitero il 26 dicembre 1489 da monsignor Giannozzo Pandolfini²¹. Laico, ma scarsamente identificabile nei suoi lineamenti biografici, fu Pierantonio di Ghino Buondelmonti, mercante ed esponente di una famiglia la cui tormentata storia fu sostanziata principalmente di rovesci economici e fallimenti; Pierantonio visse nella seconda metà del Quattrocento e si spense all'inizio del nuovo secolo²².

¹⁹ ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 17-19.

²⁰ "Memoria che adì 15 di dicembre 1468 in giovedì circa le tre hore di notte io naqui et fummi posto nome Bonsignore di Francesco Bonsignori et fui baptezato in sancto Giovanni...". BNCFi, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, c. 16v. La famiglia Bonsignori, secondo i dati catastali del 1427, aveva proprietà sia nel quartiere di S. Spirito, sia nel quartiere di S. Croce; l'imponibile dichiarato da Bonsignore di Michele e Giovanni di Antonio – rispettivamente 254 e 688 fiorini – non era particolarmente elevato, così come scarsamente incisiva fu la loro presenza fra le magistrature dello stato fiorentino. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Catasto* 69, cc. 488 e ss.; 540 e ss. A proposito della famiglia Bonsignori, sebbene in relazione a un periodo successivo rispetto a quello qui preso in considerazione, si veda: FRANCESCO DI ANDREA BUONSIGNORI, *Memorie (1530-1565)*, a cura di S. Bertelli, G. Bertoli, premessa di O. Muzzi, appendice genealogico-patrimoniale di C. Cecchi, Firenze, Libreria Chiari, 2000.

²¹ "Memoria che io Bonsignore di Francesco Bonsignori diacono fiorentino questo dì 26 di dicembre 1489 fui ordinato presbitero dal Reverendo in Christo patre Messer Iannozzo Pandolfini...". BNCFi, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, c. 1v.

²² ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 19-20. Il profilo familiare dei Buondelmonti è estremamente sfaccettato e complesso; gruppo dinastico molto litigioso, violento e prevaricatore, i Buondelmonti dilapidarono il loro ingente patrimonio nel corso del Quattrocento principalmente a causa del criterio di primogenitura applicato all'eredità in modo ostinato e radicale. A ciò si aggiunga il profondo legame che la famiglia mantenne con l'esistenza di campagna, la scarsa confidenza con la vita cittadina, le questioni politiche e gli interessi commerciali; è ovvio che, in tali condizioni, la passata ricchezza si disgregò rapidamente, non certo compensata dai guadagni ottenuti mediante l'esercizio di cariche pubbliche (e non sempre i Buondelmonti si schierarono dalla parte vincente) o dell'attività mercantile alla quale si dedicarono con ritardo e con sporadico successo. Proprio la mancanza di liquidità conduceva all'esigenza di alienare le proprietà immobiliari minando, così, la stessa continuità dinastica; le doti, d'altro canto, costituivano un altro ricorrente motivo di dispersione delle sostanze familiari. Proprio Pierantonio di Ghino Buondelmonti, al momento della morte, non aveva eredi maschi, ma ciò non significò la riunificazione dei suoi beni da parte dei fratelli, dal momento che la figlia di Pierantonio, Cassandra, aveva fatto confluire, mediante la dote, gran parte della ricchez-

Ciascuno dei tre personaggi ha tramandato un resoconto del proprio viaggio in Terra Santa che testimonia con grande chiarezza l'evoluzione e il cambiamento di mentalità nei confronti dell'Oriente e dell'itinerario stesso alla volta di Gerusalemme nell'arco dei tre decenni che rappresentano il crepuscolo del Medio Evo e l'alba della nuova età. Il primo diario in ordine cronologico è quello redatto da Pierantonio Buondelmonti che effettuò il pellegrinaggio nel 1468; il cronista si imbarcò a Venezia nel mese di maggio dopo la festa dell'Ascensione ed effettuò gran parte del tragitto via mare secondo una consolidata consuetudine: le tappe toccarono Parenzo, Ragusa – l'attuale Dubrovnik –, Corfù, Modone, Candia, Rodi, Cipro e Giaffa il porto di Gerusalemme²³.

Buondelmonti si dimostra sintetico quanto attento alle distanze percorse e, seppure senza lasciare alcun ricordo delle località raggiunte, è preciso nel calcolare in 2300 le miglia che separavano Venezia da Gerusalemme. Altrettanto puntuale è il resoconto delle spese che ciascun pellegrino doveva sostenere per il noleggio della galea, i tributi al Sultano, le bestie da soma, il sostentamento in Terra Santa; la cifra di cui il viaggiatore doveva disporre ammontava, complessivamente, a cinquanta ducati²⁴. Il

za paterna in quella dei Larioni, la sua famiglia acquisita. R. BIZZOCCHI, *La dissoluzione di un clan familiare: i Buondelmonti*, in *Archivio Storico Italiano*, anno CXL, disp. I, Firenze, 1982, pp. 16; 27; 29; 31; 41.

²³ "Notitia del viaggio in Ierusalem al Sancto Sepolcro che al presente si fa per li pellegrini che vanno da Vinegia chon le ghalee... le quali sogliono partire... dopo la festa de la Ascensione del mese di maggio... E il viaggio è questo, cioè:

da Vinegia si va a Parenzo et sono miglia cento;

da Parenzo a Ragugia et sono miglia quattrocento;

da Ragugia a Chorfù et sono miglia trecento;

da Chorfù a Modone et sono miglia trecento;

da Modone in Chandia et sono miglia trecento;

da Chandia a Rodi et sono miglia trecento;

da Rodi all'isola di Cipri et sono miglia trecento;

dall'isola di Cipri a porto Giaffo, [p]orto di Ierusalem, et sono miglia trecento.

Sono da Vinegia a Ierusalem miglia dumilatrecento". *L'Itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 245.

²⁴ "Quegli che vuole andare chon le ghalee de' pellegrini, che partono da Vinegia dopo la festa della Ascensione, paga al padrone della ghalea, per suo nolo et per spese di vita in ghalea d'andata et tornata in Vinegia, duchati venti in venticinque per huomo. Et duchati quindici paga per lo tributo al Soldano per discendere in Terra Sancta et per potere visitare tutti li detti luoghi che a presso si diranno. Et per le spexe di vita in Terra Sancta duchati due et mezzo. Et per l'asino duchati uno et mezzo, che porta per tutto et torna in ghalea in tutto duchati quattro. Et per ali[menti et] spexe nelli porti et altre chose duchati sei. [In] tutto bixogna spendere per huomo duchati cinquanta d'oro, dal di che. ssi parte et torna in

percorso intrapreso da Pierantonio nei luoghi biblici è elencato in modo imparziale, privo, all'apparenza, di partecipazione affettiva e coinvolgimento spirituale; dopo lo sbarco a Giaffa, i pellegrini proseguivano alla volta di Rama – dove si trattenevano per due giorni – e infine giungevano a Gerusalemme trovando alloggio o presso il console veneziano, oppure fra le mura del convento francescano del monte Sion, sede della custodia di Terra Santa²⁵.

Le visite ai Luoghi Santi seguono, nel resoconto del Buondelmonti, una prassi ormai da lungo tempo collaudata; nella basilica del Santo Sepolcro si trascorrevano tre notti in preghiera dopo aver pagato un tributo di sette ducati e mezzo ciascuno e vi si svolgevano le cerimonie liturgiche dei cristiani delle diverse osservanze. Il sito culturale – in posizione centrale nell'urbanistica di Gerusalemme – appariva come il cuore pulsante della fede cristiana: il monte Calvario era raggiungibile mediante diciotto gradini, ai suoi piedi il punto in cui il corpo di Cristo, deposto dalla croce, fu unto e coperto con il sudario e infine il sepolcro vero e proprio. Tuttavia, il Sultano – al fine di arginare l'usanza devota di asportare frammenti della tomba di Cristo – aveva rivestito il Santo Sepolcro di pietre preziose coprendo e proteggendo totalmente la reliquia²⁶.

Vinegia". *L'Itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 245.

²⁵ "... 4) Giaffo, primo luogho dove si scende in Terra Sancta..., è al presente luogho deserto, ma fu degna ciptà... .

5) Da Giaffo si va a Rama, assai buona villa, [di]scosto miglia X e in detto luogho si riposano li pellegrini per due giorni... .

6) Da Rama si va in Ierusalem et sono miglia venti octo... .

7) Dappoi s'arriva in Ierusalem... .

El giorno che il pellegrino arriva in Ierusalem si riposa ciaschuno, la più parte in casa del consolo et alchuno principale in chesa de' frati di monte Syon, frati di sancto Francesco...". *L'Itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 246-247.

²⁶ " 10) Il primo luogho di devotione che. ssi vicità nella detta chiesa del Sancto Sepolcro s'è il monte Chalvario... Il quale luogho si è a mano dextra et si sale XVIIII gradi... .

Item, discendendo et tornando a mano sinistra, si vede lo luogho proprio dove Christo, disposto di croce da Nicchodemo e Ioseph, fu uncto et vestito di veste bianca per metterlo nel monumento.

Item, andando a detta mano, è lo proprio Sepolcro Sancto di Christo...; ma perché da molti pellegrini erano portate via assai delle proprie pietre di detto Sepolcro, il Soldano l'ha fatto coprire d'altre pietre bellissime, per modo che le proprie pietre del Sepolcro non si possono né toccare, né vedere". *L'Itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 248.

Vicinissima alla basilica era la casa madre dei cavalieri ospitalieri di San Giovanni, trasferitisi in seguito ad Acri, poi a Cipro e infine – mentre il Buondelmonti redigeva il suo diario di viaggio – a Rodi, in continua, affannosa lotta contro i Turchi; al di là di tale notazione topografica, la Gerusalemme di Pierantonio Buondelmonti è una serie ininterrotta di luoghi ancorati alle memorie del Nuovo Testamento, un elenco di reminiscenze evangeliche che non attestano una fede profonda almeno quanto non riescono a rappresentare l'aspetto della Città Santa: la casa di Veronica, di S. Anna, di Erode, di Pilato, la Porta Aurea dalla quale Cristo entrò in Gerusalemme la domenica delle Palme e il tempio di Salomone, trasformato in moschea e inaccessibile ai cristiani²⁷.

Nel corso dei quindici giorni di permanenza in Terra Santa si potevano visitare molte altre località tra le quali la valle di Iosafat, il monte degli Ulivi, l'orto di Getzemani, il monte Sion, il luogo dell'Ascensione, Betlemme, il fiume Giordano, Betania; imbarcandosi di nuovo sulle galee messe a disposizione dei pellegrini da parte di Venezia, si poteva compiere il viaggio di ritorno e il pellegrinaggio avrebbe richiesto, nel complesso, circa tre mesi e mezzo²⁸. Tale periodo rappresentava, tuttavia, il tempo minimo necessario, dal momento che sarebbero comunque rimaste escluse le visite a località quali Nazareth, il monte Tabor, Damasco, il Sinai, Il Cairo e Alessandria; le galee veneziane salpavano dal porto alessandrino in novembre e giungevano in Italia nel gennaio successivo, ma, avverte Pierantonio Buondelmonti, per tale supplemento di pellegrinaggio, sarebbero stati necessari altri cento ducati d'oro²⁹.

L'itinerario del Buondelmonti – nonostante le molte località citate – si presenta animato da scarsi interessi descrittivi, pochissime impressioni personali e un'adesione estremamente meccanica e formale a quegli stimoli penitenziali e devoti che, secondo le parole dello stesso viaggiatore fiorentino, avrebbero dovuto compensare le fatiche e i pericoli del lungo tragitto per mare³⁰. La presenza dell'autore si avverte solamente

²⁷ *L'itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 249-250.

²⁸ *L'itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 252-259.

²⁹ *L'itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 259-260.

³⁰ "E il detto viaggio d'andata et tornata a Vinegia si fa in mesi tre et mezzo, il più chon grande disagio et noya et d'animo et di corpo. ma tutto si comporta di bonissima voglia, considerata la grande divotione che è in detti luoghi di sopra, sperando d'avere obtenuta da Idio gratia et plenaria indulgentia et remissione di tutti i peccati commessi per lo a drieto et chosì piacci a Dio che sia et in futuro ci ghuardi". *L'itinerario di Piero Antonio Buon-*

nell'espressione dei sentimenti di disprezzo nei riguardi degli infedeli dei quali viene duramente condannata la cupidigia e la cui presenza in Terra Santa viene motivata dal Buondelmonti come la vendetta di Dio per i peccati dei cristiani; la ripetizione formale di antichi motivi di polemica fra cristiani e islamici rende, tuttavia, legittimo il dubbio se scorgere in tali affermazioni il pensiero del Fiorentino o una pedissequa adesione a luoghi comuni³¹. A parziale giustificazione della grande schematicità formale e contenutistica dello scritto di Pierantonio Buondelmonti si può ascrivere il lasso di tempo che talvolta intercorreva fra il pellegrinaggio e il suo resoconto scritto, un periodo che, probabilmente, rendeva sfuocati i ricordi e le sensazioni vissute nel corso del viaggio.

Ben più ricco di immediatezza emotiva e redatto in uno stile decisamente più personale è il diario tramandatoci da Alessandro Rinuccini che – dopo un primo tentativo, fallito, nel 1473 – si recò a visitare i Luoghi Santi nel 1474, precisamente fra il giugno di quell'anno e il febbraio del successivo. L'itinerario per raggiungere Gerusalemme si svolse per via marittima con partenza da Venezia e tappe a Parenzo, Curzola, Ragusa, Corfù, Modone, Creta, Candia, Rodi, Cipro e Giaffa; in alcune di queste località, Alessandro e il suo gruppo fecero lunghe soste che diedero al diarista la possibilità di osservare l'ambiente circostante. La navigazione fu difficile a causa di frequenti liti fra i membri dell'equipaggio della galea, del caldo patito a Candia³², dalla moltitudine di passeggeri estranei al pellegrinaggio – segnatamente Giudei e zingari – che la nave trasportò da Cipro a Rodi³³.

delmonti, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 259.

³¹ "... Et prima detta chiesa (scil. la basilica del Santo Sepolcro) tengono li Mori serrata sempre et apronla quando vi mettono drento alchuno pellegrino et solamente per la cupidità del grande guadagno che trae il Soldano di tale chiesa, non l'anno disfacta chome l'altre... Tutte queste chose sono in detta chiesa di Sancto Sepolcro, le quali, per li peccati delli Christiani, Iddio permette che sieno in mani di Mori et di cani, insieme con tutta Terra Sancta". *L'itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 247-249. A proposito dell'ostilità dei cristiani nei confronti dell'Islam, vedasi: A. GRABOÏS, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, cit., p. 156.

³² "... In tra questa baruffa uno de' giovani compagni di nave ebbe assai sinistro stramazzo, discorrendo la nocte al servizio della nave, percotendo la testa et poi la choscia duramente. De' marinai, uno di quelli che voltavano l'arghano, chadde dalla porta di mezo fino giuso in sul fochone della nave... Uno altro, ponendo mano all'aghumine, ricadendo l'aghumine con fogha, lo prese et sbattè in su la coverta in modo che. ssi guastò et ruppe la testa da l'uno de' cigli et più tempo ne stette segnato... Et nella città di Chandia stemo giorni XI I/II, dove sostenemo incredibili caldi, in modo che, andando il giorno per la terra, pareva che. ss'andassi per una fornace accesa. Non so se mai io sentissi tanto distemperato

La vividezza del racconto, l'esatta collocazione cronologica dei singoli episodi, l'attenzione ai luoghi visitati, rendono il resoconto stilato dal frate fiorentino molto più vicino a una testimonianza di letteratura odepica di quanto lo fosse il breve diario del Buondelmonti; l'interesse del Rinuccini è rivolto principalmente alla descrizione architettonica e urbanistica delle località ove soggiornò, con particolare riguardo verso i danni che l'incuria dell'uomo, il trascorrere del tempo o gli eventi bellico-politici avevano provocato. È il caso, fra gli altri, del convento domenicano di Modone dove frate Alessandro trascorse la notte tra il 4 e il 5 agosto 1474; il secondo chiostro trasformato in cisterna, il refettorio mutato in granaio erano testimonianza, a parere del Rinuccini, di un passato splendore ormai perduto e dello stato di timore e di incertezza con cui i suoi confratelli si dovevano quotidianamente confrontare³⁴.

Alessandro Rinuccini non annota le spese sostenute per effettuare il viaggio e quindi è arduo valutare quale somma avesse impiegato per portare a compimento l'intero tragitto, mentre appare interessato a identificare e descrivere minuziosamente eventuali siti di interesse archeologico; giunti a Cipro sul finire d'agosto 1474 e attraccata la nave al porto di Salines sulla costa sud-orientale dell'isola, il Rinuccini visitò le vestigia di un'antichissima città e di un'altrettanto vetusta chiesa – probabilmente consacrata a S. Lazzaro – e all'epoca trasformata in stalla per pecore e maiali. Nonostante la generale incuria non era difficile trovare – come accadde ad alcuni marinai – delle monete di età costantiniana sepolte tra le

chaldo". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 52-54.

³³ "... venerdì sera, a dì XVIII^o d'aghosto, pigliando sulla nave per passarli in Cipri, a dispetto de' pellegrini et de' marinai et di chi n'era male contento... IIII Giudei con certe loro robe et, per andare a Rodi, circha LXXX zingherli tra huomini et donne et fanciugli et fanciulle, che tra piagnere di infanti e grida di diverse persone, chi in greco, chi in italiano, chi in morescho, chi in schiavonescho, chi in francioso, chi in zingherlo, chi in tedesco, era chome stare in inferno fra tanta bulima". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 54.

³⁴ "... a dì IIII d'aghosto... circha l'ora di sexta... arrivamo al porto di Modone et... chiunque volle de' pellegrini smontò in terra e io, smontato in terra, andai alla chiesa di Sancta Maria, dove è il convento de' frati nostri, dai quali fui ricevuto con charità... et secondo la povertà del convento, il quale, oltre a non essere molto grande in circuito, anchora quello che è era assai impedito, imperoché dove già soleva essere il secondo chiostro de' frati, oggi discoperto tutto intorno s'è ridotto a essere cisterna, la quale è murata in mezzo et è molto grande et si tiene serrata a chiave pel comune per munitione a tempo di sospetto. Il refectorio è ridotto a essere granaio et ripieno di grano sta serrato con due chiavi di comune, riservandolo per munitione a tempo di sospetto". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 53.

rovine il cui valore in oro, secondo la valutazione del nostro pellegrino un tempo mercante, ammontava a circa due ducati³⁵.

Alquanto sporadiche risultano, nel diario del Rinuccini, le osservazioni riguardo la situazione politica delle diverse comunità toccate; un'eccezione è rappresentata proprio dalla sosta nell'isola di Cipro dove la nave dei pellegrini fu bloccata più a lungo del previsto a causa della morte del piccolo Giacomo III di Lusignano, erede del titolo regale dell'isola e sottoposto alla reggenza della madre, la veneziana Caterina Corner³⁶. Salpati da Cipro, i pellegrini giunsero a Giaffa venerdì 9 settembre 1474 e vennero costretti a rimanere sulla nave finché non fu loro concesso dal signore di Gerusalemme il salvacondotto per recarsi nei Luoghi Santi della cristianità³⁷; il soggiorno durò in tutto diciotto giorni, resi movimentati e spesso pericolosi dall'inquietudine politica che regnava nella regione. I pellegrini furono aggrediti e derubati, la nave che attendeva all'ancora in Giaffa fu assalita da un gruppo di infedeli e infine, anche per lasciare la città di Rama, i viaggiatori vennero obbligati a pagare tredici ducati e mezzo³⁸.

Nel complesso, il viaggio di Rinuccini – rispetto a quello coevo di Pierantonio Buondelmonti – è più riconducibile all'ambito della letteratura di viaggio; non mancano sensazioni personali, considerazioni sullo stato di endemica instabilità dell'impero turco – l'assalto subito dai pellegrini era stato causato da tensioni tra i governanti di Gerusalemme, Rama e Damasco – ammirazione stupita verso ricchezze archeologiche o private quali le meraviglie che frate Alessandro contemplò in Rodi nel palazzo del Gran

³⁵ "... presso al porto di Salines... appaiono inditii che già quivi fosse antiquissima città, dalla quale solo appare una torre che ancora sta in pie'... et una antiquissima chiesa la quale è anche in pie', ma in più luoghi è diroccato il muro... et dicesi essere titolata in Sancto Lazzaro, ma oggi se ne fa stalla di pechore et di porci. Et in diversi luoghi si dimostrano fondamenti di hedificii di chase o palazi con molte grosse pietre, et già fra esse fondamenti è stata trovata da alchuno marinaio moneta d'oro di peso di circha ducati due, ischolpiti dall'uno de' lati con l'ymagine di Constantino imperadore et dall'altro con l'ymagine di sancta Helena sua madre". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 56-57.

³⁶ Cfr.: ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 58-59.

³⁷ Le trattative per ottenere il consenso a far scendere i pellegrini dalla galea furono lunghe e disciplinate da un cerimoniale complesso che prevedeva ospitalità cordiale sulla nave veneziana con offerta di libagioni, trattative per l'eventuale acquisto, da parte degli infedeli, della mercanzia trasportata dal vascello cristiano e censimento dei pellegrini stessi con accordi per il versamento del tributo dovuto. Vedi: ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 62-63.

³⁸ Cfr.: ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 64; 72-74.

Maestro dell'Ordine cavalleresco di San Giovanni: reliquie venerabili, cristalli, argenteria, oggettistica sacra³⁹. Alquanto stemperato – per quanto non del tutto assente – anche il disprezzo nei riguardi degli infedeli; alle espressioni offensive usate dal Buondelmonti solo sei anni prima, si sostituiscono principalmente curiosità verso una civiltà diversa, ansia di conoscere mondi e tradizioni differenti, seppure, ovviamente, compensate dal quasi doveroso rimpianto cristiano verso i luoghi perduti ove si svolse la vicenda terrena di Cristo.

Il resoconto di Alessandro Rinuccini si configura, però, anche come una sorta di manuale del perfetto pellegrino, dal momento che presenta altre sezioni: la prima, incentrata sui siti culturali da visitare in Terra Santa e sulle preghiere da pronunciare in ogni occasione⁴⁰, la seconda, dedicata ai luoghi dove ottenere l'indulgenza⁴¹ e l'ultima, basata su un approfondimento delle tematiche politiche, culturali e sociali relative alle località visitate dal Rinuccini, sembra tesa a soddisfare le esigenze di quel "turismo religioso" che, alla fine del Medio Evo, pareva assegnare un valore maggiore alla scoperta di paesi lontani che all'aspetto spirituale del pellegrinaggio⁴².

Molto diverso dai succitati resoconti è il diario di Bonsignore Bonsignori stilato al crepuscolo del Quattrocento e incentrato sull'itinerario compiuto dall'autore fra l'agosto del 1497 e l'ottobre del 1498. Differente la durata del viaggio – più lunga dei precedenti –, il porto d'imbarco – Pesaro invece di Venezia⁴³ –, il percorso effettuato – principalmente terrestre

³⁹ ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 78-79.

⁴⁰ Tale parte reca il titolo chiarificatore di: "Visitationes cum Hymnis et Orationibus". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 99-116.

⁴¹ "Indulgentie Terre Sancte" è la denominazione assegnata alla seconda sezione aggiunta al diario del Rinuccini. ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 116-126.

⁴² L'ultima parte del resoconto del Rinuccini reca l'inequivocabile titolo: "Annotatione et dichiarazione de' luoghi". ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., pp. 127-188. Un'appendice di tale sezione è costituita da una specie di tavola riassuntiva delle tappe effettuate durante il viaggio e, in particolare, delle località toccate in Terra Santa. Cfr. *ibidem*, pp. 189-212.

⁴³ Il percorso seguito da Bonsignore seguì le strade commerciali tracciate dagli operatori economici fiorentini a partire dagli anni settanta del Quattrocento; il sistema delle galee comunali – per gli scambi con l'Oriente – fu sostituito da rotte terrestri che attraversavano parte della penisola balcanica e giungevano a Bisanzio attraverso Adrianopoli, mentre i nuovi porti di imbarco prescelti dai mercanti della città del giglio furono Ancona e Lecce. B. DINI, *L'economia fiorentina dal 1450 al 1530*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il*

anziché marittimo. Il prelado fiorentino iniziò il suo pellegrinaggio in un'età profondamente mutata rispetto alla temperie politica, sociale ed economica della quale furono esponenti i due diaristi già nominati. Se in Italia sia era definitivamente infranto il fragile equilibrio sancito a Lodi, sul trono di Pietro sedeva papa Alessandro VI Borgia, mentre le traversate transoceaniche avevano condotto a una dilatazione eclatante dei confini del mondo conosciuto. Lo sguardo di Bonsignore è ancora più scaltro e attento di quello dei suoi predecessori, il suo interesse è catturato non soltanto dai Luoghi Santi, ma dalle abitudini di vita e di governo di tutte le varie popolazioni incontrate lungo il cammino e l'ammirazione nei confronti della civiltà islamica non reca neppure l'eco dello sprezzante atteggiamento tipico dei pellegrini di pochi decenni prima.

Bonsignore partì da Firenze diretto a Pesaro il 3 agosto 1497 in compagnia del canonico fiorentino Bernardo Michelozzi; sostarono quasi un mese nella città marchigiana, in attesa di salpare alla volta di Ragusa e si imbarcarono il 5 settembre giungendo oltre Adriatico dopo otto giorni di turbolenta navigazione. Ragusa si presentò agli occhi dei viaggiatori come un centro di piccole dimensioni, con case di pietra alte quattro o cinque piani e strade strette, ma lastricate; Bonsignore fu colpito dall'arroganza dei Ragusei, governati da un gruppo di oligarchi il cui capo – che assumeva il titolo di conte – rimaneva in carica soltanto un mese⁴⁴. Partiti da Ragusa, i viaggiatori si recarono ad Adrianopoli attraversando la Bosnia e la Serbia; Bonsignore sottolinea la grande desolazione della zona, montuosa, quasi totalmente disabitata e priva di strutture ricettive a eccezione di casolari e capanne. Dopo una breve sosta a Filippopoli, i due Fiorentini giunsero ad Adrianopoli, "... città grande, piena et notabile" ubicata non lontano dal Danubio in una vasta pianura; nonostante le imponenti dimensioni, Adrianopoli non possedeva una cinta muraria, ma solo un "castrum"

Magnifico. Politica, economia, cultura, arte. Atti del Convegno di Studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena (5-8 novembre, 1992), vol. III, Pisa, Pacini, 1997, p. 804.

⁴⁴ "Item che insino a dì 3 d'agosto dicto anno 1497 io mi partì di Firenze insieme con il Reverendo ser Bernardo Michelozzi canonico fiorentino et homo in utraque lingua doctissimo... per andare in Yerusalem: si fece la via di Costantinopoli... andiamo alla via di Pesaro: dove stemo un mese aspettando passaggio per Rauga: et adì 5 di settembre sopra una charavella rauega c'imbarchamo et per mal tempo soprastamo in mare otto giorni et finalmente giugnemo in Rauga dove stemo circa VIII giorni. La città è tutta pietra ma pichola..., le case alte a 4 e 5 palchi in modo che in una sta tutta una famiglia. Sono Rauegi molto superbi, reggesi la città a gentili huomini de' quali ogni mese fanno un capo che lo chiamano el conte... Sono signori di circa 80 miglia di lito di mare, tutti moli et saxi et infra terra non si extendono tre in 4 miglia et hanno certe belle isolette...". BNCFi, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 9r-v.

abitato, situato in posizione centrale rispetto al tessuto urbano il cui profilo era caratterizzato dalle sepolture a monticello, tipiche dell'antica tradizione funeraria locale⁴⁵.

Lasciata Adrianopoli il 13 novembre, Bonsignore e Bernardo Michelozzi raggiunsero Costantinopoli dopo cinque giorni di cammino ed entrarono nell'antica capitale imperiale dalla porta vicina al castello, opposta rispetto al porto; attraversata la città, i due viandanti alloggiarono presso la casa del mercante fiorentino Niccolò Carsidoni. Bisanzio – dopo oltre quattro decenni di dominio turco – apparve agli occhi dei visitatori bella e maestosa, ancora ammantata della vetusta grandiosità e generosa nell'offrire testimonianze imponenti del suo immutato fascino: la tripla cinta muraria estesa per dodici miglia, il castello imperiale ancora intatto dominatore del porto, la residenza del sultano situata dalla parte opposta, acquedotti, colonne, archi trionfali, obelischi in granito con basamenti in marmo o rivestiti di piastre di rame.

Santa Sofia, trasformata in moschea e vicina al palazzo del signore turco, aveva perso tutte le immagini sacre cristiane, ma conservava inviolata la magnificenza delle sue decorazioni: le cinque navate avevano il pavimento lastricato di marmo, due portici e la cupola rivestita di piombo. Bonsignore ne rimase affascinato e ne paragonò l'imponenza a quella della basilica di San Pietro. Gli altri luoghi di culto cristiani erano stati ugualmente consacrati alla devozione islamica tranne una chiesa gestita dai cristiani armeni, una amministrata dai frati Minori e un'altra dove risiedeva il patriarca greco e presso la quale Bonsignore prese parte alla messa dell'Epifania del 1498⁴⁶.

