

HOMO VIATOR

NELLA FEDE, NELLA CULTURA, NELLA STORIA

a cura di

BONITA CLERI

Atti del Convegno – 18-19 ottobre 1996
Abbazia di Chiaravalle di Fiastra, Tolentino (MC), Italia

Quattroventi

L 1996-71



2002/1975

ISBN 88-392-0433-4

Copyright © 1997 Consiglio Regionale delle Marche.

Edizioni *QuattroVenti* Snc, Cas. Post. 156, Urbino.

Diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo, riservati per tutti i paesi.

Franco Cardini

IL PELLEGRINAGGIO IN TERRASANTA

Roma e Gerusalemme

Il viaggio è, si direbbe, la più propria fra le condizioni umane. Si viaggia sempre *da* e *verso* qualcosa. L'enigma della Sfinge riguarda l'uomo e il suo necessario camminare, che lo qualifica in ogni fase della sua esistenza: da piccolo a quattro gambe, a due nell'età della pienezza delle forze, a tre – con l'aiuto del bastone – nella vecchiaia. In un modo o nell'altro, sia pur trascinandoci o appoggiandoci, bisogna andare avanti. Il «vecchierel canuto et bianco» del Petrarca – ed eccoci subito proprio dinanzi a un pellegrino a Roma – si trascina, nell'estrema giornata della sua esistenza terrena, procedendo faticosamente dietro alla sua speranza, alla sete di rimirare e di venerare un luogo e una reliquia che gli siano caparra della vita futura.

Per il cristiano, la vita è *status viatoris* almeno nella stessa misura in cui è anche, come dice il Libro di Giobbe, *militia super terram*. «Il tempo del pellegrinaggio è la presente età, nella quale siamo sempre come pellegrini in battaglia», ricorda Iacopo da Varazze. Solo i monaci – a parte il caso tutto particolare del monachesimo ibernico – sembrano sfuggire a questa norma: nel senso, se non altro, che la *stabilitas loci* li tiene legati alla loro abbazia, al riparo dalle seduzioni e dai pericoli del viaggio. Quel chierico inglese che, in pieno XII secolo, si era mosso alla volta di Gerusalemme e, giunto a Clairvaux, vi aveva gustato il sapore del Paradiso e aveva deciso di porvi definitiva sede, era portato ad esempio dall'abate di quel monastero, il grande Bernardo: egli era giunto davvero alla fine (e al fine) del suo pellegrinaggio, era non più esule in questa terra ma cittadino della vera Gerusalemme. «Monaco, e gerusalemmitano», lo chiama appunto Bernardo. Tuttavia, a ben guardare, anche la *conversio* esige un moto, un cammino da qualcosa a qualcosa: era fuggire il mondo, rifugiarsi in Dio.

Peraltro, se non al cenobita, il pellegrino poteva ben assimilarsi all'anacoreta: ed «eremitismo ambulante» il pellegrinaggio è stato appunto suggestivamente definito. Come l'eremita, il pellegrino è esposto alle mille insidie della strada: ivi compresi i briganti e le belve che possono pararglisi dinanzi, e che sovente sono briganti e belve secondo lo spirito, cioè demoni e tentazioni, per quanto non sia raro il caso che il

povero viandante incontri, sul suo cammino, anche bestie feroci o predoni in carne ed ossa. «Qui multum peregrinatur, raro santificantur», sentenza implacabile *l'Imitatio Christi*, proponendo al posto del più o meno pio itinerario concreto una *peregrinatio animae*. Ma è d'altro canto proprio questa proposta d'intimizzazione del pellegrinaggio, questa sua risoluzione dallo spazio esterno a quello interno dell'uomo, a ribadire come appunto il viaggio sia metafora della vita umana, come quindi il vivere sempre e comunque un viaggiare, un procedere verso l'Occidente della sera ma anche, al tempo stesso, verso l'Oriente della Casa del Padre. Alla fine del medioevo – e non a caso il medioevo, almeno quello convenzionale, si chiude con lui – Cristoforo Colombo risolverà l'enigma di quest'apparente contraddizione geografica, in un pellegrinaggio al tempo stesso reale e mistico, esterno e interno, che lo condurrà a raggiungere l'Oriente attraverso l'Occidente.

La dimensione del peregrinare scandisce quindi l'intera storia del mondo cristiano: ne mutano tuttavia, e sovente in tempi anche relativamente brevi, tanto le forme quanto gli oggetti, le mète, le funzioni, i contesti. La nuova religione aveva ereditato senza dubbio la tradizione del pellegrinaggio dal giudaismo, però le *gentes* che al Verbo si erano convertite non erano immemori delle consuetudini greche e romane (ma anche egizie) che a loro volta proponevano varie forme di viaggio lustratorio o devozionale.

Per i primi cristiani, la Giudea era il territorio santificato dalla presenza delle memorie di Gesù, il quadro entro il quale si erano svolte le scene narrate dal Vangelo; ma era anche una terra aspra, alla periferia turbolenta dell'impero, difficile da raggiungersi e ardua a percorrersi. Pur contro Roma, dove aveva subito il martirio il principe degli Apostoli, apriva al viaggiatore le ampie braccia delle vie che ad essa conducevano. Quando il cristianesimo divenne religione di stato, antiche catacombe e nuove basiliche divennero altrettanti venerati luoghi di pellegrinaggio: e l'intera geografia sacrale della città, la sua stessa struttura urbanistico-monumentale, ne venne come stravolta e rifondata. Abbandonata o almeno posta in secondo piano l'antica area interna al *pomerium*, Roma riversava la sua *plebs* alla periferia dell'antica città, verso le zone cimiteriali nelle quali si andava verificando un'autentica rivoluzione urbanistica ch'era anche rivoluzione mentale. Vivi e morti, fedeli e martiri, oranti e venerati si fondevano ora in un'unica socieà dei rinnovati dall'acqua del battesimo, che annullava l'antica, rigorosa segregazione della città dei vivi rispetto alla città dei morti.

Intanto però, e sempre a partire dal IV secolo, la Terrasanta e soprattutto Gerusalemme si reimponevano quali centri dell'*Ecclesia e gentibus* che, ben conscia di essere anche il Nuovo Israele, non poteva rinunciare a salire, al pari dell'antico Popolo Eletto, verso la Città Santa.

Il pellegrinaggio a Gerusalemme era in un certo senso già un dato

tradizionale della Cristianità, quando, nel 326, la scoperta delle reliquie della «Vera Croce» da parte dell'imperatrice Elena sortì il duplice effetto di richiamare alla città giudea folle di fedeli e di provocare una sorta di rifondazione cristiana del suo stesso impianto urbanistico. Non v'è infatti motivo di dubitare della parola di Eusebio, il quale nella sua *Dimostratio evangelica* afferma che i cristiani peregrinavano ai Luoghi Santi già da molto prima dell'avvento di Costantino. È sempre Eusebio, nella *Historia ecclesiastica*, a informarci di vari pellegrinaggi compiuti da alcuni autorevoli capi della Chiesa perseguitata: Melitone vescovo di Sardi attorno al 160, Alessandro vescovo della Cappadocia nel secondo decennio del III secolo, Firmiliano di Cesarea una ventina d'anni dopo. Lo stesso Origene vi si recò, e senza dubbio queste testimonianze sparse costituiscono il modesto residuo attestabile d'un movimento profondo che dovette essere abbastanza vasto, e qualcosa della memoria del quale è rimasto nella leggenda. Basti pensare a quella del pellegrinaggio del martire piacentino Antonino, ai primi del IV secolo, delineatasi durante l'età altomedievale ma non necessariamente priva di rapporti con il precedente periodo.

Certo, v'è da domandarsi che cosa potessero trovare veramente, dei molti ricordi biblici ed evangelici, i pellegrini cristiani nella Palestina del II-III secolo. Dopo la distruzione di Gerusalemme da parte delle truppe di Tito nell'autunno del 70, la città era stata di nuovo rasa al suolo nel 130: la rivolta di Bar Cochba aveva impressionato i Romani, i quali avevano avvertito l'immediata necessità di sottrarre al popolo ebreo qualunque futuro possibile centro d'aggregazione culturale, spirituale o anche semplicemente storico. Nel 132, sulle rovine della gloriosa città di David era sorto un nuovo centro ispirato ai criteri urbanistici delle città ellenistiche, Aelia Capitolina: il sito era stato livellato, e al di sopra della spianata così ottenuta si erano costruiti templi e edifici. Una cortina di terra di riporto aveva colmato il dislivello tra la collina del Calvario e il vicino «giardino di Giuseppe di Arimatea», dov'era stato posto, in un sepolcro nuovo, il corpo di Gesù; e sul luogo del Calvario era stato eretto un tempio consacrato a Venere, mentre su quello, attiguo, della sepoltura e della resurrezione erano stati impiantati Campidoglio e tempio di Giove.

Lacerante, ma ambigua profanazione. Se da un lato i segni della potenza romana e del culto pagano sembravano aver cancellato le memorie cristiane (al pari del resto di quelle ebraiche), dall'altro lo stesso impiantarsi d'un santuario sul luogo esatto di quello precedente, se ne obliterava la memoria, ne conservava in qualche modo il segnale almeno topografico. E d'altronde, il fatto che il Campidoglio e i templi venissero a sigillare l'area che aveva veduto morte, sepoltura e resurrezione del Salvatore preservava quell'area stessa da guasti ulteriori e da forse più gravi profanazioni, conservandola intatta per il futuro.

La costruzione dei Luoghi Santi cristiani

Nel 325, Macario vescovo di Gerusalemme aveva ricevuto da Costantino, nel concilio di Nicea, il consenso a sgombrare la zona del Calvario e del Sepolcro dalla «colmata» di due secoli prima; l'anno dopo – non sappiamo se in rapporto con questi scavi o meno – la quasi ottantenne imperatrice Elena raggiungeva la città, ed è in effetti a lei che una tradizione vetusta, ancorché non confortata da prove sicure, attribuisce tanto il ritrovamento delle reliquie della Croce quanto l'impulso dato alla costruzione delle tre grandi basiliche cosiddette «costantiniane»: quella della Resurrezione con le attigue cappella del Calvario e «rotonda» dell'*Anastasis*, quella dell'Eleona sul Monte degli Olivi, a custodia del luogo tradizionalmente indicato come quello dell'Ascensione al cielo, e quella di Betlemme sovrastante la grotta della Natività, presso la quale – come ha tramandato Origene – esisteva un antico luogo di culto di Adone.

Era nata la Gerusalemme cristiana, quella alla quale nonostante le lunghe e tormentose vicissitudini che la città avrebbe ancora subito – specie nel VII, nell'XI e poi ancora nel XX secolo – e che avrebbero contribuito a modificare e addirittura a ripetutamente stravolgere il suo tessuto urbanistico, monumentale e culturale – si sarebbero indirizzati i passi di migliaia e migliaia di pellegrini cristiani. Il che non toglie niente (sia ben chiaro) all'importanza della Città Santa quale mèta di precipui pellegrinaggi da parte dei fedeli delle altre due religioni sorelle del cristianesimo in quanto com'esso rampollate dal ceppo di Abramo, vale a dire ebraismo e Islam. Ché, ove tale fratellanza venisse dimenticata o sottovalutata, ci si sottrarrebbe fatalmente non solo la possibilità di comprendere appieno la storia stessa del cristianesimo, ma anche lo strumento fondamentale per comprendere che cosa sia, per i figli d'Abramo, il pellegrinaggio, e come esso sia profondamente collegato alla speranza di salvezza e all'attesa della pienezza dei tempi.

Giacché questo è, precisamente, il punto al quale era necessario arrivare e dal quale è più necessario ancora partire. Tra Abramo e Mosè, e poi tra Mosè e il Cristo, tutta la storia sacra è segnata dalla tensione alla Terra Promessa, quindi dal carattere dell'*iter sacrum*, del pellegrinaggio. E, se da una parte la Gerusalemme terrena, quella *exterior*, quella *miserabilis, quae est in Syria*, è solo un pallido riflesso della Gerusalemme Celeste fulgida di pietre preziose che l'evangelista Giovanni vede, nell'Apocalisse, scendere dal cielo, dall'altra è secondo la tradizione proprio in Gerusalemme, nella stretta valle di Giosafat che separa la cinta muraria orientale della città dal Monte degli Olivi, che avverrà il Giudizio. E lì che l'umanità intera è chiamata a udire dal *Christus venturus* l'estremo bando; è da lì che avrà inizio il Regno dei Cieli.

Desiderio di rigenerazione, speranza di vita eterna. A Gerusalemme i primi cristiani non vanno in pellegrinaggio solo per ripercorrere, con i

loro poveri passi, l'itinerario terreno di Gesù. Ci vanno per viverci appunto come *peregrini* (vale a dire come ospiti stranieri) quel che loro rimane dell'esistenza, così come si è *peregrini*, cioè esuli e forestieri, su questa terra. Gerusalemme costituisce il viaggio definitivo, dopo il quale volgersi altrove equivarrebbe al rientro nel mondo degli affanni umani e del peccato; è lì che si desidera chiudere gli occhi, per riaprirli nel giorno del Giudizio e trovarsi finalmente, subito, faccia a faccia col Salvatore. Gerusalemme, città di vita se mai ve ne fu una, è una città di sepolcri; più tardi, in Occidente, si vorrà (si pensi alla tradizione relativa al «Camposanto» di Pisa) riposare quanto meno su qualche zolla della sua terra, e la s'importerà via mare per spargerla sulle sepolture.

Del flusso di pellegrinaggio, divenuto col IV secolo imponente, s'impadroniva la letteratura odeporica. Il pellegrino aveva bisogno di ragguagli, quindi di vere e proprie «guide» che lo aiutassero a comprendere quanto stava vedendo e gli fornissero anche informazioni pratiche sul suo soggiorno, sulle distanze da percorrere, addirittura sui disagi da affrontare e sugli accorgimenti da prendere durante il cammino. Nasce così una ricca e fortunata letteratura, che dall'omonimo pellegrino di Bordeaux che nel 333 compilava l'*Itinerarium a Burdigala Hierosolymam usque* giunge fino allo Chateaubriand e oltre per collegarsi in un certo senso, e si potrebbe dire senza soluzione di continuità, alle guide turistico-archeologico-devozionali dei nostri giorni. La vedremo meglio tra poco.

Vista nel suo complesso e nella lunga durata, questa serie di fonti può forse parere monotona. Essa ha tuttavia un eccezionale valore per quanto attiene sia la storia e l'archeologia dei Luoghi Santi, sia quella delle forme del culto tanto liturgico quanto popolare, della devozione, della pietà religiosa. E riveste un eccezionale interesse anche per la quantità di notizie relative alle condizioni di viaggio, allo stato delle comunicazioni terrestri e navali, ai costi, alle strutture materiali e quotidiane sulle quali riposa l'esperienza del pellegrinaggio.

Non staremo certo a far qui la storia d'un genere letterario; e tanto meno, sulla scorta di fonti di quel e di altro genere, la storia del pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme. Rievocarne sinteticamente qualche tappa fondamentale sarà forse tuttavia necessario, proprio per comprendere meglio il ruolo che esso ha svolto nella dinamica non solo d'una religione, ma anche d'un modo originale di porre in rapporto tale religione con tutto un complesso spazio-temporale ch'è, appunto, quello della civiltà euromediterranea intesa e considerata nel suo complesso.