Nel settore europeo dell'impero turco, Bonsignore e il suo compagno di viaggio rimasero sino alla Pasqua del 1498 godendo del buon clima e gustando l'ottimo cibo: galline, carne di vitella, di castroni, pesce, in particolare ostriche. Le feste pasquali furono, invece, celebrate in Bitinia, a Bursa (odierna Brussa), città opulenta, dotata di vie larghe, moltissime moschee e sede di una intensa attività di lavorazione della seta e drappi pre-

⁴⁵ “Partimoci da lì... et... insino in Andrianopoli non si trovano mai hospitia né alloggia... altro che casali tutti di capanne. Partiti di Rauga per otto o dieci giornate sempre andamo per montagne et non vi si trova chosa notabile... Successive giugnemo in Andrianopoli città grande, piena et notabile posta in una bellissima pianura. Et dicono andare in sino in sul Danubio et è piena di monticelli alti X o XII passi tucti facti a posta li quali sono sepolture di signori antichi e di romani... La città fu dinominata da Adriano imperadore, molto grande et non ha mura, salvo che in mezo ha un castello habitato... in questa terra stava il turcho avanti pigliassi Gostantinopoli...”. BNCFi, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 10r-12r.

⁴⁶ BNCFi, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 15r-19r.

giati (sebbene, a parere di Bonsignore, non belli come quelli italiani). A Bursa, il nostro pellegrino alloggiò in casa del mercante fiorentino Maso Fronti e, al momento della partenza, si unì ai due viaggiatori anche il genovese Battista Larca che parlava con disinvoltura il turco, il greco e l'arabo⁴⁷. Il piccolo gruppo iniziò, allora, un percorso attraverso i miti, le leggende, la storia più antica della civiltà occidentale, un itinerario della memoria, quasi un pellegrinaggio profano alla ricerca delle radici della cultura europea: l'Ellesponto che fu teatro del grande progetto di conquista di Serse⁴⁸, la cittadina di Didime ricca di edifici marmorei, le rive dello Scamandro, le rovine di Ilio.

Dopo una cavalcata di circa trenta chilometri, Bonsignore e i suoi compagni raggiunsero il monte Ida e trovarono alloggio in un casale gestito da un Turco; non si registrano espressioni di disprezzo nei riguardi degli infedeli, né considerazioni in materia di fede e il fatto che i viaggiatori cristiani fossero privi di pregiudizi e disposti a cogliere qualsiasi opportunità offerta è testimoniato dalla loro partecipazione a tutte le feste e a ogni banchetto organizzato nelle località da loro visitate⁴⁹. Dopo una breve sosta a Smirne e Filadelfia, i pellegrini si imbarcarono alla volta di Rodi e da lì, il 23 luglio 1498, salparono diretti a Cipro sulla galea del veneziano Zaccaria Bernardo al quale versarono la somma di 80 ducati⁵⁰. Per due giorni rimasero in Famagosta e poi – ancora via mare – giunsero a Giaffa e infine arrivarono a Rama il 15 agosto 1498; tre giorni dopo i pellegrini entrarono in Gerusalemme e alloggiarono presso l'antico edificio degli

⁴⁷ “*Bursia è una grandissima città posta in Bitinia in sulle radici del monte Olimpo senza mura, solo nel mezzo un castello antico dove stava il turcho... Et dicono vi si lavora più seta et drappi d'oro che non si lavorono in tutta Italia, non sono però sì belli... Stenno li chome supra dico insino al primo di dopo le feste poi ripartimo in compagnia d'uno ser Baptista Larca genovese gentile homo: il quale sapeva naturalmente parlare italiano, turcho, greco, et moro*”. BNCf, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 20v-22r.

⁴⁸ “*Lo stretto che hoggi si chiama di Ghalipoli... è lo Elesponto dove Zerse re dei Persi fece il ponte per passare lo exercito suo d'Asia in Europa*”. BNCf, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, c. 22r.

⁴⁹ BNCf, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 23r-v; 26v-27r.

⁵⁰ Il costo del tragitto sulla nave veneziana è una delle sporadiche annotazioni tramandateci da Bonsignore Bonsignori in relazione alle spese di viaggio; al pari di Alessandro Rinuccini, il diarista tardo-quattrocentesco non sembra assegnare grande importanza ai costi di un pellegrinaggio, ma è evidente che, paragonando gli 80 ducati versati da Bonsignore per il solo tratto Rodi-Cipro ai 50 ducati che Pierantonio Buondelmonti aveva valutato come necessari per compiere l'intero viaggio trent'anni prima, si registra un innegabile aumento del costo dell'itinerario in Terra Santa. Cfr.: *L'Itinerario di Piero Antonio Buondelmonti*, in ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro...*, cit., p. 245; BNCf, Fondo Stroziano, classe XIII, cod. 93, cc. 35v-36r.

Ospitalieri, una costruzione imponente, cinta da alte mura e arricchita da una maestosa loggia⁵¹.

Per entrare nella basilica del Santo Sepolcro il pedaggio ammontava a 5 ducati – i frati Minori ne versavano, invece, la metà – e, una volta pagata la somma, si potevano visitare le tante reliquie ivi conservate. Bonsignore non si lascia per nulla sopraffare da sentimenti devozionali, mantiene inalterato il tono descrittivo del suo diario, annota con scrupolo le dimensioni della basilica (lunghezza 120 braccia, larghezza 60) e le vestigia delle radici della cristianità: il Santo Sepolcro, il Calvario, la cappella della Vergine con un frammento della colonna della flagellazione, la cappella di S. Elena⁵². Ogni luogo della basilica era gestito da cristiani di diversa confessione: l'altare maggiore dai Greci, il monte Calvario dai georgiani, la cappella della Madonna e il sepolcro dai cattolici⁵³. Le oblazioni venivano, ovviamente, recepite da chi si occupava della reliquia dinanzi alla quale si versava l'offerta; della visita alla cappella del Santo Sepolcro e delle celebrazioni liturgiche correlate, Bonsignore ricorda solamente le ridottissime dimensioni del sito e il caldo soffocante⁵⁴.

Ultimata la visita alla basilica gerosolimitana, Bonsignore si recò anche nella valle di Iosafat, nell'orto di Getzemani, al sepolcro della Vergine, al monte Sion, a Betlemme; il pellegrino avrebbe voluto proseguire alla volta dell'Egitto, ma una devastante pestilenza che imperversava a Il Cairo e Alessandria impedì di ultimare il progetto di viaggio⁵⁵. Il tragitto di ritorno in Italia fu effettuato via mare su navi veneziane; dopo aver fatto tappa

⁵¹ BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, cc. 39v-41r.

⁵² "... chi andava al sancto sepolchro, chi al monte Chalvario, chi alla capella di Sancta Maria dove è un pezo della colonna dove fu battuto Yesu Christo, chi andava alla capella di Sancta Elena dove fu ritrovata la Sancta Croce et chi in altro luogo; et finalmente e frati ci condussero tutti dentro alla capella della Vergine Maria luogo concesso loro insieme col sancto Sepolchro". BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, c. 41r.

⁵³ "L'altare maggiore tenghono e Greci, et monte calvario... tenghono e georgiant. La capella del sancto sepolchro insieme con quella di sancta Maria tenghono e cattolici ciò sono e frati di sancto Francesco". BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, c. 42v.

⁵⁴ La cappelletta del Santo Sepolcro era "alta circa 6 o 7 bracca... lunga 4 in 5 et divisa dentro in modo che per una porticella molto bassa prima s'entra in una stanzetta di circa 4 bracca et quivi chi vuole celebrare si para, poi s'entra per uno altro uscolino che... fa bisogno chinarsi insino a mezo et li è uno altro stanzino lungo circa 4 bracca et largo tre. Et qui uno altare tutto di marmo murato apunto sopra la porta dello Sepolchro dove fu posto il corpo sacratissimo di Cristo, et sopra sono molte lampane accese immodo vi fa un gran caldo...". BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, c. 43v.

⁵⁵ BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, cc. 44v-51r.

a Rodi, i Fiorentini salparono il 22 settembre 1498 alla volta della Serenissima dove giunsero il 17 ottobre successivo⁵⁶.

Con il diario di Bonsignore Bonsignori si può ragionevolmente considerare compiuta la trasformazione degli antichi "Itineraria" in resoconti di natura squisitamente odeporica nei quali l'intento peregrinatorio e devozionale diviene quasi un pretesto per compiere viaggi alla volta del Vicino Oriente, con lo spirito del visitatore animato da curiosità di scoprire luoghi diversi piuttosto che del cristiano alla ricerca delle radici della propria fede. E in Bonsignore si avverte anche – in modo molto evidente e sicuramente più consapevole rispetto ai diari precedentemente analizzati – un intento descrittivo modellato sull'esigenza di informare e divulgare le esperienze vissute dall'autore, un'ansia di conoscenza che racchiude in sé curiosità ormai quasi priva di pregiudizi nei riguardi dell'impero turco, un desiderio di sapere che, lungi dall'essere solamente percorso intimo e individuale, si inchina alla necessità di condividere con gli eventuali lettori scoperte, memorie, leggende, storie, emozioni.

⁵⁶ BNCFi, *Fondo Stroziano*, classe XIII, cod. 93, c. 52r.



RICCARDO CAPASSO

Pellegrinaggio a Montevergine

L'abbazia di Santa Maria di Montevergine venne dal suo fondatore, San Guglielmo di Vercelli, prescelto come eremo, ove il Santo aveva diviso di vivere una vita del tutto dedicata alla contemplazione ed alla preghiera, nonché come piccolo ospizio per i pellegrini diretti in Terra Santa, i quali avrebbero potuto lì far tappa prima di compiere l'ultimo tratto di strada verso Brindisi e poi verso Otranto, luogo dell'imbarco. Stando infatti alla fonte narrativa che ci ha tramandato le vicende della vita di San Guglielmo, vale a dire la *Legenda de vita et obitu Sancti Guilielmi confessoris et heremite*,¹ San Guglielmo, che discendeva dall'importante e nobile famiglia vercellese dei Volpe, estintasi a metà del XVI secolo,² avrebbe trascorso una fase infantile particolarissima, molto probabilmente causata da un'educazione a quei tempi non infrequente, tutta tesa alla spasmodica esaltazione della moralità dei costumi e troppo dominata da letture e da racconti edificanti; narra infatti la *Legenda* che Guglielmo, fin dagli anni della puerizia, rivolse alle cose del cielo tutta la sua mente e dispregiò ogni cosa di questo mondo che fosse legata alla vanità, considerandola assolutamente sterile.³ Quindi, rimasto ben presto orfano di entrambi i genitori, Guglielmo, che si trovava molto al di là dell'età della puerizia per la sua somma austerità del vivere, abbandonati i parenti che di lui si occupavano ed avendo ormai già compiuto i quattordici anni, si fece pellegrino e, vestito di una semplice tunica, a piedi scalzi, con il classico bordone e con indosso un dolorosissimo cilicio composto di due anelli di ferro che gli costringevano il petto e il ventre, si recò a Santiago di Compostela, superan-

¹ G. MONGELLI, *Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremite*, in "Samnium", XXXIII (1960), nn. 3-4, pp. 144-157, XXXIV (1961), nn. 1-2, pp. 70-119 e nn. 3-4, pp. 144-172 e XXXV (1962), nn. 1-2, pp. 48-73, d'ora in poi citata con *Legenda*.

² C. MERCURO, *Una leggenda medievale di S. Guglielmo da Vercelli*, in "Rivista storica benedettina", I (1906), fasc. III, p. 330 e n. 1; *Legenda*, XXXIV, p. 145: «Guilielmus ... venerabilis pater nobili progenie ... bercellensis genere fuit» (sic); M. A. TALLARICO, *L'abbazia di Montevergine nell'età normanna: formazione e sviluppo di una potenza economica e politica*, in "Samnium", XLV (1972), nn. 1-2, p. 197 e n. 2.

³ *Legenda*, XXXIV, p. 145.

do difficoltà, sofferenze e pericoli che, per dirla con quel Giovanni confratello e discepolo di Guglielmo autore della *Legenda*, «non est nostre facultatis exprimere». ⁴ A questo proposito non dimentichiamo l'importanza di Vercelli, ove Guglielmo viveva, quale tappa obbligata degli *itinera* dei pellegrini provenienti dalla Francia: il tipo di educazione ricevuta, cui abbiamo *supra* fatto riferimento, insieme con la visione continua di questi "avventurosi" *viatores*, non possono non aver contribuito a suggestionare la candida mente di Guglielmo fanciullo. Teniamo altresì presente che siamo allo spirare dell'XI secolo – Guglielmo era nato nel 1085 – epoca della forte e fattiva reazione della Chiesa alle deviazioni feudali degli enti ecclesiastici; sotto la spinta del movimento cluniacense centinaia di monasteri erano sorti richiamando clero e fedeli alla spiritualità e, per quel che riguarda l'Italia, non possono esser lasciati nel silenzio il monastero camaldolese, fondato nel 1012 da San Romualdo e quello di Vallombrosa, fondato da San Giovanni Gualberto tra il 1012 ed il 1015, la cui influenza sul mondo cattolico fu immensa e non si può del pari lasciare nel silenzio la forte istanza ascetica che, nel secolo precedente, la predicazione di San Nilo (910-1004) aveva promossa, contribuendo non poco al nascere delle severe regole dei Certosini (1084) e dei Cistercensi (1098).

Se abbiamo ritenuto indispensabile il dilungarsi alquanto sull'infanzia di Guglielmo da Vercelli, l'abbiamo fatto, poiché non vi son dubbi che il Santo persino nell'età adolescenziale, avesse fissa nella mente l'idea del pellegrinaggio, tant'è vero che, pur dopo l'esperienza difficile ed assai sofferta del suo pellegrinaggio a Santiago de Compostela, «venerandi viri animus incessanter ardebat Hierusolimam petere» ⁵: Gerusalemme perciò era la meta ideale di Guglielmo che, con ogni probabilità, non solo aveva già in animo la creazione di un centro a carattere cenobitico, ove non soltanto si potesse condurre vita eremitica e limitatamente conventuale, ma che fosse anche e soprattutto luogo di confortante e tranquilla accoglienza per i tanti pellegrini diretti in Terra Santa: non dimentichiamo, infatti, che la vita di San Guglielmo, nato, come abbiamo già visto, nel 1085 e morto nel 1142, ⁶ si svolse anche nell'epoca delle due prime crociate e che quando mosse dalla sua Vercelli per compiere il suo primo pellegrinaggio, Guglielmo, «quartum decimum ... annum egressus», ⁷ aveva quindi del tutto completato il suo quattordicesimo anno di vita e si trovava perciò a vivere nel 1100, vale a dire proprio all'indomani della avvenuta conquista del

⁴ *Legenda*, XXXIV, p. 148.

⁵ *Legenda*, XXXIV, p. 148.

⁶ *Legenda*, XXXIV, p. 82.

⁷ *Legenda*, XXXIV, pp. 145 sg.

Santo Sepolcro, essendosi vittoriosamente conclusa la “prima” Crociata. Tale avvenimento che, com'è più che noto, colpì molto profondamente gli animi di tutta la Cristianità, sconvolgendo o almeno mutando sensibilmente gli obiettivi politici di tanti stati d'Europa, suggestionati vuoi dal grande evento spirituale vuoi da mai sopite mire espansionistiche vuoi, infine, da vistose e non vane possibilità di commercio, deve avere fortemente impressionato anche l'animo dell'adolescente Guglielmo, non per l'aspetto cavalleresco e guerresco dell'impresa – ché mai Guglielmo ebbe a manifestare idea diversa da quella della visita devota al Santo Sepolcro – ma per la possibilità invece di rendere sempre più frequentata ed agevole la cosiddetta *Via Francigena del Sud* che conduceva a Gerusalemme. Di questo la *Legenda* non parla, ma lo lasciano tranquillamente e chiaramente dedurre gli avvenimenti successivi riguardanti la comunità verginiana; e poi come non ricordare in proposito la fortissima suggestione che la conquista del Santo Sepolcro esercitò in modo particolare sui fanciulli, sol che si ponga mente alla impossibile e folle impresa, tentata, ma finita nel massacro, della cosiddetta *Crociata dei Fanciulli*?

Ma la visita al Santo Sepolcro non era la sola idea che dominava la mente del futuro Santo: questa idea dominante, infatti, quella del pellegrinaggio, era in perfetta simbiosi con un ideale di povertà fortemente sentito che può dirsi abbia percorso quello francescano e reso poi ancor più rigida e collettivistica la *Regula* benedettina alla quale Guglielmo sicuramente si ispirò, ma con rigore così estremo da suscitare dissapori non lievi con i confratelli, poiché all'*Ora et labora* Guglielmo volle esplicitamente e *de facto* aggiungere l'obbligo dell'assoluta povertà e della carità. Allorché i primi pellegrinaggi di fedeli agiati, da distinguersi nettamente da quelli di massa o dei poveri, portarono al cenobio di Montevergine ricchezze consistenti e, forse, inaspettate almeno sotto il profilo dell'entità, dal momento che i ricchi visitatori quasi mai si recavano in visita al santuario senza lasciarvi donazioni,⁸ buone per un non sempre ben celato intento di rendere alleata preziosa una comunità ricca e situata in una posizione che dominava, dall'alto di rupi scoscese, poste a 1270 metri sul livello del mare, l'importante *Via Francigena del Sud*, costituita dalle vie Appia e Traiana.

La montagna di Montevergine, facente parte della catena del Partenio, prescelta per ospitare una delle comunità monastiche che della realtà del Mezzogiorno d'Italia, insieme con l'abbazia di Montecassino, con il monastero di San Vincenzo al Volturno, con la Badia di Cava dei Tirreni e con il monastero di San Michele Arcangelo al Gargano, è di assoluta e primaria

⁸ Soltanto nel primo volume del *Codice Diplomatico Verginiano* che contiene i documenti compresi tra il maggio 947 ed il marzo 1102, le donazioni sono 33 su 100.

importanza per molti rispetti, non ultimo quello della grande ricchezza dei documenti conservati,⁹ quella montagna, dunque, sita, in linea d'aria, a poco più di quaranta chilometri ad Est-Nordest di Napoli, a circa cinque chilometri a Nordovest di Avellino ed a ventitre chilometri a Sud di Benevento, non ebbe il suo nome per il culto della Vergine Maria, bensì e sembra ormai in qualche misura probabile e quindi credibile, per essere un luogo *vergine* ossia tanto incolto da parer non toccato dall'uomo, prima che divenisse un eremo e poi un santuario. In realtà, stando alle numerose credenze popolari e non, più e più volte ripetute, si vuole che sul pianoro di quel monte, che si eleva altissimo, ad onta delle durissime asperità e di una folta ed intatta vegetazione che lo rendevano pressoché inaccessibile, si praticasse il culto scomposto e furibondo della dea Cibele alla quale sarebbe stato anche innalzato un tempio, testimoniato da reperti archeologici (due sarcofagi, delle colonne e frammenti vari) risultati però, dopo esami meglio condotti, di epoca romanica; e si vuole ancora che su quel monte abbia dimorato Virgilio in una villa di sua proprietà, a conferma del «tenet nunc Parthenope» del suo epitafio: leggenda incredibile, ma tanto creduta da aver persino generato il toponimo *Orto di Virgilio*, ove il grande poeta sarebbe stato solito soffermarsi per leggere in pace i libri della Sibilla o per coltivare le erbe. Tale leggenda potrebbe essere scaturita da passi delle Georgiche nei quali si parla di erbe,¹⁰ ma, forse, anche dal fatto che παρθένιον (latino *parthenice, es*), altro non è che il *partenio* ossia l'erba parietaria.¹¹ In realtà a noi pare sempre avere un buon grado di probabilità e di credibilità la denominazione di "luogo vergine" sopra prospettata, anche se altrettanto probabile potrebbe essere – e forse lo è – la derivazione di Monte Partenio da Παρθένιος (latino *Parthenius*), vale a dire dall'oronimo del monte sito tra l'Argolide e l'Arcadia.

San Guglielmo, scelto il monte verginiano che si stagliava sullo sfondo del cielo, in séguito ad una visione che gli fece comprendere di doversi soffermare in quell'eremo e di dovere quindi rinunciare al viaggio in Terra Santa, ove fondò dapprima una semplice *domuncula* e contemporaneamente, se non addirittura prima, l'*hospitium*, non rinunciò tuttavia all'idea del pellegrinaggio a Gerusalemme, poiché il monastero verginiano, scelto sì per suggestione di una visione divina, veniva però a trovarsi a breve distanza da Benevento, là dove si congiungevano e poi si dipartivano la Via Appia e la Via Traiana: la prima con un tracciato interno che toccava Ve-

⁹ I documenti ancor oggi esistenti son più di settemila.

¹⁰ *Georgiche*, I, II, *passim, praecipue* vv. 126 sgg., 184 sg.

¹¹ CATULLO, *Le poesie*, versione di G. Ceronetti, Torino 1969, c. 61, v. 190, p. 148: «alba parthenice».

nosa e Taranto, la seconda con un tracciato più vicino alla costa adriatica che toccava Troia, Ortona, Canosa, Ruvo di Puglia e Bitonto, raggiungevano Brindisi e poi Otranto ossia il porto dal quale era poi possibile imbarcarsi per la Terra Santa. Di questo itinerario è eloquentissimo testimone il documento n. 255 dell'edizione dei documenti di Montevergine, curata da Tropeano nel suo *Codice Diplomatico Verginiano*, giunta all'undicesimo volume.¹² Il documento, datato del dicembre 1139 e rogato ad Avella, è una *donatio pro anima* che un tal Fulco, figlio del fu Rinaldo, prima di recarsi a Gerusalemme in pellegrinaggio, fa al monastero di Montevergine ove «quamplures adeuntes et ibi Dei misericordiam et ... peccaminum innumerabilium veniam deposcentes».¹³ Era quindi il monastero di Montevergine divenuto proprio quel che aveva divisato San Guglielmo il quale, una volta prescelto l'eremo, immediatamente vi costruì un *hospitium* avendo presenti la pressante necessità di dover accogliere ed ospitare sia i pellegrini aventi per meta del viaggio Montevergine sia quelli che in Montevergine vedevano sì la meta di un atto di profonda devozione, ma altresì il luogo santo ove impetrare l'assistenza della Vergine Maria durante le insidiose e gravi difficoltà di un viaggio per mare diretto verso Gerusalemme, là dove, assai di sovente, i pellegrini anzi di trovare la fraterna ospitalità di Montevergine, pagavano con gravi sofferenze il compimento di un elevatissimo atto di fede, poiché venivano quasi costretti a trasformarsi in difensori armati del Santo Sepolcro o, più esattamente, dei nuovi stati e dei numerosi centri commerciali messi in essere da non pochi dei crociati.

Dell'*Hospitium* abbiamo notizia dalle note con le quali Tropeano ha illustrato i documenti del *Codice Diplomatico Verginiano* che ci informa-

¹² Il *Codice Diplomatico Verginiano*, curato da P. M. TROPEANO, per le Edizioni dei Padri Benedettini di Montevergine, è giunto all'undicesimo volume, primo della seconda serie, edito nel 1988 e comprende i documenti che vanno dal 1198 al 1200. I precedenti dieci volumi, che compongono la prima serie, sono siffatti:

I edito nel 1977, comprende i documenti che vanno dal maggio 947 al marzo 1102

II edito nel 1978, comprende i documenti che vanno dal 991 [mag.-ago.] (sic) all'agosto 1132

III edito nel 1979, comprende i documenti che vanno dall'agosto 1132 al maggio 1151

IV edito nel 1980, comprende i documenti che vanno dal luglio 1151 al novembre 1160

V edito nel 1981, comprende i documenti che vanno dal gennaio 1161 all'agosto 1169

VI edito nel 1982, comprende i documenti che vanno dall'ottobre 1169 all'agosto 1176

VII edito nel 1983, comprende i documenti che vanno dall'agosto 1176 al giugno 1182

VIII edito nel 1984, comprende i documenti che vanno dal giugno 1182 al giugno 1188

IX edito nel 1985, comprende i documenti che vanno dal luglio 1188 al marzo 1193

X edito nel 1986, comprende i documenti che vanno dal marzo 1193 al marzo 1196.

¹³ *Codice Dipl. cit.*, vol. III, n. 255, p. 231 sgg.; v. APPENDICE, pp. 336 sgg.

no, soprattutto con il commento alla succitata donazione del dicembre del 1139¹⁴ e con alcuni passi della *Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremite*, dell'esistenza dell'*Hospitium*.

La *Legenda* ci dice anche che San Guglielmo compì dei miracoli, ampiamente descritti, ancor prima di fondare il monastero e, quindi, dobbiamo desumere che una volta istituito il santuario, sia pure sotto forma di piccola chiesuola con un altrettanto piccolo eremo nonché l'ospizio, la fama del santo taumaturgo già corresse nelle regioni che Guglielmo attraversava con la mira sempre viva di recarsi ad Otranto; talché può dirsi con sicurezza che i pellegrinaggi aventi per meta Montevergine, ebbero inizio non appena San Guglielmo si fu sistemato sul monte verginiano, vale a dire a far tempo dal 1119.¹⁵ Se dei pellegrinaggi dei poveri e quindi dei più non abbiamo documenti che ce ne riferiscano in modo diretto o indiretto, ciò si spiega agevolmente con il fatto che i poveri delle loro pie e devote visite al santuario, pur talvolta segnate da piccolissime oblazioni, certo non necessitanti una documentazione giuridica, non lasciavano davvero tracce memorande, mentre per quel che riguarda i potenti ed i ricchi abbiamo moltissime testimonianze indirette, a parte quella già vista di Fulco, desumibili dai numerosi documenti di donazione che occupano gran parte dell'Archivio Storico di Montevergine, ricco di oltre settemila documenti.¹⁶ La cosa è comprensibile: le grandi donazioni, riguardanti quasi sempre beni fondiari, avevano ovviamente la necessità inderogabile di una documentazione che andasse ad aggiungersi ai tanti *munimina* che difendevano *de jure* le proprietà dell'abbazia; con questa considerazione si spiega anche l'esistenza di molti documenti di varia natura preesistenti alla fondazione dell'abbazia, che sono più di cento e vanno dall'anno 947 all'anno 1119: tali documenti si riferiscono, con ogni evidenza a possedimenti o diritti venuti in proprietà dell'abbazia, in epoca successiva alla fondazione.

¹⁴ *Ibid.*, p. 232, n. 2.

¹⁵ Per la fondazione del monastero, avvenuta nel 1119, possiamo rifarci al KEHR, *Italia pontificia*, vol. IX, *Samnium, Apulia, Lucania*, Berolini 1962, p. 129, che trae la notizia da un privilegio vescovile di Giovanni, vescovo di Avellino almeno dal 1124 al 1132, data della sua morte (cfr. GAMS, p. 854), del maggio 1126 e che così ne riferisce: «Ante hos annos (i.e. cr. a. 1119) quidam religiosissimus christianus Guilielmus nomine a longinqua venit regione ... et in monte, qui Virgine vocatur et ubi Aqua Columbi dicitur, ascendit et ibi quoddam constituit hospitium; quo constructo, post paululum vero temporis ... ibi construxit monasterium vocabulo eius sanctae Dei genitricis et virginis Mariae». Il documento del vescovo Giovanni venne edito da A. MASTRULLO, *Monte Vergine sacro*, Napoli 1663, p. 155; da G. ZIGARELLI, *Storia della cattedra di Avellino*, I, Napoli 1856, p. 72 e da F. SCANDONE, *Storia di Avellino dalle origini alla fine della dominazione langobarda con documenti inediti*, Napoli 1856, pp. 69 sgg.

¹⁶ V. n. 8.

Tornando ai miracoli compiuti da San Guglielmo, possiamo anche pensare che finalità dei primi pellegrinaggi fu senz'altro la visita al santo taumaturgo e, solo successivamente, alla Vergine Maria, dopo che il santo, come vedremo, lasciò Montevergine, fondò altri monasteri e chiuse i suoi giorni nel 1142 nel monastero di San Salvatore di Goletto. Tant'è vero che ancora oggi, nel rispetto di una tradizione inveterata risalente ai primi tempi del santuario, prescindendo dalle iniziative individuali, i grandi pellegrinaggi organizzati vengono compiuti nel giorno della Pentecoste ovvero l'otto di settembre, giorno della Natività della Vergine Maria; la solennità della Pentecoste ricorda la consacrazione della chiesa, avvenuta il 25 maggio del 1124, giorno per l'appunto della Pentecoste, cinque anni dopo la fondazione dell'eremo.¹⁷

I gravi problemi che caddero con notevolissima pesantezza sulle spalle di San Guglielmo, primo abate di Montevergine, seppur solo *de facto*, derivarono proprio dal flusso infinito di pellegrini, cui abbiamo poco fa accennato, specificando che le visite dei potenti, chiamiamoli pure così, sono indirettamente documentate dalle moltissime donazioni in favore del monastero, mentre quelle degli umili pellegrini, sono invece testimoniate, anch'esse indirettamente, dai molti edifici di cui l'abbazia, col passar degli anni, man mano si dotava, dal momento che il problema primo dell'accoglienza dei pellegrini era quello di fornire un giaciglio a tutti; giaciglio che non sempre era un comodo letto per lo stanco *viator*: molto spesso su quel giaciglio, infatti, dovevano sistemarsi due ed anche tre pellegrini, come d'altronde accadeva anche negli ospedali dell'epoca. Vi era inoltre il problema di nutrire i pellegrini ed in proposito la *Legenda* ci testimonia come tra Guglielmo ed i suoi confratelli siano sorte delle incomprensioni, se non proprio dei contrasti, in merito alla conduzione amministrativa del cenobio divenuto ormai, ed in pochissimi anni, da povera *domuncula* che era all'inizio, un complesso di edifici per giunta assai ricco, che poteva, come in effetti avveniva, ospitare e nutrire i tanti pellegrini in visita, tra lo scontento dei frati che avrebbero voluto evitare di distribuire tutto il supefluo ai poveri, ma conservare ed investire il denaro con buona pace dell'ideale di assoluta povertà e di carità cui San Guglielmo si era indissolubilmente votato.

Le pressioni continue e tutt'altro che tenui, che sul Santo esercitarono i confratelli per costringerlo a rinunciare a quello stesso ideale di povertà dal quale si era *de facto* distaccato anche il cenobio vallombrosano sul finire del secolo XI, ad onta dell'insegnamento di San Giovanni Gualberto,

¹⁷ Cfr. P. LUGANO, *L'Italia benedettina*, Roma 1929, p. 380.

non furono da poco, anzi risolutive.¹⁸ Causa determinante di tutto ciò fu, come abbiamo già visto, la ricchezza portata dai pellegrini, che aveva in breve tempo trasformato l'eremo di Montevergine in una vera e propria potenza economica, della quale San Guglielmo non era davvero in grado di tenere l'amministrazione. Caduto perciò l'ideale di una vita eremitica in cui tanto aveva sperato Guglielmo allorché scorse per la prima volta l'imponente solitudine del Partenio; caduto anche l'ideale di povertà, cui con tenacia ferrea Guglielmo aveva tentato di attenere la comunità eremitica fino al punto di aver superato in austerità la pur rigida *Regula* benedettina; caduto l'*Ora et labora* per l'essersi aggiunto alla comunità verginiana un gruppo di sacerdoti, indispensabili per far fronte agli uffici divini continuamente richiesti dai numerosi pellegrini, ma che, dice la *Legenda*, «anti-qui hostis percussi malitia»,¹⁹ rifiutarono a chiare note il *laborare* affermando di non essere contadini, Guglielmo dové cedere a tutte le richieste dei confratelli, peraltro non illogiche da un punto di vista strettamente razionale e pratico, si acconciò pure a richiedere l'esenzione dell'abbazia dal potere vescovile, ottenuta poi nel 1226,²⁰ ma ben comprese che l'eremo di povertà e assistenza, sognato e durato solo per pochissimi anni, era ormai un ricordo. Purtroppo non abbiamo documenti che attestino esplicitamente il dispiacere del santo per la trasformazione imposta all'originaria semplice comunità eremitica dal flusso imponente dei pellegrini e dalle conseguenti istanze innovative, comprensibili d'altronde, dei confratelli, tesi verso l'organizzazione di una struttura amministrativa, solida, previdente e duratura, capace di amministrare nel modo più efficace possibile un capitale sempre crescente, rendendolo fruttifero e tanto consistente da costituire una imbattibile difesa per le future sorti dell'abbazia. Della floridezza della comunità verginiana abbiamo però una testimonianza nei numerosi documenti aventi per oggetto terre del monastero concesse in enfiteusi e nei dati delle *Rationes decimarum Italiae*, anche se questi sono relativi ai primi decenni del XIV secolo: l'abbazia di Montevergine, infatti, per l'anno 1328 viene tassata su un imponibile di dieci once che rappresentavano quasi i due terzi dell'imponibile dell'intera diocesi di Avellino;²¹ quelle dieci once possono farsi corrispondere ad una somma di 26 lire del 1883,

¹⁸ V. M. A. TALLARICO, *L'abbazia di Montevergine nell'età normanna: formazione e sviluppo di una potenza economica e politica*, in "Samnium", XLV (gennaio-giugno 1972), pp. 199 sgg.

¹⁹ *Legenda*, VI, p. 153.

²⁰ V. M. A. TALLARICO, *op. cit.*, p. 204 e n. 24 e *supra*. n. 15.

²¹ *Rationes decimarum Italiae, Campania*, Città del Vaticano 1942, pp. 343 sg.

per dirla col Martini²² e quindi ad una trentina di milioni di vecchie lire o a circa quindicimila euro.

Tornando ai dissapori con i confratelli, abbiamo di questa circostanza una prova indiretta, ma tuttavia chiara, dall'esodo del Santo che, nell'autunno del 1128, considerata la scelta fatta dalla comunità di Montevergine, scelta utilissima per la funzione dell'abbazia ormai sempre più dedita alla accoglienza dei pellegrini che giungevano da ogni parte ed alla fattiva gestione dei capitali che derivavano dalle numerose offerte, dopo aver indicato nel confratello Alberto il suo successore, mosse da Montevergine per trovare un altro luogo ove poter concludere i suoi giorni da eremita e nella assoluta povertà.²³ Si soffermò a Bagnoli Irpino, ove rimase del tutto solo, essendo andati via anche i cinque discepoli che lo avevano seguito, ma che non avevano potuto resistere al disagio del freddo intenso. Anche di lì e poi da altri eremi si mosse San Guglielmo, poiché la sua fama attirava pellegrini provenienti da ogni dove e fedeli che manifestavano la ferma intenzione di rimanere per sempre nel monastero; e così Guglielmo dovette fondare altri monasteri sia maschili sia femminili.

Queste fondazioni, che divennero man mano più numerose, si trasformavano via via in veri e propri monasteri, ma San Guglielmo, evidentemente ammaestrato dall'esperienza della comunità di Montevergine, preferiva sempre fuggire dalla vita movimentata che il monastero inevitabilmente provocava: si spiegano solo in questo modo le nuove fondazioni, tutte prospere e rigogliose, se le riferiamo all'ideale che aveva animato il Santo fino al punto di rinunciare al tanto agognato pellegrinaggio in Terra Santa per abbracciare la vita eremitica. La *Legenda* ricorda alcune di queste fondazioni, dopo quelle di Montevergine: San Cesareo, Santa Maria di Serracognata, la chiesa di San Giorgio presso Bari, il monastero di Binetto e la badia di San Salvatore al Goletto, ove il Santo concluse poi i suoi giorni il 25 giugno del 1142.²⁴

Tornando alla partenza da Montevergine, possiamo dire che questa non danneggiò assolutamente il monastero, anche perché la denominazione dell'abbazia faceva credere ormai a tutti i pellegrini che scopo della loro pia visita era quello di rivolgere un atto devoto a Maria Vergine, mentre San Guglielmo era ormai divenuto la ieratica figura di una leggenda lontana nel tempo e nello spazio. Prova ne sia di tutto ciò che le donazioni al monastero si moltiplicarono ancor più e, durante il malfermo governo dei

²² A. MARTINI, *Manuale di metrologia ossia misure, pesi e monete in uso attualmente e anticamente presso tutti i popoli*, Torino 1883, p. 397.

²³ *Legenda*, VI, 156 sg.

²⁴ KEHR, *op. cit.*, p. 129.

Normanni, specie degli ultimi, Tancredi e Guglielmo III, il monastero retto da Alberto, dovè barcamenarsi, peraltro con grande destrezza, facendo ricorso ad una abilità diplomatica molto produttiva, evitando cioè di far richiesta dell'investitura regia per i molti feudi venuti in suo possesso a sovrani che non sembravano per nulla destinati a regnare a lungo, come in effetti avvenne, ch  Tancredi e Guglielmo III regnarono complessivamente soltanto cinque anni.²⁵ L'investitura venne invece richiesta agli Svevi ai quali gli abati di Montevergine furono apertamente favorevoli, avendone ben intuito la ferrea vocazione di regnanti e cos  il 30 marzo del 1195, l'investitura dei feudi giunse con diploma di Enrico VI che trasform  l'abate di Montevergine in un grande feudatario *pleno jure*.²⁶

Per Enrico VI il ruolo privilegiato conferito al santuario veniva a costituire la speranza di una solida garanzia di poter governare tranquillamente una regione non proprio ossequiente, essendo la contea di Avellino un'entit  politica caratterizzata dal forte spirito autonomistico, tuttavia non insensibile al rispetto dell'abate di Montevergine, cui tutta la popolazione, di ogni ceto e rango, era indissolubilmente legata per molti motivi. Questo provvedimento di Enrico VI, reso edotto dalle difficolt  affrontate e superate all'epoca della successione al trono di Sicilia (25 dicembre 1194), venne rinforzato da due visite al monastero di Montevergine compiute dal sovrano svevo, al quale Enrico fece per prima cosa sentire il suo potere con l'imposizione di una forte tassa, mai pi  soppressa, poich  rappresentava l'essenza e la prova giuridica dell'investitura feudale, ma cos  pesante che, ancora nel 1403, il monastero ne lamentava il pagamento con queste sconsolate parole: «... imperator Henricus ab hoc monasterio magnum abstulit thesaurum».²⁷

Si vuole che anche l'imperatrice Costanza abbia accompagnato il marito nella prima visita a Montevergine, ma i documenti tacciono del tutto in proposito e poi, probabilmente, all'epoca non si trovava lontana da Jesi, ove, di l  a poco, sarebbe nato il pi  grande degli Svevi; con un secondo diploma Enrico VI don  al monastero il castello ed il territorio di Mercogliano, tolti alla famiglia dei Montefalcione, che era stata fedelissima ai

²⁵ Tancredi dal 16 novembre 1189 al 20 febbraio 1194, data della sua morte; Guglielmo III, suo figlio, dal 20 febbraio 1194 all'ottobre-novembre dello stesso anno, allorch  venne deposto da Enrico VI, poi incoronato re di Sicilia il 25 dicembre dello stesso anno.

²⁶ A. MASTRULLO, *op.cit.*, p. 313; J. F. BÖHMER, *Acta imperii selecta*, n. 199, pp. 182 sg., K. F. STUMPF-BRENTANO, *Die Kaiserurkunden des 10., 11 und 12. Jahrhunderts ...*, Bd. 2, Innsbruck 1865-1883, n. 4912, p. 448; P. F. KEHR, *op. cit.*, p. 129.

²⁷ M. A. TALLARICO, *op. cit.*, p. 216.

Normanni.²⁸ Il feudo di Mercogliano era un feudo di grande importanza, poiché collocava l'abbazia di Montevergine nella posizione giuridica di assoluta indipendenza che le consentiva perciò di esercitare il suo potere *in utroque jure*, dal momento che fin dal 1226 l'abbazia era divenuta autonoma per essere *nullius dioecesis*:²⁹ pertanto l'abbazia dipendeva direttamente dal pontefice romano ed in campo civile direttamente dal sovrano e non più dai riottosi ed opportunisti conti di Avellino.

Dopo i disordini che caratterizzarono la situazione del regno alla morte di Enrico VI, avvenuta il 28 settembre del 1197, che Costanza non riuscì a sopire del tutto, gli abati di Montevergine divenuti sempre più potenti, ottennero privilegi ed esenzioni da Alessandro III, da Lucio III e da Celestino III, nonché la conferma di tutte le precedenti concessioni, l'esenzione dalle decime – non definitiva però – ma anche l'imposizione dell'adozione della *Regula* benedettina, dal momento che né Guglielmo né i suoi successori, avevano mai provveduto a stilarne una propria.³⁰ Crebbero ancora così la potenza e l'importanza dell'abbazia e con queste l'affluenza dei pellegrini, mai scemata per passar di secoli, anzi cresciuta.

²⁸ J. F. BÖHMER, *op. cit.*, n. 200, pp. 183 sg.; K. F. STUMPF-BRENTANO, *op. cit.*, n. 4913, p. 448; M. A. TALLARICO, *op. cit.*, pp. 216 sg.

²⁹ V. *supra*, n. 15.

³⁰ P. F. KEHR, *op. cit.*, p. 130 sg. per il doc. di Alessandro III, datato 1161-1172, JAFFÉ, -, p. 131 per il doc. di Lucio III, datato con gli anni di pontificato 1181-1185, JAFFÉ, -, p. 131 per il doc. di Celestino III, datato Laterano 1197, novembre 4, JAFFÉ, 17586; J. PFLUGK-HARTTUNG, *Iter Italicum*, Stuttgart 1883, n. 1003, p. 336, doc. confermato poi da Innocenzo III (1209, agosto 2), POTTHAST, 3789.

APPENDICE

CARTULA CONCESSIONIS

1139 - dicembre, ind. III, Avella.

Fulco, figlio del fu Rinaldo, prima di partire per Gerusalemme, dona al monastero di Montevergine un pezzo di terra con arbusto, sito nel luogo detto Burullo o Veterina, precisando che tale terra era da lui posseduta quale pegno di un prestito di 20 tari fatto a Pietro Borterasmo, come da documento affidato ad Elezaro di Sant'Arcangelo.

Originale³¹ [A], AMV, perg. n° 251, mm. 160x280; scrittura latina rotonda di transizione, inchiostro unico. Pergamena in buono stato di conservazione;

³¹ Come nel documento precedente *l'anno ab incarnateione (sic)* non coincide con gli anni di Ruggiero II e le sottoscrizioni non sembrano autografe. Questo documento tuttavia riveste una particolare importanza giuridica e storica, perché non è più il solito contratto bilaterale o la successione contrattuale della *donatio post mortem* o della *donatio pro anima* della legislazione longobarda, che non prevedeva atti di alienazione gratuita; ma una delle pochissime carte della prima metà del sec. XII, che sotto forma di *concessio* o *dispositio* unilaterale ripristina il testamento *in procinctu* del diritto romano, fatto dal militare prima della battaglia davanti ai commilitoni che gli stavano dappresso (IMPALLOMENI, *Diritto romano*, p. 720). Fulco, deluso nell'attesa di una parte d'eredità dei domini paterni passati in blocco al fratello maggiore *Gisulfus Dei gratia Dominus Castelli Maris et Avelle* (perg. n° 1028), decise di tentare la fortuna nelle terre cristiane tolte agli infedeli; già prima di lui altri cavalieri senza terre e senza feudi, adescati dall'esempio degli avventurieri della prima crociata, erano partiti per Gerusalemme in veste di pellegrini ed erano stati invitati a rimanervi per difendere i nuovi Stati cristiani dai continui attacchi dei Turchi, ottenendo terre e ricchezze in abbondanza, *que chascun en avoit pris tant com il voloit* (GUGLIELMO DI TIRO, *Continuata belli sacri historia*. XXIV, 14). Prima di partire dettò la sua concessione in presenza di tre militi e del notaio Stefano e la fece sottoscrivere dal giudice Guglielmo e da due altre persone. Questa *cartula concessionis* ed i due *scriptum dispositionis* (docc. 206 e 206 bis), a motivo della loro unilateralità, contengono tutti gli elementi del testamento, la cui ricomparsa, dice il Giardina (*Diritto intermedio*, p. 738) non si verificò soltanto in Italia, ma anche, nella stessa epoca, in altri Paesi europei che, per molti secoli, ne avevano pure perduto l'uso o il ricordo. Essa fu determinata principalmente dall'influenza della scuola, dalla rinascita degli studi giuridici, che avevano riconosciuto alle *leges romanae* valore di *ius generale* ed avevano ridato alle medesime, ricollegandole all'impero, che era la loro base naturale, l'autorità di diritto vigente. Soltanto una legge superiore per autorità a quella longobarda, la legge romana, poteva segnare il declino della *donatio post obitum*, dando nuova vita e spazio al testamento.

nell'angolo superiore sinistro la collocazione archivistica del CANGIANI: XVII, 5.

Sul verso di mano del sec. XIII: *Carta de terra cum arbustis que est in loco ubi dicitur ad Burullum vel ad Beterina quam Fulco filius Raynaldi qui fuit residens in castello Avelle monasterio obtulit*; di mano del sec. XV: *Avella - 1139; Iannuzzi: Avella, mazzo 1, n° 4.*

Notizia: V. I., f. 30; DI MEO, X, p. 102; SCANDONE, *Rinaldo IV*, p. 9 nota 6; JAMALIO, *La valle munianense*, pp. 36-7; MONGELLI, *S. Guglielmo*, pp. 219, 221; Idem, *Storia*, I, pp. 86, 88; II, pp. 657, 665, 690; IDEM, *Profilo*, p. 36; TALLARICO, *L'abbazia*, p. 214; TROPEANO, *Montevergine*, I, p. 193; II, p. 189.

Regesto: IANNUZZI, I, f. 34v; CANGIANI, I, f. 782; MONGELLI, I, p. 87, n° 251.

Copia: Guglielmo da Manocalzati [B], autenticata dal notaio Carlo Iacenna di Mercogliano in data 24 dicembre 1642.

Edizione: GIORDANO, *Croniche*, p. 531 [G].

✠ In nomine domini nostri Iesu Christi. Anno ab incarnatione^a eius millesimo centesimo tricesimo nono, et septimo^b anno regnante domino^c Roerio^d magnifico Sicilie^e et Italie rege, mensis december^f, tercia^g indictione. Ideoque^h ego Fulco, filius quondam bone memorie Rainaldi qui fui olimⁱ residens intus castrum Avelle, humane fragilitatis atque condicionis^j memores et quod cinis simus^k cinerisque pulverem insequamur, bona etenim^l mea^m voluntate in presenciaⁿ domini Eliezarii^o militis et de domino Artura milite et de domino Girardo^p milite et Guilielmo iudice et subscriptorum testium et aliorum bonorum hominum, antequam Ierosoliman (*sic*) pergerem, ad ecclesiam Sancte Marie de monte Virginis quamplures adeuntes et ibi Dei^q misericordiam et nostrorum peccaminum^r innumerabi-

a - così in A *ch*; B G incarnatione; b - così in A; G *nono*; c - B G aggiungono *nostrum*; d - B G Rogerio; e - *e* con cediglia qui e in seguito; B G usano in (*sic*) dittongo qui e in seguito; f - B G mense; g - G *tertia* qui e in seguito sostituisce la *t* alla *c*; h - G omesso; i - così in A; G *olim*; j - B *edicionis*; k - B G *sumus*; l - G omesso; m - B G *nostra*; n - B *presencia* qui e in seguito sostituisce la *t* alla *c*; o - G *Eliazarii*; p - così in A; B G Girardo; q - B G *Domini*; r - G *peccatorum*

lium veniam deposcentes³², dedi et concessi unam pecciam^s de mea terra cum arbustis pro Dei amore et^t ut Deus dimittat mihi^u omnia peccata mea. Que pecia de terra est sita in loco, qui^v dicitur ad Burrullum^w vel ad Beterina, et hos tales habet fines: a parte septentrionis^x de^y terra^z de Angerillo^{aa} de Mario de Gentilio; a parte orientis terra de Iohanne^{ab} de Iaquinto cum consortibus suis^{ac}; a parte meridiani^{ad} terra de Guilielmo Blancardo^{ae} et de Stephano de Colacio; a parte^{af} occidentis terra de Iohanne Iagono Urrico cum ipsa revolutione^{ag} publice vie. Hec terra et superscripte^{ah} fines, qualiter per fines eius iam supradicte sunt^{ai}, totum et integrum^{aj} cum omnibus

³² Le parole di Fulco gettano una chiara luce sull'origine e sul significato del pellegrinaggio al Santuario di Montevergine. Non esiste alcuna valida documentazione scritta né è stato mai trovato alcun reperto archeologico, che possano giustificare l'ipotesi della esistenza su quel monte di un « superbissimo tempio eretto in honor di Cibele, delli favolosi e bugiardi Dei stimata madre (BELLABONA, *Avellino sacro*, f. 109r), dove accorrevano gli Oschi in gran numero e, partecipando al sacro furore dei Coribanti, celebravano le loro annuali ascensioni con danze chiassose, al suono dei rituali tamburelli (PP. BENEDETTINI, *Montevergine: guida*, p. 13). Il pellegrinaggio al santuario di Montevergine non sta «a ligare le memorie tradizionali dell'antica con la moderna civiltà» e non è vero che si svolga «con gli stessi riti tradizionali di un'antichità remotissima di cui s'ignora l'origine (ZINGARELLI, *Viaggio storico - artistico*, pp. 28 - 9). La sua prima origine è intimamente legata alla presenza di San Guglielmo ed alla fama della sua santità, *eiusque celebri fama ubique clarescente viri et mulieres summa cordis alacritate ad eum concurrerant* (*Legenda*, c. 15r); d'altra parte egli stesso era stato pellegrino, aveva usufruito della carità dei buoni cristiani e non poteva rimanere insensibile alle necessità materiali e morali di quanti accorrevano a lui per ricevere aiuto, una buona parola o una semplice benedizione; per questo, prima di provvedere alla chiesa ed al monastero, aveva costruito un ospizio e quanto riceveva in elemosina, *tanquam bonus dispensator que necessaria noverat fratribus retinebat cetera pauperibus erogabat* (*Legenda*, c. 19v). Solo dopo la costruzione della chiesa, l'esposizione in essa del bellissimo dossale, raffigurante la Madonna delle Grazie e la partenza di San Guglielmo per il Goletto, il pellegrinaggio si trasformò in devozione mariana; gli stessi monaci, in rapida espansione nei paesi vicini e lontani del regno normanno, propagandavano quella devozione ed organizzavano pellegrinaggi alla loro casa madre, che potette così divenire in breve tempo il santuario mariano più famoso e più accorsato del Mezzogiorno d'Italia. È merito di quei primi *sanctissimi ac religiosissimi* predicatori l'aver dato al pellegrinaggio un significato teologicamente corretto ed inserito la devozione mariana nel mistero della salvezza, mantenendo il movimento di massa nel solco dell'ortodossia. Moltissimi cristiani, ci informa Fulco, si portavano a Montevergine per trovare la misericordia di Dio ed ottenere il perdono dei loro innumerevoli peccati mediante la potente intercessione della Madonna.

s - così in A; t - B G *pro*; u - B G michi qui e in seguito; v - G *ubi*; w - B Burrullum, G Burrellum; x - B *septemprionis*; y - scritta e cassata dallo stesso notaio; z - G *terram* qui e in seguito; aa - G Angelillo; ab - B G Ioanne senza *h* qui e in seguito; ac - G omette *cum consortibus suis*; ad - G *meridiet*; ae - B G Brancardo; af - G omette *a parte*; ag - B G *revolutione*; ah - G *hanc terram et supradictas*; ai - G omette *da qualiter a sunt*.

superpositis et cum viis anditisque^{ak} suis et cum inferiis superiisque^{al} suis^{am} et cum omnibus infra se habentibus totum illud^{an} do et concedo ad ecclesiam Beate Marie de monte Virginis, ut exinde faciant quodcumque^{ao} voluerint sanctissimi ac religiosissimi^{ap} monachi illius loci. Et^{aq} quicumque hanc meam donacionem de hac terra, quam habebam in gademonio³³ de Petro Borterasmo; tali vero racione ut si^{ar} mihi non posset reddere et persolvere vinginti³⁴ tarrenos³⁵ aut ubi^{as} voluissem intus^{at} quattuor annos esset^{au} mihi et ad meos heredes sola et quidta^{av} ad faciendum quodcumque placuisset mihi, sit anatematizatus et execratus sicuti Datan^{aw} et Abiron. De dono et concessione huius terre sunt legales testes:

Dognus^{ax} Eliezarius miles de Sancto Arcangelo in cuius manibus dimisit suum gademonium dominus Fulco filius Rainaldi quando ivit Ierusalem.

Dognus Giradus miles filius Osberni.

Dognus Artura miles filius Presentani tunc existente castri Avelle come-stabilis. Stephanus Gramaticus et scriba domini Rainaldi Musca.

✠ Ego^{ay} Guilielmus iudex testis.

✠ Ego Iohannes Cotignanans.

✠ Ego Robertus Iagonus.

ak - andantisque; al - B superisque; am - G omette da *et cum inferiis superisque suis*; an - G omette *totum illud*; ao - B G *quicquid* qui e in seguito; ap - cosi in A; G religiosissimi; aq - G omette da questa copule in seguito (*sic*); ar - B omesso; as - B viginti tarenos auri uti; at - B inter; au - B omesso; av - cosi in A per quieta; aw - B *excommunicatus sicut Dathan*; ax - B *domnus*; ay - nell'interlinea

³³ *Vadimonium, vadium, pignus.*

³⁴ *Così Codice Dipl.*

³⁵ *Così Codice Dipl.*

MANUEL VAQUERO PIÑEIRO

Santiago di Compostella: pellegrinaggio tra fede e identità nazionale

La testimonianza più antica relativa alla scoperta del sepolcro dell'apostolo Giacomo si trova in un documento del 1077. All'interno di un lungo atto di concordia stipulato tra il vescovo Diego Pelaez e il monastero di Antealtares, si racconta, fra l'altro, come nei primi decenni del IX secolo, all'epoca del re asturiano Alfonso II il Casto (792-842) e di Carlo Magno, un monaco chiamato Pelayo, ritiratosi a vita eremitica nelle vicinanze della chiesa di San Félix di Solivio località situata all'estremo occidentale della penisola Iberica, avesse avuto delle rivelazioni confermate dalla presenza di misteriose luci, circa l'esistenza in quel luogo dei resti dell'apostolo. Teodomiro, all'epoca vescovo di Iria Flavia, informato di quanto stava accadendo, si recò sul luogo accompagnato da una moltitudine di fedeli che, oltre a comprovare tali luminescenze, scopriva una tomba ricoperta da lastre di marmo che venne identificata come il sepolcro dell'apostolo Giacomo il Maggiore. Il prelado si affrettò ad informare al re Alfonso II il Casto il quale, appresa la notizia, ordinò la costruzione di una chiesa.

Non lascia di destare una certa sorpresa comprovare come le cronache spagnole composte in epoca anteriore al X secolo risultano prive di notizie sul prodigioso evento, siamo perciò costretti a muoverci, non bisognerebbe neppure dirlo, lungo il solco della tradizione, del racconto che fu tramandato per secoli oralmente prima di trovarlo nella sua versione definitiva di testimonianza storica scritta. In questo quadro piuttosto nebuloso per quanto riguarda le fonti, due elementi comunque sembrano prevalere: da un lato l'indiscussa e generalizzata accettazione del ritrovamento del sepolcro dell'apostolo Giacomo, e dall'altro l'immediata ratifica della scoperta da parte del potere monarchico.

1 - PREDICAZIONE E SEPOLTURA DI SAN GIACOMO IN SPAGNA

A partire dai secoli tardo-antichi nella penisola Iberica, come nelle altre regioni dell'occidente europeo, aumentò la venerazione verso la vita e

le opere degli Apostoli che passò anche attraverso la compilazione di calendari e testi liturgici destinati a offrire dettagli sul loro apostolato, sui modi della loro morte, sul luogo della loro sepoltura, sulla data delle loro feste; tra questi nel *Breviarium Apostolorum ex nomine ubi praedicaverunt orti vel obiti sunt*, composto con ogni provabilità tra la fine del VI secolo e l'inizio di quello successivo, si fa menzione della predicazione di Giacomo il Maggiore nella penisola Iberica: [...] *Jacobus filius Zebedei hic Spaniae et occidentalia loca predicatur* [...]; ugualmente nella *Nomina Apostolorum per singulos civitates ubi praedicaverunt evangelium*, si include un passaggio sulla presenza di *Jacobus Zebedei in Spania*. Tra gli autori cristiani del VII-IX secolo era infatti forte il convincimento che in seguito alla divisione tra gli apostoli delle diverse regioni del mondo allora conosciuto, a Giacomo fosse stata assegnata la penisola Iberica.

Nella *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur*, attribuita a Isidoro di Siviglia, si parla della presenza dell'apostolo in terre iberiche: [...] *Spaniae et occidentalium locorum Evangelium praedicavit et in occasu mundi lucem praedicationis infudit* [...], ma molti altri autori dell'epoca (il Beato di Liébana, san Aldelmo di Malmesbury) sono unanimi nel dare per certa l'azione di evangelizzazione portata a termine dall'apostolo nella penisola Iberica prima del suo rientro a Gerusalemme dove verrà martirizzato per mandato di Erode Agrippa. Se quindi per quanto riguarda l'ambito geografico della predicazione di Giacomo si riscontra una piena convergenza di testimonianze letterarie, gli stessi testi risultano decisamente meno chiari circa il luogo dove fu sepolto l'apostolo.

A questo proposito va ricordato come sia nel *De ortu et obitu Patrum* che nel *Breviarium Apostolorum* si faccia riferimento a toponimi che creano parecchi problemi per una corretta identificazione: *Acha o Achaia* e *Marmarica o Marmorica*. A questa imprecisione sulla localizzazione si aggiunse, intorno ai secoli VII e VIII, la proliferazione nelle regione europee più settentrionali (la Gallica, l'Inghilterra, la Galizia) di santuari costruiti in onore dell'apostolo Giacomo e frequenti diventano le notizie di reliquie e di atti miracolosi. Si veniva così a determinare la necessità di un centro, un punto nevralgico dove convogliare il movimento religioso che ormai si estendeva su un vastissimo territorio al di qua e al di là dei Pirinei. Conferme in tal senso provengono dalla scoperta presso la chiesa di Santa Maria di Merina di un'iscrizione databile intorno alla prima metà del VII secolo dove, insieme alle reliquie di san Giovanni, di san Esteban, di san Pietro e di san Paolo, per la prima volta vengono menzionate quelle appartenenti a san Giacomo. Nulla di più probabile che dopo il 711, per fuggire ai musulmani, queste reliquie venissero portate a Nord, nella Galizia, dando così inizio alla tradizione sulla traslazione del corpo dell'apostolo.