Una lunga tradizione ascetica si è opposta al pellegrinaggio e ai rischi di peccato e di dissipazione spirituale — al di là dei pericoli fisici del viaggio in sé considerato — che esso comportava. Tale tradizione, che possiamo verificare in tutta una vasta letteratura *contra peregrinantes*, parte dai primi Padri della Chiesa — Paolino di Nola definitiva *religiosa cupiditas* il desiderio di vedere Gerusalemme — e giunge sino alla

Devotio moderna e ad Erasmo da Rotterdam, incontrandosi sovente con le dure reprimende dei mistici o con le contestazioni dei nonconformisti. Ma la pratica del pellegrinaggio aveva posto, nel IV secolo, tali e tanto profonde radici nella spiritualità cristiana da non poter venir danneggiata da opposizioni di sorta. Intorno al 330 Eutropia, suocera di Costantino, seguì l'esempio della madre di lui; e nel 380 – se si vuol prestar fede a uno storico bizantino, Cedreno – lo stesso imperatore Teodosio intraprese il pellegrinaggio. Ma l'usanza non riguardava solo i regnanti e le loro famiglie. Nella seconda metà del secolo, vediamo stabilirsi in Gerusalemme o comunque giungere ad essa una serie di personaggi illustri, da san Basilio a santa Melania a san Gregorio di Nissa a san Gerolamo ad Alipio (noto in quanto amico di sant'Agostino) a Palladio che visitò i romitori di Terrasanta e ne narrò le sante gesta nella *Historia lausiaca* fino a san Giovanni Crisostomo. Molti di questi personaggi non viaggiavano soli, ma giungevano ai Luoghi Santi insieme con più o meno vasti gruppi di accompagnatori o accompagnatrici. Le donne sono anzi un elemento importante in questa prima fase del pellegrinaggio ai Luoghi Santi: e probabilmente anche nelle fasi successive, per quanto di ciò si sia soltanto rapsodicamente informati. Comunque, nel 371 santa Melania, stabilendosi nella Città Santa, vi fondava un monastero femminile sul Sion, il luogo a sud dell'impianto urbano sul quale, a detta di sant'Epifanio, fin dai tempi dell'imperatore Adriano sorgeva la vera e propria *mater ecclesiarum*, la prima chiesa della Cristianità. Il Sion era il colle sul quale sorgeva il Cenacolo e dov'era morta Maria: si trattava pertanto di uno dei grandi «luoghi» della devozione cristiana, secondo soltanto al Calvario e al Sepolcro. È significativo che delle devote decidessero di riunirsi proprio lì; e di chiudervisi per la loro intera vita. Ed è noto che un gruppo di pie fedeli circondava Gerolamo a Gerusalemme e a Betlemme, e che anzi proprio alle sue frequentazioni con loro si deve, nel 385, la partenza del grande studioso da Roma. Gerolamo abbandonava la capitale irritato per i pettegolezzi che si facevano sul conto della sua amicizia con Paola; nell'autunno di quello stesso anno Paola con la figlia Eustochio e altre religiose compagne seguivano il suo esempio e giungevano in Terrasanta, dove – dopo una sosta ad Antiochia presso il vescovo Paolino – decidevano alla fine di trasferirsi a Betlemme, in un monastero che Paola stessa fece costruire a sue spese attiguo a quello, sempre a sue spese, eretto per Gerolamo. Ad analoga scelta si era del resto attenuta santa Melania qualche anno prima, facendo costruire sul Sion, oltre a un monastero femminile, anche uno maschile affidato al suo consigliere spirituale Rufino. Si fondava così quella pratica dei «monasteri doppi» che sarebbe stata rivisitata nel XII secolo dall'ordine di Fontevault e nel XIV da quello brigidino. Il pellegrinaggio di Paola sarebbe stato narrato da Gerolamo stesso, nella sua lettera 108; mentre qualche anno dopo il 400 sarebbe spettato direttamente a un'altra donna, la monaca galiziana

Eteria, narrare le sue esperienze dirette di viaggio in un *Itinerarium* che a buon diritto è restato classico.

Dopo il saccheggio di Roma da parte dei Visigoti di Alarico, nel 410, alcuni nobili romani giunsero in Terrasanta per cercarvi sereno rifugio: fra essi Melania «iuniore», nipote della Melania fondatrice dei monasteri del Sion, che si stabilì in un altro monastero femminile sito sul Monte degli Olivivi; illustri pellegrini del V secolo furono, ancora, lo storico Paolo Orosio nonché sant'Avito di Braga, sant'Eutimio il Grande, sant'Eucherio di Lione. Più, beninteso, una folla di chierici e di laici anonimi che non ci hanno lasciato traccia apprezzabile del loro passaggio o della loro residenza presso i Luoghi Santi. Il VI secolo ci offre un gruppo di testi di pellegrinaggio molto interessanti, fra cui il più notevole è senza dubbio l'*Itinerarium Antonini Placentini*, attribuito al martire morto in realtà oltre un paio di secoli prima ma attribuibile a un anonimo concittadino e forse omonimo del santo.

I musulmani a Gerusalemme

La conquista di Gerusalemme da parte delle truppe dell'imperatore persiano Cosroe, nel maggio del 611, gettò la cristianità nell'orrore: la città era stata rasa al suolo, molte chiese distrutte, la reliquia della Vera Croce inviata come trofeo al sovrano sasanide. A Betlemme, si diceva che la splendida basilica della Natività fosse stata risparmiata dall'invasore soltanto perché, al suo interno, erano raffigurati i Magi paludati nei costumi persiani. Quando nel 630 l'imperatore bizantino Eraclio entrò scalzo e a piedi in Gerusalemme, riportandovi la reliquia della Croce sottratta due anni prima con la vittoria su Cosroe, non per questo la città poté definitivamente riaversi dal colpo subito; e del resto pochi anni più tardi, nel 638, la Città Santa fu occupata dalle truppe musulmane guidate dal califfo Omar.

Il successore di Maometto si guardò tuttavia bene dal profanare Gerusalemme. Non solo essa era sacra anche all'Islam, a causa dei suoi legami con la discendenza di Abramo; ma nel 619 il Profeta stesso vi era venuto come pellegrino d'eccezione: visitato dall'angelo Gabriele e a cavallo di al Barak, era difatti giunto nel Tempio di Gerusalemme, dove, dopo aver pregato con Abramo, Mosè e Gesù, era asceso al cielo e aveva visitato la dimora di Allah, pur senza poter contemplare il Suo volto. Attorno alla roccia di Abramo, dalla quale aveva preso avvio l'ascesa di Maometto al cielo, fu costruita così la cosiddetta «Moschea di Omar» (la «Cupola della Roccia»), che i pellegrini e i crociati medievali avrebbero poi ritenuta l'antico Tempio, il *Templum Domini*. I musulmani, dal canto loro, pur imponendo ai cristiani le consuete (e del resto abbastanza lievi) limitazioni, il pagamento di certe tasse, l'uso di determinati segni di riconoscimento, e interdicensi loro il suono delle cam-

pane e l'uso del cavallo, furono del resto – com'è nella tradizione islamica – estremamente tolleranti, e si guardarono bene dall'impedire il flusso dei pellegrini dall'Europa e da Bisanzio. Oltretutto, ragioni di natura vuoi politico-diplomatica, vuoi economica, sconsigliavano atteggiamenti vessatori: l'imperatore costantinopolitano era il protettore riconosciuto dei cristiani di Terrasanta, tanto degli indigeni quanto dei pellegrini, e i potentati musulmani non avevano (a parte i periodi di guerra parta) alcun tornaconto a scontrarsi con lui; talora essi intavolavano d'altro canto anche buone relazioni con i sovrani occidentali, come accade tra Carlomagno e il califfo Harun ar Rashid, e una fase obbligata di questi rapporti era sempre un qualche accordo che interessasse i Luoghi Santi, il clero e i fedeli cristiani di Terrasanta e lo statuto dei pellegrini. La Città Santa si riempì quindi di chiese e di ospizi, e solo in qualche sporadicissimo caso si ebbero veri e propri episodi d'intolleranza. È vero che i testi di pellegrinaggio ne lamentano spesso: ma il più delle volte si trattava di casi modesti e isolati, di qualche pur incresciosa violenza privata, di piccole truffe, di estorsioni. L'unico vero e proprio momento critico per le comunità cristiane di Terrasanta coincise con il decennio tra 1004 e 1014, allorché il califfo d'Egitto al Hakim, che allora controllava la Terrasanta e che aveva ricevuto un'educazione cristiana, si dette – perseguitando forse soprattutto le memorie della propria infanzia e di sua madre, che aveva creduto nel vangelo – a una dura politica di vessazioni culminate nel 1009 con la distruzione della basilica del Santo Sepolcro. L'edificio fu ricostruito nella seconda metà del secolo, ma già durante il califfato di Hakim i rapporti fra pubblici poteri e cristiani erano tornati alla normalità. Del resto, va notato che al Hakim è un eretico per gli stessi musulmani: solo la setta dei drusi ha conservato fede in lui e attende il suo ritorno alla fine dei tempi.

Il pellegrinaggio penitenziale

Fra la liberazione di Gerusalemme dai Persiani, la sua occupazione musulmana e la prima crociata, cioè fra VII e XI secolo, i pellegrinaggi continuarono assidui: ma si modificarono adattandosi anzitutto alle mutate condizioni dell'assetto politico della Terrasanta, ormai in mano ai maomettani, e poi forse anche a un mutato orizzonte devozionale. Era tramontata l'era dei pellegrini che a Gerusalemme aspettavano di chiudere l'esistenza: ora, il viaggio si compiva in un lasso di tempo magari abbastanza lungo (di regola qualche mese), tuttavia ben circoscritto. Mutata era anche la base sociale ed etnica dei pellegrini occidentali: abbiamo notizia di diversi pellegrini di condizione clericale, ma parecchi provenivano dalle isole britanniche o dal nord dell'Europa. La spiritualità irlandese, che sposava monachesimo e penitenza alla dimensione del viaggio e che già aveva dato luogo a una sorta di monachesimo

itinerante, si adattava molto bene alle pratiche devote del pellegrinaggio. Sotto l'impulso della spiritualità irlandese prima, del movimento cluniacense poi, la disciplina della penitenza si collegava sempre più al pellegrinaggio e nasceva così il concetto di *peregrinatio paenitentialis*. Nel corso dell'XI secolo, in seguito anche a sussulti di collettiva paura connessi con epidemie o con cataclismi naturali, i pellegrinaggi divenivano sempre più sovente delle vere e proprie spedizioni talvolta addirittura scortate da armigeri. Il pellegrino dell'età feudale non viaggia, di solito, da solo: fa parte d'un nutrito gruppo di persone contraddistinte da segni particolari ben in vista sulle vesti e protette da una specifica normativa ecclesiastica, che almeno in linea di principio li pone al riparo dalle violenze e dagli arbitri. L'eccedenza demografica riscontrabile nell'Europa dell'XI secolo contribuisce forse in parte almeno a giustificare questa mobilità, questa inquietudine. E sulle strade del pellegrinaggio — non solo a Gerusalemme o a Roma, ma anche a Santiago de Compostela — nascono nuove chiese, nuovi mercati, addirittura nuovi insediamenti, mentre sempre su quegli stessi cammini fioriscono le leggende legate al culto dei santi e alle reliquie e si afferma la poesia delle *chansons de geste*. Si può dire che il pellegrinaggio scorre come una linfa vitale il continente europeo dell'età della rinascita: e senza dubbio a tale rinascita potentemente contribuisce. «Poveri» per definizione e come tali presentati dalla Chiesa e dal diritto canonico, sovente addirittura mendicchi, talora autentici *déracinés*, i pellegrini sono comunque i protagonisti d'un secolo di slancio dell'Occidente.

Le guide di pellegrinaggio, a partire dal VII secolo, si fanno in effetti più ricche di notizie propriamente devozionali, anche se perdono forse — rispetto a testi come quelli di Gerolamo o di Eteria — in qualità letteraria.

Del VII secolo, ci resta soltanto la relazione *De locis sanctis* del vescovo gallo Arculfo, che vi peregrinò attorno al 670; nel secolo VIII, invece, possediamo una grande opera, il *De locis sanctis* del Venerabile Beda, ch'è tuttavia un colto centone: il grande erudito anglo si servì di vari scritti, quali Giuseppe Flavio, sant'Eucherio e l'*Hodoeporicon* di san Willibaldo. Opera riflessa, di seconda mano, lo scritto di Beda è quindi fondamentale per comprendere quale fosse l'immagine che in quei tempi ci si faceva della Terrasanta, un'immagine che avrebbe molto pesato sull'immaginario degli stessi secoli successivi; ma è molto meno importante per la ricostruzione delle condizioni effettive dell'Oltremare in quel tempo.

Fra l'VIII secolo e la vigilia delle crociate, quello di Beda rimase in certo senso l'unico testo relativo alla descrizione della Terrasanta, se si esclude l'*Itinerarium* di Bernardo il Monaco il cui lungo viaggio è situabile tra 866 e 870. Semmai, molte leggende fiorirono attorno a un supposto pellegrinaggio di Carlomagno a Costantinopoli e a Gerusalemme: esse avrebbero dato i loro frutti nella letteratura epica. In un'età di

forte decadenza della cultura scritta, non meraviglia questo rarefarsi di testi, per quanto sia d'altronde evidente che il numero di pellegrini andò crescendo negli ultimi secoli dell'Alto Medioevo.

Dalle crociate alla fine del Medioevo

La prima crociata, culminata nel luglio 1099 nella presa di Gerusalemme, segnò un mutare del concetto di pellegrinaggio e quindi delle stesse fonti narrative che ad esso erano funzionali. Le cronache crociate hanno molteplici punti di contatto con gli *itineraria* e con le *descriptiones* della letteratura di pellegrinaggio, ma tutto ciò è in fondo ovvio dal momento che il crociato è, per molteplici riguardi, appunto un pellegrino, e la stessa crociata è stata interpretata da tutta un'ala della più recente storiografia come un pellegrinaggio armato, una *peregrinatio paenitentialis*. In fondo, quando il Voltaire osservava che le crociate si erano trascinate sulla loro scia i peggiori delinquenti d'Europa, aveva perfettamente ragione e ricalcava – lo sapesse o meno – un'osservazione di analogo tipo fatta, sei secoli prima di lui, dallo stesso Bernardo di Clairvaux: salvi gli opposti esiti, tendendo appunto il Voltaire a coinvolgere la crociata in un globale giudizio negativo, laddove Bernardo intendeva sottolineare, al contrario, il fatto che essa stava ottenendo il duplice esito positivo di liberare la Cristianità dai prevaricatori e di redimere questi ultimi.

Simili per tipologia dei rispettivi partecipanti, in parte analoghi per obiettivi, la crociata e il pellegrinaggio tendevano ad assimilarsi sempre più sul piano del diritto canonico, che assimilava i crociati ai penitenti e ai pellegrini e li sottoponeva alla stessa disciplina (accordando loro quindi le stesse prerogative) di quanti avessero formulato un voto solenne. E non *cruscesignati* o *cruce signati* (espressione entrambi tarde, e alludenti al *signum super vestem* della croce, a sua volta non dissimilate da un qualunque distintivo di pellegrinaggio) si definiscono i crociati nelle fonti più antiche, bensì molto semplicemente come *peregrinantes*, mentre la crociata stessa è *iter* o *peregrinatio*.