Nel contesto culturale che lentamente si viene definendo, a partire dai primi decenni del IX secolo si incontrano testi che ormai parlano della presenza della tomba dell'apostolo nella Galizia. Così nella seconda redazione del martiriologico di Lione si legge [...] *Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translata, et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum, condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur* [...]. Per chiudere il circolo mancava soltanto la prova definitiva del ritrovamento della sepoltura o della corretta identificazione di una sepoltura già nota, in una regione della penisola Iberica dove per di più erano abbastanza frequenti i toponimi del tipo *Arcis* e *Marmoricis*. Su questa scia va inserita quindi la notizia del ritrovamento della tomba dell'apostolo che ricoperta da lastre di marmo a forma d'arca, viene annunciata dal vescovo di Iria Flavia. L'avvenimento, preannunciato da tempo, aveva delle profonde implicazioni di carattere politico anche per la nascente monarchia del regno delle Asturie, proprio su questo aspetto vale la pena di soffermarsi in questa sede partendo dalle condizioni in cui si trovava immersa la penisola Iberica a seguito della sua pratica totale occupazione da parte dei musulmani.

2 - IL PATRONATO DI SAN GIACOMO E LA MONARCHIA ASTURIANA

Se nel 711 le truppe berbere al comando di Tāriq ben Ziyād liquidavano senza trovare troppa resistenza l'esercito del re Rodrigo, ponendo così fine al regno visigoto della penisola Iberica, pochi anni più tardi, nel 722 una spedizione militare musulmana era sconfitta tra le montagne delle Asturie. Anche in questa circostanza ci muoviamo nel campo del racconto epico ingigantito da una certa storiografica che ha voluto vedere in tale episodio, in realtà una semplice scaramuccia, il primo capitolo di quel lungo processo di scontri militari nella penisola Iberica meglio conosciuto con il nome di 'Riconquista'. Quello che qui preme di sottolineare è costatare come a partire dagli anni '30-'40 del VIII secolo nelle regioni montuose più a nord della penisola Iberica, cominciano a formarsi un potere monarchico e una società ispano-cristiana in cui si inserirono elementi tribali locali appena romanizzati e cristiani che fuggendo dal sud portavano con sé una impostazione politica, religiosa e sociale molto più forte.

I primi monarchi di questa nascente nuova entità politica, Pelayo (718-737) e Alfonso I (739-757), riuscirono a espandersi territorialmente andando a occupare quelle aree più periferiche che l'Islam controllava con maggiore difficoltà. Tale rafforzamento militare fu reso ancora più agevole dallo scoppio nel 750 di una guerra civile tra berberi e arabi. In questo cli-

ma nettamente favorevole per i sovrani asturiani, i cristiani riuscirono infatti a recuperare il possesso di un gran numero di città (Lugo, Tuy, Oporto, Braga, León, Salamanca, Avila, Segovia, Clunia, ...) alcune di loro vecchie sedi vescovili e comunque in ogni caso di strategica importanza per il controllo delle principali direttrici stradali peninsolari. Dopo la morte di Alfonso I, per il suo successore, il figlio Fruela I (757-768), cominciava un periodo più complesso da gestire per il progressivo consolidamento a Cordova della dinastia degli Ommayyade. Pur in presenza di una ripresa dell'iniziativa militare da parte dei musulmani, egli continuò nell'impegno per un consolidamento delle strutture religiose e amministrative del regno. Lo stesso monarca asturiano favorì l'insediamento di comunità religiose e la costruzione di chiese, allo stesso tempo sviluppò un'azione accentratrice del potere della corona al fine di contenere le periodiche rivolte ora alimentate dalle spinte autonomistiche della nobiltà, ora innescate dalle comunità locali di uomini liberi costretti a sottostare ai vincoli di dipendenza feudale in rapida espansione. Dopo Fruela, ucciso da una congiura di palazzo, salirono al trono Aurelio (768-774) e Silo (774-783), prima dell'arrivo di Alfonso II il Casto (791-842) con il quale, anche grazie alla coeva scoperta della tomba dell'apostolo Giacomo, il regno delle Asturie raggiunse il suo definitivo consolidamento nello scenario europeo oltre che peninsulare.

Alfonso II, sotto il cui mandato si intensificarono i rapporti con la corte franca di Carlo Magno, portò avanti un'energica azione militare contro il potere di Cordova rafforzando il dominio cristiano su una lunga linea di confine dietro la quale egli intraprese un'importante azione colonizzatrice. In cambio della concessione di privilegi fiscali e giuridici, gruppi di contadini - alcuni in fuga dalle regioni meridionali - furono infatti chiamati a occupare le terre appena conquistate dando vita a una capillare diffusione delle unità di popolamento come parte di un ampio progetto di riordino territoriale che comprendeva anche il ripristino delle circoscrizioni diocesane. Di fatto tra l'VIII e il IX secolo a nord della valle del Duero si gettarono le basi sociali e economiche di una nuova società articolata intorno ad una rete di piccole aggregazioni demiche, soggette, ancora per molto tempo, alle conseguenze delle periodiche e devastanti incursioni saracene, ma ormai punta avanzata di una struttura regnicola in fase di crescente maturazione. A livello di ordinamento interno si colgono in uguale misura gli effetti di tale cambiamento di marcia e le maglie del potere monarchico si consolidarono ulteriormente attraverso un deciso processo di gerarchizzazione delle demarcazioni diocesane. Insieme alle due sedi vescovili di più antica data - Lugo e Iria -, Alfonso insediava a Oviedo, eretta a rango di capitale dell'*Asturum regnum*, un nuovo presule e con esso, in un contesto

generale contrassegnato dai pressoché nulli rapporti con Roma, si rafforzava la tendenza ormai in atto di una chiesa dipendente quasi esclusivamente dai monarchi.

Simultaneamente annali e cronache di scrittori legati alla corte palatina, si incaricarono di propagandare l'immagine di Alfonso II quale legittimo e diretto erede del regno visigoto, e la scoperta del sepolcro dell'apostolo Giacomo divenne funzionale alla formazione di una chiesa a carattere nazionale sotto la cui prestigiosa protezione potersi contrapporre in maniera efficace alle mire egemoniche del vicino potere carolingio. Per volontà del monarca, nell'anno 829 fu costruito infatti un edificio religioso più grande e alla comunità di monaci responsabili della custodia delle venerande reliquie furono concesse terre e diritti fondiari. Il luogo dove era stata rinvenuta la sepoltura dell'apostolo Giacomo appare, dunque, strettamente legato al potere monarchico, rapporto destinato a consolidarsi ancora di più nei secoli seguenti quando san Giacomo venne investito dalla condizione di "patrono e signore di tutte la Spagna".

Per il IX secolo, nonostante le scarse notizie a disposizione non consentano di comporre un quadro attendibile, si hanno ulteriori conferme del continuo intervento dei re nel processo di diffusione del culto dell'apostolo. Alfonso III il Magno (866-910) ordinò la costruzione di una nuova chiesa con l'impiego di blocchi di pietra e colonne di marmo, donò un'importante croce d'oro, e in un diploma reale emanato il 30 dicembre 898, per la prima volta compare la significativa formula: *in die festivitatis supradicti patroni nostri sancti Iacobi kalendas Ianuarias*. Il monarca asturiano, come emerge da una lettera inviata nel 906 agli abitanti di Tours, divenne il punto focale della trasmissione di notizie circa la scoperta dei resti del santo, facendo così coincidere le istanze monarchiche con il movimento religioso. E dalla metà del X secolo la rotta verso la sepoltura dell'apostolo è ormai pronta ad accogliere i primi pellegrini di cui ci è giunta notizia: Gotescalco, vescovo di Puy; Cesareo, abate del monastero catalano di Santa Cecilia di Monserrat; Raimondo II, marchese di Gothia e il conte di Rovergue. Ci sono anche delle testimonianze riconducibili al mondo culturale arabo che riferiscono dell'afflusso di folle di pellegrini anche se per i decenni anteriori alla fine del X secolo la valenza quantitativa di tale notizie va presa con le dovute cautele.

La città di Compostella, investita nel frattempo del titolo di sede vescovile e sorretta di una devozione sepolcrale sul modello di Roma, diviene il centro urbano ed economico di un'estesa area, tuttavia i rischi di essere oggetto di attacchi erano ancora molto alti. Nel corso delle campagne militari condotte nel 997 dal generale arabo al-Mansur bi-Allah il nucleo abitato fu raso al suolo, soltanto il santuario fu risparmiato dalla distruzione.

ne generale. Senza perdite di tempo il re Bermudo II (953-999) si affrettò a costruire un nuovo edificio religioso, tale evento permette di gettare un pò di luce su periodo abbastanza grigio della storia del culto dell'apostolo. Anzi nel passaggio dal X all'XI secolo lo slancio iniziale sembra affievolirsi. Per i monarchi asturiani che nel frattempo avevano trasferito la loro corte a León, e ottenevano, grazie alle proprie capacità, un maggiore livello di consolidamento politico-territoriale, l'impellente necessità di far leva sull'identificazione con il luogo santo si veniva in larga parte a ridimensionare. Le condizioni militari non erano già quelle della fase iniziale dello scontro armato con i musulmani e a livello europeo le mire imperiali di Carlo Magno lasciavano spazio ad un quadro politico molto più articolato. A imprimere un cambio di rotta in questa situazione di stasi, verificatasi nella prima metà del XI secolo, sarà un profondo riassetto dello scenario politico-religioso per la comparsa di un nuovo soggetto - il regno della Castiglia - e l'introduzione nella penisola iberica del rito liturgico romano.

3 - IL CAMMINO DI SANTIAGO E I REGNI CRISTIANI NELLA SECONDA METÀ DELL'XI SECOLO

Come parte integrante del regno astur-leonese, durante i primi secoli di guerra tra cristiani e musulmani si era venuta definendo l'identità territoriale del contado di Castiglia il quale con Fernán González (930-944) raggiunse uno status di quasi indipendenza. Bisogna però attendere Fernando I "il Magno" (1035-1065) per avere il primo re castigliano. Fino a questo momento nella storia dei due regni peninsolari (León e Castiglia) si ebbe un periodo altalenante costellato da continue unioni e divisioni dinastiche, guerre e alleanze, fino a quando con Alfonso VI (1072-1109) si raggiunse una pressochè completa stabilizzazione del quadro politico a vantaggio di un'unica compagine monarchica: il regno di Castiglia e León. Se a livello peninsulare si andava verso la cristallizzazione di strutture capaci di superare le precedenti frammentazioni, questo processo finiva per intersecarsi con quello che, proveniente da Roma, propugnava un rafforzamento dell'autorità universale dei pontefici. Alfonso VI, nella necessità di trovare la legittimazione dell'accorpamento delle corone dei due regni, favoriva l'insediamento di un gran numero di monasteri cluniacensi lungo un itinerario in linea di massima coincidente con quello del Cammino di Santiago.

Santa María de Nájera, San Pedro de Arlanza, Sahagún, San Salvador de Leyre, San Pedro de Cardeña, Santa María de Irache, San Millán de la Cogolla e molti altri centri monastici, tanto nel regno castigliano come in

quelli confinanti della Navarra e l'Aragona, furono importanti punti dell'irradiazione nella penisola iberica del rito romano la cui diffusione tra il 1071 e il 1078 portò all'abbandono della precedente liturgia mozarabica. Tale cambiamento fu ratificato nel 1080 dal concilio di Burgos. Il tutto però non impedì di provocare le accese reazioni da parte il clero di Compostella il quale nel corso dei secoli precedenti e in contrapposizione alla preminenza ecclesiastica di Toledo si era guadagnato un ruolo di maggiore prestigio sul piano devozionale. Il vescovo di Compostella Diego Peláez, elemento di spicco dei settori della chiesa spagnola contrari ai cambiamenti in atto, una volta allontanato dalla sede vescovile, fu recluso in prigione e il suo posto fu occupato dal francese Dalmacio, convinto sostenitore della normalizzazione in atto, vista come punto di saldatura fra il monarca castigliano Alfonso VI e il papa Urbano II il quale con una bolla del 1095 promuoveva Compostella a sede vescovile. Su questa stessa linea di comportamento si mosse il vescovo Diego Gelmírez (1100-1140), l'altra grande figura dei primi anni del XII secolo. Sotto la sua decisa azione apostolica la tomba dell'apostolo, pedina inserita in un determinato assetto politico a carattere nazionale, diveniva centro di pellegrinaggio alla fine di una ramificata rete di vie provenienti da ogni angolo dell'Europa cristiana. A questo punto si potrebbe ritenere che in questo frangente della storia dei regni ispano-cristiani peninsulari a fronte della centralità istituzionale acquisita dalla chiesa di Toledo le autorità monarchiche e pontificie si adoperassero per conferire al Cammino di Santiago quella ben precisa e ben definita dimensione internazionale che fino ad allora non aveva avuto.

Ma per i papi della seconda metà dell'XI secolo, impegnati nel ribadire la propria supremazia rispetto all'Impero e Bisanzio, l'universalizzazione del culto dell'apostolo Giacomo diveniva in ugual misura un importante fattore di autoaffermazione. Roma, con più incisività rispetto all'epoca di Carlo Magno, si collocava al centro di un ipotetico triangolo i cui punti estremi erano rappresentati da Gerusalemme e da Compostella, dislocata, quasi ad incrementare il suo valore simbolico, nel punto dove la terra finiva. Il baricentro della cristianità si spostava definitivamente a Occidente. Secondo la visione cosmologica di un mondo diviso in due a Giacomo venivano attribuite le regioni occidentali mentre quelle orientali erano prerogativa del fratello Giovanni, in mezzo, a fungere da punto di congiunzione fra i due figli di Zebedeo, uno a destra e l'altro a sinistra, il Papa.

La testimonianza più evidente di questa nuova dimensione religiosa e ideologica assunta da Compostella è la compilazione intorno al 1150 del cosiddetto *Liber Sancti Iacobi* o *Codex Callistinus*. Si tratta di una vasta opera - attribuita al chierico francese Aymeri Picaud - di raccolta e sistemazione di testi riguardanti la storia del santuario: i miracoli compiuti

dall'apostolo, gli episodi militari e quella che è senza dubbio la parte più nota, la "Guida del pellegrino" dove vengono descritte le caratteristiche salienti delle tappe e dei luoghi dislocati lungo la rotta del pellegrinaggio. Risulta evidente come da questo momento in poi, attraverso una ratifica di carattere letterario, il Cammino di Santiago acquistava una inequivocabile identità geografica che trova puntuale conferma in documenti notarili della fine dell'XI secolo ove, al momento di delimitare topograficamente vigneti e appezzamenti agricoli, si ricorre al Cammino di Santiago come qualcosa di fisicamente noto e riconoscibile: *in camino de Sancto Iacobo*, o in maniera ancora più evidente, *strata publica peregrinorum* sono alcune delle espressioni utilizzate in queste circostanze. Dagli ultimi decenni dell'XI secolo il culto all'apostolo esce dagli stretti margini in cui per secoli era stato inserito e dalla mano delle centinaia di fedeli che alimentano l'incessante movimento di uomini e merci lungo la stessa strada, il pellegrinaggio si trasforma in fatto economico-sociale il cui svolgimento costrinse il potere politico a promuovere specifici strumenti giuridici. Per i monarchi cristiani si rendeva imprescindibile infatti disciplinare il rapporto tra le persone ma allo stesso tempo occorreva un quadro normativo adeguato a fare del massiccio arrivo di pellegrini un fattore di concreto arricchimento.

Appartengono al re navarro Sancho Ramírez (1063-1094) le prime iniziative tese ad incentivare l'afflusso e l'insediamento di abitanti nei villaggi e città posti lungo il cammino di Santiago. Nel 1080 concesse a quanti volessero stabilirsi a Jaca, piccolo nucleo agricolo sulle pendici dei Pirinei spagnoli, importanti concessioni per quanto riguardava le proprietà, le monete, lo status giuridico delle persone, le prestazioni militari, insomma un insieme di privilegi destinati a favorire con l'apporto decisivo di artigiani e mercanti provenienti dalle vicine regioni francesi, la nascita di un agglomerato urbano. A questo riguardo il diploma reale risulta molto eloquente: [...] *Quod ego volo constituere civitatem in mea villa que dicitur Iaka. In primis condono vobis omnes malos fueros quos abuistis usque in hunc diem quod ego constitui Iakam esse civitatem; et ideo quod ego volo quod sit bene populata concedo* [...]. Dopo Jaca ad altri nuclei dislocati lungo la rotta giacobeica furono applicati simili provvedimenti come parte integrante di un'azione monarchica protesa a incentivare le attività mercantili e i traffici commerciali. All'ombra delle libertà e dei privilegi garantiti dagli statuti a Estella, Pamplona, Puente la Reina, Logroño, Burgos e in molte altre località riprende con forza la circolazione monetaria, il tessuto edilizio si trasforma per la costruzione di botteghe e piazze da adibire a mercato, e la circostante campagna viene coltivata in funzione delle crescenti esigenze alimentari della popolazione urbana e dei pellegrini di passaggio.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- ALDEA VAQUERO, Q.
MARÍN MARTÍNEZ, J.
VIVES GATELL, J. *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. IV, Madrid 1975, pp. 2183-2191.
- BARREIRO RIVAS, J.L. *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid 1997.
- CHERUBINI, G. *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998.
- AA.VV. *Historia de la Iglesia de España. II-1º. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, a cura di J. Fernández Conde, Madrid 1982.
- AA.VV. *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, a cura di H. Santiago-Otero, Salamanca 1992.
- AA.VV. *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico*, Pamplona 1994.
- SANCHEZ ALBORNOZ, C. *La España cristiana de los siglos VIII al XI. I. El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, Madrid 1980 (Historia de España, a cura di R. Menéndez Pidal, VII).
- AA.VV. *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, [Madrid] 1993.
- AA.VV. *Santiago l'Europa del pellegrinaggio*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1993.
- VALIÑA SAMPEDRO, E. *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Madrid 1971.
- VAZQUEZ DE PARGA, L.
LACARRA, J.M.
URIA, J. *Peregrinaciones a Santiago*, I-III, Madrid 1948-1949.

INNOCENZO MAZZINI

Peregrini poveri e laici: accoglienza e cura in Occidente dal IV s. fino al Mille

1. PREMESSA

Prima di entrare in argomento intendo precisare (al fine, da un lato, di facilitare l'ascolto e, dall'altro, di non creare aspettative che non sono in grado di soddisfare) gli obiettivi, i limiti, gli strumenti di indagine e lo schema della presente ricerca.

1.1. OBIETTIVO

Mi riprometto di illustrare un aspetto alquanto trascurato dalla ricerca sui *peregrini* nel medioevo: gli elementi dell'accoglienza e della cura medica (ove malati) e le modalità o caratteristiche degli stessi nell'ambito sia dell'iniziativa privata, sia e soprattutto delle istituzioni caritative, laiche, monacali ed episcopali.

1.2. LIMITI

La ricerca, di cui sto per esporre i risultati, è caratterizzata da precisi limiti che riguardano il tempo, lo spazio, le fonti, l'oggetto; in particolare, nell'ordine: dal IV s. al Mille;¹ l'Europa occidentale, comunque i territori di lingua latina (parlata e/o scritta); i documenti e le opere letterari; il *peregrinus* in senso etimologico e primitivo, cioè colui che è straniero, che per una qualunque ragione, dunque non solo per motivi di fede, devozio-

¹ Il limite del Mille ha una sua motivazione nel fatto che la *peregrinatio* solo dopo il Mille diviene soprattutto religiosa e, nelle sue dimensioni, una vera *Völkerwanderung* e ciò per un insieme di motivazioni, in particolare demografiche, religiose, politiche, economiche e sociali; su queste ampiamente, tra gli altri, G. SCHREIBER, *Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur*, "Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 55 (1935), pp. 176-7; R. PLÖTZ, *Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. Begriff und Komponenten* in "Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde" 26/27 (1981/2), pp. 131-6.

nali, ascetici, ecc. si trova fuori della propria terra, ed in particolare il *peregrinus* povero e laico; è noto che ben altra ospitalità potevano ricevere i *peregrini* ricchi e i *peregrini* monaci o ecclesiastici.²

² La Regola di Benedetto raccomanda di onorare i poveri ed i pellegrini, in quanto nel caso dei ricchi, il terrore che essi suscitano conduce da solo ad onorarli. 53,13: *Pauperum et peregrinorum maxime susceptionis cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam divitum terror ipse sibi exigit honorem*. La distinzione tuttavia presto viene codificata e regolata anche secondo un preciso cerimoniale e, concretamente, con ben diversa accoglienza a seconda della condizione sociale dell'ospite. Tale distinzione è teorizzata da Smaragdo nella sua *Expositio in regulam S. Benedicti* proprio a commento di *Bened., regul. 53, 2: Et omnibus congruus honor exhibeatur: Congruus dicitur conveniens, competens, vel condignus, qui fit, quando unicuique quod expedit et quomodo expedit impenditur. Nam quamvis una charitas omnes amplectatur interius, aliter pauperibus, aliter vero exterius congruit ministrare potentibus. Neque enim aequalis omnibus praeparanda est sessio, neque aequalis omnibus ciborum convenit praeparatio, sed unicuique necesse est cum charitatis discretionem congruus locus, congruus cibus, congruus lectus, congruus omnibus exhibeatur et honor, ut congrue a nobis recepti sine murmure ad propria revertantur amici*. Anche Hildemar, *S. Bened. regul. commentar.* ugualmente giustifica, a commento del cap. 53 della *Regula*, il trattamento privilegiato per i potenti e ricchi (502-508), e tira in ballo la distinzione, per altro assente nella regola, fra il trattamento esteriore e la carità interiore. In più, a giustificazione della differenza di trattamento dei poveri e dei ricchi, Hildemar aggiunge due argomenti: 1. i poveri, dato che non sono in grado di controllarsi, andrebbero incontro ad un'indigestione, se a loro, abituati a cibi poveri, venissero dati gli stessi che sono offerti ai ricchi; 2. un'accoglienza del ricco non adeguata al suo rango, potrebbe essere di detrimento per il convento. *Pulchre dixit (sc. Benedictus) congruus honor exhibetur, quia omnibus non aequalis susceptio apta est; neque enim rectum est si ea, quae paranda sunt diviti, id est lectio cibus et potus, abundantia praeparantur pauperi, diviti autem ea quae pauperi. Maius enim peccatum, quam merces, quia pauper nescit se moderari, qui si tantum sicut consuetus potens, manducaverit, crapulationem ex hoc sentiet, et nobis dantibus peccatum generabit, sicut dicit B. Augustinus: leve est peccatum si ea quae praeparamus diviti, praeparemus et pauperi. Et bene dixit (sc. Benedictus) congruus exhibeatur omnibus, quia si ea quae pauperi praeparantur, praeparantur diviti, id est faba aut aliquid rusticum, et voluerimus ei pedes lavare, sicut pauperi, non erit honor diviti, sed magis derisio et in stultitiam reputabitur et damnum etiam pro hoc monasterio generabitur*. Altre differenze tra ricchi e poveri, tra vescovi e conti da un lato, poveri ed infermi dall'altro, anche nel saluto e nell'alloggio sottolinea e giustifica Hildemar (505) sempre nel commento al cap. 53 della regola. Tutta una serie di differenze per i diversi ospiti a seconda del loro rango sociale, per i vari elementi dell'ospitalità, soprattutto vitto, alloggio, personale di assistenza, ecc. è illustrata da Th. SCHULER, *Gastlichkeit in karolingischen Benediktinerklöstern. Anspruch und Wirklichkeit*, in H.C. PEYER e E. MÜLLER-LUCKNER, *Gastfreundschaft Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, hg. von H.C.P. e E.M.-L., Wien 1983, pp. 21-36.

1.3. STRUMENTI DI LAVORO E DI INDAGINE

La raccolta del materiale, o meglio dei *loci* significativi per il nostro obiettivo, è stata eseguita soprattutto attraverso i data base che oggi rendono accessibile in tempi rapidi e con precisione grande parte della letteratura prodotta nel periodo storico di nostro interesse, e precisamente: *Patrologia latina*,³ *Cetedoc*,⁴ *Monumenta Germaniae Historica*,⁵ ma anche attraverso gli *indices* di opere o documenti particolarmente significativi allo scopo, come i *Regesta pontificum* Lettere di papi⁶ e/o vescovi ed altri personaggi⁷, i *concilia*,⁸ i *Capitularia*,⁹ le *Chartae* delle varie istituzioni monastiche, e le *Consuetudines monasticae*,¹⁰ le *Vitae sanctorum*,¹¹ le *Formulae aevi merovingici et karolini*,¹² i *Poetae latini aevi karolini*,¹³ ecc.

1.4. SCHEMA

La relazione si divide in tre parti: 1. dati e concetti preliminari di introduzione al tema specifico; 2. accoglienza dei *peregrini* e cura medica di quelli infermi; 3. considerazioni e collegamenti tra le modalità dell'accoglienza e cura dei peregrini da un lato e le condizioni sociali, economiche e storico mediche del periodo dall'altro; 4. Conclusione.

2. DATI E CONCETTI ESSENZIALI DI INTRODUZIONE AL TEMA

Una serie di dati e concetti è essenziale per poter seguire l'esposizione del tema specifico di cui intendo parlare, in quanto sono per esso preliminari; essi sono così sintetizzabili: 1. le istituzioni destinate all'assistenza e cura dei *peregrini* in particolare denominazione e funzioni; 2. la letteratura

³ *Patrologia latina database*, Cambridge 1993-6 (Chadwyck-Healey).

⁴ *Cetedoc. Library of Christian Latin Texts*, III, Turnhout 1996 (Brepols).

⁵ *The Electronic Monumenta Germaniae Historica*, Turnhout 1999 (Brepols).

⁶ T.E. VON SOCKEL, *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Aalen 1966 (= Wien 1889); *Papsturkunden 896-1046 bearbeitet 896-1046 vol. I-III*, Wien 1984-9.

⁷ M.G.H. *Epistulae Merovingici et Karolini Aevi*, I-V, Berolini 1899-1956.

⁸ M.G.H. *Concilia*, I-II, Annoverae 1906-8.

⁹ M.G.H. *Capitularia regum Francorum*, I -II, Hannoverae 1883-1897.

¹⁰ K. HALLINGER, *Corpus consuetudinum monasticarum*, tt. 1, 7, 10, publ. iur. fec. K.H., Siegburg 1963-1983.

¹¹ M.G.H. soprattutto gli *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I-IV, Hannoverae 1888-1951.

¹² M.G.H. *Formulae Merovingici et karolini aevi*, Hannoverae 1886.

¹³ M.G.H. *Poetae aevi karolini*, I-IV, Berolini 1881-1923.

che costituisce per noi la fonte di informazione specifica (entità, natura, affidabilità, interesse, ecc.); 3. i risultati della ricerca finora compiuta sul tema oggetto della presente relazione. Procediamo per ordine, ed il più succintamente possibile.

2.1. LE ISTITUZIONI

Le istituzioni in cui i *peregrini* trovano o possono trovare accoglienza e cura in occidente sono essenzialmente le seguenti: lo *xenodochium*, il *nosocomium*, lo *hospitium (pauperum)* e lo *hospitale*. Tra lo *xenodochium* e lo *hospitium* non c'è una sostanziale differenza nelle funzioni: entrambi accolgono pellegrini e poveri, anche malati; il *nosocomium* è, essenzialmente, al contrario, riservato ai malati (anche pellegrini); il termine *hospitale* è, al suo comparire (s. VIII), sinonimo di *xenodochium*, con il tempo tende a diventarlo di *nosocomium*.¹⁴

Queste istituzioni all'inizio sono fondate e gestite sia da privati, sia dallo stato, (IV-V s.) successivamente sempre di più dalla chiesa in particolare dall'ordine benedettino e le sue varie ramificazioni o dai vari vescovati e parrocchie, con l'appoggio e la protezione dello stato, che garantisce privilegi, e protezione.¹⁵

¹⁴ Informazioni più ampie e relative documentazioni, in merito alle denominazioni, funzioni, stato giuridico, ecc. delle istituzioni in questione si possono leggere, tra gli altri, nei segg. studi: H. LECLERQ, *Hôpitaux, Hospices, hôtelleries*, in "DACL" 6,2, 1925, pp. 2748-2769; O. HILTBRUNNER, *xenodoketon / xenodochium* in PW 9 A2 (1967) 1487-1503; T. SZABÓ, *Xenodochia, Hospitales. Kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien*, in H.C. PEYER e E. MÜLLER-LUCKNER, *Gastfreundschaft*, cit. pp. 61-92; E. KISLINGER, *Xenon und Nosokomeion*, "Historia Hospitalium" 17 (1986), pp. 7-16; N. ALLEN, *Hospice to Hospital in the Near East*, "Bulletin of the History of Medicine" 64 (1990), pp. 446-62; U. MATTIOLI, *Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana*, in E. DAL COVOLO - I. GIANNETTO, *Cultura e promozione umana. Convegno internazionale di studi. Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre 1° novembre 1997*, a c. di E. D. C. e I. G., Troina 1998, pp. 257-265.

¹⁵ Esempi di *Xenodochia* variamente gestiti e della legislazione protettiva che li riguarda, si leggono in A. NIEDERHELLMANN, *Arzt und Heilkunde in den frühmittelalterlichen Leges*, Berlin New York 1983, pp. 58-65. Per i privilegi accordati dagli imperatori ai medici pubblici, come anche per l'istituzione di scuole pubbliche di medicina, mi permetto di rinviare al mio saggio *Formazione professionale dei medici ed educazione sanitaria di massa nel mondo occidentale nei secoli IV-VI*, in M. ROTILI, *Memoria del passato e urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo. Atti delle VI giornate di studio sull'età romanobarbarica*, a c. di M. R., Napoli 1999, pp. 39-55. Dati importanti anche se non riguardano l'Occidente, si leggono in D. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle, New York, 1991², *passim*.

2.2. LE FONTI LETTERARIE

Tutta la letteratura dell'epoca è potenzialmente fonte di informazione e tuttavia, in concreto, in riferimento al nostro tema (gli elementi dell'accoglienza e della cura medica dei *peregrini* con le loro modalità o caratteristiche), le fonti più significative sono costituite dalle vite di santi, dalle leggi, dalle prediche, dagli atti di concili, dall'epistolografia, dalle *chartae* varie, dalle regole e *constitutiones* monastiche. È chiaro che la varia letteratura non possiede il medesimo valore documentario: diverso è il peso, ai fini di una valutazione complessiva, a seconda che si tratti di casi singoli descritti ad es. in vite di santi, in lettere, in racconti di viaggio oppure di normative, esortazioni, regole generali rintracciabili in documenti legislativi, in *regulae* e *constitutiones monasticae*, ecc. Soprattutto nelle vite di santi e nelle prediche la volontà edificante dell'autore può determinare esagerazione, e travisamento della realtà.

Relativamente alla quantità ed alla qualità delle informazioni, le fonti più ricche e dettagliate, in particolare sulle modalità dell'accoglienza materiale e della cura, sono costituite *in primis* dalle *constitutiones monasticae*, poi dai resoconti di viaggio, dalle vite dei santi, ecc.

2.3. RISULTATI DELLA RICERCA IN TEMA

Sull'ospitalità offerta ai *peregrini* e la cura prestata a quelli malati si trovano cenni in ogni pubblicazione che affronta l'argomento, del pellegrinaggio: dalle voci di enciclopedie e dizionari sotto i lemmi "pellegrinaggio", "pellegrino",¹⁶ *xenodochium*,¹⁷ *hospitale*,¹⁸ ecc., fino alle monografie dedicate al fenomeno del pellegrinaggio medievale nel suo insieme oppure limitatamente ad un determinato periodo o regione,¹⁹ ecc.

Più che cenni, un esame articolato dei singoli elementi dell'ospitalità si riscontrano nei saggi di Th. Schuler, L. Schmugge, J. M. Berger e G. Philippe tuttavia il primo si limita ad approfondire la natura dell'accoglienza dei pellegrini nei monasteri benedettini carolingi, con l'obiettivo di illu-

¹⁶ Vd. ad es. la voce *Pilger* a c. L. SCHMUGGE, in "Lexikon des Mittelalters" vol. VI, München, Zürich 1993, cc. 2148-9.

¹⁷ Per es. O. HILTBRUNNER, *Op. cit.*

¹⁸ Ad es. U. LINDGREN, *Hospitale*, in "Lexikon des Mittelalters", V, München Zürich 1991, pp. 133-136.

¹⁹ B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg Münster 1950; E.R. LABANDE, *Les pèlerinages de l'antiquité biblique à l'occident médiévale* 1973; H.C. PEYER, *Von Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zum Gastlichkeit im Mittelalter*, Hannover 1987, soprattutto le pp. 116-138.

strare il rapporto tra lo spirito della regola in particolare quanto emerge dal cap. 53 e la realtà;²⁰ il secondo si occupa del tema specifico dell'alloggio e della cura dei pellegrini soprattutto in riferimento ai secoli XI-XIII,²¹ la terza ed il quarto approfondiscono, rispettivamente, i dati e le informazioni relativi al monastero di S. Gallo nei ss. IX e X e Stavelot Malmedy.²²

Ciò che mi sembra mancare (e che con la presente relazione tento di presentare) è la sintesi, dal IV al X secolo, delle notizie ricavabili dalle fonti letterarie riguardo ai singoli elementi dell'accoglienza e cura medica dei *peregrini* e loro modalità, in particolare dei *peregrini* poveri e laici ed il loro collegamento con le condizioni generali dei tempi.

3. ACCOGLIENZA DEI *PEREGRINI* E CURA MEDICA DI QUELLI INFERMI

Dalle fonti prese in esame emergono dettagli più o meno ampi sugli elementi che costituiscono l'ospitalità come anche la cura medica di *peregrini*.

La maggior parte delle fonti è molto succinta, ricorda, menziona, evoca il singolo fatto dell'ospitalità, o la consuetudine o l'obbligo morale in sé, mediante l'uso di verbi o *iuncturae* che significano "accogliere" o "accoglienza". Altre elencano gli elementi (per altro, almeno in parte, propri del rituale dell'ospitalità fin dai tempi più antichi, precristiani)²³ in cui consiste l'accoglienza senza entrare nei dettagli relativamente agli stessi: salute, alloggio, vitto, fuoco, acqua, lavanda dei piedi, ecc. Altre ancora entrano nei dettagli circa i singoli elementi dell'ospitalità, soprattutto l'alimentazione e l'alloggio.

Passiamo in rassegna le tre tipologie di fonti, per concludere poi questa parte con la sintesi dei dati e delle osservazioni desumibili dall'insieme, in rapporto al periodo storico ed allo spazio geografico oggetto della presente relazione.

²⁰ *Gastlichkeit* cit., in H.C. PEYER e E. MÜLLER-LUCKNER *Gastfreundschaft*, cit., pp. 21-36.

²¹ L. SCHMUGGE, *Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter*, in H.C. PEYER e E. MÜLLER-LUCKNER *Gastfreundschaft*, cit. pp. 37-59.

²² J.M. BERGER, *Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil I)*, "Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seine Zweige", 104, 1 (1993), pp. 41-111; G. PHILIPPE, *L'hospitalité, la charité et le soin aux malades à Stavelot-Malmedy au Moyen Âge (VII.-XII. siècles)* "Revue bénédictine", 108 (1998), pp. 315-330.

²³ Si pensi per l'epoca precristiana al salute, alla deposizione delle armi, alla lavanda delle mani e dei piedi. Sugli elementi rituali, anche precristiani dell'ospitalità, cfr. ad es. O. HILTBRUNNER, *Gastfreundschaft in der Antike*, in C. Peyer und E. Müller-Luckner, *Gastfreundschaft*, cit. pp. 2-4; H. C. PEYER, *Von der Gastfreundschaft*, cit. pp. 4-5.

3.1. VERBI O *IUNCTURAE* CHE SIGNIFICANO"ACCOGLIERE ACCOGLIENZA" CURA DEI *PEREGRINI*

Suscipere in riferimento a *peregrini* a significare "accogliere" è il verbo di gran lunga più usato nel periodo di nostro interesse, seguono *accipere*, *recipere*, *fovere*, *alere*, *pasci*, *curare*; tra le *iuncturae* certamente più usuale di tutte è *hospitio suscipere*, seguono *adventum peregrinorum suscipere*, *hospitium offerre*, *hospitium exhibere*, *hospitium praeberre*, *hospitium ministrare*, *hospitium deferre*, in (ad) *hospitium recipere*, *hospitalitatem praeberre*, *ad hospitium invitare*, in / *ad hospitium trahere*, *peregrinorum exceptio*; *peregrinorum susceptio*, *peregrinorum hospitalitas*, ecc.²⁴

3.2. ELEMENTI DELL'OSPITALITÀ

Elencazioni, diciamo così, dei vari elementi o momenti dell'ospitalità si trovano soprattutto nel contesto di prediche, di regole monastiche, nella descrizione delle caratteristiche degli enti di accoglienza, nel quadro di racconti di singoli episodi di ospitalità ricordati soprattutto nelle vite dei santi, nelle *formulae*. Facciamo alcuni esempi.

Nel quadro della predicazione, raccomandazioni a curare l'ospitalità²⁵ (e quindi menzioni dei suoi elementi) vengono fatte ad es. da Cesario di Arles che invita i cristiani ad accogliere i *peregrini* nei propri *hospitiola*, a mettere a disposizione ciò che possono ed a lavare i piedi,²⁶ oppure ad accoglierli direttamente nelle proprie case ed a lavare loro i piedi;²⁷ Massimo

²⁴ I verbi e le *iuncturae* segnalati ricorrono numerosissimi, in tutto l'arco di tempo oggetto della presente relazione e sono facilmente reperibili: è sufficiente un rapido sguardo ai Th. L. L. ed ai vari lessici medievali, o ancora più semplicemente la consultazione delle banche dati di cui di cui sopra 1.3.

²⁵ Va da sé che la raccomandazione da un lato e la pratica dell'ospitalità dall'altro non iniziano, per i cristiani, nel IV secolo: esse trovano il loro fondamento già nelle opere di misericordia, nell'identificazione del *peregrinus* con Cristo stesso di cui nel vangelo di Matteo 25,35-45, nell'apprezzamento che Cristo fa dell'ospitalità e dei suoi simboli in Luca 7. 36-50, in tutta una serie di metafore, nell'esortazione di Paolo, *rom.* 12,13 ad una permanente ospitalità per i santi, o diffusori del vangelo, in quella di Pietro 1, 4,9) ad una accoglienza generosa e cordiale, ecc. E di fatto, per la sua pratica, ci sono, fin dalle prime comunità, dei responsabili, i vescovi, vd. Paul., *Tim.* 1, 3,2, e *Tit.* 1,8.

²⁶ *Serm.* 14, 2 *Quando ad ecclesiam convenitis, unusquisque quod praevallet pauperibus erogando exhibeat; peregrinos vero cum grandi in hospitiolis vestris excipite humanitate; quod potestis impendite, pedes illorum lavate.* Cfr. ancora *serm.* 60, 4, ecc.

²⁷ *Serm.* 16, 2 *Ille bonus christianus est, qui, quando ad ecclesiam venit, et oblationem quae in altario mittatur exhibet, et pauperibus secundum quod vires habet aut argentum porrigit aut bucellam; qui peregrinos in domo sua excipit, qui hospitibus pedes lavat.*

di Torino nello sviluppare la metafora *Salvator* (sc. Cristo) = *hospes*, e *ecclesia* = *domus* enumera vari elementi di ospitalità: accoglienza, rifocillazione, lavanda dei piedi, offerta di cibo;²⁸ lo ps. *Augustinus belgicus*, oltre ad invitare a spalancare le porte, insiste sull'aspetto igienico dell'accoglienza, non solo lavanda dei piedi, ma anche del capo, e pulizia in generale della sporcizia.²⁹

Le regole monastiche hanno talora un capitolo apposito dedicato all'accoglienza dei poveri e dei *peregrini*,³⁰ da cui risultano gli elementi della preghiera in comune,³¹ della lettura di passi biblici,³² del bacio,³³ del saluto,³⁴ della lavanda delle mani e dei piedi,³⁵ del cibo,³⁶ dell'alloggio-letto,³⁷ del viatico,³⁸ della cura degli infermi.³⁹

Vari elementi dell'ospitalità emergono anche dagli accenni o descrizioni più o meno estese di istituzioni apposite destinate l'accoglienza dei *peregrini* come gli *xenodochia* e gli *hospitalia*: la prima descrizione, in ordine di tempo, è quella di Girolamo, in riferimento allo *xenodochium* di Pammachio in Ostia,⁴⁰ da essa emerge direttamente solo l'elemento del vitto; successiva è quella dello *xenodochio* fondato da Preietto vescovo e

²⁸ *Serm. 34 Quae domus fidelior ecclesiae? quis hospes dignior saluatore? iste peregrinos ut filios suscipit, illa susceptos refouet ut infantes; iste hospitibus, sicut experti sumus, pedes lauare gestit, illa mensam parare festinat. Quos enim saluator uiua aqua refrigerat, hos reficit caelestibus cibus ecclesia.*

²⁹ *Serm. ad frat. in erem. comm. 46, (MIGNE 40, 1324) Pateat enim peregrinis ianua tua suspice eos alacriter ablue pedes laua eorum capita purga eorum immunditias et noli auertere manum tuam ab ullo paupere.*

³⁰ *Regul. Magistr. 79 De cella peregrinorum; BENED., regul. 53 De hospitibus suscipiendis; ISIDOR., regul. monach. 22 De ospitibus; FRUCT. BRAC., regul. 10, De hospitibus peregrinis et infirmis.*

³¹ *BENED., regul. 53, 8 suscepti autem hospites ducantur ad orationem.*

³² *BENED., regul. 53,9 legatur coram hospite lex divina ut aedificetur.*

³³ *BENED., regul. 53, 5 pacis osculum non prius offeratur.*

³⁴ *BENED., regul. 53,5 in ispa autem salutatione...*

³⁵ *Ibidem 53,12 Aquam in manibus abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lauet; ISID., regul. monach. 23 laventur eorum pedes; FRUCT. BRAC., regul. 10 lavandi pedes.*

³⁶ *BENED., regul. 53, 16 coquina hospitum super se sit.*

³⁷ *Regul. Mag. 79 Cella peregrinorum cum lectis stratis, ubi... dormiant; BENED., regul. 53, 22 cellam hospitum habeat adsignatam frater ... ubi sint lecti strati sufficienter; ISID., regul. monach. 23, praebeantur abitacula; FRUCT. BRAC., regul. 10 lectuaria, lucerna et stramina mollia exhibenda.*

³⁸ *FRUCT. BRAC., regul. 10 proficiscentibus iuxta posse coenobii viaticum imponendum.*

³⁹ *FRUCT. BRAC., regul. 10 aegroti fovendi sunt.*

⁴⁰ *Vd. ep. 66,11 audio te xenodochium in portu fecisse... tu viculum nostrum, id est domum panis aedificas et diuturnam famem repentina saturitate compensas; vd. anche ep. 77,1.*

martire in cui, si forniva cura e cibo;⁴¹ più tarda ancora quella che si legge nel *Carmen* 59 del vescovo Teodulfus Aurelianensis, dedicato allo xenodochio ove, tra gli elementi di ospitalità messi a disposizione dei *peregrini* da parte dell'istituzione, si menziona oltre all'alloggio, il vitto, le bevande, il vestiario, il sostegno e il conforto morale per gli stanchi e gli afflitti, i medicinali per i pellegrini malati.⁴²

Nei racconti delle vite dei santi sovente si sottolinea oltre all'alloggio, la lavanda dei piedi, fatta personalmente dal Santo, come ad es. dall'abate Sunniulfus.⁴³

Nelle *Formulae* si trovano formulari per lettere di presentazione di *peregrini* ove si chiede di fornire agli stessi l'alloggio, il vitto e le bevande (pane ed acqua), anche il riscaldamento.⁴⁴

Anche dalle *Chartae* soprattutto dei conventi possono emergere gli elementi essenziali dell'ospitalità: così ad es. nelle *Chart. ren. med.* (cfr. la soluzione della sigla) I (s. X-XI), si parla di alimentazione e cura.⁴⁵ In una *charta donationis* del 686 scritta in Cremona⁴⁶ a proposito di uno *xenodo-*

⁴¹ *Pass. Praeieci episc. et mart. Arverni* 16 (s. VII-VIII) *Cernens itaque vir deo plenus ubertim Christi familia gliscere... Xenodochium quoque in propriis rebus, orientalium more secutus, in loco qui columbarius dicitur, fabricare curavit. Medicos vel strenuos viros, qui hanc curam gererent ordinavit, ita tamen ut semper ibidem XX aegroti mederentur, ut stipendia cibi acciperent, postquam vero convalescerent, aliis locum curandi darent.*

⁴² *Carm.* LIX, *In xenodochio*, vv. 1-12

*En patet ista domus mediocri exacta paratu
Utcumque humanis usibus apta tamen.*

.....
*Esuriens epulas, sitiens potum, hospes honorem;
Nudus operimentum hic reperire queat.
Fessus opem, languens medicamen; gaudia maestus
hinc ferat. et cunctis consulat ista domus.
Det pater altithronus donum hoc habitantibus istis,
civibus ut pateat, et peregrine, tibi.*

⁴³ GREG. TUR., *Hist. Franc.* 4, 33 *Nam plerumque hospitem pedes ipse (sc. abbas Sunniulfus) abluabat, manibusque ipse tergebat.*

⁴⁴ Vd. ad es. *Formulae Senonenses Recentiores* (s. VIII-IX) 11 (MGH *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, p. 217 ff. 15-25) "tradituriam pro itinere pergendo" *Propterea cognoscatis santi patris has litteras, ut quando ad sanctitatem vestram venerit, melius sic credatis, et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi sicut superius diximus, pro peccatis suis redimendis, ut vos ei nullo modo teneatis, nisi tantum, quando ad vos venerit, mansionem ei et focum, panem et aquam largire dignemini, et postea sine detentione liceat ei ad loca sanctorum festinare.* vd. anche *Formulae salicae Lindenbrogianae* 17 "Tracturia in peregrinatione" (MGH *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, p. 278-9, 30-3).

⁴⁵ 6, p.7, 1 *pauperes XVI, quos in xenodocio posui ad pascendum et fovendum.*

⁴⁶ Cfr. SCHIAPPARELLI, *Codice diplomatico Longobardo*, 1,9.

chium ai dice che gli ospiti (*infirmi et Christi pauperes et peregrini*) vi ricevono vitto e cure.

3.3. PARTICOLARI SUI VARI ELEMENTI DELL'OSPITALITÀ

Meno numerose sono le fonti letterarie che forniscono particolari e modalità sui singoli elementi dell'ospitalità; queste sono costituite essenzialmente da biografie e/o elogi di singole persone che hanno dedicato la loro vita all'accoglienza e cura dei *peregrini*, dalle *constitutiones monasticae* e dal *In S. Benedicti regulam commentarium* di Hildemarus.⁴⁷ Utilizzando, ai fini della presente ricerca, queste tre categorie di fonti, si deve evitare il pericolo di prendere alla lettera, assolutizzare, generalizzare quanto da esse può emergere: è chiaro che soprattutto l'obiettivo dell'esaltazione del personaggio che si dedica all'accoglienza dei *peregrini* può determinare l'esagerazione soprattutto degli aspetti drammatici e ripugnanti nelle modalità dell'accoglienza.

Il primo luogo significativo - in ordine di tempo, e nel quadro dello spazio cronologico e geografico della presente relazione - in cui si descrive nei dettagli un elemento dell'ospitalità, quello della cura degli ospiti malati è costituito dalla lettera di Girolamo *Ad Oceanum* in cui si esalta la carità di Fabiola, quasi un elogio funebre della nobildonna romana, che ha fondato uno xenodochio (più propriamente, dato lo scopo principale di accogliere i malati, un *nosokomion*) a Roma per raccogliervi i malati, che essa stessa va a ricercare e che personalmente cura.⁴⁸ Dal passo risulta che la cura degli infermi consiste soprattutto nella loro alimentazione e nella pulizia delle piaghe. Ciò che chiaramente è concessione, da parte di Girolamo, all'elogio ed alla letteratura, è la varietà delle patologie, esposte, non a caso, secondo modalità suggerite più dalla retorica che dalla realtà (come fanno capire ad es. la climax e le immagini poetiche), designate non mediante il termine tecnico, ma con le loro manifestazioni o sintomi più vistosi.

⁴⁷ Il *Commentarium* un tempo è stato attribuito a Paolo Diacono. Si tratta di un'opera non conservata direttamente, ma nella forma di tre copie fatte dai suoi discepoli che ne forniscono delle versioni alquanto diverse. È possibile che Hildemarus non abbia composto un *commentarium* scritto, ma piuttosto orale e che dalla sua esposizione i discepoli ne abbiano tratto le differenti redazioni.

⁴⁸ *Ep. 72, 6 Prima omnium nosokomion instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis, et consumpta languoribus atque inedia miserorum membra refoveret. Describam nunc ego diversas hominum calamitates, trucas nares, effossos oculos, semiustos pedes, luridas manus, tumentes alvos, exile femur, crura turgentia, et de exesis ac putridis carnibus vermiculos bullientes? Quotiens morbo regio et paedore confectos humeris suis ipsa portavit? Quotiens lavit purulentam vulnerum saniem quam alius aspicere non audebat?*

Altro luogo in cui si descrive nei particolari non solo l'elemento della terapia, ma anche quello del vitto, si legge nella *Historia tripartita* 31 (Migne 69, 1147 D), in particolare in Teodoreto e riguarda la figura della moglie di Teodosio, che privatamente assiste personalmente zoppi ed infermi, sia nei loro tuguri, sia negli *xenodochia* della chiesa:⁴⁹ pulisce i piatti, fornisce cucchiari, offre pane fresco e cibi, ecc. Anche in questo brano la verità storica è probabilmente subordinata alla volontà di esaltare la figura dell'imperatrice, come chiaramente dall'elogio che precede la descrizione delle azioni caritative di lei.

Si dilunga sull'elemento del saluto Benedetto nella sua *Regula* 53,6-7, quando spiega che esso deve consistere in un inchino o nella prosternazione con tutto il corpo.⁵⁰

La cura medica dei *peregrini* malati, ricercati da medici e portati personalmente da essi, sulle loro spalle, nello xenodochio fondato da Massona (s. VI), consisteva, secondo quanto ci riferisce Paolo Diacono, in primo luogo in un letto pulito ed in cibi delicati e puliti.⁵¹

Fruttuoso di Braga (†665) nella sua *Regula monachorum*, in particolare nel capitolo 10 *De hospitibus, peregrinis et infirmis*, fornisce dettagli sugli elementi lavanda dei piedi, alloggio e cura dei malati: se i piedi sono mal ridotti a causa del camminare, vanno unti con l'olio, per l'alloggio della notte vanno messi a disposizione letti, una lucerna e giacigli morbidi, nel caso di *peregrini* malati, essi vanno curati con un servizio congruo ri-

⁴⁹ *Habebat igitur imperator et aliam utilitatis occasionem, per quam de bonis operibus triumpharet. Coniunx enim ejus de divinis legibus eum saepius admonebat, seipsam tamen perfecte prius erudiens. Non enim regni fastigiis elevata est, sed potius divino amore succensa. Beneficii namque magnitudo majus ejus desiderium benefactoris adhibebat. Repente namque ut venit ad purpuram, claudorum atque debiliu[m] maximam habebat curam, non servis, non aliis ministris utens, sed per semetipsam agens, et ad eorum habitacula veniens, et unicuique quod opus haberet praebens. Sic etiam et per ecclesiarum xenodochia discurrens, suis manibus ministrabat infirmis, ollas eorum extergens, jus gustans, offerens coclearia, panem frangens, cibosque ministrans, calices diluens, et alia cuncta faciens quae servis et ministris mos est solemniter operari.*

⁵⁰ *BENED., regul. 53,6-7 In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas omnibus venientibus sive discedentibus hospitibus: inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur qui et suscipitur.*

⁵¹ *Vit. sanct. patr. Emeret. 5, 3 Deinde xenodochium fabricavit magnisque patrimoniis ditavit constitutisque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium hospitibus deseruire preceptum talemque preceptum dedit, ut cuncte urbis ambitu medici indesinenter percurrentes quemcumque seruum seu liberum, Xpianum siue Iudeum, repperissent egrum, ulnis suis gestantes ad xenodochium deferrent, straminibus quoque lectuli nitide preparatis, eundem infirmum ibidem superponentes cibus delicatos et nitidos eoque preparantes quousque cum Deo egroto ipsi salutem pristinam reformarent.*

spetto alle malattie, in ogni caso devono essere messe a loro disposizione delle persone che preparino piatti di carne cucinati a dovere.⁵²

L'uso dell'olio proveniente dal sepolcro di san Pietro per la cura degli infermi peregrini e no, accolti nello *hospitiolum* di *Bonitus episcopus Arvernus*, emerge dalla sua vita⁵³ (s. VIII).

Informazioni molto dettagliate circa gli elementi dell'accoglienza costituiti dal vitto, dalle bevande, dall'alloggio, dal viatico, dal vestiario e calzature, come anche dall'obolo in denaro si leggono nelle *Consuetudines Corbeienses*, in particolare nel cap. 11 *De hospitio pauperum*⁵⁴ (s. IX). I

⁵² *Hospitibus, vel peregrinis fratribus, cum summa reverentia charitatis et ministracionis obsequia sunt praebenda, et ad vesperum lavandi pedes; et si ex itinere sunt confecti, oleo perungendi sunt. Lectarum, lucerna, et stramina mollia exhibenda, ac proficiscentibus iuxta posse coenobii viaticum imponendum. Aegroti omni miseratione et compassione fovendi sunt, eorumque languores congruo relevandi sunt ministerio. Tales tamen sunt eis ministri delegandi, qui et pulmenta strenue praeparant, et devoto eis ministerio obsecundant.*

⁵³ *Vita Bonit. Ep. Arver. 27 (MGH SAM VI, p. 13229-30) Cumque post hec eum infirmantium turba ubique prosequeretur, sed ille iactantiae vicium cavens, ubicumque potuisset, semet ipsum hospitiolo tradebat et infirmos ex oleo quod ex beati Petri sepulcro benedictione levati iusserat, ungi praecipiebat.*

⁵⁴ *Vd. pp. 372-74 (HALLINGER) Constituimus ad hospitalium pauperum cotidie dare panes de mixtura factum quadraginta quinque librarum trium et dimidiae et frumento vel spelta panes quinque quales vassalli accipiunt, ut fiant simul quinquaginta. Ipsi vero panes isto modo partiantur, ut duodecim pauperes qui supra noctem ibi manent accipiant singuli unusquisque panem suum ed in crastino unusquisque dimidium ad viaticum... Nam panes quinque frumentarii debent partiri inter clericos peregrinos, qui in refectorum ducuntur ad viaticum et infirmos qui ibi sustentantur. Ipsam autem distributionem panum arbitrio committimus hospitalarii ea videlicet ratione, ut, si venerit maior numerus pauperum aut plus vel minus indigentes sicut inedia defecti aut pueroli parvuli, ipse discernat iuxta quod oportet. ... Caeteris vero pauperibus venientibus et eadem die recedentibus sole dari quartarius vel sicut diximus...companaticus autem secundum consuetudinem tribuatur. De potu autem detur cotidie cervisae modus dimidius, id sunt sextari octo, de quibus dividuntur sextari quattuor inter illos duodecim suprascriptos, ita ut unusquisque accipiat calices duos. Ex aliis quoque quattuor sextariis datur clericis quibus pedes lavantur a fratribus unicuique calix unus... Quod residuum fuerit in arbitrio ospitalarii relinquimus quomodo illud sive infirmis, sive aliis pauperibus dividat. De vino autem erit in arbitrio prioris. ...Addimus etiam de companatico in cibos pauperum ad pensas triginta quae dantur inter caseum et lardum et modios triginta de leguminibus, quintam partem de decima quam accipit portarius a cellario de anguillis vel caseo recente qui constitutus est dare de decem herbicariis nec non et de illo qui de villis dominicis datur in decimam, similiter omnem quintam decimae de pecudibus, id est in vitulis, herbicibus, vel omnibus quae dantur de gregibus portario, etiam in caballis. Insuper disposuimus dare ipsi supra commemorato hospitalario de omni argento quicquid ad portam venerit quintam partem per manus portarii senioris. De quo argento talem voluimus fieri distributionem, ut non minus quam quattuor denarii dentur; et si minor fuerit numerus de ipsa quinta quam sufficere possit ad hanc distributionem cotidianam faciendam, abbas si vult suppleat aliunde, et si ultra creverit*

poveri ricevono, se pernottano, un pane fatto di farina mista del peso di tre libbre e mezzo, più mezzo per il viaggio; i pellegrini chierici al contrario, e gli infermi, ricevono un pane di frumento o di spelta; la quantità e la qualità del pane da distribuire può tuttavia variare a discrezione dello *hospitalarius*, a seconda del numero dei poveri, del loro stato di denutrizione e dell'età. Agli altri poveri che sopraggiungono e non pernottano va dato un quarto di pane; il companatico poi in proporzione. Come bevanda viene distribuita la birra, due calici per ogni pellegrino, uno per i chierici; a discrezione dello *hospitalarius*, per gli infermi ed altri che possono sopraggiungere e comunque non pernottano. La distribuzione del vino è a discrezione del priore. Il companatico è costituito di formaggio, lardo, legumi, anguille e carne varia. In più viene distribuito anche del danaro, non meno di quattro denari a testa. Per gli ospiti, poveri e *peregrini*, si deve provvedere anche al riscaldamento, alla biancheria del letto ed al vestiario recuperato da quello dismesso dai monaci.

Altre informazioni dettagliate circa il vitto e l'alloggio emergono anche dal cap. 14 *De hospitali pauperum* delle *Consuetudines Floriacenses antiquiores* (s. IX). Lo *hospitale pauperum* è sempre fornito di giacigli, fuoco per scaldare gli intrizziti dal freddo e acqua per lavare i piedi. Ogni cibo che è a disposizione dei fratelli lo è anche degli ospiti poveri e pellegrini; per questi tuttavia anche gli avanzi dei frati: legumi, carne e vino. Viene inoltre distribuito anche vino da portare per il viaggio. Ove ne abbiano bisogno, i pellegrini ricevono anche vestiti e scarpe.⁵⁵

non subrahatur. Ligna autem provideat portarius pauperibus secundum consuetudinem vel cetera quae hic scripta non habentur sicut sunt panni in lectulis vel vasa et cetera queque. Haec omnia suprascripta de his quae veniunt propter illud supplementum argenti sicut supra commemoratum est dentur. Insuper accipiat hospitalarius a camerario vestimenta vel calciamenta fratrum vetera pauperibus tribuenda secundum consuetudinem.