La prima crociata può non tanto il volto urbanistico di Gerusalemme, quanto le funzioni di certi monumenti, come la Moschea della Rocca convertita in chiesa; inoltre i re franchi di Gerusalemme, durante il XII secolo, restaurarono la basilica del Santo Sepolcro e altre chiese, oltre a costruire un certo numero di edifici *ex novo*. Allorché nel 1187 il Saladino riconquistò la città dell'Islam, poco fu modificato. Un certo nuovo assetto fu semmai impresso al suo volto nel XVI secolo, per volontà degli Ottomani; dopo di che, Gerusalemme rimase quella che era si può dire fino all'indomani della prima guerra mondiale.

Il Duecento rappresentò un momento di nuovo e grande sviluppo della letteratura di pellegrinaggio: mentre il movimento crociato si andava esaurendo e le speranze cristiane di reimpadronirsi dei Luoghi Santi – a parte la precaria soluzione della crociata di Federico II, che del resto non resse oltre il 1244 – si spengevano, rifioriva un pellegrinaggio rinnovato, ormai libero dall'ipoteca della spedizione militare e ravvivato da parecchi interessi coincidenti: l'attenzione per gli infedeli e il desiderio di convertirli, una novità che il nostro medioevo deve a Francesco d'Assisi; l'interesse per l'Asia, fino ad allora intravista attraverso la letteratura antica, le leggende, la fantasia epico-cavalleresche, e ora invece prossima a dischiudersi dinanzi a missionari e mercanti; infine, appunto, la mercatura d'un ceto di intraprendenti viaggiatori-esploratori sempre all'erta, attenti al nuovo, sensibili a ogni prospettiva d'arricchimento. Se Wilbrando da Oldenburg, Burcardo di Monte Sion, Matteo Paris, scrivono ancora delle *descriptions* in parte convenzionali, dalle seriori pagine d'un Giovanni de' Marignolli noi ci rendiamo conto che molto negli orizzonti del pellegrinaggio è mutato.

Nel corso del Trecento, la folta letteratura *de recuperatione Terrae Sanctae*, avviata dal secondo concilio di Lione e culminata con quello di Vienna, procurò all'Europa cristiana una messe ingente di testi nei quali – da Pietro Dubois a Giacomo di Molay a Marin Sanudo il Vecchio – le preoccupazioni militari connesse all'ipotesi d'una nuova e finalmente vittoriosa spedizione crociata si traducevano in più o meno precise messe a punto anche geografiche e topografiche. La letteratura di pellegrinaggio che ne seguì – mentre i sultani mamelucchi, nuovi padroni della Terrasanta, si guardavano bene dal disturbare pellegrini e mercanti occidentali, eccellente fonte di guadagno – è sovente in volgare, e sta curiosamente a metà fra il libro di memorie, la guida mercantile impegnata a segnalare accuratamente itinerari, distanze, costi di derrate e servizi, presenza di questa o di quella merce su questo o quel mercato, e infine il testo devoto. Niccolò da Poggibonsi, Lionardo Frescobaldi, Mariano da Siena, Gabriele Capodilista, Santo Brasca, Alessandro Ariosto, Francesco Suriano, sono i nomi di alcuni fra questi diaristi di pellegrinaggio, per restare in ambito italiano. Ma si potrebbe estendere all'Europa intera questa rapida panoramica.

Dato caratteristico di tutti i testi di pellegrinaggio, e specie di quelli tre-quattrocenteschi, è l'attenzione recata alle indulgenze che si potevano abbondantemente lucrare – a pro di se stessi, ma anche dei familiari viventi o defunti – visitando i vari Luoghi Santi. Giorni ed anni d'indulgenza erano accuratamente segnati e tesaurizzati, con la stessa pignoleria con la quale si faceva il catalogo delle piccole reliquie – vere o false che fossero – che il pellegrino riusciva ad ammassare e, particolare importante, con la stessa pignoleria con la quale si registravano le spese, magari imprecaando contro l'avidità e la disonestà delle guide, dei sensali e dei venditori saraceni. Questo mischiarsi di sacro e profano, di

mistico e di quotidiano, è anzi caratteristico dell'atmosfera del pellegrinaggio. Giunto alle porte del Paradiso, il pellegrino conta gli spiccioli che gli sono rimasti in tasca e commenta desolato che ha speso troppo; e, contando gli spiccioli rimasti, prega.

I viaggi in Terrasanta come fonte storica

I testi volgari italiano tre-quattrocenteschi in Terrasanta, noti soprattutto come modelli linguistici, presentano un aspetto che li collega per un verso agli altri generi letterari in prosa del loro tempo, ma che per un altro li riallaccia a una dimensione cara alla letteratura latina cristiana, quella dell'*Itinerarium*. Lo studiare i «Viaggi» pone dunque in prima istanza un problema metodologico, cioè un problema di critica delle fonti: fino a che punto un «Viaggio» è una testimonianza originale, personale? Fino a che punto vuol essere tale? E da che punto in poi è viceversa una testimonianza mediata attraverso l'adesione più o meno programmatica a una serie di contenuti stereotipi derivati dalla tradizione precedente?

Così impostato, il problema non è suscettibile d'una risposta univoca: vedremo nei prossimi capitoli che ogni testo da noi qui considerato è praticamente un caso a sé.

Tuttavia, i vari casi particolari debbono comporsi di un'omogeneità di fondo, senza la quale non avrebbe senso lo studiarli insieme e li paragonarli. A fine di evidenziare tale omogeneità, presentiamo qui brevemente i fondamentali problemi connessi allo studio della letteratura di viaggio in Terrasanta come problema storiografico.

«Itinera» e «Descriptiones». Genesi, sviluppo, caratteri generali

Nella «classicità» ellenica e poi ellenistica è estremamente diffuso un genere storico-geografico-memorialistico detto *Hodoiporicòn*, cioè, letteralmente, «manuale per il viaggio» (gr. *hodòs* = viaggio). Sotto il profilo morfologico, si tratta di un aggettivo sostantivato, sul quale è fedelmente ricalcato a sua volta l'aggettivo sostantivato *itinerarium*, usato dai Romani come sostantivo con il valore di *Descriptio itineris*¹. Le descrizioni di viaggio antiche costituivano un'autentica letteratura, spesso anche di elevata qualità artistica: essa, per il tramite ellenistico, passò agli Arabi, ai quali dobbiamo, fra X e XIV secolo soprattutto, degli autentici capolavori al riguardo: tali testi erano preziosi soprattutto ai fini geo-

¹ Cfr. A. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, II, p. 947, s.v. *Itinerarium*.

grafico e militare, e molto deve loro lo sviluppo della cartografia come scienza². È da questo tipo di testi che, a partire dal IV secolo d.C., si sviluppò l'*Itinerarium Hierosolymitanum*.

Prima di allora, difatti, le necessità apologetiche avevano indotto la pubblicistica cristiana a differenziarsi il più possibile dagli Ebrei, ai quali i pagani tendevano ad assimilare i cristiani: pertanto era stato posto da canto tutto quel che ricordava l'ambito veterotestamentario, compresa la devozione per la città di Gerusalemme.

Ma con l'età costantiniana le cose mutarono per parecchi motivi. Innanzitutto, la liceità del culto cristiano permetteva ormai un dibattito aperto, e quindi eliminava il pericolo di confusione tra cristiani ed Ebrei. Anzi, si riproponeva semmai la necessità di connettere il messaggio cristiano alla precedente tradizione mosaica, senza la quale esso non avrebbe potuto essere compiutamente inteso. In secondo luogo, lo spostamento della capitale dell'impero da Roma a Costantinopoli determinava un generale spostamento dell'asse dell'impero verso Oriente e favoriva un rinnovato interesse per le coste asiatiche del Mediterraneo. Infine sant'Elena madre di Costantino, con il culto delle reliquie della croce e la sistemazione urbanistico-architettonica delle grandi basiliche gerosolimitane, aveva «risacralizzato» quella città che l'imperatore Adriano aveva precedentemente ridotto alla pagana Aelia Capitolina, spianando gli antichi luoghi di culto d'Israele. La grandiosa opera di Elena rese anzi possibile tutto un tipo di devozione incentrato sui *loca sancta*, cioè suoi luoghi precisi che avevano visto certi salienti episodi della vita di Gesù, di Maria e anche del Vecchio Testamento³. Fu dunque già dall'età costantiniana che presero avvio i concetti di *loca sancta* e *terra sancta*, destinati a svilupparsi in senso non — come di solito si crede — puramente devozionale, bensì precipuamente giuridico. Il successivo diritto canonico avrebbe difatti sviluppato il concetto di *res sancta*, cioè di cosa spettante a Dio e quindi non appartenente di diritto ad alcun altro: la Terrasanta sarebbe divenuta *res sancta* per eccellenza, e quindi usurpatori di essa i popoli non cristiani che l'avessero occupata⁴.

Causata da quest'interesse per la Terrasanta, nacque ben presto una letteratura in parte di tipo odoeporico (indicazioni storico-geografiche e notizie utili per il viaggio), in parte di tipo devozionale (descrizione dei *Loca Sancta* ecc.). Bisogna dir subito che in questa letteratura, che con una certa approssimazione definiremo «letteratura di pellegrinaggio»,

² PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX, 2, coll. 2308-63, s.v. *Itinerarien*.

³ Per le basiliche gerosolimitane, cfr. B. COLLIN, *Les Lieux Sainte*, Paris 1968, p. 19 sgg.

⁴ Cfr. J. KREMER, *Zur Geschichte des Begriffes «Terra Sancta»*, «Das heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart», III, 1941, pp. 55-66.

accanto al tipo dell'*Itinerarium*, o magari fuso con esso, vi sarà il tipo della *Descriptio*.

Nella pratica sarà spesso difficile, e tutto sommato nemmeno troppo utile dal nostro punto di vista, distinguere i due generi tra loro: tanto più che essi finiscono con il presentarsi fusi e confusi. L'*Itinerarium* sarà comunque, in genere, più funzionale rispetto al viaggio: avrà in un certo senso il carattere del manuale e, se si vuole, della «guida turistica» (!). La *Descriptio* invece, trascurando il viaggio, condurrà il lettore direttamente ai *loca sancta* che si attarderà a descrivere in dettaglio, magari dando particolari a prima vista strani (misure, distanze ecc.), ma in realtà utili, per esempio, all'uso liturgico, devozionale, addirittura religioso-spettacolare (si pensi alle «Sacre rappresentazioni») di riproddurre in Occidente lo «spazio sacro» della Terrasanta⁵. Si tratterà pertanto d'un genere ricco di sottintesi mistico-escatologici: si ricordi che l'ultima parte dell'*Apocalisse* di san Giovanni è, appunto, una *Descriptio* della Gerusalemme celeste⁶.

Manca un lavoro d'insieme che permetta di considerare in blocco, ma al tempo stesso di apprezzare in modo articolato e non generico questa vasta letteratura, che si è sviluppata con alquante modificazioni ma senza soluzioni di continuità dal IV secolo d.C. fino ai nostri giorni, riuscendo talora a toccare i vertici del capolavoro letterario o della contemplazione mistica, con scritti quali quelli di René de Chateaubriand e di Charles de Foucauld. Un po' più fortunati siamo per quanto riguarda l'edizione dei singoli testi, almeno di quelli fra IV e XIII secolo. Si tratta in effetti di testi che hanno interessato e interessano per varie ragioni, dalla storia religiosa a quella politica a quella economica alla geografia. Alcuni di essi sono contenuti nelle monumentali anche se non irreprensibili collezioni della *Patrologia Latina*, della *Patrologia Graeca*, della *Patrologia Orientalis*. Gli stessi furono ripubblicati, insieme con altri editi *ex novo*, nella Francia del secolo scorso dalla Société de l'Orient latin. Tale sodalizio fu fondato soprattutto da studiosi francesi, e per impulso precipuo di uomini quali J. P. D. Riant, E. G. Rey, G. Schlumberger, per approfondire gli studi intorno a tutto quanto attenesse all'Oriente latino. Naturalmente non erano estranee a questo programma le preoccupazioni politiche del momento: gli interessi francesi in Medio Oriente, il conflitto franco-russo per la tutela dei Luoghi Santi. Ciò non toglie che l'opera scientifica della Société sia stata benemerita. Verso la fine del secolo uno studioso tedesco ad essa appartenente,

⁵ Quello di «spazio sacro» è un concetto fondamentale nella sociologia religiosa e nella storia delle religioni. Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it., Torino 1968. Per la sua applicazione al tema specifico del pellegrinaggio, cfr. A. DUPRONT, *Pèlerinage et lieux sacrés*, in AA. VV., *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines* (Mélanges en l'honneur de F. Braudel), II, Toulouse 1973, pp. 189-206.

⁶ *Apoc.*, 21, 1-27.

Reinhold Röhricht, raccoglieva un'ingente serie di notizie codicologico-bibliografiche sui testi storico-geografici relativi alla Palestina, e le pubblicava nel 1890 in un vastissimo repertorio, aggiornato al 1878⁷. Si tratta di un'opera che avrebbe ormai bisogno di un'aggiornata riedizione, ma ch'è nondimeno utilissima e paragonabile a quella di August Potthast sulle fonti storiche medievali.

Al giorno d'oggi, centro importantissimo di studi sulla Terrasanta è la Custodia francescana, la cui sede è nel convento di Monte Sion a Gerusalemme. Ad essa dobbiamo la messa a punto e la pubblicazione di una quantità di fonti e studi⁸.

Le collezioni di fonti

Data la loro natura, *Itineraria* e *Descriptiones* si prestano molto a edizioni «sciolte», cioè non raccolte in collezioni; ancora, si prestano ad esperimenti editoriali divulgativi o comunque criticamente non sorvegliati, o a traduzione piacevoli ma da evitarsi quando si voglia affrontare il tema con interesse scientifico.

Quanto alle collezioni più sicure ed autorevoli, rimandiamo alle seguenti, che elenchiamo nel loro ordine cronologico di pubblicazione (senza riferimento alla cronologia delle fonti pubblicatevi):

a) *Peregrinatores medii aevi quattuor*, ed. J. C. M. Laurent, Lipsiae 1864.

Si tratta di quattro testi fondamentali, che stanno alla base della successiva letteratura di pellegrinaggio e di missione, mentre con *Il Milione* del Polo sono fra i primi, grandi esempi della letteratura di viaggio alla scoperta dell'Asia: Burcardo di Monte Sion, Ricoldo da Monte-croce, Odorico da Pordenone, Vilbrando di Oldenborg.

b) *Publications de la Société de l'Orient latin. Série géographique*, voll. 5, Genève 1877-89.

– i voll. I, II e IV della collezione portano il titolo di *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, voll. 2 (il primo diviso in due tomi), edd. T. Tobler-A. Molinier, Genève 1879, 1880, 1885.

– il vol. III della collezione corrisponde a *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI.e, XII.e et XIII.e siècles*, édd. H. Michelant - G. Raynaud, Genève 1882.