⁵⁵ Vd. 24-6 (HALLINGER) *In introitu vero monasterii iuxta regulam hospitale pauperum ponitur, in quo lectisternia semper inveniuntur, et focus ad calefacendam aquam in lavationem pedum et ad recreandos miseros frigore obuncatos. ... Iam vero post lavationem pedum mensam ponit (sc. hospitalarius) et quaeque bona fratribus assunt, larga pietate humilis minister offert. Est autem fixa atque inconvulsa consuetudo, quamquam in aliis inveniatur aliter locis, quod nequaquam pauperes et peregrinos apud nos communibus servitorum reficiantur victualibus, sed ipsis quae de mensa fratrum colliguntur omni abundantia implentur.... solet (sc. hospitalarius) cottidie una cum confratribus et discipulis suis in refectorium post sessionem fratrum sportas maximas ad colligendum panem inferre et conchas quas mallias vocant ad corradenda legumina vel cetera fratribus illata pulmenta. Et si quid omnino fratribus supererit, ad illum iotum respicit pauperibus erogandum. Situlas ad colligendum vinum de singulis cuppis fratrum post egressionem illorum de refectorio cautus abducit. Neque enim tantum cervisia in Germania habundat quantum vinum in Gallia. Nam postquam pauperes in loco eodem uberius saturati existunt, vascula eorum omnia ad secum portanda vino implentur praecipuo, ut ubicumque se ferant quae sint monastice cari-*

Dal *Commentarium* di Hildemarus emergono particolari circa gli elementi dell'alimentazione, della lavanda dei piedi. A proposito della prima nel sostenere che il cibo preparato per i ricchi dovesse essere diverso da quello offerto ai poveri, a proposito di questi ultimi (*peregrini* o meno) parla di *fabā aut aliquid rusticum* (cfr. n. 2). Riguardo alla seconda, Hildemarus fa notare che ove non ci siano poveri provenienti da lontano, cui lavare i piedi, devono essere lavati quelli dei poveri che rimangono nell'ospizio e comunque quelli di coloro che vengono nutriti nel monastero.⁵⁶

3.4. SINTESI

In definitiva dalle testimonianze sopra riportate, distribuite dal IV s. al X, a proposito della accoglienza materiale dei peregrini e della loro cura medica, ove malati, si può evincere quanto segue:

1. L'accoglienza del *peregrinus* è presentata e/o sollecitata come iniziativa spontanea da parte dell'ospitante, non come una necessità subita; nessuno dei verbi o *iuncturae* che esprimono l'azione dell'accogliere, contiene l'idea dell'imposizione, ma piuttosto dell'iniziativa da parte dell'ospitante (cfr. 3.1).

2. Gli elementi fondamentali dell'accoglienza, menzionati nelle fonti prese in considerazione, sono l'alloggio ed il vitto; ad essi si possono aggiungere la preghiera, la lettura delle sacre scritture, il bacio, il saluto, la lavanda dei piedi e/o del capo, il riscaldamento, il vestiario, l'obolo o *stipendium*, la cura delle malattie (cfr. 3.2).

3. Gli elementi, che nella Regola di Benedetto precedono l'accoglienza materiale vera e propria (la preghiera in comune, il bacio della pace, il saluto, la lettura delle scritture.) non trovano più riscontro nella letteratura successiva, nemmeno nelle regole e *consuetudines monasticae*.⁵⁷

4. Il vitto che viene offerto al *peregrinus* negli *hospitia* o *xenodochia* dei conventi è quello consumato dall'ospitante, ed è sostanzialmente com-

tatis atque obedientie sentiant. Si vero opus habent vestiū aut calciamentorum, statim adducit hospitalis camerarium, ut secundum numerum pauperum sciat quantum amministrare sufficiat.

⁵⁶ 508 *Item si desunt pauperes de longe quibus lavetis pedes, et vicini vestri venerint ad monasterium vestrum, id est tales vicini, qui habuerint nimiam indigentiam...lavare illis debetis pedes.*

⁵⁷ Solo nel *Commentarium* di Hildemarus (503- 505) si parla ancora del saluto nelle diverse forme dell'inchino, prosternazione o inginocchiamento, come anche della *lectio* ma questi due elementi sembrano essere riservati esclusivamente a personaggi ricchi e potenti (re e regine) o abati, vescovi, monaci, chierici, non a *peregrini* poveri e laici.

pleto, pane companatico (vegetale e a base di carne e pesce) più bevande (cfr. 3.3.)

5. La cura medica del *peregrinus*, subordinata comunque all'aiuto della divinità, è essenzialmente dietetica (alimentazione: carne) ed igienica (pulizia delle piaghe e dell'ambiente in cui il malato è ricoverato); l'unico medicinale menzionato dalle nostre fonti è l'olio del sepolcro di S. Pietro; il luogo in cui vengono curati i *peregrini* talora coincide con lo xenodochio talora si configura come un vero e proprio ospedale; nell'ambito degli *xenodochia* la cura degli infermi, in alcuni casi risulta affidata a medici..

6. I vari elementi dell'accoglienza materiale del *peregrinus* appaiono sostanzialmente gli stessi in tutto il periodo in esame, cioè dal IV al X s. e nelle diverse regioni dell'Occidente cristiano latino, eccetto come già sottolineato quello che potremmo chiamare il cerimoniale del saluto nella Regola di Benedetto.

4. OSPITALITÀ E CURA DEI PEREGRINI

E CONDIZIONI STORICO-ECONOMICHE-MEDICO-SANITARIE DEI TEMPI

Quanto emerge a proposito degli elementi dell'ospitalità e delle modalità degli stessi è da considerare in linea con le condizioni culturali, storico-economiche e medico-sanitarie dell'epoca, e trova parziale conferma nella più antica mappa di abbazia giunta fino a noi, quella, di epoca carolingia, dell'abbazia di S. Gallo. In particolare in linea con la situazione generale dei tempi mi appaiono: l'accoglienza come fatto spontaneo, la caduta in disuso degli elementi del saluto della Regola di Benedetto, l'alimentazione varia, la cura medica essenzialmente igienica e dietetica (alimentare), il ricovero degli infermi in ambiti e strutture apposite, aperte a tutti senza distinzioni di ceto e gestite da medici, dunque forme di ospedali.

4.1. ACCOGLIENZA SPONTANEA

La spontaneità dell'accoglienza è la conseguenza, soprattutto della identificazione del *peregrinus* con il Cristo: una identificazione che ha la sua origine già nel vangelo, in particolare Matth. 25, 43 *hospes eram et non collegistis me*; e che viene ripetuta incessantemente nelle prediche, nelle vite dei santi, nelle regole monastiche, ecc.,⁵⁸ ma anche nell'esaltazione di esempi biblici famosi, come ad es. quello di Abramo

⁵⁸ Cfr. ad es. AMBROS., *Abrah.* 36; HIER., *apol. adv. lib. Rufini* 3,17; BENED., *regul.*, 53; LEO I, *serm.* 45,3; FRUCT. BRAC., *regul.* 9; ecc.

che dà ospitalità generosa ai tre angeli, *gen.* 18.⁵⁹ Non estranea infine, come fattore di spontaneità, è la profonda e diffusa concezione in tutta l'epoca cristiana tardo-antica e medievale, della vita monastica ed in generale della vita terrena come *peregrinatio* verso la vita eterna.⁶⁰

4.2. CADUTA IN DISUSO DEL CERIMONIALE DEL SALUTO

La caduta in disuso del cerimoniale del saluto è, con probabilità, da ricondurre ai primi tempi del monachesimo benedettino, e forse un indizio ed una spiegazione si possono trovare già nello stesso capitolo 53, chiaramente diviso in due parti: paragrafi 1-15 e 16-24. Nella prima parte sembra primario il raggiungimento di un fine spirituale, conversione e conquista del pellegrino, comunque la di lui assistenza spirituale; nella seconda parte la preoccupazione fondamentale sembra essere da un lato quella dell'organizzazione pratica dell'accoglienza materiale del pellegrino (vitto e alloggio), dall'altro la salvaguardia della vita ascetica e spirituale del convento, la netta separazione tra monaci e pellegrini, ospiti.

Questi due obiettivi sembrano adattarsi alle differenti situazioni storico ambientali dei conventi di Subiaco e di Monte Cassino, come alle differenti condizioni storiche generali.

Subiaco era fuori mano, mentre Montecassino si trovava su una importante via di collegamento con Roma; Subiaco viene fondato in un'epoca di relativa tranquillità economica e sociale, Montecassino è in piena attività durante la guerra greco gotica, con ciò che questa comporta in spostamento ed immiserimento di masse e gruppi più o meno violenti, più o meno bisognosi di assistenza. In sostanza è credibile che la seconda parte del capitolo costituisca, in sé stessa, un ridimensionamento della prima e che sia stata scritta dallo stesso Benedetto sotto la pressione del mutare dei tempi.⁶¹

⁵⁹ Cfr. ad es. AMBROS., *Abrah.* 34; *off. min.* 1,104; Hier., *adv. Jov.* 35; AUGUSTINUS BELGICUS, *Serm. ad frat. in eremo commor.* 46 (MIGNE 40, col.: 1325, 70).

⁶⁰ Abbastanza diffusamente e con molti esempi, si sofferma sul fondamento biblico e patristico dell'accoglienza, come anche sulla concezione della vita intesa quale pellegrinaggio A. ALBERT, *Untersuchungen zum Begriff Peregrinatio bzw. peregrinus in der benediktinischen tradition des Früh und Hochmittelalters*, St. Ottilien 1992, pp. 25-37.

⁶¹ A. ALBERT, *op. cit.*, pp. 38-42.

4.3. ALIMENTAZIONE VARIA

I particolari sui cibi e le bevande offerti ai *peregrini* soprattutto quali emergono dalle *Consuetudines floriacenses*, essenzialmente il pane di farina mista ed il pane di frumento, il companatico costituito da legumi, ma anche carne, lardo, ecc. ed, infine, la birra o il vino, sono in linea con un'alimentazione tipica e comune anche ai ceti meno abbienti in tutto l'alto medioevo, sostanzialmente varia, e con l'economia e la produzione alimentari del periodo. Nel quadro di un'economia chiusa, che produce per l'autoconsumo la varietà dei cereali era il modo migliore per fare fronte alle possibili conseguenze delle intemperie: la segala e l'avena sono vere e proprie "invenzioni" a fini alimentari dei secoli IV e V. Gli altri cereali sono l'orzo, la spelta, il miglio ed il sorgo. Chiaramente adunque in questa varietà il pane di farina mista era il più comune e quello a più buon mercato. Questo pane soprattutto se misto e soprattutto se cotto sotto la cenere, doveva essere particolarmente duro e richiedeva di essere bagnato, comunque rendeva necessario l'uso di liquidi, donde la distribuzione del vino o della birra; si tenga conto che nel periodo l'acqua sembra essere la grande assente, forse anche a causa della distruzione degli acquedotti, soprattutto nei secoli delle invasioni barbariche, non sempre affidabile sul piano igienico.

Le carni e il lardo soprattutto di animali selvatici, o comunque fatti crescere all'aperto, come ad es. i maiali, nel quadro di un territorio coperto in grande parte da boschi, non dovevano essere un lusso, né una rarità. Anche il formaggio di pecora e capra ed i pesci di acqua dolce, data appunto il grande spazio occupato dai terreni incolti e boscosi come anche da laghi e acquitrini, dovevano costituire alimenti comuni e diffusi.⁶²

4.4. NATURA E CARATTERI DELLA CURA DEI PEREGRINI INFERMI

La cura dei *peregrini* infermi quale risulta dai documenti presi in esame è in linea con le convinzioni e le conoscenze mediche dell'epoca, con la medicina monastica. Vediamo un poco più da vicino alcuni aspetti della cura medica dei *peregrini* in rapporto alla situazione storico sociale ed economica del periodo.

⁶² Ampia documentazione e articolazione di quanto sopra rapidamente riassunto e schematizzato si può leggere in M. MONTANARI, *Strutture di produzione e sistemi alimentari nell'alto medioevo*, in J. FLANDRIN e M. MONTANARI, *Storia dell'alimentazione*, Roma Bari 1997, pp. 217-226.

Che per i malati sia necessaria una dieta apposita, cibi più delicati è convinzione antica,⁶³ ma la valorizzazione specifica della carne, che per altro non trova conferma nei trattati medici, è in linea con la regole monastiche tardo antiche ed alto medievali che prevedevano la somministrazione di carne ai monaci infermi.⁶⁴ È chiaro che nelle regole la somministrazione della carne agli infermi nasce dalla necessità di equilibrare un'alimentazione che, in condizioni normali, era squilibrata sui vegetali per ragioni essenzialmente primariamente ascetiche.⁶⁵

La pulizia delle piaghe costituisce da sempre una fase primaria nell'intervento terapeutico della medicina antica, però, soprattutto nella tarda antichità ed nell'alto medioevo, essa è l'unico conforto per il paziente; ciò è comprensibile e perfettamente coerente con la decadenza della chirurgia da un lato, e con la medicina caritativa dall'altro; una medicina che coinvolge tutti anche i non addetti all'arte.⁶⁶

4.5. LA TERAPIA IN AMBITI E STRUTTURE APPOSITE

Lo *xenodochium* di Fabiola, quello di Massona, ed il *locus infirmorum* della mappa di San Gallo, si configurano come veri e propri ospedali aperti a tutti, *peregrini* compresi. Questi luoghi in cui vengono ricoverati e curati anche i *peregrini*, sono, nella tarda antichità ed alto medioevo, sia il prodotto di ideali caritativi ed umanitari ormai diffusi e accettati, sia di nuove esigenze sanitarie di massa in una società sempre più spesso devastata da

⁶³ Vd. ad es. I. MAZZINI, *Alimentazione e salute secondo i medici del mondo antico: teoria e realtà*, in O. LONGO e P. SCARPI, *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del mediterraneo* a c. di O. L. e P. S., Verona 1989.

⁶⁴ CAES. AREL., *regul. ad monach.* 25 *pullos et carnes numquam sani accipiant; infirmis quicquid necesse fuerit ministretur.* Bened., *regul.* 36, 9 *Sed et carniū esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur.*

⁶⁵ La condanna degli eccessi e del lusso alimentare, tra l'altro anche causa di ottenebramento della mente ha radici lontane nel mondo antico (es. pitagorismo, stoicismo) ma viene fortemente accentuata negli scrittori cristiani, per fini sia sociali, sia ascetici. Più ampiamente in proposito I. MAZZINI, *Alimentazione, gastronomia, dietetica nel mondo classico* "Aufidus" 23, pp. 35-56. Va detto che la condanna assoluta del corpo, la sua estenuazione con privazioni estreme di ogni genere, anche alimentari, è tipica soprattutto del monachesimo orientale. Nella *Regola* di Benedetto, pur essendo il corpo meno importante dell'anima, la sua cura, soprattutto in caso di malattia non è affatto trascurata. Si veda in proposito S. PRICOCO, *La cura del corpo e dello spirito nel monachesimo delle origini*, in E. DAL COVOLO - I. GIANNETTO, *Op. cit.*, pp. 369-376.

⁶⁶ Sulla componente caritativa e filantropica della medicina tardo antica ed alto medievale, come anche sul coinvolgimento e partecipazione del profano nella cura dei malati, mi permetto di rinviare al mio già citato *Formazione*, in M. ROTILI, *Memoria cit.* pp. 30-46.

epidemie e pandemie: pesti varie e lebbra. Queste istituzioni sanitarie se per un verso nascono dall'iniziativa di cristiani animati dallo spirito della carità, sono protette e facilitate dall'autorità politica, che moltiplica e favorisce i medici pubblici soprattutto nei secoli IV e V, trovano sostegno nei monaci e negli ecclesiastici in genere non raramente forniti di conoscenze mediche. Va detto che il fenomeno della nascita e moltiplicarsi degli ospedali in Occidente è molto meno vistoso che in Oriente, almeno fino al secolo IX, per un serie di ragioni, sia demografiche, sia economiche, sia religiose.⁶⁷

4.6. MAPPA DI SANGALLO

Nella mappa del monastero di San Gallo di epoca carolingia, da collocare nell'anno 820 sono rappresentati, tra gli altri plessi, sia lo *xenodochium* o albergo dei pellegrini (*hic peregrinorum laetetur turba recepta*), sia l'ospedale (*locus infirmorum*).⁶⁸ Da essa mappa, o meglio dalla denominazione dei locali all'interno delle due strutture, emerge la conferma di almeno tre elementi dell'accoglienza la lavanda dei piedi: *ad mandatum faciendum* (sc. *locus*) e l'alloggio (*dormitorium*), la terapia dei peregrini e poveri infermi (*locus infirmorum*), la presenza dei medici nell'ambito della struttura sanitaria (*domus medicorum*). Trova conferma anche uno degli aspetti della cura medica degli infermi: la pulizia (*balnearium domus*).⁶⁹

CONCLUSIONE

Nei secoli IV-X l'accoglienza del *peregrinus* (straniero e di passaggio, per i più diversi motivi) si concretizza soprattutto in vitto alloggio e terapia se malato. Il trattamento ad esso riservato è in linea con le condizioni generali dei tempi, sia economiche, sia culturali scientifiche, in particolare, soprattutto dal VI secolo in poi, con quelle dei monasteri, più o meno direttamente governati secondo la Regola di Benedetto

⁶⁷ Sulla diffusione degli ospedali nella parte orientale e occidentale dell'impero tra il IV e VI s., le motivazioni diverse, il funzionamento, ecc. una esposizione chiara e convincente, accompagnata da una bibliografia esaustiva, si legge nell'ottimo saggio di U. Mattioli sopra citato.

⁶⁸ Manoscritto *Sangallensis* 1092.

⁶⁹ Contributi importanti per lo studio di questa mappa (ad es. sull'autore, la formazione il punto di vista paleografico, la natura di copia oppure originale, ecc.) si leggono nella raccolta *Studien zum St. Galler Klosterplan*, hrg. J. DUFT, St. Gallen 1962. Per una illustrazione sintetica, vd. anche J. DUFT, *Notker der Arzt*, St. Gallen 1972 pp. 32-34.

Anche le motivazioni dell'accoglienza sono in linea con l'atmosfera culturale, profondamente dominata dagli ideali caritativi e filantropici cristiani. Ancora non emerge dalle fonti letterarie esaminate, un'accoglienza del *peregrinus* organizzata a scopo di lucro.

FRANCO CARDINI

Dal pellegrinaggio all'Anno Santo

“Quindi venne a Nazareth dove era cresciuto, e di sabato entrò secondo il solito nella sinagoga; si alzò a leggere, gli fu dato il rotolo del profeta Isaia, lo aprì e trovò il passo dov'era scritto: - Lo Spirito di Dio è sopra di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato ad annunciare il Vangelo ai poveri, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista, per rimettere in libertà gli oppressi e predicare l'anno di grazia del Signore. -; poi piegò il rotolo e lo riconsegnò all'insergente. Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di Lui; ed Egli allora cominciò a dire: - Oggi, questa Scrittura si è adempiuta in Colui che ascoltate...”.

Questo passo di Luca è centrale nella bolla giubilare del 22 febbraio del 1300 e per tutta la concezione cristiana dell'Anno Santo. Con l'espressione “l'anno di Grazia del Signore”, Gesù si riferisce a un passo preciso della *Torah*, cioè a *Levitico*, 19.1.23 -19.3.25: quello relativo al “cinquantésimo anno”, l'Anno Sabbatico.

Nel “cinquantésimo anno” i contratti vengono aboliti e la terra non viene coltivata: Israele torna, in atto di penitenza e di riconciliazione con Dio, alla sua condizione primitiva di popolo senza casa, senza proprietà. La condizione dell'erranza, che per il Popolo di Dio è anzitutto viaggio attraverso un territorio straniero, verso la Casa del Padre.

Al di là di altre considerazioni storiche, teologiche e giuridiche, questo è il legame di fondo tra pellegrinaggio e Anno Santo.

Il viaggio, la ricerca del centro, il ritorno alla patria dimenticata o perduta, la caccia al tesoro e al segreto; l'ascesa del monte, la discesa nel pozzo o nella caverna, il passaggio del fiume o del mare. Sono alcuni fra i “grandi archetipi”, miti che si ritrovano, con infinite varianti, nelle letterature, nelle religioni, nelle leggende di tutti i tempi e di tutti i popoli del mondo.

Il mondo cristiano ha espresso nella concezione dell'*homo viator*, del viaggiatore, il simbolo della ricerca spirituale che - per il fatto di essere intima e spirituale - nondimeno si esprime talvolta anche nei termini d'un reale ed effettivo spostamento da un luogo all'altro. Il termine “pellegrino”, poi, deriva dal verbo latino *peragere* che è quanto mai ricco di significati:

da quello di “muoversi con inquietudine, senza tregua” a quello di “condurre a termine” (e quindi “perfezionare”, ma anche “morire”). Il *peregrinus* non è semplicemente l'*advena* o l'*hospes*, lo “straniero”. La parola *peregrinus* esprime l'estraneità e al tempo stesso l'estraneamento e lo spaesamento. Il pellegrino è tale in quanto straniero nella terra nella quale giunge; ma al tempo stesso l'espressione che lo qualifica è ambigua al punto tale da poter significare il contrario: in realtà egli potrebbe essere straniero nella sua terra d'origine, e la sua vera patria essere appunto la sua mèta. Il cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria.

Ma il viaggio, più che spostamento da un luogo all'altro della terra, può significare un mutamento di stato e di qualità: un passaggio dal mondo consueto a una dimensione “altra”, differente, vale a dire “sacra” - il Sacro si può intendere come il “totalmente altro” rispetto alla quotidianità umana - oppure comunque “santa”, in contatto cioè col divino e relativo ad esso.

Andare in pellegrinaggio può significare affrontare un passaggio dallo spazio profano (vale a dire non sacralizzato) a quello di un “tempio” (dal greco *temno*, “dividere”, “separare”).

Per questa ragione non è detto che la mèta del pellegrinaggio sia su questa terra. Essa può esser concepita come in una dimensione, dunque in un mondo, “diversi”. Nel poema anticobabilonese che (in differenti redazioni, tra XVIII e VII sec. a.C.) narra le peripezie di Gilgamesh, re sumero della città di Uruk nel XXVI sec. a.C., si raccontano le peripezie dell'eroe in viaggio verso il paese degli antenati e quindi nel regno dei morti alla ricerca dell'amico fraterno Enkidu. Il pellegrinaggio, come viaggio verso una terra sacra, può essere un'avventura dalla quale non si torna. O, al contrario, come il ritorno alla vera patria: così nell'antico ciclo epico greco detto dei *nostòi*, dei “ritorni”, nel quale si narrano le peripezie dei protagonisti achei che dalla guerra di Troia tornarono in patria. L'*Odissea* è, appunto, un *nostòs*.

Delle età cosiddette “preistoriche” - corrispondenti cioè, nelle diverse aree nelle quali è sorta sulla crosta terrestre la civiltà umana, ai tempi nei quali non sono registrabili testimonianze volontarie di tradizione della memoria - ci restano involontarie (ma sovente monumentali) tracce che potrebbero indicare luoghi sacri mèta di pellegrinaggio. Così le teste colossali dell'Isola di Pasqua, ma anche i “disegni” di Nazca in Perù (visibili com'è noto solo dall'alto), i caratteristici menhir, dolmen e cromlech pre-celtici, i monumenti megalitici come quelli di Stonehenge e di Malta, i disegni delle grotte come quelle di Altamira e di Niort. In linea di massima, questi luoghi di culto paiono spesso aver un carattere funerario, quindi sacro nella misura in cui sarebbero collegati a un culto degli antenati. È però

difficile stabilire quando, se e fino a che punto il luogo sacro fosse sempre anche luogo deputato al culto, e se il culto includesse da parte dei fedeli un viaggio.

Luoghi oggetto di un culto che include in qualche modo lo spostamento dei fedeli e la loro volontà di mettersi in contatto con un "centro di forza" si trovano in tutti i sistemi mitico-religiosi di cui abbiamo notizia. Ma differente, ed eterogenea, può essere stata l'origine (e pertanto la causa) del luogo di pellegrinaggio. Il viaggio è legato alla fama del luogo: essa può essere stata determinata dal legame con una personalità illustre (luogo di nascita, tomba o ambiente preferito di residenza d'un fondatore di culto, di un semidio, di un profeta ecc.) oppure da un fatto preciso (un evento "cratofanico", cioè una manifestazione di potenza): sia esso d'ordine naturale (eruzione, cascata ecc.) oppure umano (prodigio, evento preternaturale o sovranaturale, miracolo).

Differenti culture sono state o sono attratte da fenomeni o da fatti naturali diversi: acque (presso gli indù), vulcani (nel mondo amerindio pre-columbiano), montagne (soprattutto fra gli uraloaltaici), fuoco (nel mondo persiano mazdaico e ancor oggi, tra i persi emigrati nell'area attorno a Bombay). Ancora, le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio cioè per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un'altra ragione di pellegrinaggio abbastanza comune in differenti sistemi mitico-religiosi è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine o addirittura di parti del loro corpo: di quelle che insomma potremmo definire "reliquie".

Non sempre è storicamente determinabile l'origine di un pellegrinaggio: sappiamo come e perché si è determinata la fama di Lourdes o di Fatima, nulla di preciso possiamo dire però di Delfi o del "Picco d'Adamo" nell'isola di Ceylon. Dal punto di vista topografico o geografico, taluni luoghi di pellegrinaggio divengono tali nella misura in cui esistono "luoghi deputati" che debbono alla loro natura il loro ruolo sacrale all'interno di un determinato sistema: così i boschi, le caverne, le sorgenti, i laghi, i fiumi. In altri casi, vi sono luoghi e santuari che ricevono un culto speciale a intervalli periodici: così Olimpia ogni quattro anni nell'antica Grecia, in rapporto appunto con i giochi olimpici; a partire dal 1300 Roma in connessione con i Giubilei; a Salvador da Bahia, in Brasile, il santuario del Bom Jesus do Bonfim, la festa del quale dura cinque giorni ogni anno. Ancora, santuari-città che hanno una popolazione residente abbastanza poco numerosa, ma in cambio una popolazione di pellegrini soggetta a un continuo

ricambio ma stabilmente molto numerosa: a parte città relativamente grandi come Benares, Czestochowa o La Mecca, le città-santuario - come Lourdes, Loreto, Medina, Axum - sono in genere piccole.

Anche le forme e le modalità di pellegrinaggio, quando le informazioni che se ne hanno sono sufficienti, si mostrano - tanto nei pellegrinaggi del passato quanto in quelli che si praticano ancora - dotati d'una loro almeno formale coerenza.

Il pellegrino si muove sperando di ottenere grazie o benedizioni e il suo viaggio gli procura fama e reputazione; talvolta esso ha invece un valore di espiatione in seguito a una colpa o di penitenza per un peccato; sovente, il pellegrinaggio ha luogo a date fisse o in rapporto a coincidenze astrali; l'esperienza del pellegrinaggio è considerata tanto più meritoria quanto più è disagiata, frugale, faticosa, né mancano casi in cui legate al pellegrinaggio sono addirittura prove fisiche di fatica o di dolore o lesioni autoprocurate (flagellazioni, distanze percorse a piedi scalzi o in ginocchio e così via); è infine piuttosto comune che il pellegrinaggio segua itinerari prefissati che (sia pur con parecchie varianti ammesse) sono essi stessi in quanto tali - tappe intermedie comprese - considerati parte del sacro viaggio. Si registra anche, all'interno di sistemi religiosi differenti, una comune tendenza all'alta mortalità in pellegrinaggio: per ovviare ad essa, negli ultimi decenni, sono state prese misure pubbliche di vario tipo. Ma resta il fatto che il disagio, l'umiliazione, le privazioni, le sofferenze e la morte stessa fanno parte del pellegrinaggio e contribuiscono a fare di esso un'esperienza iniziatica.

Due sono le radici semitiche indicanti il complesso di atti, di gesti, di riti e d'idee che nel mondo semitico riguardano la consuetudine che noi possiamo avvicinare al pellegrinaggio: la radice *hag*, che indica il girare vorticosamente, il danzare, l'incedere ritmato proprio della danza e della processione; e quella *alah*, che indica piuttosto il salire, l'ascendere, il cammino verso una mèta che sta in alto e il conseguir la quale è faticoso e al tempo stesso purificante. Il senso ultimo di quel che noi possiamo definire "pellegrinaggio", nel mondo semitico, è quello di raggiungere in un tempo festivo un santuario posto in un luogo eminente.

L'età dei patriarchi ci ha lasciato varie memorie di pellegrinaggi a luoghi santi o a santuari, in genere rappresentati da alture (si tratta dei "luoghi alti" che, secondo la tradizione biblica, sono anche i santuari degli *heloim* venerati dai *goim*, cioè dalle *nationes* straniere rispetto al popolo d'Israele). Tali luoghi santi possono essere pietre spesso d'origine meteorica (considerate dimore divine: *bethel*, "casa della potenza"), pozzi come quello di Sichem in Samaria, alberi come la quercia di Mambre: di solito i patriarchi marcano il luogo santo sancendone appunto la santità mediante

la costruzione di un altare o di una stele. Sovente, nell'età più antica, si tratta di luoghi sacri della tradizione cananea, di cui il Dio d'Israele in qualche modo si appropria.

Un ruolo speciale, in tutta la tradizione ebraica, è assegnato alle montagne sacre. Il mancato sacrificio d'Isacco ha luogo sull'altura del Monte Moriah, tradizionalmente identificato con la collina leggermente a nord di Sion - a sua volta sede di quella Salem sulla quale regna il re-sacerdote Melchisedeq "sacerdote dell'Altissimo" - e a ovest del Monte degli Olivi. Sul Monte Moriah verrà eretto nel X secolo a.C. il Tempio di Gerusalemme. Altre montagne sacre alla tradizione ebraica sono il Gebel Musa ("Monte di Mosè") al centro del Sinai - qualche archeologo sostiene di aver però identificato la montagna di Mosè più a nord-est, nel Har- κ arkom -; il Monte Nebo che si erge immediatamente ad est dell'oasi segnata dall'ingresso del Giordano nel Mar Morto e dal quale Mosè contemplò la Terra promessa in cui tuttavia Dio non gli consentì di far ingresso; il Carmelo (*Karm El*, letteralmente "Vigna della Potenza"), lo sperone montano sito nel nord del paese d'Israele che nel IX sec. a.C. era sacro alla divinità fenicia Baal e sul quale ebbe luogo la terribile ordalia tra il profeta Elia e i sacerdoti di quel dio. Più tardi, i due profeti cui erano care le montagne sacre - Mosè ed Elia - si sarebbero mostrati secondo il racconto evangelico ai lati di Gesù su un'altra montagna destinata a divenir per questo sacra, il Tabor in Galilea.

Altri luoghi sacri a Israele sarebbero stati quelli delle sepolture dei patriarchi o delle loro consorti. Così le tombe di Abramo e della sua famiglia a Hebron, luogo di pellegrinaggio ebraico caro anche ai cristiani e ai musulmani; quella di Rachele tra Gerusalemme e Betlemme; quella di Giuseppe a Sichem in Samaria.

La disseminazione dei luoghi santi del popolo ebraico prima del suo ritorno dall'Egitto al seguito di Mosè (un avvenimento situabile attorno alla metà del XIII secolo) rispecchia il carattere nomadico e tribale di quelle genti - la parola *habiru*, da cui sembra derivino sia la parola "ebreo" sia quella "arabo", indica originariamente il nomade - e la lotta tra la vocazione monoteista e le continue sollecitazioni politeistiche provenienti dai circostanti popoli cananei, affini agli ebrei per caratteri etnici e linguistici. I primi cinque libri della Bibbia, corrispondenti alla *Torah* ebraica (il *Pentateuco* della traduzione greca) risentono della tensione fra queste due tendenze, una "jahvista" (dalla denominazione del dio unico, Jahve) più rigorosamente monoteista e una "elhoista" (da El, "il Potente", termine generico per indicare la divinità, il cui plurale - *Elohim*, "gli dèi" vale anche come superlativo, per indicare "il Potentissimo", il Dio unico).

Il Giubileo del 1300 fu un punto di partenza per una plurisecolare vicenda ancora in corso, quella degli Anni Santi, ma al tempo stesso il punto d'arrivo d'un processo e di una tradizione che erano antiche ormai di tredici secoli, per quanto scarse e disperse possano esserne le primissime testimonianze documentarie.

Se difatti il pellegrinaggio cristiano verso la Terrasanta sta in rapporto con l'*alyah* ebraica, quello alla volta dei *limina Petri* e del Sepolcro del Principe degli Apostoli iniziarono si può dire all'indomani del suo martirio: l'area sepolcrale attigua al *Circus Neronis* costruito nell'*ager Vaticanus* era analoga alle altre che si sviluppavano lungo i tratti suburbani delle vie che si dipartivano dall'Urbe. Più tardi, poco a poco, le visite devote si allargarono ai cimiteri catacombali e Roma divenne ben presto la mèta di pellegrini e di cercatori di reliquie.

Era stato proprio l'apostolo Pietro a rivolgersi ai cristiani *tamquam advenas et peregrini*; sul suo esempio, sulle sue orme, i cristiani cominciarono a cercare il suo sepolcro e a visitarlo facendone sia una mèta in sé e per sé, sia una tappa lungo un più impegnativo cammino, che attraverso l'Italia - e pensiamo qui, evidentemente, a pellegrini provenienti dal Settentrione della penisola e dal nord e nord-ovest dell'Olttralpe - conduceva a Gerusalemme.

Diradati fra VI e VII secolo, poi di nuovo durante i lunghi decenni tra le metà circa del IX e quella del X secolo caratterizzati dall'insicurezza delle strade, dal polverizzarsi dei pubblici poteri e dalle incursioni "barbariche", i pellegrinaggi ripresero con forza a partire dallo scorcio del I millennio: sia per la nuova era d'ordine e di prosperità che sembrava profilarsi con la dinastia ottoniana, sia per la congiunta volontà dei vescovi di Roma e degli imperatori romano-germanici, che avevano fatto ogni sforzo affinché l'Urbe assumesse in Occidente quel ruolo centrale di cui lo spostamento a oriente dell'asse dell'impero prima, il frazionarsi della *pars Occidentis* di esso in monarchie rette da sovrani barbari poi l'avevano a lungo privata. Più tardi, con l'inizio della *Reconquista* in terra di Spagna e l'attività dell'abbazia di Cluny, alle due grandi mète tradizionali del pellegrinaggio cristiano-occidentale si sarebbe aggiunto anche il santuario di San Giacomo in Galizia, Santiago de Compostela. Su questi tre prestigiosi vertici sacrali si sarebbe incardinata, da allora in poi, la lunga vicenda del pellegrinaggio medievale con la sua complessa e ramificata rete stradale, i suoi santuari ricchi di reliquie, i mercati stagionali (le "fiere") che si sarebbero andati costituendo attorno a molti di essi, il fiorire lungo le strade che li collegavano di ponti, di *xenodochia* per accogliere i pellegrini, di devozioni, di culti, di leggende, di miracoli.

D'altronde il vescovo di Roma, titolare dell'unica vera Chiesa patriarcale (cioè fondata da un apostolo) della *pars Occidentis*, aveva molto presto avviato una campagna di penetrazione, cristianizzazione e subordinazione delle nuove comunità ecclesiali nate sia nella penisola italiana e nella contigua Provincia della Gallia sudorientale, sia nel brumoso nord-ovest d'Europa: prima in Gallia, dove la rapida e corale conversione del popolo franco ne aveva fatto, sin dalla fine del V secolo, il "popolo primigenio" della Cristianità occidentale; e quindi in Britannia, in Ibernia, in Caledonia, per quanto il mondo celtico mostrasse fin dai primi tempi della sua conversione un'originalità nell'accettare il messaggio del Cristo che quello germanico - più ligio alle consuetudini romane - non ostentava.

Lungo quel che restava dell'antico reticolo viario e, con sempre maggior coerenza e frequenza a partire dall'VIII secolo, lungo il nuovo tracciato proveniente dal paese dei franchi e detto pertanto *Via Francigena*, transitarono dagli ultimi tre secoli dell'Alto Medioevo in poi numerosi pellegrini (ma anche mercanti e in genere viandanti che ai pellegrini venivano in qualche modo assimilati) e frequenti prelati che si recavano a Roma per venerare - e sovente asportare - le reliquie dei martiri e per ricevere dal successore dell'apostolo Pietro legittimazione per i loro poteri diocesani o abbaziali.

La fondazione dell'impero carolingio prima, ottoniano poi, ebbe senza dubbio un ruolo fondamentale nel ricollegare il ruolo e l'immagine del *Caput Mundi* all'Europa germanica e nello sviluppare il movimento dei viaggiatori da e per l'Urbe; il graduale ritorno alla sia pur mai perfetta sicurezza viaria e l'incremento demografico, nonché la ridefinizione del sistema insediativo a partire dalla fine del X secolo consentirono un radicalizzarsi e un intensificarsi del pellegrinaggio, testimoniato e sostenuto ormai anche da fonti scritte che si presentano come una sia pur sulle prime sommaria ripresa del genere odoeporico romano e che andarono gradualmente a somigliare a quegli *itineraria* e a quelle *descriptiones* che fin dal IV secolo avevano ininterrottamente - anche con discontinua intensità nel tempo - testimoniato il pellegrinaggio a Gerusalemme. Si può dunque parlare di memorie di viaggi e di guide ad uso dei pellegrini, che nella successione delle "mansioni", denunciano l'esistenza di un vero e proprio asse attrezzato lungo la Francigena.

Appunto dal mondo celto-insulare ci giunge la prima memoria organica del viaggio devozionale alla volta di Roma, quello di san Dustano. Dopo di lui, la più antica testimonianza ci è al riguardo stata lasciata da Sigeberto, arcivescovo di Canterbury, che tra 990 e 994 redasse uno scarno ma per noi prezioso elenco delle chiese e dei santuari romani visitati nonché delle tappe - le *submansiones* - percorse nel viaggio di ritorno verso la sua

diocesi, da Roma *usque ad mare*, cioè al canale della Manica, non lontano da Calais.

Questi itinerari si sommano alle fonti monumentali e archeologiche, alle "deposizioni" di prelati e di martiri, ai cataloghi dei cimiteri più frequentati dai devoti viaggiatori e soprattutto da quel prezioso scritto ch'è il *Liber Pontificalis* nel fornirci un'immagine di straordinario fascino della Roma cristiana, sviluppatasi prima - come ha dimostrato Peter Brown - sugli insediamenti catacombali sui quali - "sul sangue dei martiri", appunto - erano state fondate le prime basiliche, extraurbane dunque (dato il divieto imperiale d'inumare entro le mura urbane) e disposte quasi ad anello attorno al centro dell'Urbe.

Tra le molte fonti, preziose pur nella loro stringatezza, che ci aiutano a ricostruire il paesaggio mirabile e desolato, arcano e lunare, di questa Roma altomedievale fatta di santuari e di rovine - ma nella quale tuttavia le tracce dell'antica grandezza, dell'antica gloria, erano ancor possenti e imponenti -, ci resta un catalogo delle porte e dei luoghi santi romani databile fra 648 e 682 circa alla luce delle reliquie e dei luoghi di culto che esso menziona. Fra VIII e IX secolo molte reliquie di martiri illustri e meno illustri subirono *translationes* che le portarono lontane dai luoghi originari di sepoltura e sovente anche dall'Urbe stessa; quindi, con il X secolo, si ebbe l'acme del fenomeno dei *sacra furta* che arricchirono di *pignora divina* le chiese abbaziali e cattedrali tedesche. Ma, con uno slittamento in questi casi non infrequente, la fonte del VII secolo (che testimonia dunque una situazione qual era in tale periodo, e successivamente mutata) ci è stata conservata grazie a una ritrascrizione di quasi mezzo millennio successiva, che offre un quadro romano obsoleto, perché riferibile a cinque secoli prima, come se fosse ancor valido nella prima metà del XII secolo.

Ci riferiamo ai capitoli 351-352 del libro IV d'un testo celebre, i *Gesta regum Anglorum* di Guglielmo, nato verso il 1080 e monaco dell'abbazia benedettina inglese di Malmesbury. I *Gesta*, dedicati a Roberto conte di Gloucester figlio di re Enrico I, furono dal suo autore rimaneggiati ben tre volte - tra 1120 e 1140 circa: Goffredo dovette scomparire poco dopo il 1142 - e si presentano come un collage di testi differenti, dall'autore riscritti e, per così dire, rifusi. Nel IV libro, il monaco scrittore si trovò a dover raccontare le gesta di uno dei suoi personaggi - Roberto duca di Normandia e fratello di Guglielmo "il Rosso" re d'Inghilterra (erano entrambi figli di Guglielmo "il Conquistatore") - che nell'estate-autunno del 1096 attraversò l'Italia, percorrendo la Francigena a capo del contingente normanno che con i francesi e i fiamminghi si recava verso i porti pugliesi per passar il mare, per congiungersi poi a Costantinopoli alle

altre colonne di armati provenienti dall'Europa per quell'avventura da noi conosciuta ormai con il nome di "prima crociata".

I guerrieri-pellegrini passarono quindi per Roma, fino alla quale anzi scortarono papa Urbano II proteggendolo dai partigiani dell'antipapa Clemente III: le loro vicende furono narrate dal chierico Fulcherio d'Orléans, che Guglielmo di Malmesbury puntualmente riprese. Ma, giunto alle pagine che narrano ingresso e permanenza delle genti del duca Roberto in Roma, Guglielmo inseriva nel tessuto del suo testo ispirato a Fulcherio due testi estranei: un componimento poetico all'Urbe dedicato da Ildeberto di Lavardin, nato un pó prima del 1056 e morto nel 1133, ch'era stato altresì vescovo prima di Le Mans, quindi di Tours; e, appunto, il vecchio testo su porte e santuari romani scovato chissaddove nelle ricche biblioteche monastiche della sua dotta Inghilterra. Che poco serve a noi per studiare la Roma dell'XI-XII secolo, ma molto per quella dei secoli precedenti.

Sigerico, dunque, descrisse nel suo testo cose di cui era stato testimone oculare, mentre Guglielmo elaborò per contro testi altrui, a lui contemporanei o no. Un terzo che si potrebbe citare per completare il quadro che andiamo qui proponendo è a sua volta composito e si rifà a un'età differente. Si tratta, per la verità, di un gruppo di tre testi distinti, provenienti tutti però da un codice miscelaneo membranaceo tre-quattrocentesco appartenuto a un monastero dell'odierno cantone svizzero di San Gallo e passato poi alla grande abbazia di Einsiedeln. Nella biblioteca einsiedlense il codice è catalogato col n. 326 e raccoglie vari testi eterogenei fra loro: alle cc. 67-97 una silloge d'iscrizioni sia pagane sia cristiane romane per la maggior parte (qualcuna pavese), un itinerario romano con relativa descrizione delle mura, un compendio liturgico sui riti romani della settimana Santa e qualche breve testo minore. Le cc. 67-97 sono caratterizzate tutte da una scrittura della stessa mano e - prima di essere legata con le altre parti che formano il codice miscelaneo - era evidentemente un volume a sé, che gli specialisti ritengono scritto nell'abbazia di Reichenau fra IX e X secolo o esemplificato su un archetipo da là proveniente. Sulla base dei monumenti citati in quello che i curatori del *Codice topografico della città di Roma* hanno chiamato "l'itinerario einsiedlense", gli specialisti sono giunti alla conclusione ch'esso appartenga a un periodo posteriore al VII o addirittura all'VIII secolo inoltrato ma anteriore alla metà del IX perché non vi si ricorda la Città Leonina, fondata fra 848 e 852. Lo si può dire, insomma, un testo di età *lato sensu* carolingia. Le incongruenze proprie del testo fanno ritenere probabile - ma ben altrimenti che certo - che si tratti, piuttosto, dell'epitome di un lavoro più ampio e articolato. Doveva comunque trattarsi di un testo da seguirsi sulla base di un itinerario disegnato, in quanto distingue sistematicamente i luoghi che descrive o che nomi-

na come posti “a destra” o “a sinistra” di un punto di vista che doveva essere il visitatore colto nel suo concreto incedere secondo un percorso preciso. La descrizione delle mura, per contro, parrebbe risalire a un'età molto anteriore, l'inizio del V secolo, cioè il tempo dell'imperatore Onorio: ma deve trattarsi di un archetipo ch'è stato poi contaminato con testi seriori, come appare dalla descrizione della Mole Adriana che pare doversi riferire ai secoli VI-VIII.

Ma ben presto queste scarse *descriptiones* non dovettero soddisfare più i pellegrini. Il fascino delle imponenti rovine, collegato strettamente alla rinascita d'interesse per i testi antichi dei tre successivi cosiddetti “rinascimenti” - il carolingio, l'ottoniano, quello del XII secolo - aveva fatto nascere attorno alle memorie dell'Urbe un complesso *corpus* leggendario, raccolto nei testi detti *Mirabilia*. Anche l'aspetto della Città Eterna era molto cambiato: l'emergere delle grandi famiglie baronali e la loro attività di modificatori e fortificatori degli antichi edifici ormai trasformati in dimore guarnite da arcigne torri erette con abbondante materiale di riporto le conferivano quell'aspetto cupo e sinistro che le sarebbe rimasto caratteristico sino alle ristrutturazioni della Roma pontificia del Quattro-Cinquecento e che, qua e là, è riuscito a sopravvivere fino ai giorni nostri. Ma intanto si erano andate sommando le esperienze del primitivo Comune romano, le sollecitazioni determinate dalla presenza di Arnaldo da Brescia e dal conflitto con Federico Barbarossa. L'ammirazione per l'antico era il dato caratteristico di quel momento; e il XII secolo celebre come *aetas ovidiana* fa sì che netta si avverta, fra quelle leggende di tesori nascosti e di automi semoventi, la presenza dei *Fasti*.

Quella dei *Mirabilia*, nonostante le rielaborazioni posteriori e la loro volgarizzazione leggendaria, è nel suo impianto originario una letteratura dotta: non sono un elaborato della fantasia popolare, bensì di grammatici e di eruditi. I *Mirabilia* furono inseriti insieme con altri testi in un manuale a contenuto amministrativo, liturgico, canonico e topografico della Curia, il *Liber Polipticus* del canonico Benedetto redatto fra 1140 e 1143; passarono poi in altre collezioni, fino al famoso *Liber censuum* di Cencio Camerario, del 1192.

I *Mirabilia Urbis Romae* subirono più tardi ogni sorta di rimaneggiamento, ampliamento, modifica, sino a venir distrutti dal mutamento di gusti e di riferimenti testuali avviato dall'umanesimo. Ma già da prima, dalla seconda metà del XII secolo o dai primi del XIII, erano stati ripresi da un *magister* forse inglese, quel Gregorio del quale non sappiamo quasi nulla ma che, nel suo *De mirabilibus Urbis Romae*, ne sconvolge le prospettive privilegiando non già le leggende, bensì le reliquie dell'antica arte pagana ch'egli ammira, studia anche nei suoi particolari tecnici (la scultura delle

pietre, la fusione dei metalli), vorrebbe veder scrupolosamente rispettate. Si è molto parlato dello spirito "archeologico" e "classico" di Gregorio, che ne avrebbe fatta la fortuna nei tre secoli successivi: senonché pare fosse poco diffusa, dal momento che almeno adesso ne conosciamo un solo codice, conservato a Cambridge; ma doveva esser noto per altre vie. Dai *Mirabilia* al *De mirabilibus*, si vanno precisando due differenti modi d'esser pellegrini in Roma, di cercarne il fascino magico e arcano o la misura e lo splendore dei modelli antichi.

Ma mentre queste leggende si andavano assemblando - a uso soprattutto dei pellegrini - un altro elemento si precisava: il rapporto di analogia e di complementarità sacrale fra Roma e Gerusalemme.

In un certo senso il primo segno effettivo del nesso tra il *Caput Mundi* e la Città Santa - quella che ormai era sempre più non la città del Tempio ma quella della morte e della resurrezione del Salvatore - fu l'editto di Nerone promulgato nel 62 d.C. e noto attraverso un'iscrizione rinvenuta a Nazareth: ne aveva già parlato Franz Cumont sulla "Revue biblique" del 1930, e vi sono tornati sopra, di recente, Marta Sordi e Erhard Grzybek. Vi si tratta in toni molto duri del divieto di profanare i sepolcri e di spostare i corpi dei defunti. La pena prevista per tale forma di empietà è quella capitale. Di per sé, l'editto neroniano va nel senso della più assoluta correttezza dal punto di vista della tradizione romana: che in questo specifico campo si accordava pienamente con quella giudaica, mentre - al di là delle accuse che gli ebrei formulavano ai cristiani, di aver trafugato il corpo di Gesù per simularne la resurrezione - contrastava con la nuova sensibilità cristiana, da questo punto di vista rivoluzionaria. Se difatti il Cristo risorgendo aveva vinto e annullato la morte, il Suo sepolcro diveniva un monumento al trionfo della vita e, d'altro canto, la divisione fra i viventi e i defunti - caratteristica del mondo romano non meno che di quello ebraico - diveniva assurda. Il che comportava un'autentica rivoluzione sul piano della concezione dello spazio sacro.

Quel ch'era accaduto o stava accadendo a Gerusalemme - dove con l'impianto esaugurativo di Aelia Capitolina, dopo il 135, si era proceduto a una profanazione-obliterazione della stessa area che presuntivamente era quella già venerata dai cristiani, occupata dal tempio di Tyche-Astarte, del tutto parallela a quella in forza della quale la spianata del Tempio distrutto era stata reimpiegata come acropoli e sede del santuario della Triade capitolina - rispondeva probabilmente a un nascente culto del Sepolcro del quale (come della prima fase dei pellegrinaggi cristiani alla Città Santa) siamo pochissimo informati, ma che indiziariamente sembra già essere stato vivo e ipoteticamente in effetti plausibile. Si andava diffondendo, intanto, il fenomeno dei martiri, e insieme con esso il culto delle reliquie e

dei luoghi stessi del martirio e della sepoltura dei testimoni della nuova fede. A Roma, la celebrazione congiunta degli Apostoli Pietro e Paolo *ad catacumbas* decollava dal 258, vale a dire dal tempo della persecuzione di quel Valeriano che l'anno successivo fu vinto dal Gran Re persiano, il sasanide Shapur: e sarebbe morto prigionero. La sua fine, come più tardi quella di Giuliano anch'esso battuto dal secolare nemico di Roma, sarebbe stata salutata come un segno divino dai cristiani. I sasanidi venivano così quasi ad assumere il ruolo dei loro predecessori achemenidi, che con Ciro avevano liberato il popolo d'Israele e gli avevano permesso di far rientro nella Terra Promessa: ora ecco che il sovrano sasanide, nuovo Ciro, puniva gli oppressori del Nuovo Israele. Naturalmente, tale schema interpretativo venne meno con la cristianizzazione dell'impero romano, che impedì di poter considerare oltre i persiani come dei liberatori. Anzi, essi avrebbero scatenato feroci assalti alla Terrasanta, come quello del 614 che avrebbe coinciso con la distruzione di quasi tutti i Luoghi Santi - con l'eccezione, pare, della basilica della Natività di Betlemme, salvata secondo la leggenda perché vi erano raffigurati i magi nei loro tradizionali costumi persiani - e durante il quale le comunità ebraiche vicino-orientali si sarebbero schierate compatte con l'invasore contro il regime dei *basileis* cristiani di Costantinopoli che li umiliava e li opprimeva.

Ma torniamo alle origini del mutamento prodottosi dopo l'editto costantiniano-liciniano di Milano, e soprattutto in concomitanza con la fondazione della Nuova Roma sul Bosforo, mentre l'imperatrice-madre cristiana, Elena, intraprendeva a quel che pare quella ciclopica opera di santa archeologia consistente nell'individuazione dei Luoghi Santi cristiani, nell'*inventio* delle reliquie della Passione e nella fondazione insomma d'una nuova *Terra Sancta* e soprattutto d'una nuova Città Santa, che non era più certo la Aelia Capitolina di Adriano, ma non era nemmeno una restaurata Gerusalemme preadrianea.

Tra i molti episodi simbolico-architettonici che si dovrebbero citare allorché Roma, con Costantino, si avviava a diventare una città esplicitamente (anche se non esclusivamente) cristiana mentre gli architetti di sant'Elena costruivano, sull'impianto della Aelia Capitolina adrianea, la Gerusalemme dei santuari cristiani fondata sull'identificazione sistematica dei "Luoghi Santi" alla nuova fede, hanno un ruolo speciale il mausoleo circolare della principessa Costanza annesso alla chiesa di Sant'Agnese fuori le Mura, sulla Via Nomentana, e la chiesa - costantiniana essa stessa - di Santa Croce in Gerusalemme, eretta per custodire le reliquie della crocifissione tradizionalmente ritenute il frutto dell'*inventio* dell'imperatrice madre di Costantino. Se da un lato il Pantheon romano può esser considerato direttamente - o indirettamente, attraverso esempi costantinopolitani -

il modello della "rotonda" dell'*Anastasis* di Gerusalemme, il mausoleo di Costanza (al pari di altre "rotonde" romane celebri, come quella di Santo Stefano) si pone in rapporto mimetico con il grande modello di Gerusalemme. D'altro canto, la pianta centrale dell'*Anastasis*, posta in rapporto sul piano della tradizione architettonica romana con monumenti a carattere sepolcrale-trionfale (e si può pensare anche ai mausolei imperiali, come l'augusteo e l'adrianeo) poteva ben ispirare agli architetti cristiani anche analogie fondate sulla simbolica apocalittica.

Dal momento che della reliquia della Vera Croce non si parla con sicurezza se non a partire dal quinto-sesto decennio del IV secolo, vale a dire alcuni anni dopo la dedicazione della basilica dell'*Anastasis* e della relativa "rotonda", non possiamo dirci sicuri del contenuto della leggenda che vuole che la *translatio* della reliquia del Legno della Croce passata a Roma, dove avrebbe costituito il tesoro della basilica sessoriana, abbia veramente avuto luogo al tempo e per volontà dell'imperatrice Elena.

Spetta ad Eusebio l'aver affermato con sicura autorevolezza, nella *Demonstratio evangelica*, che già molti anni prima dell'avvento al trono di Costantino i cristiani si recavano pellegrini in Terrasanta; è sempre lui, nella *Historia ecclesiastica*, a informarci che almeno dalla seconda metà del II secolo il fenomeno era attestato. Non sappiamo quanta fede attribuire allo storico Cedreno, il quale dal canto suo attesta che nel 380 l'imperatore Teodosio compì il suo pellegrinaggio al Sepolcro.

Ma il legame più profondo tra Roma e Gerusalemme - e tra Roma e Betlemme - reca un sigillo aristocratico e femminile. Elena dovette costituire un modello e un richiamo straordinario. Sappiamo che il IV-V secolo corrispose a un'epoca di decisa emancipazione della donna romana, il che non poté avvenire senza un rapporto con la nuova fede. Molte dame aristocratiche - divenute *continentes*, o per volersi mantener *virgines* o per esser rimaste *viduae* - si erano date alle opere di carità e allo studio della Scrittura. Le loro letture bibliche, insieme con la loro capacità politica ed economica di potersi permettere lunghi, costosi viaggi - magari utilizzando il *cursus publicus* - erano fattori d'una potente attrazione per la Terrasanta. E fu certo pensando ad Elena che verso il 372 una matrona della più alta aristocrazia, quella Melania appartenente alla *gens Antonia*, scossa per una recente tragedia familiare (poco più che ventenne aveva perduto il marito e due dei suoi tre figli), affidò il ragazzo superstite a un tutore e, votatasi a una vita di preghiera e di penitenza il più vicino possibile ai luoghi che avevano visto il Messia e ne recavano ancora impronte e memoria, partì con altre due dame per Alessandria; ivi incontrò il suo maestro spirituale, Rufino d'Aquileia, visitò gli anacoreti del deserto d'Egitto, fu coinvolta nei conflitti fra ariani e atanasiani e infine giunse nel 378 a Gerusalemme

dove sul Monte degli Olivi fondò un monastero non lontano da quello del suo maestro Rufino. Pochi anni dopo, nel 386, Gerolamo - esule non si sa fino a che punto volontario da Roma - fondò a Betlemme il suo monastero cui presto si aggiunse un ospizio per pellegrini: gli facevano devota corona le discepolo Paola (discendente di Scipione Emiliano), Eustochio ed altre. Si discute ancora sulla celebre epistola di Paola e di Eustochio all'amica Marcella, una delle fondatrici del movimento monastico femminile in Roma, nella quale esse esortavano l'amica a raggiungerle in Terrasanta.

Fosse merito delle pressioni di Gerolamo e delle sue discepolo, fosse ripercussione dell'aria d'insicurezza crescente che si respirava nell'Urbe dopo il saccheggio di Alarico del 410, a Gerusalemme giunsero altre illustri matrone: dopo Melania sua figlia Albina e Melania "Iuniore" figlia di questa; poi si può dire tutte le principali componenti femminili della famiglia del *praefectus praetorio* Rufino; infine l'imperatrice Eudossia Licinia completò la splendida basilica di Santo Stefano, nella parte orientale della città subito fuori le mura, e nel tempio che accoglieva le reliquie del protomartire volle a sua volta esser sepolta non molto tempo dopo il 460. A Roma, la sovrana aveva fatto erigere verso il 439 la chiesa di San Pietro in Vincoli; in seguito aveva trovato nella Città Santa un porto sereno dopo una vita difficile, travagliata, ricca di pagine oscure. Pegno di questo legame tra *Caput Mundi* e *Mater Ecclesiarum*, si andava sviluppando dal IV secolo una letteratura di *Itineraria* e di *Descriptiones*, prima forma di quella folta messe di resoconti di pellegrinaggio che sarebbe stata destinata a durare - modificandosi - fino ai giorni nostri, ma che sul nascere ben nitida reca l'impronta del genere odoeporico latino con tutto il solido, nitido impianto militare che gli è proprio.

Se Roma restava la capitale dell'impero anche dopo la fine dell'esperimento teodosiano-onoriano della *pars Occidentis*, e se la stessa Costantinopoli (non a caso ufficialmente sempre definita "Nuova Roma") da essa traeva originario prestigio, Gerusalemme aveva un suo ruolo nell'ambito cristiano che rendeva impossibile strapparle comunque il suo primato. La stessa basilica di San Pietro, in quanto grande chiesa impiantata sulla *Memoria Petri*, il sepolcro del Principe degli Apostoli e Vicario del Cristo in terra conosciuto dalla seconda metà del II secolo, fondava la sua dignità sull'analogia rispetto alla basilica gerosolimitana della Resurrezione che custodiva il Santo Sepolcro.