⁷ R. RÖHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie*, Berlin 1890, Neuauflage Jerusalem 1963: d'ora in poi indicheremo quest'opera con la sigla B.G.P.

⁸ Si ricordino le molte pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, edite dalla Franciscan Printing Press, P.O.B. 14064, Jerusalem 91140, Israel.

– il vol. V della collezione corrisponde a *Itinéraires russes en Orient*, éd. et transl. p. B. De Kitrowo, Genève 1889.

c) *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, ed. P. Geyer, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1898 («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», XXXIX: d'ora in poi indicheremo questa collezione come C.S.E.L.).

d) *Itineraria et alia geographica*, voll. 2, Turnholti 1965 («Corpus Christianorum. Series Latina», CLXXV-CLXXVI: d'ora in poi indicheremo questa collezione come C.C.S.L.).

Vi sono pubblicati, tra l'altro, otto *Itineraria Hierosolymitana* a cura di specialisti quali P. Geyer, O. Cuntz, E. Franceschini, R. Weber, L. Bieler.

A proposito di queste collezioni, si debbono dire alcune cose. Anzitutto, sono stati i testi altomedievali in genere, in particolare i patristici, ad essere privilegiati: questo è del resto naturale, poiché l'*Itinerarium Hierosolymitanum* si fissa come «genere» proprio nel IV-V secolo, e ai testi di quel tempo si rifanno anche gli autori successivi, da Bernardo di Clairvaux a Francesco Petrarca. Si tenga presente che il grande *peregrinus* della patristica è san Gerolamo: tenuto conto di ciò, e di quanto sia stata profonda l'influenza di lui in tutto il pensiero cristiano e sul sorgere dell'Umanesimo, si comprenderà agevolmente quanto giusto sia, sul piano filologico, il privilegio dello studio degli *Itineraria* altomedievali.

Si deve osservare inoltre che alcuni testi già editi nei volumi di T. Tobler ed A. Molinier tornano poi, in edizione più aggiornata, in C.S.E.L. e soprattutto in C.C.S.L. Le edizioni contenute in quest'ultima collezione saranno sempre da preferirsi, quando sia possibile, alle altre, sia per la recensorietà, sia per l'accuratezza, sia per la vastità delle notizie storiche e bibliografiche contenute nelle introduzioni.

La periodizzazione

Nella storia della spiritualità cristiana, il viaggio a Gerusalemme non si presentò sempre con lo stesso volto. Lo stesso valore semantico della parola *peregrinus* e derivate, prima fra tutte *peregrinatio*, indica il complesso dinamismo delle idee che le sono sottese. Dal primitivo significato di «straniero», «non cittadino», opposto a *civis* e pertanto assai vicino ad *hospes-hostis*, solo molto lentamente *peregrinus* è passato a indicare «viaggiatore» e «viaggiatore per cause religiose». Del resto ancor oggi, nell'aggettivo «peregrino» come sinonimo di «strano», «stravagante», rimane vivo il primitivo significato.

Secondo esso, appunto, i primi «pellegrini» erano tali: erano *peregrini in Hierusalem*, stranieri in Gerusalemme, nella quale venivano non già per visitare i Luoghi Santi e indi ripartire, bensì per vivere quanto restava loro e poi morire presso il sepolcro di Gesù, vicino a quella

valle di Josaphat nella quale avrebbe avuto luogo il Giudizio Universale. L'uso paleocristiano di pregare rivolti ad oriente esprime bene questo profondo anelito della prima Cristianità a Gerusalemme. Il viaggio verso la Città Santa era pertanto un viaggio senza ritorno, un anticipo del «ritorno alla casa del Padre», della morte corporale: e in questa prospettiva l'*Itinerarium* diveniva una guida alla salvezza.

Questo atteggiamento si modificò al contatto con parecchie realtà nuove: la *peregrinatio paenitentialis*, cioè il viaggio imposto per penitenza, costume originariamente iberico-celtico generalizzatosi in tutta la Cristianità a partire dall'VIII secolo⁹; la corsa alle reliquie e la loro razzia in Oriente per trasportarle in Occidente, che dette sviluppo a un genere agiografico assai interessante, la *Translatio* e che moltiplicò i *Loca sancta* occidentali in rapporto ma anche in concorrenza con gli orientali, trasformando le grandi vie di pellegrinaggio in una rete di tappe equivalenti a pellegrinaggi minori (*stationes*); infine le crociate e il ritorno del commercio marittimo nel Mediterraneo, che avvicinarono l'Oriente all'Occidente ma al tempo stesso posero le basi per un superamento del pellegrinaggio, soprattutto nella dimensione della sua sostituzione con un «viaggio interiore» verso la salvezza, verso la *Hierusalem spiritualis*.

Questa interiorizzazione del pellegrinaggio, accompagnata da un costante trasferimento dei luoghi di culto orientali in Occidente (si pensi ad esempio alle molte riproduzioni del Santo Sepolcro in Occidente, anche in Italia)¹⁰, ma già iniziata con la mistica cistercense; continuò con quella francescana Bonaventura da Bagnoregio intitolò significativamente una sua opera *Itinerarum mentis in Deum* e si protrasse nella polemica contro i pellegrinaggi condotta da alcuni ambienti della *Devotio moderna* e da Erasmo da Rotterdam. Alla *imitatio Christi* dei pellegrini, i quali ripercorrevano in Terrasanta le strade percorse da Gesù, ne ricalcavano la *via crucis*, ambivano a vivere e a soffrire come Lui, la *Devotio moderna* rispondeva proponendo un'*imitatio Christi* intima, privata, silenziosa, ma non per questo evangelicamente parlando meno letterale. Sulla medesima linea sostanziale, più tardi, un autore del Seicento inglese, John Bunyan, sceglieva il pellegrinaggio come allegoria della vita umana¹¹, secondo quella ch'era stata del resto una costante interpretazione allegorica cristiana.

I resoconti di pellegrinaggio risentirono fatalmente di queste modificazioni: e risentirono inoltre del via via mutato clima storico, intellet-

⁹ C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in AA. VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1. crociata*, Todi 1963, pp. 37-94.

¹⁰ Cfr. D. NERI, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971.

¹¹ J. BUNYAN, *The Pilgrim's Progress*, ed. by J. Thorpe, Boston 1969.

tuale, ambientale, come del diversificarsi di certe costanti economiche e sociali.

Tutte queste modificazioni, che andrebbero verificate testo per testo, non si possono seguire in questa sede. Ci accontenteremo quindi di tracciare una generale periodizzazione degli *Itineraria*, raggruppandoli secondo le più salienti caratteristiche. Ci sembra che potremmo rilevare i seguenti gruppi:

- dal IV all'VIII secolo;
- dall'VIII secolo agli inizi del movimento crociato;
- il tempo della crociata e degli inizi missionari;
- il Tre-Quattrocento.

Dal IV all'VIII secolo

Di questo periodo ci sono restati *Itineraria* e *Descriptiones* in genere ben distinti gli uni dalle altre, e che sono serviti quale base documentaria per le compilazioni dei secoli successivi. Le comunicazioni occidentali con Gerusalemme furono in genere buone fino a metà del VII secolo, nonostante la Terrasanta subisse, da est, la costante minaccia persiana. Ma a partire dalla metà del VII secolo appunto l'islamizzarsi delle popolazioni costiere dell'Asia e dell'Africa e gli avvii della talassocrazia musulmana cominciarono a render problematica la via di mare, mentre del tutto impraticabile era – in qualche tratto almeno – la via di terra. Il fatto che si usasse prendere testi di qualche tempo prima per redigere nuovi *Itineraria*, magari da parte di autori che non erano mai stati in Terrasanta, è uno dei maggiori problemi per l'uso corretto di queste fonti, e spiega perché operazione preliminare allo studio di ciascuno di essi sia l'individuazione corretta delle «filiazioni».

L'*Itinerarium Burdigalense* (ca. 333) è un puro elenco di tappe da Bordeaux a Gerusalemme, con relative distanze espresse in leghe e pochissimi altri riferimenti¹².

L'*Itinerarium Egeriae* è una delle più note fonti cristiane del suo tempo. Per la verità, anche se noi usiamo per l'autrice ancora il nome *Egeria* in accordo con gli editori del C.C.S.L.¹³, il nome più esatto ma la questione è annosa – parrebbe essere quello di *Etheria*¹⁴. Pare che protagonista del viaggio sia stata una monaca galiziana; la data, incerta, è tuttavia compresa fra due date estreme: 363 e 527. Ma in genere si pensa che l'*Itinerarium* debba situarsi ai primi del V secolo. Il testo,

¹² *Itinerarium Burdigalense*, edd. P. Geyer-O. Cuntz, in C.C.S.L., CLXXV, pp. 1-26.

¹³ *Itinerarium Egeriae*, edd. AE. Franceschini - R. Weber, *ibidem*, pp. 27-103.

¹⁴ ETHERIE, *Journal de voyage*, text et trad. H. Petre, Paris 1971.

pervenutoci mutilo, servì nell'XI secolo quale fonte a Pietro Diacono, che usò peraltro soprattutto Beda.

Il *Breviarius de Hierosolyma*, di autore ignoto dell'inizio del VI secolo, è una semplice *Descriptio* dei principali *Loca Sancta*¹⁵.

Un'altra *Descriptio* è il *De situ Terrae Sanctae* di un Teodosio, anch'egli del VI secolo, del quale non si sa che il nome¹⁶; è probabile che fosse di origine africana.

L'*Itinerarium* detto di Antonino da Piacenza, appartiene in realtà ad un ignoto pellegrino che era devoto del martire da Piacenza Antonino e che compì il suo pellegrinaggio verso il 570¹⁷. Per quanto l'autore dichiara di essere partito da Piacenza, egli inizia in realtà la sua narrazione da Costantinopoli, da dove si reca via mare a Cipro e quindi in Siria; indi va a Gerusalemme, sale al Sinai, visita le cateratte del Nilo e torna di là in Gerusalemme, forse via mare.

Un caso particolare è quello della relazione di viaggio del vescovo Arculfo o Arcvulfo, che sembra avesse visitato Gerusalemme intorno al 683-84; essa fu offerta tra 686 e 688 ad Alfredo re di Northumbria con il titolo di *De locis sanctis libri tres* da Adamnano o Adomnano, abate di Iona (m. 704), che peraltro pare avesse cominciato a scrivere l'opera già dal 679. Adamnano è dunque un autore originale, che ha però utilizzato il testo di Arculfo, oppure il semplice estensore dell'opera per conto del vescovo? In effetti, nell'ed. Tobler-Molinier, l'opera è edita come Arculfi, *Relatio de locis sanctis scripta ab Adamnano*. Stando al titolo, l'opera dovrebbe essere una *Descriptio*: lo è infatti per quanto attiene al primo libro (famosa la pagina descrivente il Santo Sepolcro); il secondo libro tratta invece dei luoghi della Terrasanta, di Alessandria, del Nilo, con un andamento in parte impressionistico (si ferma a descrivere il coccodrillo, come già aveva fatto il «pellegrino di Piacenza»).

Il terzo libro parla di Costantinopoli, da cui Arculfo sarebbe giunto via mare da Alessandria¹⁸.

Un'incognita è invece la cosiddetta epistola di Eucherio al prete Fausto *De situ Hierusalem*, in realtà a qual che sembra compilazione erudita dal VII-VIII secolo, che usa quali fonti san Gerolamo e Giuseppe Flavio.

Infine, testo fondamentale per tutto il medioevo data l'influenza del suo autore, il *De locis sanctis* di Beda il Venerabile, redatto fra 702 e 703, è la compilazione erudita¹⁹. Beda condivideva l'interesse anglosas-

¹⁵ *Breviarius de Hierosolyma*, ed. R. Weber, *ibidem*, pp. 105-112. La *Descriptio* è incentrata sulla descrizione dei Luoghi Santi, ma omette di parlare del viaggio.

¹⁶ THEODOSII, *De situ Terrae Sanctae*, ed. P. Geyer, *ibidem*, pp. 113-25.

¹⁷ Antonini Piacentini, *Itinerarium*, ed. P. Geyer, *ibidem*, pp. 127-74, noto secondo due *recensiones*.

¹⁸ ADAMNANI, *De locis sanctis libri tres*, ed. L. Bieler, *ibidem*, pp. 175-234. Ma una datazione diversa, e più probabile, pone il viaggio di Arculfo al 670.

¹⁹ BEDAE VENERABILIS, *De locis sanctis*, ed. I. Fraipont, *ibidem*, pp. 245-80.

sone per la Terrasanta, un interesse materiato di curiosità storico-geografiche non meno che di tensione escatologica. D'altra parte, chissà che in questo interesse non si manifestasse, in parte, anche l'opposta tendenza del monachesimo insulare, da una parte – quello ibernico – per sua natura peregrinante e avventuroso, dall'altra – quello benedettino – legato alla *stabilitas loci* e quindi precluso per regola a viaggiare. Il Venerabile non andò mai a Gerusalemme: ma – da buon intellettuale – instancabile viaggiatore da biblioteca, compose la descrizione di ciò che non aveva mai visto basandosi su Arculfo-Adamnano, su Giuseppe Flavio, su Gerolamo, forse sullo pseudo-Eucherio che del resto aveva a sua volta utilizzato i due precedenti.

Anche se sarebbe esagerato definire il Mediterraneo tra VIII e X secolo «un lago musulmano», sta di fatto che la navigazione tra Oriente e Occidente – un Occidente impoverito, demograficamente in crisi, ruralizzato – divenne rara e problematica. E problematico era anche spostarsi a piedi, data la mancanza di vie di comunicazione e l'insicurezza delle strade. Per un occidentale del tempo, attraversare i Balcani percorsi da Slavi, Avari, poi Ungari, sarebbe stata impresa disperata. La crisi dei rapporti fra Oriente e Occidente, significò poco per il primo – che restava la parte più civile del mondo di allora, e in contatto per giunta con la grande civiltà asiatica – ma molto per il secondo, che dal distacco guadagnò barbarie e provincializzazione²⁰.

Giova però sottolineare che tale distacco non fu mai assoluto. La Cristianità occidentale rispetto a quella orientale, ed entrambe rispetto all'Islam, rimasero mondi comunicanti; ad esempio tutta l'area adriatica, da Venezia al basso corso del Po (navigabile fino a Pavia) alle coste pugliesi, erano una linea di «sutura» fra Oriente e Occidente; il commercio internazionale, sia pur limitato a pochi generi di lusso, continuava; infine il fatto che in linea generale il Mediterraneo ci paia a quel tempo «innavigabile» perché soggetto alla pirateria musulmana, non deve farci dimenticare che la vita marinara mediterranea non era una vita di lunghi tragitti. I traffici marinari si svolgevano in realtà per piccoli segmenti, da porto a porto, sempre in contatto visivo con la costa, per brevi rotte alternate a lunghe soste. Traffici del genere non possono essere del tutto ininterrotti da alcuna causa esterna, neppure dalla pirateria. E, segmento dietro segmento, finiscono con il collegare – come accade per le carovaniere nel deserto – punti lontanissimi fra loro, magari addirittura senza che gli uomini del tempo se ne rendano chiaramente conto. È stato detto che l'Europa altomedievale era isolata dall'Oriente: forse, sarebbe più esatto dire che «credeva» di esserlo.

Frattanto, parecchi motivi riproponevano la Terrasanta all'interesse

²⁰ Ma cfr. l'ottimo studio di G. MUSCA, *Carlo Magno e Harun al Rashid*, Bari 1963.

degli Occidentali. Intanto i nuovi usi penitenziali entrati nelle consuetudini ecclesiastiche da circa la metà del VII secolo, stabilendo per ogni peccato una riparazione adeguata e prefissata, determinata da un apposito testo codificante, detto *Poenitentiale* (si tratta cioè delle cosiddette «penitenze a tariffa»), immettevano per influenza del monachesimo insulare la *peregrinatio paenitentialis* tra le forme penitenziali consuete. Con ciò – e secondo un importante spostamento della sensibilità generale – il pellegrino diveniva un peccatore, un peccatore pentito, un uomo in cerca della salvezza. Il *signum super vestem* che il pellegrino teneva ben in vista indosso, e che indicava il luogo da lui scelto a metà del pellegrinaggio, voleva indicare anche, a tutti, che chi lo portava era un intangibile perché sottomesso alla penitenza ecclesiastica e protetto come tale dalle leggi della Chiesa. La sua specifica intangibilità, però, era un valore ambiguo: sarebbe interessante comprendere bene e a fondo se il *signum* indicava il salvato, il prescelto (come si penserebbe se si collegasse tale *signum* a quello dell'Esodo, fatto dagli ebrei e il sangue dell'agnello sulle porte delle dimore, o al «segno dell'Agnello» dell'Apocalisse, contrapposto al «marchio» della Bestia) oppure penitente, quindi il peccatore da sfuggire, l'«intoccabile» (secondo il modello proposto dalla Genesi, con il «segno d'infamia» che Dio impone a Caino) e al tempo stesso, la «rinascita biblica» collegata alla *schola palatina* carolingia (tutta la teologia dei tempi di Carlomagno è profondamente sostanziata di un'aura veterotestamentaria) riproponeva Gerusalemme all'attenzione dei dotti del tempo. Sono noti i contatti fra la corte di Aquileia e quella di Baghdad negli anni 797-802, e il «dono del Santo Sepolcro» concesso a Carlo dal califfo Harun ar Rashid, anche se il contenuto effettivo delle prerogative accordate resta problematico a stabilirsi.

Sono dei secoli VIII-XI alcuni *Itineraria* o *Descriptiones* (o più spesso *Itineraria* contenenti una *Descriptio*, come il caso del testo di Arculfo-Adamnano, che resta paradigmatico), nel quale si avvertono insieme e il crescere rinnovato d'interesse per la Terrasanta (e quindi il ritorno a più circostanziate notizie), e l'interesse mistico-spirituale per il pellegrinaggio in sé, come esperienza interiore, e infine l'influenza di Beda, che – tramite Alcuino e poi Rabano Mauro – è stato il grande modello della cultura carolingia e, si può dire, con Agostino e Isidoro di Siviglia il «padre» di tutta la cultura prescolastica. Imponderabile, ma certo fondamentale, fu inoltre per questo rilancio del pellegrinaggio il contributo di un certo tipo di «esclusi», di «fuorilegge», come i molti monaci vaganti, fuggiaschi dalle rispettive abbazie e dalla disciplina delle regole, e portatori di una spiritualità indisciplinata, «itinerante», che molta influenza ebbe nei movimenti religioso-popolari dall'XI secolo in poi.

Quanto ai testi che ci possono interessare, ci soffermeremo solo sui più significativi.

L'*Hodoeporicon S. Willibaldi* narra il viaggio compiuto dall'Inghilterra all'Oriente tra 722 e 729 da san Willibaldo, uno dei protagonisti,

con san Bonifacio, dell'evangelizzazione della Germania. Autrice del racconto è la monaca Iugeburc del monastero di Heidenheim, parente di Willibald²¹. Essa inquadra il pellegrinaggio nell'esperienza biografica del santo, e ci offre al tempo stesso un quadro assai interessante delle difficoltà del viaggiare in un Occidente impoverito e sconvolto, attraverso la Francia merovingica e l'Italia longobarda. Willibald intraprese il viaggio con il padre (che morì a Lucca) e il fratello: questo è importante, perché il pellegrino medievale non viaggia mai da solo. Willibald tocca Lucca, Roma, Reggio (dove s'imbarca su una nave egiziana), Cipro, la Siria, la Palestina (arriva a Gerusalemme due anni dopo essere partito), e dopo una sosta di altri due anni nella Città Santa si imbarca a Tiro, sosta a Costantinopoli altri due anni, poi visita la Sicilia dove tra l'altro vede l'«*infernus Theoderici in insula Vulcani*», e risale l'Italia. Vi è chiara l'idea pellegrinaggio-distacco dal mondo²².

Una forma abbreviata di questo fondamentale testo è costituita dall'*Itinerarium S. Willibaldi*, che in modo più scarso lo ripete, riassumendolo. Le tappe vi sono evidenziate con molta chiarezza. Siamo con questa fonte dinanzi a un «ritorno» al genere «puro» dell'*Itinerarium*²³.

Alla forma della *Descriptio* torna invece il *Commemoratorium de casis vel de monasteriis*, che partendo da Gerusalemme illustra brevemente i *Loca Sancta*, Sinai compreso²⁴. È questa una delle poche volte nelle quali, dopo il VII secolo e prima del XIV, il Sinai compare negli itinerari di pellegrinaggio. Evidentemente la situazione egiziana e la crescente tendenza a puntare sui porti siriano-palestinesi, scartando Alessandria (che pure rimaneva il porto commerciale fondamentale), lasciava il Sinai fuori mano per gli occidentali. A ciò s'aggiunga la durezza di quel cammino, che pure offriva il fascino di porre il cristiano sulle orme del profeta Mosè.

All'870 risale l'*Itinerarium monachi Bernardi Franchi*, che espressamente ricorda la *licentia* di pellegrinaggio concessa al papa a lui e ai suoi compagni (ma il carattere di questa *licentia* non è chiaro: l'ottennero come cosa da consuetamente richiedersi da parte dei pellegrini, o solo in deroga alla loro *stabilitas loci* monastica?). Bernardo e i suoi compagni s'imbarcarono a Taranto per sbarcare ad Alessandria e, dopo aver visitato il Cairo, Damietta ecc., giunsero in Terrasanta²⁵. Interessante in questo testo è la visita a Monte Gargano, compiuta nel viaggio

²¹ Sanctimonialis Hedenheimensis, *Vita, seu Hodoeporicon S. Willibaldi*, in *Itinera Hierosolymitana ecc.*, I, 2, pp. 243-81.

²² *Ibidem*, VI, pp. 250-51.

²³ ANONYMI, *Itinerarium S. Willibaldi*, *ibidem*, pp. 283-97.

²⁴ *Ibidem*, pp. 299-305.

²⁵ *Ibidem*, pp. 307-20.

d'andata. Essa testimonia il già sparso culto del santuario dell'arcangelo Michele oltre i limiti del meridione d'Italia.

Il tempo della crociata e degli inizi missionari

La crociata (o meglio, le diverse spedizioni crociate che si susseguirono ad intervalli irregolari tra la fine dell'XI e il terzo quarto del XIII secolo) portarono negli orizzonti religiosi e canonici del pellegrinaggio un autentico scompiglio. I crociati erano *peregrini* e ricevevano i loro stessi privilegi spirituali; ma al tempo stesso erano guerrieri, in deroga alla tradizione che voleva il pellegrino inerme e pacifico. Il viaggio al Sepolcro si poneva inoltre, con la crociata, come opera di redenzione collettiva, di Esodo della Cristianità, quale nuovo Israele, verso la *Terra Promissionis*. Per motivi che vanno dall'incremento demografico alla maggior necessità di sicurezza in viaggio all'accresciuta mobilità di tutti i ceti sociali, dalla cavalleria feudale ai contadini, i pellegrinaggi nel corso dell'XI secolo erano divenuti sempre più frequenti, e i gruppi di pellegrini sempre più numerosi. Città come Amalfi, Venezia, Genova, Pisa erano ormai in grado di trasportare via mare masse sempre più importanti di devoti. Dopo la fondazione del regno di Gerusalemme, inoltre, i pellegrini erano divenuti un importante elemento per la difesa del regno. Ogni anno, soprattutto a Pasqua (quando, con la primavera giungevano in più forti schiere i devoti ansiosi di passare i giorni della passione e della Resurrezione nei luoghi che ne erano stati teatro), si organizzavano anche spedizioni militari che si giovavano dei pellegrini validi come di «ausiliari stagionali». Ma la più diffusa familiarità con l'Oltremare causò, in parte, una perdita della sua sacralità, mentre altri eventi come il sorgere della potenza mongola, la lotta contro i catari, la contesa fra pontificato e impero svevo assorbivano interessi e attenzioni della Cristianità. La caduta del regno di Gerusalemme (1291) provocò una breve, ma drammatica crisi, interrompendo o quanto meno facendo diradare per qualche tempo il flusso dei pellegrini verso Gerusalemme, mentre la Chiesa organizzava altri sistemi per consentire ancora il godimento delle indulgenze fin lì connesse all'*iter ultramarinum*.

Ma nel Duecento erano accaduti diversi fatti nuovi. L'ondata mongola aveva avuto come risultato il crescere dell'interesse, da parte della Chiesa e in particolare degli ordini mendicanti, per i problemi missionari, mentre d'altro canto i mercanti cercavano nuove strade per giungere alle fonti asiatiche delle spezie. Da ora in poi i resoconti di pellegrinaggio in Terrasanta saranno più ricchi, più vari, più articolati, e tenderanno a fondersi o ad affidarsi con i resoconti di viaggio in Asia. Loro fonti non saranno più i vecchi *Itineraria* tipo quello di Beda il Venerabile (o almeno non saranno più essi), bensì anche le cronache

crociate, la letteratura odoeporica classica riscoperta, la viva esperienza di missionari e di mercanti.

Nel 1274 ebbe luogo, per volontà di papa Gregorio X, il II concilio di Lione nel quale la crociata era – insieme con la crisi dell'impero e lo scisma d'oriente – una delle principali questioni sul tappeto. Poiché le spedizioni più recenti erano state altrettanti disastri, il pontefice impegnò i principali membri degli ordini religiosi e monastico-militari, i capi di stato, tutti quelli che a questo o a quel titolo avessero avuto interessi e competenze nelle questioni d'Oltremare, a redigere e ad inviargli dei pro-memoria sull'organizzazione della futura crociata. Anche se l'iniziativa fu praticamente fallimentare, essa dette tuttavia luogo al nascer d'un interessamento e ancor poco studiato genere memorialistico, quello *de recuperatione Terrae Sanctae*, nel quale sotto il pretesto della crociata si trattavano questioni di storia politica e militare, di economia, di storia dell'Islam (le conoscenze sul quale si erano perfezionate a partire dalla metà del XII secolo, di geografia nautica e terrestre, di religione e spiritualità). A questo dibattito parteciparono alcuni fra gli uomini più rappresentativi della cristianità occidentale tra la fine del Duecento e la metà del Trecento: Gilberto di Tournay, Umberto di Romans, Carlo II d'Angiò, Giacomo di Molay, detto Zaccaria, Guglielmo di Nogaret, Pietro Dubois, Raimondo Lullo, Marin Sanudo il Vecchio. La letteratura di pellegrinaggio posteriore a questa trattatistica non poté non servirse ne ampiamente e non venne influenzata. Significativamente, i grandi autori di questo periodo che più da vicino ci riguardano non sono più semplici pellegrini – o non lo sono affatto bensì viaggiatori e missionari: Burcardo di Monte Sion, Ricoldo da Montacroce, Odorico da Pordenone. Dietro di loro si avverte la presenza di tutto il Duecento, con il fallimento politico-militare della crociata ma anche della grande esperienza di studiosi come Tommaso d'Aquino e Ruggero Bacono, viaggiatori come Marco Polo e Giovanni di Pian del Carpine, di politici abituati a pensare in termini «ecumenici» e «mediterranei» come Federico III di Svevia e Carlo I d'Angiò.

La *Descriptio Terrae Sanctae* di Burcardo di Monte Sion è senza dubbio uno dei testi più notevoli che siano stati scritti in materia²⁶. Burcardo di Monte Sion, detto anche di Sassonia o di Barby, forse sassone o forse alsaziano, apparteneva all'ordine domenicano. Soggiornando in Terrasanta fra il 1282 e il 1285, compì diversi viaggi a scopo missionario e diplomatico: fra l'altro incontrò il sultano mameluco d'Egitto, per incarico dell'imperatore Rodolfo I d'Asburgo. Percorse la Palestina, la Siria, la Cappadocia, l'Egitto, l'Armenia. Senza dubbio poté spingersi anche più ad oriente, con il permesso dei Mongoli dell'ilkha-

²⁶ BURCARDI DE MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, in *Peregrinatores medii aevi quattuor*, ed. J. C. M. Laurent, Lipsiae 1864, pp. 1-100.

nato di Persia che erano interessati ai buoni rapporti con la Cristianità occidentale e ai contatti commerciali con il mondo mediterraneo attraverso la via Trebisonda-Laiazzi.

Burcardo è insomma un esempio tipico delle prospettive religiose ed economiche nuove aperte per tutta la Cristianità e per il mondo mediterraneo dalla metà del Duecento, da quando cioè la potenza gengizhanide aveva steso la sua *pax mongolica* dalla Russia Meridionale alla Persia alla Cina, mentre i due successivi concili lionesi, prendendo atto di ciò, avevano gettato le basi per l'attività missionaria. L'ordine domenicano era il tramite principale dei rapporti fra la Curia pontificia e la corte dell'ilkhan mongolo-persiano, che riteneva il più vicino ai cristiani e che si sperava di poter convertire. Viceversa però, nel 1295 circa, Ghazzan Khan si convertì all'Islam; i Mongoli dell'Orda d'Oro erano già musulmani da quasi mezzo secolo.

I primi sette *capita* della *Descriptio* di Burcardo sono un esame geografico molto accurato, condotto su autori precedenti e sulla conoscenza diretta, della Terrasanta: e come tale va intesa – dichiara – quella terra che spettò alle dodici tribù d'Israele per dividersi più tardi nei due regni d'Israele e di Giuda. Naturalmente i riferimenti biblici sono un dato costante di tutta l'opera. I *capita* VIII-IX sono dedicati alla città di Gerusalemme: è una dedizione molto accurata, specie per la basilica dell'Anastasis. Il *caput* IX dedicato non alla città, ma ai suoi dintorni, con riguardo particolare a Gerusalemme. I *capita* X e XI tornano alla descrizione geografica, completa di distanze. Il *caput* XII, infine, espone le ricchezze della Terrasanta soffermandosi sui frutti e sugli animali: si tratta di un capitolo in parte influenzato da reminiscenze bibliche (il domenicano, parlando della *Terra Promissionis*, vuol dimostrare la eccezionale ricchezza, come quando vi giunsero gli Ebrei – Mosè), ma in parte anche dominato da una certa polemica (siamo al tempo della liquidazione del regno di Gerusalemme) contro quei cristiani occidentali i quali sostenevano – e non a torto – che il restare in Terrasanta non era remunerativo, che si trattava d'una terra povera, eccetera. Burcardo, parlando delle sue ricchezze, vuol incitare i cristiani a non abbandonare i principati franco-siriaci al loro destino. Il *caput* XIII, infine, tratta delle varie regioni presenti in Terrasanta: vi si parla tra l'altro dei musulmani con il rito misto di pregiudizi e di simpatia, della setta degli Assassini, e vi polemizza con vivacità (qui in particolare, ma del resto in tutta l'opera) contro coloro «qui ea volunt asserere, que non viderunt». Questo spunto nemico è notevole perché getta forse un significativo raggio di luce sulle cose che hanno indotto Burcardo a scrivere. Siamo alla fine del Duecento, in una attività memorialistica sulla Terrasanta, secondo i voleri dichiarati da papa Gregorio X a Lione. Il testo di Burcardo va inserito in quel clima e nel contesto delle polemiche in esso dibattute.