Mentre la Palestina veniva fatta oggetto dell'insediamento d'illustri eremiti come Gerolamo e le sue aristocratiche compagne, proprio da Roma partiva del resto quel culto di Gerusalemme che, inaugurato da Elena in età costantiniana, veniva definito in età teodosiana. Ne fa fede il mosaico della chiesa romana di Santa Pudenziana, dove la visione simbolica della città di

Gerusalemme non è riferibile soltanto alla *Jerusalem coelestis* apocalittica - come invece si può vedere, ad esempio, nei mosaici di Santa Maria Maggiore e di San Clemente, dove tuttavia qualche riferimento realistico, sia pure rigorosamente schematizzato, non manca -, ma contiene precise citazioni desunte dalla realtà urbanistica e architettonica della Città Santa nella sua terrestre concretezza.

Il culto romano di Gerusalemme comportava una sorta di trasferimento-compartecipazione di sacralità. La città imperiale, divenuta cristiana, ambiva a presentarsi anche come *Nova Jerusalem*: e quindi a definire un circuito liturgico da visitare come si visitavano i Luoghi Santi gerosolimitani. Ciò comportava la costruzione di santuari che in qualche modo - ora grazie a una caratteristica simbolica, liturgica o lipsanica, ora attraverso una qualche somiglianza architettonica o un certo rapporto topografico rispetto ad altri santuari finitimi - richiamassero posizione e funzione di quelli della città palestinese. Non si trattava beninteso di riproduzioni realisticamente parlando "fedeli": non ci si deve immaginare nessuna volontà di sovrapporre una specie di "sacra *maquette*" alla realtà romana. Tuttavia, esistono moduli e, per così dire, "chiavi interpretative", alla luce dei e delle quali l'analogia fra le due città e il progetto alla sua definizione sottostante risultano limpidi.

Il perno dell'analogia era naturalmente la basilica di Santa Croce in Gerusalemme, che secondo il *Liber Pontificalis* era originariamente detta Hierusalem: essa occupava il ruolo del complesso santoriale dagli architetti costantiniani eretto attorno al Calvario ed entrato a far parte - con gli altri due centri sacrali del Sepolcro e della cripta dell'*inventio* della croce, in Gerusalemme usata come *martyrium* della sovrastante basilica a cinque navate - del santuario della Resurrezione. Le cerimonie che vi si celebravano, specie tra Pasqua e Pentecoste, si esemplificavano sul modello liturgico gerosolimitano, che ci è noto già dallo scorcio fra IV e V secolo attraverso fonti quali il diario di Egeria. Ma la reliquia fu translata negli Anni Sessanta del V secolo, per ordine di papa Ilario, in un apposito oratorio edificato presso la basilica lateranense che da allora in poi si sarebbe andata arricchendo d'una serie di reliquie e di memorie gerosolimitane relative alla Passione: in questo modo, l'area compresa fra San Giovanni in Laterano e Santa Croce in Gerusalemme - ridefinita come area collegata allo spazio esistente fra il luogo nel quale Gesù era stato giudicato, il Pretorio di Pilato, e l'altura del Calvario - veniva a coincidere simbolicamente con quella gerosolimitana interessata dal tracciato della *Via Dolorosa*. Le prime fonti che ci pongono dinanzi alla processione solenne del papa e del clero romano dal laterano alla basilica sessoriana risalgono al VII secolo.

È stato altresì proposto che la chiesa di Sant'Anastasia, edificata presso il Circo Massimo e ricordata fino dai tempi di papa Damaso (360-384), altro non fosse come la sua dedizione pare indicare - allo stesso modo della chiesa omonima fondata a Ravenna dal vescovo Urso - che la memoria della basilica gerosolimitana dell'*Anastasis*, della Resurrezione, prima che nell'uno al pari che nell'altro caso vi fossero recate le reliquie della martire che in effetti reca tale nome. D'altro canto, quello urbano di Roma poteva venir interpretato e simbolicamente letto come spazio non solo simbolicamente gerosolimomimeticò, ma più in generale riferibile all'intera Terrasanta: ed è quanto sembra esser suggerito dal ruolo betlemita di Santa Maria Maggiore in quanto Sancta Maria ad Praesepe.

Il pellegrinaggio a Gerusalemme e quello a Roma, sia pur differentemente connotati - e il primo senza dubbio fortemente collegato al modello ebraico della *aliyah* - crebbero insieme e si sostennero nei secoli. Furono soprattutto i popoli germanici convertiti al cristianesimo fra V e IX secolo - quindi, dai franchi ai sassoni - ad accomunare le due grandi mete del santo viaggio in un unico, lungo itinerario che, dopo l'Urbe, proseguiva attraverso l'Italia meridionale sino ai porti pugliesi da dove era possibile (evitando a partire dall'VIII-IX secolo la lunga traversata del Mediterraneo, resa ardua dal pericolo dei corsari musulmani) proseguire attraverso la Via Egnatia per la penisola balcanica e la Tracia fino a Costantinopoli e di là raggiungere o per via di mare o via di terra, a seconda delle condizioni di sicurezza o d'insicurezza del momento, la Palestina. È molto caratteristico al riguardo l'*Hodoeporicon sancti Willibaldi*, che narra il pellegrinaggio compiuto dall'Inghilterra all'Oriente, tra 722 e 729, da san Willibaldo, protagonista insieme con san Bonifacio dell'evangelizzazione della Germania. Lo scritto, redatto da una monaca di Heidenheim parente del santo, descrive le tappe del suo viaggio attraverso Lucca - dov'egli perse il padre, che viaggiava con lui -, Roma, Reggio dove fu possibile imbarcarsi su una nave egiziana, Cipro, la Siria e la Palestina. Willibaldo impiegò due anni per giungere a Gerusalemme, vi si trattenne altrettanto e al ritorno, partito da Tiro, si fermò un altro biennio a Costantinopoli per tornar poi in Occidente visitando - fra l'altro - in Sicilia l'*infernus Theoderici in insula Vulcani*.

Con la riforma ecclesiastica dell'XI secolo, apparve chiaro come al clero riformatore la centralità di Roma premesse in modo particolare: essa, del resto, faceva parte del programma ierocratico avviato da Gregorio VII, e non è certo casuale che Roma figurasse come il centro e il fulcro della lunga, continua via di pellegrinaggio che collegava Santiago de Compostela a Gerusalemme attraverso una serie di tappe intermedie alcune delle quali di grande significato religioso, quali Lucca sede dell'immagine del

“Santo Volto” e la stessa Costantinopoli. Gli stessi pellegrini della prima crociata - o almeno una colonna di essi - transitarono nell'autunno del 1096 da Roma provenendo dalle Alpi e vi scortarono papa Urbano II, insidiato dai partigiani dell'antipapa Guiberto da Parma. I molti monumenti che scandivano questa strada e ch'erano eretti in qualche modo a memoria di Gerusalemme e del Santo Sepolcro preparavano il pellegrino alla *Visio Pacis* di Gerusalemme: la vera, profonda, folgorante preparazione alla visita del Sepolcro era però la visione della Veronica, che sarebbe divenuta il centro e quasi la mèta ultima dei pellegrini allorché, con il 1300, Bonifacio VIII avrebbe approfittato del fatto che la Città Santa e tutta la Terrasanta erano ormai saldamente nelle mani degli infedeli, e quindi la crociata era ormai nella pratica improponibile, non già per formulare una rinunzia alle prospettive di riconquista cristiana, ma per proporre nella pratica il pellegrinaggio giubilare romano quale piena sostituzione di quello gerosolimitano, con adeguata remunerazione in termini d'indulgenza plenaria. Ma Roma non avrebbe mai sostituito Gerusalemme: il permanere del pellegrinaggio gerosolimitano e, più ancora, la costante profonda coscienza che in Gerusalemme il Divino ha fatto irruzione nella storia e che senza la *Terra Sancta* il provvidenziale disegno della Rivelazione resterebbe privo della sua chiave interpretativa visibile ha costantemente sorretto l'insegnamento dei pontefici romani.

E concludiamo con un curioso equivoco.

“Ad perpetuam memoriam. Pateat omnibus evidenter hanc paginam inspecturis qualiter omnipotens Deus in anno Domini nostri Iesu Christi MCCC specialem gratiam contulit christianis. Sanctum Sepulcrum quod extiterat a saracenis occupatum reconfectum est a Tartaris et christianis restitutum. Et cum eodem anno fuisset a papa Bonifatio sollempnis remissio omnium peccatorum videlicet culparum et penarum omnibus euntibus Romam indulta, multi ex ipsis Tartaris ad dictam indulgentiam Romam accesserunt. E andovi Ugolino cho la molgte”.

Il testo che noi qui riproduciamo, in un latino neppur troppo scorretto, corrisponde a quello scolpito su una piccola lapide in pietra serena ancor oggi murata (può tuttavia darsi che la sua collocazione originaria fosse un pó differente: non lontana tuttavia da qui) sulla parete orientale d'una via fiorentina che oggi si chiama Via da Verrazzano ma che un tempo aveva

nome Via della Fogna. La strada, a poche decine di metri a occidente della basilica francescana di Santa Croce, segue il tracciato dei fossati che correvano paralleli alla cinta muraria del XII secolo, quella stessa che ormai, alla fine del Duecento, era definitivamente superata: ormai la città si era ampliata di parecchio, e già si erano avviati i lavori per l'ultima cerchia.

La lapide in pietra serena racconta, in un gotico lapidario non privo di qualche eleganza e non senza qualche scorrettezza, della conquista di Gerusalemme da parte dei tartari, proprio nel fatidico anno 1300; e vi aggiunge la memoria del Giubileo indetto da papa Bonifacio VIII, cui anche i tartari avevano acceduto. Evidentemente il lapicida aveva però dimenticato qualcosa, il ricordo del committente della scrittura. Oppure la pietra, già incisa con le parole che sappiamo, fu usata per ricavarvi, nell'angolo inferiore destro, la memoria in idioma volgare del pellegrinaggio giubilare d'un Ugolino, del quale null'altro sappiamo, che a Roma condusse anche la consorte.

Dovett'essere importante, quella devota avventura di Ugolino: quel viaggio fu probabilmente l'evento più bello e intenso della sua esistenza, e non meraviglia che egli lo volesse eternato sulla pietra bigia fiorentina. Ma per noi quella lapide racchiude una memoria ancora più importante: è un esempio abbastanza raro di come un documento di per sé autentico - impossibile pensare a un falso - veicoli una menzogna clamorosa sul piano storico.

In effetti, Ugolino al Giubileo dev'esserci andato sul serio. Ma questa è l'unica verità contenuta in quelle quattordici righe e mezzo di lettere incise nella pietra serena. Non che la notizia dell'inesistente conquista di Gerusalemme da parte dei mongoli e della loro conversione - perché dal contesto della nostra scrittura di evince anche questo - fosse originale e peregrina. Al contrario, il contenuto della lapide di Via da Verrazzano ne prova fuor d'ogni ragionevole dubbio l'assoluta contemporaneità rispetto agli argomenti che narra. E conferma altresì come, nel corso dell'anno 1300, la notizia della liberazione di Gerusalemme abbia circolato con insistenza per qualche tempo in Occidente e abbia corroborato quindi l'intensa e profonda impressione che su tutta la Cristianità il Giubileo aveva causato.

Sono molte le lettere e le cronache di quell'anno che ripetono la medesima notizia: Ghazan, il khan dei tartari di Persia, avrebbe liberato nel 1300 la Città Santa dai saraceni e l'avrebbe consegnata ai cristiani. I re cristiani di Georgia e d'Armenia e - secondo qualche fonte - anche il sovrano "franco" di Cipro Enrico II di Lusignano avrebbero concorso all'impresa. Era stato lo stesso Bonifacio VIII a far circolare notizie di questo genere, sulla base d'informazioni (ingigantite) provenienti dalla Siria, dove in effetti le armi dei tartari di Persia e dei loro alleati avevano colto qualche

successo. In alcuni testi, l'intera vicenda si colorava di tinte mistico-apocalittiche: i re cristiani avrebbero addirittura "cantato messa" nella basilica del santo sepolcro, il giorno dell'Epifania del 1300. In filigrana, dietro questi accenti commossi ed esaltati, si può cogliere l'eco di quella leggenda del misterioso *rex et sacerdos* che sarebbe giunto dall'Oriente in aiuto ai cristiani, il "Prete Gianni", del quale si favoleggiava da oltre un secolo e mezzo. Il tema della visita devota dei tartari a Roma era senza alcun dubbio - nella nostra lapide fiorentina come in altre fonti occidentali - un'eco delle ben note ambascerie mongole presso il papa e presso i sovrani della Cristianità occidentale a partire dal 1267. Nell'estate del 1300 era giunto presso Bonifacio VIII, con un centinaio di accompagnatori, un occidentale che - com'era uso - fungeva da ambasciatore dell'ilkhan, appunto il fiorentino Guiscardo Bustari. Peccato solo che proprio a Ghazan Khan si debba il definitivo trionfo dell'Islam anche presso i tartari di Persia, senza che ciò beninteso impedisse il perpetuarsi delle ostilità fra l'ilkhanato tartaro-persiano e il sultanato mamelucco d'Egitto.

La curiosa notizia d'un evento mai accaduto, eppure considerato vero per alcuni mesi proprio mentre i pellegrini giungevano a frotte a Roma o s'incamminavano a quella volta per ricevervi il grande Perdono, può contribuire forse a spiegare come la delusione dinanzi alla successiva constatazione della sua falsità si trasformasse in una ragione in più per considerare in qualche modo definitiva e irreversibile - anche se mai esplicita e assoluta - la sostituzione di Roma a Gerusalemme che il Giubileo in qualche modo sottintendeva e, forse, tacitamente postulava.

La lapide di Via della Fogna e la falsa notizia sulla conquista di Gerusalemme sembrano indicare un rapporto forte e coerente fra Città Eterna e Città Santa, addirittura una certa comunità di destino; mentre al contrario la prospettiva d'un Giubileo nato in qualche modo dal fallimento o dalla ridefinizione della crociata parrebbe sottintendere una sorta di alternativa tra il carisma dell'una e quello dell'altra. La realtà è naturalmente meno polarizzata e più articolata: certo però il dialogo fra le due città lungo tutto il medioevo e oltre rimane solido e serrato. A ben delinearlo, d'altronde, si dovrebbe tener presente una rete di "termini intermedi" costituiti da città che, in modo e in misura differenti, hanno partecipato alla dialettica fra Roma e Gerusalemme trasformando il loro duetto in una sinfonia asimmetrica: Costantinopoli, Aquisgrana, Ravenna, cui si potrebbe aggiungere forse anche Milano. Il ruolo di Costantinopoli d'altronde è speciale; mentre su quello di Aquisgrana ci si è anche di recente interrogati.

Anche la crociata, nella sua origine e nell'impianto canonistico che a partire dalla metà del XIII secolo le è stato organizzato attorno, altro non è nella sostanza se non un pellegrinaggio. Nel rito liturgico di assunzione

della croce non c'è traccia di armi: il *peregrinus* assume la croce insegna del suo voto cucita sulla spalla, il bordone e la bisaccia, e a piedi nudi esce dalla chiesa dopo aver ricevuto la benedizione. E la realtà della crociata, sul piano spirituale, è profondamente radicata nel concetto di penitenza.

Un concetto giubilare: lo stesso che anima il *Pater*: "...remitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris". Non a caso, fra i vari nomi usati nel medioevo per esprimere quel che noi sbrigativamente chiamiamo crociata - *iter, peregrinatio, crux transmarina, passagium* -, ce n'era uno che può sembrarci scandalizzante: *pax*. Il tempo in cui si bandiva la crociata era il *tempus pacis*, in cui si predicava solennemente la concordia e la fine delle rivalità: il tempo in cui ogni animosità per i fratelli in Cristo andava deposta. Caterina da Siena, scrivendo al papa sulla necessità dell'innalzare "il gonfalone della santa croce", insisteva proprio su questo carattere pacifico della crociata: senza dimenticare che anche per i musulmani essa avrebbe potuto esser di qualche giovamento.

Ma al tempo di Caterina, ormai, la crociata era diventata qualcosa di diverso: e l'idea che essa potesse condurre alla riconquista di Gerusalemme, sia pur mai denunciata formalmente, era stata da tempo accantonata.

La crisi del concetto di crociata come impresa nella quale Gerusalemme era un traguardo anche concreto e reale era cominciato presto, all'indomani della terza crociata: e nel Duecento si era andata approfondendo.

Il 25 agosto 1270, Luigi IX re di Francia moriva sotto le mura di Tunisi: con lui, si spegneva il sogno della riconquista crociata di Gerusalemme. La "seconda crociata di san Luigi" - settima, ottava o nona che sia, secondo la tradizionale nomenclatura manualistica - è l'ultima nelle consuetudini ancor oggi accettate dai libri di scuola. In realtà, la crociata era oggetto, proprio in pieno XIII secolo, di una profonda evoluzione che l'aveva in parte allontanata dal suo primitivo rapporto con la Città Santa (peraltro mai denunciato in linea di principio; e base permanente per la costruzione crociata sotto il profilo canonistico): si era affermata nella penisola iberica, si era andata consolidando nel nord-est europeo, era divenuta il nucleo d'una politica di potenza e d'un ampio giro economico-finanziario entrambi controllati dalla Curia pontificia. È del tutto privo di senso il sostenere che con la fine del Duecento la crociata venne sconfitta o che le crociate ebbero fine.

Ma a riconquistare Gerusalemme o a mantenere in piedi quel che restava del vecchio regno franco, ormai confinato ad alcune città abbarbicate al litorale del Mar di Levante, la Cristianità stava lentamente rinunciando. Certo, tale rinuncia non era né esplicita, né universalmente condivisa.

Papa Gregorio X - ch'era quel Tebaldo Visconti di Piacenza, vecchio legato pontificio in Siria - era ad esempio ben deciso a ridefinire l'intera

questione d'una crisi della Cristianità gli elementi di fondo della quale erano lo scisma tra Chiesa latina e Chiesa greca, la vacanza del trono imperiale, la perdita del Sepolcro. A questo fine venne convocato il Concilio ecumenico che si aprì a Lione nel maggio del 1274.

In realtà però proprio quel Concilio, che nelle intenzioni del pontefice avrebbe dovuto coordinare lo sforzo unitario della Cristianità, sancì al contrario come il destino di quel che restava del regno crociato di Gerusalemme fosse segnato. La decima proclamata dal papa per il periodo 1274-1280 fu la prima veramente generale, organizzata secondo un organico e sistematico piano di tassazione. Ma nessuno dei principi cristiani occidentali candidati a guidare la futura crociata si pose sul serio a disposizione del pontefice, salvo forse Giacomo I d'Aragona; né Edoardo d'Inghilterra, né Filippo III di Francia si erano fatti vedere al Concilio. Gli emissari di Abagha Khan, il khan mongolo di Persia, avevano assicurato l'impegno del loro signore in appoggio a una nuova impresa crociata: e si sapeva che una delle mogli dell'ilkhan, la principessa Maria figlia del *basileus* Michele VIII Paleologo, premeva per un'alleanza tripartita fra il papa, Bisanzio e i mongoli. Era la più o meno trentennale illusione di una manovra combinata tra occidentali e mongoli, che avrebbe dovuto sbaragliare l'Islam.

Sembrava certo, nel 1274, che una nuova grande spedizione fosse sul punto di partire dall'Europa. L'unione tra Chiesa latina e Chiesa greca fu proclamata a Lione nel luglio di quell'anno, e nel gennaio del 1275 a Costantinopoli; nel giugno successivo prese la croce il re di Francia, nell'ottobre il re dei romani Rodolfo d'Asburgo. Gregorio dovette credere di essere a un passo dalla realizzazione del suo sogno. In realtà, però, i suoi piani disturbavano troppi interessi: anzitutto quelli del re di Sicilia Carlo I d'Angiò, che l'unione fra le Chiese obbligava ad accantonare un intrigo tramato con i veneziani per la restaurazione d'un impero latino di Costantinopoli sottoposto all'egemonia angioina; e quindi quelli dello stesso *basileus*, che in realtà preferiva i buoni rapporti con i mongoli musulmani dell'Orda d'Oro e con il sultano mameluco d'Egitto all'aleatoria alleanza con il papa e l'ilkhan di Persia.

Ai primi di gennaio del 1276 papa Gregorio X moriva in Arezzo, mentre tornava a Roma di ritorno da Lione; sei mesi dopo lo seguì nella tomba il successore Innocenzo V, che inutilmente aveva tentato di portarne avanti il programma. Una campagna militare di Abagha Khan contro il sultano mameluco del Cairo, Baibars, non portò ad alcun risultato; e la morte stessa del sultano, a metà dello stesso anno, rallentò forse ma non arrestò la cancellazione delle ultime piazzeforti crociate di Siria.

Solo Carlo I d'Angiò, appoggiato come al solito dai Templari, si stava occupando della Terrasanta: non tanto per combattervi però i mamelucchi -

con i quali anzi intratteneva discreti rapporti diplomatici -, quanto per far valere contro Ugo III di Lusignano re di Cipro i diritti della corona di Gerusalemme che egli aveva da poco acquistato da Maria, figlia di Boemondo IV principe di Antiochia e di Melisenda di Lusignano. Carlo aveva esteso nel 1278 il suo potere sul principato di Morea, s'intitolava re d'Albania, possedeva Corfù e altre isole già dote della vedova di Manfredi di Svevia, era alto sire feudale di Atene e di Negroponte: si sentiva a un passo da Costantinopoli e cullava il disegno d'un grande impero mediterraneo che avrebbe avuto Napoli, Costantinopoli e Gerusalemme come vertici.

Il nuovo papa Martino IV appoggiava questo disegno: nell'aprile 1281 egli scomunicò di nuovo il *basileus*, anatemizzò di nuovo la Chiesa greca e preparò con tale scelta l'ulteriore passo di Carlo, una grande flotta che con l'aiuto dei veneziani avrebbe assalito Costantinopoli l'anno successivo. Ma il *basileus* Michele VIII aveva saputo rispondere a tono e a tempo: e l'intesa tra lui, Pietro III d'Aragona e i genovesi fu uno dei fattori che condussero alla rivolta siciliana dei Vespri, che giunse a intralciare i piani del re di Sicilia.

La situazione mediterranea ebbe un'immediata ripercussione in Terrasanta, dove il Comune di Acri, condizionato dai veneziani e dai pisani, parteggiava per Carlo mentre quello di Tiro, controllato dai Lusignano e dai genovesi, lo avversava. Fu in tali frangenti che il sultano successore di Baibars, Qalawun, si apprestò all'ultimo sforzo contro i residui insediamenti crociati.

Carlo I morì nel gennaio del 1285; quello stesso anno Qalawun strappò il castello di Marqab agli ospitalieri di San Giovanni; due anni più tardi, occupando Lattakieh, liquidava l'ultimo resto del principato di Antiochia assicurando in tal modo all'emporio siriano di Aleppo uno sbocco portuale non più dipendente dai cristiani. Intanto in Acri continuavano le lotte tra veneziani, pisani e genovesi, mentre in Tripoli, sotto il protettorato genovese, s'instaurava un libero Comune. Di tali dissidi approfittava il sultano che, nella primavera del 1289, s'impadroniva di Tripoli - nonostante Genova avesse inviato a organizzarne la difesa l'ammiraglio Benedetto Zaccaria -, di Botrun e di Nephin.

Il destino dell'ultimo grande insediamento, Acri, sembrava ormai segnato. I veneziani, che gestivano i traffici acconensi e paventavano quindi la perdita della città, dettero qualche segno di preoccupazione, ma fu solo grazie all'impegno del papa che si mise insieme una flotta d'una ventina di galee: tuttavia tali misure non bastavano certo ad arrestare il corso degli eventi.

La spedizione partita da Venezia (appena tredici delle venti galee previste, con 3500 crociati raccolti un pò alla rinfusa, soprattutto dall'Italia

setteentrionale) si risolse in un inutile e tumultuoso assalto ad alcuni mercanti musulmani provenienti da Damasco, che fornì ai mamelucchi il *casus belli* per il definitivo attacco ad Acri. I genovesi continuavano frattanto a battere la strada dell'alleanza con i mongoli: nel 1285 l'ambascieria mongola presso papa Onorio IV era guidata da un genovese, Tommaso degli Anfossi; nel 1287 era giunto dalla Cina attraverso la Persia il nestoriano Rabban Sauma, che si era incontrato a Roma con i cardinali della Curia - il soglio pontificio era vacante a causa della scomparsa di Onorio -, quindi a Parigi con Filippo IV di Francia, a Bordeaux con Edoardo I d'Inghilterra e quindi di nuovo a Roma con il nuovo papa, Niccolò IV (risultato di tale missione fu l'invio in Cina del francescano Giovanni da Montecorvino, che avrebbe dovuto avviare la penetrazione latina); nel 1288 era arrivato in Occidente un altro genovese ambasciatore dell'ilkhan di Persia, Buscarello di Ghisulfo, e anche a lui furono fornite risposte tanto cerimoniose quanto inconcludenti mentre, come abbiamo visto, la potenza mamelucca proseguiva nel suo piano di cancellazione delle piazzeforti crociate. I genovesi contavano forse su Arghun per salvare almeno il loro insediamento di Tripoli: ma, come abbiamo visto, le divisioni fra gli occidentali impedirono qualunque azione efficace.

Il francescano Gerolamo d'Ascoli, asceto nel 1288 al soglio pontificio col nome di Niccolò IV, assisteva fremendo alla fine della Siria crociata: nel novembre del 1290 qualche nuova speranza era stata accesa dalla morte del sultano Qalawun, e il 29 marzo del 1291 il papa, dopo un incontro a metà gennaio con Edoardo d'Inghilterra che gli aveva assicurato di esser pronto con un esercito per la crociata entro la festa di san Giovanni Battista del 1293, aveva precisato i termini del *generale passagium*.

Ma era troppo tardi: fra il 18 e il 28 maggio il figlio di Qalawun, il sultano al-Ashraf Khalil, conquistava la città di Acri, e le tremende notizie di uccisioni e di devastazioni che accompagnarono l'ultima fase della liquidazione degli insediamenti crociati ebbero l'effetto più di prostrare anziché d'indignare e di commuovere l'Europa cristiana. Lo stesso Niccolò IV, estremo rigoroso paladino della crociata, reagì chiedendo a veneziani e genovesi di applicare un fermo *embargo* commerciale contro l'Egitto: almeno per quel che concerneva materiale suscettibile d'impiego bellico e vettovaglie.

Quando, il 4 aprile 1292, Niccolò IV abbandonava a sua volta questa valle di lacrime, la storia della crociata aveva ormai davvero voltato pagina. Verso il 1295 il catalano Raimondo Lullo, componendo il suo poemetto *Desconort*, lanciava il suo appello accorato contro l'insensibilità e il disinteresse dei cristiani per la sorte della Terrasanta.

Bonifacio VIII è il grande erede del programma ierocratico di Gregorio VII e d'Innocenzo III: ma, su un punto che pur era stato essenziale per tutti i pontefici tra XII e XIII secolo, papa Caetani tace. Anzi, il suo "grande perdono" del 1300 sposta su Roma quell'indulgenza plenaria e quell'attenzione della Cristianità che fino ad allora erano spettate alla crociata. Con il Giubileo, Roma occupa definitivamente quel posto centrale nell'immaginario e nel sistema giuridico e sacrale della Chiesa latina che fino ad allora era spettato a Gerusalemme. Eppure, mentre avocava a sé attraverso il sistema della dottrina del voto e delle indulgenze la gestione della crociata, il papato del Duecento aveva gradualmente allontanato da Gerusalemme il traguardo di essa: da un lato favorendo il consolidarsi di obiettivi crociati differenti dalla Città Santa, dall'altro consentendo e incoraggiando una specie di *translatio* della sacralità collegata con il pellegrinaggio gerosolimitano dall'Oriente all'Occidente e facendo di esso una sorta di *Terra Sancta occidentalis*.

I presupposti di questo mutamento dello statuto sacrale della Cristianità sono remoti: il drenaggio di reliquie gerosolimitane, già avviato ai tempi di Costantino e di sant'Elena, e quindi la consuetudine di erigere in Occidente copie simboliche della basilica dell'*Anastasis* o dell'edicola del Santo Sepolcro destinate alla liturgia pasquale e alla devozione dei pellegrini, ma intorno alle quali si era andato costituendo un sistema di devozioni e di concessioni d'indulgenza in qualche misura preparatorio, ma in qualche altra sostitutivo del pellegrinaggio ai Luoghi Santi, erano realtà antiche e consolidate nel mondo della Cristianità latina.

Bonifacio VIII, riportando Roma al centro della meditazione religiosa e spirituale dell'Europa cristiana, ha rinunciato alla crociata come impresa fondata sulla prospettiva di effettivo recupero militare di Gerusalemme: ed è stato, questo, un passo che oggi, alla distanza, possiamo considerare come basilare sulla via della comprensione reciproca e della concreta convivenza tra genti e fedi diverse. Al tempo stesso, il ritorno possente di Roma nelle coscienze della *Christianitas* è stato il primo germe della cultura umanistica, l'avvio della Modernità. Anche in questo senso, il Giubileo del 1300 è stato un atto di fondazione del nostro tempo.

Stampato in Roma – Maggio 2005

TIPOGRAFIA NERI CLAUDIO

Via Cremera, 10 (Piazza Fiume) - Tel. 06.841.7145 - E-mail: claudio.neri@fastwebnet.it