Anche Ricoldo da Montecroce era, come Burcardo, domenicano.

Nato a Montecroce o Monte di Croce in Valdisieve (i resti di questo castello sono ancora visibili presso Fornello nel comune di Pontassieve) verso il 1242, tra il 1286 e il 1287 viaggiò per l'Asia Minore e per l'area controllata dall'ilkhan mongolo di Persia. Anche il suo resoconto è da considerarsi di tipo e scopo missionario-diplomatico, con, in più, una speciale attenzione per le vie di comunicazione e di commercio. Ricoldo è persona di rilievo nella cultura religiosa fiorentina del tempo perché apparteneva a quel vivaio di studio e di spiritualità domenicani ch'era il convento di Santa Maria Novella: sarebbe interessante vedere quanto i suoi scritti possano avere influenzato altri illustri domenicani in un modo o nell'altro legati a quel cenacolo, da Remigio de' Girolami a Giordano da Pisa, da Domenico Cavalca a Jacopo Passavanti, fino a tutto il gruppo dei seguaci fiorentini di Caterina da Siena nella seconda metà del Trecento. Oltre al suo *Liber peregrinacionis*²⁷, conosciamo di lui una *Confutatio Alcorani* ch'è opera teorica, di chiaro intento teologico-missionario, scritta per informare i cattolici sull'Islam e preparare i missionari alla disputa con i saraceni. Siamo sempre nell'arco del programma inaugurato da Gregorio X nel II concilio di Lione, e perfezionato al concilio di Vienna del 1311-12, quando si accettò lo schema missionario proposto da Raimondo Lullo, che aveva caldeggiato l'istituzione di cattedre di arabo e di veri e propri «seminari per missionari», e si proclamò che la conversione degli infedeli era uno dei massimi compiti dei cristiani.

All'*Incipit* della sua *Peregrinacio*, Ricoldo dichiara tra l'altro di essersi accinto al pellegrinaggio sia perché gli sembrava giusto, data la sua condizione religiosa, provare il *labor paupertatis et peregrinacionis* (notare l'accostamento di *paupertas* e *peregrinacio*), sia perché stimava opportuno fare una simile esperienza, lui che da secolare aveva affrontato *longas et laboriosas peregrinaciones* per apprendere le arti liberali. È, ancora, importante la notizia che egli abbia intrapreso la *peregrinacio* solo una volta *suscepta . . . obediencia domini pape mediante magistro ordinis*.

Dei trenta *capita* in cui il *Liber peregrinacionis* è diviso, i primi sette hanno l'aspetto della *Descriptio*, a cominciare dalla Galilea; a Gerusalemme è dedicato il *caput* IV; al Santo Sepolcro il VI. Nel resto dell'opera si parla a lungo di Turchi, Tartari, Caucasici, Curdi; si parla anche di appartenenti a Chiese cristiane diverse dalla cattolica, quali i giacobiti (cioè monofisiti, i nestoriani); si parla poi diffusamente dei saraceni, della loro pratica dei loro buoni costumi, che vengono contrapposti – con una tematica caratteristica della polemica antislamica cristiano-medievale – alla perfidia della loro dottrina. Soprattutto nella parte relativa ai Tartari, si vede con chiarezza che l'intenzione di Ricoldo è, principal-

²⁷ RICORDI DE MONTE CRUCIS, *Liber peregrinacionis*, *ibidem*, pp. 102-41.

mente, didattico-missionaria. Il suo testo rappresenta una svolta nella letteratura di pellegrinaggio.

Da Odorico Pordenone, Giacomo da Verona, Giovanni di Marignolle, sono altri autori fondamentali per cogliere la fase di passaggio dagli *Itineraria* e delle *Descriptiones* a un tipo di letteratura più articolato, meno legato alla dimensione del pellegrinaggio ma aperto invece a nuovi e vasti processi della penetrazione in Asia, la vocazione missionaria, l'interesse per il rilancio della crociata, la rinnovata trattatistica di carattere controveristico. Questa fu, appunto, la grossa novità maturata entro la prima metà del trecento.

Considerazione generale sui «Viaggi» in volgare

La tradizione dello scrivere in latino, per quanto attiene la letteratura di viaggio e, in generale, odoeporica, non si troncò certo a metà Trecento. Basti pensare a un caso celeberrimo, che del resto è un caso-limite e che non è ancora ben studiato, quale l'*Itinerarium Syriacum* del Petrarca; ma ancora nel 1480 frate Alessandro Ariosto scriveva il suo resoconto in latino, atteggiandolo per giunta a dialogo.

Bisogna però dire che, con tutto lo sforzo culturale che lo scrivere o anche il leggere un trattato del genere poteva comportare, la letteratura di viaggio non era in se stessa una letteratura «colta», bensì diretta a una guida pratica: letteratura didattica, devozionale, magari anche per qualche aspetto divertente. Ciò la predisponne a divenire adatta alla prosa in prosa volgare, ed è quanto in effetti avvenne con frequenza a partire dal Trecento. Il *Libro d'Oltremare* di Niccolò da Poggibonzi è il principale esempio.

Basti dunque osservare che la letteratura volgare di viaggio non è una semplice «traduzione» dei due generi complementari dell'*Itinerarium* e della *Descriptio*. Uno studio approfondito su questo tipo di letteratura non dovrebbe in realtà astrarre dalla considerazione di una quantità di «generi» ad essa praticamente (seppur non teoricamente) affini: dalla cronachistica volgare stessa alla letteratura allegorico-didattica volgarizzata, dalle «pratiche di mercatura» alla memorialistica familiare o mercantile, dall'ampia e varia produzione devozionale (l'agiografica compresa) alle *artes predicandi*. Studiando questi «Viaggi» noi ci troviamo spesso dinanzi un tipo particolare di *merchant écrivain*, o magari di *clerc écrivain*. Neppure la novellistica o l'iconografia potrebbero esser legittimamente trascurate (anzi!), se si volesse davvero far un quadro esauriente delle influenze assorbite e di quelle esercitate dai nostri autori sulla cultura del loro tempo. Naturalmente, in questa sede tutto ciò non si può fare. Noi ci limiteremo a «preparare» la risoluzione di almeno

alcune di queste questioni, da passare alle prossime occasioni di lavoro²⁸.

²⁸ Tra i testi di pellegrinaggio tardomedievale di recente editi, segnaliamo il pellegrinaggio del 1384-85 del fiorentino Lionardo di Niccolò Frescobaldi, pubblicato nel volume di G. BARTOLINI - F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela*, Roma-Bari 1991. Si dà notizia inoltre della collezione C.P.I. (Corpus Peregrinationum Italicarum) pubblicata dall'editrice pisana Pacini, nella quale sono stati editi a tutt'oggi quattro testi, tutti in volgare: MARIANO DA SIENA, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431*, a cura di P. PIRILLO (in annesso il *Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*); ALESSANDRO DI FILIPPO RINUCCINI, *Santissimo peregrinaggio del Sancto Sepolcro, 1474*, a cura di A. CALAMAI; ANTONIO DA CREMA, *Itinerario al santo Sepolcro, 1486*, a cura di G. NORI.

Paolo Caucci von Saucken

CAMINO DE SANTIAGO,
UN CAMMINO PER L'IDENTITÀ EUROPEA

Uno degli approcci più sicuri per impostare qualsiasi discorso sul pellegrinaggio a Santiago de Compostela¹ e, credo anche per affrontare le problematiche essenziali di ogni pellegrinaggio medievale è senza dubbio quello che prende le mosse da un manoscritto di eccezionale valore storico e documentale, presente nella sua copia più completa, nell'archivio della cattedrale di Santiago e noto come *Liber Sancti Jacobi*, o *Codex calixtinus*². Un testo che costituisce, non solo una vera e propria *summa* di tutti i problemi connessi al pellegrinaggio compostellano, ma che offre anche utili riferimenti a molteplici aspetti dell'itineranza devozionale dell'uomo medievale, a partire dall'aspetto che vogliamo trattare.

Compilato verso la metà del XII secolo, certamente tra il 1139 e il 1172, è formato da cinque libri, strettamente connessi tra di loro. Il primo è composto da preghiere, omelie, canti liturgici da usare in occasione delle festività dell'apostolo Giacomo, il secondo è costituito da una raccolta di miracoli scelti per il loro valore esemplare, ma anche con un criterio di distribuzione e promozione geografica del pellegrinaggio, il terzo riporta una *translatio* che spiega come mai il corpo dell'apostolo, dopo il martirio subito nel 44 sotto Erode Agrippa, sia giunto a Santiago, il quarto è formato da una dettagliata cronaca carolingia attribuita a Turpino, vescovo di Reims e paladino di Carlomagno ed ha la funzione di unire Carlomagno e Santiago in un processo di reciproci-

¹ Sul pellegrinaggio compostellano esiste una vastissima bibliografia raccolta nella sua parte essenziale nel catalogo dell'Esposizione *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura de la peregrinación a Compostela*, a cura di Serafin Moralejo e Fernando López Alsina, Santiago de Compostela 1993, pp. 517-554 e in *Santiago, l'Europa del pellegrinaggio*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano 1993, pp.369-381. Sulla questione si veda anche per un inquadramento generale P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacoepa*, in Atti del Convegno *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispa'nico* (XX Semana de estudios medievales, Estella, 26-30 luglio 1993), Pamplona 1994, pp. 19-57.

² Il testo può essere consultato nell'unica edizione completa di W.M. WHITEHILL, *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1944 ; mentre l'analisi più approfondita si deve a M.C. DIAZ Y DIAZ, *El Códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988.

tà che rispondeva alla politica culturale dell'Ordine di Cluny nel cui ambito il codice si era formato, il quinto libro è una vera e propria guida per i pellegrini che si dirigevano a Santiago. In esso, infatti, vengono riportati itinerari, tappe, strutture ospitaliere, difficoltà, luoghi di culto che il pellegrino doveva visitare (l'imperativo *visitandum est* e di *postulanda sunt* risuonano in tutto l'ottavo capitolo) e quant'altro potesse essere utile al viaggio per raggiungere Compostella.

A questo intervento che tende a dimostrare il ruolo avuto dagli itinerari medievali di pellegrinaggio, e segnatamente da quello a Santiago de Compostela, nell'ambito dei processi di formazione della cultura europea, può essere utile iniziare il discorso proprio dal quinto libro del codice callistino e dalla definizione degli itinerari compostellani che costituiscono forse il legame più evidente, più continuato e più stretto del gran popolo di pellegrini che da ogni latitudine si mosse incessantemente sulle strade medievali.

Quelle per raggiungere Compostella sono indicate, con chiarezza nel primo capitolo del libro:» Quattro sono le strade per Santiago – dice Aymericus de Picaud, il probabile autore del *Codex* – che a Puente la Reina, ormai in Spagna, si riuniscono in una sola. Una va per Saint-Gilles, Montpellier e Toulouse e il passo de Somport; un'altra passa per Notre-Dame del Puy, Sainte-Foy di Conques e Saint-Pierre di Moissac; una terza vi si dirige da Sainte-Marie Madeleine di Vézeley, Saint-Léonard di Limoges e dalla città di Périgueux; un'altra ancora passa per Saint-Martin di Tours, Saint-Hilaire di Poitiers, Saint-Jean d'Angély, Saint-Eutrope di Saintes e la città di Bordeaux. La strada che passa per Sainte-Foy, quella di Saint-Léonard, quella di Saint-Martin – conclude Aymericus – si congiungono ad Ostabat e, superato il porto di Cize, a Puente la Reina si uniscono alla strada che attraversa il Somport e da lì formano un solo cammino verso Santiago»³.

Non furono queste le uniche strade per raggiungere Santiago, nemmeno all'epoca di Aymericus de Picaud, ma le sue indicazioni sono utili per individuare gli assi essenziali intorno ai quali con il passare degli

³ In *La Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus. Secolo XII*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1989, p.76. Il testo latino in *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus* ed. Whitehill, cit, pp. 349-350: « Quator vie sunt que ad sanctum Iacobum tendentes, in unum ad Ponte Regine in horis Yspaniae coadunantur. Alia per sanctum Egidium et Montem Pessulanum et Tholosam et portus Asperi tendit; alia per sanctam Mariam Podii et sanctam Fidem de Conquis et sanctum Petrum de Moysaco incedit; alia per sanctam Mariam Magdalenam Uiziliaci et sanctum Leonardum Lemouicensis et urbem Petragoricensem pergit; alia per sanctum Martinum Turonensem et sanctum Ylarium Pictaensem et sanctum Iohannem Angeliacensem et sanctum Eutropium Sanctonensem et urbem Burdegalensem uadit. Illa que per sanctam Fidem et alia que per sanctum Leonardum et alia que per sanctum Martinum tendit ad Hostaullam codaunantur, et transito porto Cisere ad Pontem Regine sociantur uie que portus Asperi transit, et una uia exinde usque ad sanctum Iacobum efficitur».

anni si venne articolando una complessa rete viaria che si estese praticamente a tutte le nazioni cristiane. Una rete che costituisce il primo elemento e la struttura essenziale intorno alla quale si organizzarono la maggior parte di quegli elementi che sono utili alla ricostruzione del nostro quadro, per la cui definizione occorre partire, innanzitutto, dalla considerazione di ciò che costituisce una via di pellegrinaggio. Infatti, dalla valutazione degli elementi che ci permettono di identificarla, possiamo osservare come i fattori che la configurano corrispondono ad un medesimo processo formativo e identificativo.

Per definire una via di pellegrinaggio occorre iniziare dal presupposto che i pellegrini si dirigevano ai santuari della propria devozione partendo dalla porta della propria casa e che quindi ogni strada, in questo senso, è una strada di pellegrinaggio. Alcune di queste, tuttavia, sia per trovarsi nella direzione maggiormente seguita, sia per essere dotate di una migliore organizzazione ospitaliera, sia per un uso antico ed affermato, conservano un maggiore quantità di elementi coerenti ed omogenei che ci permettono di definirle come vie di pellegrinaggio.

La prima considerazione da fare, a tale fine, è che l'itinerario deve essere funzionale al raggiungimento della meta, che ne costituisce il punto di riferimento costante e che orienta e dà il senso a tutto quello che avviene lungo di esso. Il santuario stesso, o il luogo che si vuole raggiungere frequentemente dà addirittura il nome al percorso che vi porta: abbiamo così *vie lauretane*, *vie micaliche*, o *vie romeo*. Il caso più noto e dalle caratteristiche esemplari è costituito senz'altro dal *Camino de Santiago* che, pur essendo anche via commerciale e militare, prende il nome dalla sua funzione più specifica che è quella di condurre i pellegrini al sepolcro dell'apostolo Giacomo rinvenuto in Galizia, *in occasu mundi* o *in finibus terrae*, nella parte più estrema del mondo medievale allora conosciuto.

Occorre poi che una via di pellegrinaggio abbia, oltre una meta ben definita e chiara, anche una importante struttura ospitaliera di sostegno. Il pellegrino non avrebbe potuto raggiungere una meta a volte assai distante soltanto con i propri mezzi. Aveva bisogno di appoggiarsi a un sistema assistenziale che gli permetteva di realizzare un viaggio che spesso era pericoloso e difficile. Nasce così lungo queste vie una rete articolata di *hospitales*, ospizi, xenodochi che accoglievano, curavano ed orientavano il pellegrino. Spesso sono semplicissimi, costituiti da una sola stanza, pagliericci per dormire, a volte al contrario possono ospitare centinaia di persone come nel caso di quello di *San Marcos* di León, dell'*Hospital de los reyes católicos* di Santiago, o di quello di *Santa Maria della scala* di Siena; a volte sono tenuti da privati, più spesso da confraternite, da corporazioni, o da ordini militari ed ospitalieri. Occorre fare attenzione perchè questi *hospitales* si trovano su tutte le strade medievali e non sono da soli sufficienti per affermare che queste siano vie di pel-

legrinaggio. Certamente laddove ce ne sono parecchi, in maniera continuativa, abbiamo un fattore indicativo ed utile al nostro discorso.

Possiamo notare che i criteri che determinano la nascita degli *hospitales* sono simili su tutte le strade⁴, sia perchè rispondono alle stesse necessità sia perchè rientrano indubbiamente nello spirito e nel principio della *caritas* e delle opere di misericordia che facevano parte del bagaglio spirituale e culturale della chiesa e della società dell'epoca, sia perchè spesso sono tenuti da ordini sovranazionali come quello di *San Giovanni di Gerusalemme*, detto poi di Rodi ed oggi di Malta, o di quello del *Tempio* che tendevano ad uniformare le prestazioni e ad inserirle nello stesso sistema ideologico. Il carattere sovranazionale degli ordini ospitalieri si estende presto anche ad ordini minori, come quello di Altopascio⁵ o di Sant'Antonio di Vienne⁶, che pur nati con delle esigenze

⁴ Molto chiara a proposito è la suddivisione in tre fasi dello sviluppo dell'accoglienza ospitaliera fatta da H.C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Bari 1990, p.139: « negli anni a cavallo fra il X e XI secolo si delinearono i primi segni di un'ondata di nuove fondazioni concentrata dapprima sulle vie commerciali e di pellegrinaggi che conducevano verso l'Italia e la Spagna, e in seguito estesa a tutta l'Europa, fino a comprendere, nel secolo XIII e XIV, quasi tutte le sue città e villaggi. Allo stato delle conoscenze attuali possiamo individuare a questo proposito tre fasi principali: sulla scia del riformismo cluniacense e cistercense sorsero nei secoli XI e XII ospedali per pellegrini sostenuti da sovrani, nobili o monasteri, mentre a partire dal XII secolo queste istituzioni vennero fondate, sull'onda della nuova consapevolezza che si diffuse sul problema della povertà, soprattutto da laici caritatevoli i quali poi ne affidavano la gestione a ordini religiosi cavallereschi, a canonici agostiniani o confraternite pie; in essi trovavano accoglienza o i soli pellegrini e viaggiatori veri e propri, oppure anche i poveri dei dintorni. Nella terza fase a partire cioè dalla metà del XIII secolo e arrivando fino al XIV, l'assistenza si diresse sempre più esclusivamente a favore dei bisognosi del luogo; e sempre più spesso gli ospedali vennero sostenuti e gestiti dalle città o altre entità comunali».

⁵ Una buona impostazione dei vari problemi connessi all'Ordine di Altopascio in AA.VV., *Altopascio, un grande centro ospitaliero nell'Europa medievale*, Atti del Convegno (Altopascio, 22 luglio 1990), Altopascio 1992. Si veda anche N. ANDREINI GALLI, *Altopascio. Il segno del Tau*, Firenze 1976 e L. BERTELLI, *Regola degli ospitalieri del tau di Altopascio A.D. 1239*, Altopascio 1995. Diverso materiale potrà trovarsi nel recente catalogo della mostra (Altopascio 21 Settembre 1996- 6 gennaio 1997), *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo delle strade*, a cura di Alessandra Cenci, Lucca 1996, con una buona bibliografia sul tema alle pp. 216-221.

A volte alcuni ospedali, come quello di Santa Maria della Scala di Siena, ampliano a dismisura le proprie funzioni, anche per sollecitazione degli anni santi romani, ed estendono le proprie strutture per lunghi tratti lungo il cammino da e verso Roma.

⁶ Non ancora approfondito il ruolo ospitaliero dell'Ordine di Sant'Antonio di Vienne approvato da Bonifacio VIII nel 1297. Il problema è stato impostato da I. RUFFINO, *Le prime fondazioni ospedaliere antoniane in Alta Italia*, «Documenti», in Atti del convegno *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare*, Torino 1966 e in *Canonici regolari di sant'Agostino di sant'Antonio di Vienne*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma 1973, coll. 137-147. Cfr. anche G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Napoli 1981

locali, il primo per l'attraversamento dell'Arno, il secondo dei valichi alpini, rapidamente si estendono su tutte le strade d'Europa. Non va trascurato nemmeno il ruolo dei grandi monasteri che avevano l'obbligo dell'ospitalità e che accoglievano nelle proprie foresterie pellegrini e viandanti⁷ e di congregazioni, come quella dei canonici riformati⁸. Grandi ospizi come quello di Roncisvalle, del Gran San Bernardo, di Novalesa, o di Santa Maria della Scala organizzano, lungo i tracciati più prossimi, una serie di ospizi dipendenti, dove i pellegrini venivano accolti ed orientati. In questo spazio, nel contatto che si realizza tra i pellegrini provenienti da ogni parte del mondo cristiano, si consuma e rafforza il senso di appartenenza ad una civiltà comune, ribadito anche dal carattere spesso sovranazionale delle istituzioni che li accolgono.

Un altro elemento che ci può aiutare a definire il nostro tema è la presenza di specifici culti connessi alla civiltà e alla cultura del pellegrinaggio. Cappelle, chiese, affreschi dedicati a san Giacomo, san Cristoforo, san Martino, san Nicola, o ad altri santi connessi alla spiritualità del pellegrinaggio, cicli iconografici rappresentanti miracoli accaduti agli stessi pellegrini sono certamente indicativi e si estendono su tutte le strade. Anche qui occorre distinguere: la presenza di san Giacomo non vuol dire sempre che si tratti di un itinerario compostellano, anzi spesso segnala solo dove c'è un luogo di accoglienza messo sotto la protezione del santo patrono per eccellenza dei pellegrini. L'ospedale di san Giacomo di Roma, ad esempio, serviva soprattutto per l'accoglienza dei pellegrini diretti *ad Petri sedem*, così come quello di San Giacomo di fronte alla cattedrale di Bari era destinato all'accoglienza dei pellegrini che visitavano il corpo di San Nicola.

Esiste anche un linguaggio simbolico comune, ben noto e comprensibile al pellegrino che gli permette di riconoscere la giusta via. A volte la strada è indicata da segni lasciati dagli stessi pellegrini, come graffiti, croci, labirinti o più genericamente dal simbolo della conchiglia che diviene il *signum peregrinationis* per eccellenza⁹. Spesso la strada di pelle-

⁷ L'accoglienza dei pellegrini e dei viandanti nei monasteri benedettini si fondava nel concetto che Cristo è presente nell'ospite e che pertanto questi deve essere onorato ed accolto nel migliore dei modi. Cfr. A. DE VOGÜÉ «*Honorer tous les hommes*». *Le sens de l'hospitalité bénédictine*, in «*Revue d'ascétique et de mystique*» XL (1964), pp.129-38, e A. LINAGE CONDE, *La hospitalidad en la tradición benedictina. De San Benito a unos comentaristas de fines del XIX y principios del XX*, in *Atti del Convegno El Camino de Santiago, la hospitalidad monastica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992, pp.263-271.

⁸ Cfr. C.D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale*, in *Monasteri*, cit.

⁹ K. KÖSTER, *Les coquilles et enseignes de pelerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des Routes de Saint-Jacques en Occident*, in catalogo dell'esposizione *Santiago de Compostela. Mil ans de Pèlerinage européen*, Gand 1985, p. 85-95. Si veda anche P. CASTELLI, *Dalla conchiglia di Venere alla conchiglia di Sant' Iacopo. La metamorfosi di un simbolo*,

grinaggio, al di fuori dai borghi e delle città è segnata dalla presenza di tabernacoli, di fonti, di croci piantate negli incroci, di segni che i pellegrini conoscevano e si trasmettevano e che entravano a far parte del loro bagaglio di cognizioni itinerarie, da recepire e trasmettere. Questo linguaggio si estende su tutte le vie di pellegrinaggio e il saperlo riconoscere diviene un ulteriore elemento di appartenenza e di identità. E lo stesso accadrà nel ritrovare lungo le strade la memoria di temi e leggende legati e al pellegrinaggio e divulgati dagli stessi pellegrini, come i miracoli più famosi. Quello del «pellegrino della forca e del gallo», diffuso inizialmente dallo stesso codice callistino e poi dai leggendari devozionali a partire da quello di Jacopo da Varazze, si diffonde in tutte le strade d'Europa, dal mondo scandinavo alla Sicilia, dal Portogallo alle ballate popolari slave.

Altre volte sono le leggende carolingie che indicano il passaggio di pellegrini¹⁰. Il Camino de Santiago si riempie degli echi della battaglia tra il gigante Ferragut ed Orlando, di lance che fioriscono davanti alle tende dei paladini, di toponimi che alludono a tradizioni carolingie che hanno il loro centro nel passo di Roncisvalle, luogo di transito obbligato per la maggior parte dei pellegrini compostellani. Corni, olifanti, corazze, sepolture di guerrieri accompagnano il pellegrino, lungo tutta la via turonense e con particolare insistenza nella zona di Bordeaux e dei Pirenei. Ad Arles il grande cimitero di Alyscamps, che nel quinto libro del codice callistino si raccomanda che è da visitare con un perentorio *visitandum est*, raccoglie migliaia di tombe¹¹ che si diceva contenessero i

in *Actas del Congreso de estudios xacobeos*, Santiago de Compostela 1995. Patrizia Castelli dopo un'ampia disamina sul significato della conchiglia dal mondo classico al pellegrinaggio compostellano, conclude alludendo ad un contenuto allegorico filtrato dal mondo classico e paleocristiano che spingerebbe nella direzione di una interpretazione connessa alla resurrezione dell'anima:» Il simbolo della conchiglia, caricato già nella tarda antichità di un significato connesso alla resurrezione ed alla glorificazione, quest'ultimo di eredità classica, trova in ambito cluniacense una nuova esegesi connessa sia alla resurrezione, ma anche alle opere di carità che contrassegnano la vita dell'uomo pio. Il suggerimento proveniente dall'uso allegorico del termine *concha* intesa come tomba che allude al pari della *concha*-conchiglia, alla vita futura diviene parte significativa dello stesso oggetto. I significati allegorici di *conca*, intesa come avello, nave, conchiglia sembrano tuttavia rimandare in modo stringente al concetto di resurrezione paragonabile all'itinerario del pellegrino che guadagna durante il cammino una nuova vita» (p.117).

¹⁰ Oltre il classico studio di J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, Paris 1912 ed edizioni successive (in particolare il t. III il cui capitolo *Les Chansons de Geste et le pèlerinage de Compostelle*, pp.41-182 ed. 1929, è interamente dedicato alla questione), si vedano i recenti studi di A. HÄMEL - A. DE MANDACH, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, München 1965 e H.W. KLEIN, *Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland*, München 1986.

¹¹ R. OURSEL, *Le strade del Medio Evo. Arte e figure del pellegrinaggio a Compostela*, Milano 1982, p. 29: «Apparve allora il Cristo. Solennemente benedisse il luogo; poi,

corpi di cavalieri e soldati di Carlomagno che rappresentano, per i pellegrini italiani, tedeschi, slavi che seguiranno la via tolosana, il primo impatto ed il primo segnale che si trovano sulla strada di Roncisvalle.

Ma non solo i cammini di Santiago si riempiono di memorie carolingie¹², la via francigena si popola di passi, di querce d'Orlando, di palazzi, tavole e grotte di Carlomagno che continuano anche oltre Roma, lungo l'Appia e soprattutto in Puglia, vicino ai porti per la Terrasanta, dove molti dolmen sono stati convertiti in tavole di Orlando o di Carlomagno per un fantastico ed immaginario banchetto, sotto gli occhi dei pellegrini e dei crociati, che d'altra parte spesso trovavano raffigurato il ricordo delle battaglie del grande imperatore dei franchi e dei suoi paladini nei pavimenti e nei portali delle chiese romaniche pugliesi.

Né fu solo immaginazione o fantasia di pellegrini. Il «sogno di Carlomagno» che troviamo all'inizio della cronaca carolingia detta dello *Pseudo Turpino* inserita anch'essa nel codice compostellano come quarto libro, è, probabilmente, raffinata ed abile operazione politica dell'Ordine di Cluny che voleva unire in un unico processo Santiago e Carlomagno. Il «sogno» che era poi il cluniacense sogno di una Europa cristiana unita tra mondo slavo e mondo mussulmano, descrive un imperatore assorto nella contemplazione della via lattea celeste simbolo del Cammino de Santiago da liberare. Un tema che elegantioreficerie e preziose miniature diffonderanno negli ambienti colti europei: da Aquisgrana fino ai poemi in franco veneto che, nell'autunno del medioevo, continuano a tenere desta con *la Prise de Pampelune* e *l'Entrée d'Espagne*, le vicende del *Camino de Santiago* e del leggendario intervento dell'imperatore in terra di Spagna¹³.

Carlomagno e Santiago appaiono nel codice callistino come due cardini, uniti in un processo di reciproca autodignificazione, al quale pro-

con umiltà, andò a inginocchiarsi tra i vescovi. Alla fine disparve, e tutti poterono constatare che la pietra aveva serbato l'impronta del suo ginocchio. (...) Scacciato il malefico pagano dal Cristo che si era degnato con una concessione unica e inconsueta, di accogliere nella sua umanità misericordiosa tutti i morti che colà giacevano e che gli erano stati testimoni, gli Alyscamps divennero, per i cristiani del Rodano, il luogo di sepoltura dove essi erano sicuri di riposare accanto a Cristo e sotto la sua protezione. Lungo tutto il fiume si imbarcavano i cadaveri che la corrente trasportava fino a Arles, lì venivano scaricati, poi trasportati agli Alyscamps, dove ricevevano sepoltura. Si racconta che i prodi caduti al servizio di Cristo, nei combattimenti contro i pagani a Narbonne, a Orange, perfino a Vienne, v'erano stati riuniti e che sant'Onorato in persona aveva accettato di diventare il loro guardiano «. Successivamente i combattenti per la fede vennero identificati nei paladini e soldati di Carlomagno.

¹² F. CARDINI, *Per l'Europa risuona ancora l'olifante*, in *Sulle Orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, a cura di A.I. Galletti, Padova 1987, pp. 20-31.

¹³ R. LEJEUNE, *La légende de Roland dans l'art italien du Moyen Age*, in *Atti del Convegno La poesia epica e la sua formazione*, Roma 1970, pp. 299-314. In particolare si veda la tesi di laurea di L. MAROZZI, *La tradizione compostellana nell'epica franco-veneta: L'Entrée d'Espagne e la Prise de Pampelune*, Università degli studi di Perugia, Anno accademico 1994-95.

tabilmente non fu estranea la regia che in quegli anni intorno al pellegrinaggio compostellano si tesseva da Cluny attraverso una laboriosa trama di fondazioni strategiche di monasteri, di matrimoni reali, di contatti diplomatici tra la sede episcopale santiagohe e la Borgogna, come risulta evidente fin dal *Liber Sancti Jacobi* attribuito al borgognone e cluniacense Callisto II.

In tale ambito va considerata anche la politica dell'arcivescovo Gelmírez¹⁴ che tende al rafforzamento dei rapporti della diocesi compostellana più verso la Francia e verso Roma che non verso le diocesi ispaniche con le quali è in contrasto per il primato. La sua politica *ultra montes* è uno degli elementi di rilievo nel carattere europeo della devozione compostellana. Il pellegrinaggio *ad limina Sancti Jacobi* diviene uno strumento in più, forse quello decisivo, nella sua proiezione verso l'Europa. Da qui anche i vari processi di sprovvincializzazione di Santiago, la presenza di miniatori inglesi, di architetti e scultori francesi, di quei giullari provenzali che avranno un ruolo decisivo nella formazione dei *Cancioneiros de amor*.

La proiezione europea del *Codex* risulta chiaramente anche nel secondo libro che riporta le storie di ventidue miracoli ritenuti esemplari. Solo due di essi si riferiscono alla Spagna, mentre nove avvengono in Francia o hanno come protagonisti dei francesi, quattro in Italia, altri in varie nazioni europee e ben quattro riguardano pellegrini che si trovano imbarcati nel viaggio per mare a Gerusalemme. Dato il carattere esemplare della scelta dei miracoli, è evidente, vicino all'influenza francese dei compilatori del codice, anche la volontà di estendere il culto per San Giacomo a tutti i paesi cristiani ed addirittura collegarlo al pellegrinaggio a Gerusalemme. Inoltre alcuni di questi miracoli vengono diffusi dai pellegrini nelle proprie zone di origine ed è possibile determinare, proprio attraverso i cicli iconografici, le *Sacre rappresentazioni*, la memoria conservata nel folclore, come il pellegrinaggio a Santiago sia sceso a fondo nella cultura occidentale cristiana. Valga per tutti l'esempio del V miracolo del secondo libro del codice callistino, il cosiddetto miracolo del «pellegrino, la forca e il gallo», presente in centinaia di affreschi, stampe, incisioni in tutta Europa, che ha dato origine a drammi sacri, ballate e tradizioni popolari dalla Scandinavia alla Sicilia, dal Portogallo al mondo slavo, radicandosi profondamente anche nel folclore, come dimostra il fatto, per non andare molto lontano, che è ancora ricordato in alcune ballate nella zona di Arquata del Tronto.

¹⁴ Su Gelmírez si vedano: A.G. BIGGS, *Diego Gelmírez, first Archbishop of Compostela*, Wash. D. C. 1949; Sull'anno e giorno della sua morte (6 Aprile 1140) cfr. R.A. FLETCHER, *The Archbishop of Santiago de Compostela between 1140 and 1173: a new chronology*, in «Compostellanum», XVII, 1972, p. 47; R.A. FLETCHER, *Saint James Catapult. The life and time of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984.

Il pellegrino medievale quindi si muove in un mondo culturalmente proprio e omogeneo e rafforza la sensazione di appartenenza ad una unica civiltà, addirittura ad una sorta di *societas peregrinorum*, sovranazionale, facilmente riconoscibile dai segni che sulle sue vesti lo contraddistinguono, che lo fanno ammettere negli *hospitales*, e che gli garantiscono alcuni privilegi.

Gli stessi *indumenta peregrinorum* rappresentano, infatti, un elemento di unità oltre che di identificazione. All'inizio non troviamo grandi differenziazioni. Nelle miniature che illustrano le *Cantigas de Santa Maria*, pochi sono i segni che contraddistinguono il pellegrino dagli altri viandanti, forse il cappello ad ampie tese e il bordone, ma con il passare del tempo il pellegrino tende ad uniformare i propri abiti. Già nel codice callistino appare ben definito nel rituale della partenza che vi viene descritto. Il pellegrino riceverà prima di partire il bordone e la scarsella, con un rito esteso a tutta Europa: da Utrecht dove è testimoniato da Nicolas de Munkathvera nel 1154¹⁵, al sud della Germania dove nel Duecento e nel Trecento è frequentemente rappresentato iconograficamente nella cosiddetta *benedictio perarum et baculorum*¹⁶, fino al Settecento, dove è ricordato ancora in occasione della partenza da Napoli per Santiago di Nicola Albani¹⁷.

Nel Trecento stampe, disegni affreschi, sculture iniziano a rappresentare sistematicamente il pellegrino con il suo bordone, con la sua bisaccia, con il cappello ad ampie falde e con una mantellina corta sulle spalle, spesso di cuoio, sempre ornata di conchiglie o degli altri simboli del pellegrinaggio. Indumenti che divengono quasi una divisa e che contribuiscono a rafforzare anch'essi l'idea di appartenenza ad una unica realtà. Indumenti a cui si ispirano le confraternite per gli abiti processionali e di cerimonia e che rivestono lo stesso San Giacomo che,

¹⁵ La trad. del testo in inglese e per la parte a nord delle Alpi in: F.P. MAGOU, *The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera, the road to Rome*, in «Medieval Studies» VI (1944), pp. 347-350; in italiano e per il tragitto italiano fino a Gerusalemme in F.D. RASCHELLÀ, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, in «Filologia Germanica» XXVIII-XXIX, (1985-1986), pp. 550-67. Il testo anche in R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp. 65-72 da cui citiamo: «C'è ancora un'altra strada da prendere dalla Norvegia a Roma: per la Frisia, per Deventer o per Utrecht, e lì la gente riceve il bordone e la bisaccia ed è benedetta per il pellegrinaggio a Roma» (p. 68).

¹⁶ R. PLÖTZ, *Benidictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum, en Volkskultur und Heimat. Fest für Josef Dünninger*, ed. D. Harmening e E. Wimmer, Würzburg, 1986, pp. 339-376. Lo stesso saggio con il titolo di *Contribución a iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana*, in *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, a cura di V. Almazan, Vigo 1992, pp. 217-261.

¹⁷ N. ALBANI, *Veridica Historia o' sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia*, Napoli 1743-1745, ed. e versione al castigliano a cura di Isabel González, Madrid 1993, p. 31.

dalla tunica di apostolo, passa ad essere rappresentato con gli abiti dei suoi devoti.

Anche la toponomastica, un altro degli elementi utili per riconoscere una via di pellegrinaggio, ricorda al pellegrino che si trova in uno spazio proprio. Luoghi chiamati Hospital, Ospitaletto, Spedalicchio, o san Pellegrino, valichi di montagna detti di san Giacomo, o designati con i nomi dei santi protettori dei viandanti e dei pellegrini, rinsaldano l'idea di muoversi in una geografia propria e, in qualche modo, rassicurante.

Infine, per comprendere appieno questo senso di identità e di appartenenza, occorre rifarsi alla testimonianza diretta dei pellegrini che troviamo nella cosiddetta letteratura odeporica e cioè nei loro diari di viaggio, nelle loro relazioni, nei *Tagebücher*, negli *itinéraires* e nelle guide a loro destinate¹⁸. La letteratura odeporica offre infatti una grande quantità di notizie non solo sulla vita dei pellegrini, ma su dove sono passati, dove hanno sostato, sulla condizione delle strade e degli *hospitales*.

Ebbene da questi testi emerge chiaramente come il pellegrino diretto a Santiago, vuoi per fede o per *curiositas*, spesso compiva più di una delle *peregrinationes maiores*. Uno dei primi racconti di pellegrinaggio che possediamo è opera di Nompar Signore di Caumont che agli inizi del Quattrocento va a Santiago lasciandoci una descrizione abbastanza dettagliata del suo viaggio¹⁹. Ebbene nello stesso manoscritto troviamo la testimonianza di un secondo pellegrinaggio *d'outremer en Jherusalem*, così come accadrà per Lorenzo, rettore della chiesa di San Michele di Fiesole, che trascrive le memorie dei suoi pellegrinaggi agli estremi opposti del mondo cristiano in ottava rima²⁰.

A partire dalla fine del Quattrocento il sovrapporsi di più devozioni si amplia, chi va a Santiago non trascura di visitare i santuari mariani, ma anche di conoscere il mondo. Molto espliciti sono i ricordi di diversi pellegrini-viaggiatori tedeschi che nell'ambito del *ritterfahrt*, il viaggio del cavaliere che in genere veniva fatto dal giovane nobile prima di assumersi il carico delle responsabilità del feudo paterno, iniziavano un lungo viaggio di conoscenza del mondo spesso collegato alla visita dei principali santuari della cristianità. In tale prospettiva troviamo il resoconto del viaggio del cavaliere renano Harnold von Harff che riunisce le devozioni di Roma, Santiago e Gerusalemme compiendo un lunghis-

¹⁸ Cfr. J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turnhout, 1981 ; P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La literatura odeporica compostelana*, in Atti del Convegno *El Camino de Santiago*, Pontevedra-Santiago, 1987, pp. 45-59.

¹⁹ Il testo del pellegrinaggio a Santiago in J. VIEILLARD, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon 1938, pp.132-140. L'ed. del pellegrinaggio a Gerusalemme in LELIEVRE DE LA GRANGE, *Voyage d'outremer en Jherusalem*, Paris 1858

²⁰ G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, in Atti del convegno *Il Pellegrinaggio a santiago de Compostela e la letteratura jacoepa*, Perugia 1985, pp. 311-343.

simo viaggio, tra il 1496 e il 1499, che produce un racconto di singolare interesse perchè intessuto di notazioni sui costumi, sul modo di vivere, sulle tradizioni dei popoli conosciuti e corredato di numerosi disegni e sugli itinerari percorsi²¹.

Alcuni anni dopo il pellegrino veneziano Bartolomeo Fontana compie un viaggio che unifica le principali devozioni della sua epoca. Partito da Venezia nel 1538 visita innanzitutto Loreto, quindi Roma che descrive attentamente anche in funzione dell'anno santo del 1550, anno in cui il suo diario viene pubblicato a stampa²². Quindi inizia il suo pellegrinaggio per Santiago seguendo la francigena ed attestandone il suo uso compostellano, senza trascurare i luoghi della devozione francescana, prima di Assisi nel suo viaggio verso Roma, e poi della Verna. Varie vicende lo portano al nord delle Alpi fino a Digione (ma a Torino spiega che il *vero camino dritto de San Giacopo* sarebbe quello per la valle di Susa, Monginevro ed Avignone), quindi a Barcellona, lungo la valle dell'Ebro che gli permette interessanti descrizioni dei culti mariani di Montserrat e del Pilar, fino a giungere a Santiago e Finisterrae.

Fontana rappresenta senza dubbio il pellegrino rinascimentale attento e curioso a tutto ciò che visita, ma anche l'uomo imbevuto della religiosità della sua epoca che è fortemente connotata dai culti mariani, come dimostrano le deviazioni per Loreto, Monserrat, del Pilar e di numerosi altri santuari che egli non trascura di visitare e ricordare²³.

Il Cinquecento è probabilmente il secolo in cui maggiormente si teorizza sull'unità dei pellegrinaggi sia quelli maggiori come fa Felix Fabri in una vasta opera in cui parla dei pellegrinaggi a Roma, Santiago e Gerusalemme come pellegrinaggi reali e come esperienze spirituali²⁴, sia come viaggi di fede e conoscenza, sia come teorizzazione del pellegrinaggio, secondo la prospettiva di trattati come quelli di Loarte sul modo di compiere i pellegrinaggi²⁵, in cui ancora una volta Roma, Santia-

²¹ E.V. GROOTE, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff...* Köln 1860.

²² B. FONTANA, *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma... seguendo poi fino a Santo Iacobo in Galitia*, Venezia 1550, ed. a cura di A. Fucelli, Università di Perugia, 1987.

²³ Bartolomeo Fontana mette tra le sue motivazioni anche la *curiositas*, motivando il suo viaggio, «per vedere varie e istraniere parti e diverse terre dell'universo» (*Itinerario...* cit, *supra* nota 22. p.72). Dello stesso tono è l'affermazione che troviamo in Laffi: «Spinto non so se più da naturale inclinatione di genio piegantemi alla curiosità di vedere cose nuove o da spirito di pietà verso il glorioso apostolo san Giacomo mi portai già a Galitia per adorare quelle sacre ceneri, vivi semi d'eternità», in D. LAFFI, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Bologna 1681, ed a cura di A. Sulai Capponi, Università di Perugia 1989, p. 49.

²⁴ Cfr. La scheda bibliografica sub voce (pp.387-388), in U. GANZ-BLATTER, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem - und Santiago-Pilger (1320-1520)*, Tübingen 1990.

²⁵ G. LOARTE, *Trattato delle Sante Peregrinationi. Dove s' insegna il modo di farle con molto frutto spirituale...* composto nuovamente, in Milano MDLXXV.

go e Gerusalemme vengono messi insieme, valutati separatamente e complessivamente.

Un certa visione circolare dei pellegrinaggi di questa epoca e presente anche in qualche documento procedente dal mondo balcanico, come quei testamenti di pellegrini ungheresi che indicavano tra i santuari che avrebbero visitato, spesso, in un unico viaggio, Bari, Roma, Santiago, il pozzo di San Patrizio in Irlanda, il sepolcro dei Re Magi a Colonia, per ritornare lungo il Danubio in Ungheria. Un percorso che con l'eccezione di Gerusalemme li portava a visitare i principali santuari della cristianità.

Continuando ad utilizzare questo tipo di fonti, vediamo che nel Seicento e nel Settecento è ancora diffusa l'idea di tentare di unire i grandi pellegrinaggi. Lo stesso Domenico Laffi, forse il più noto tra i pellegrini italiani a Compostella, pubblica alla fine del Seicento il suo *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia e Finisterrae*, un libro che in pochi anni avrà certamente due edizioni e un numero imprecisato di ristampe²⁶. Contemporaneamente pubblica un resoconto del suo pellegrinaggio a Lisbona, al luogo natale di sant'Antonio ed un altro a Gerusalemme. Ancora nel Settecento troviamo nel racconto di Nicola Albani lo stesso desiderio di unire più devozioni possibile, da San Pietro di Roma, a Loreto e Montserrat fino a Santiago²⁷.

Questo continuo intrecciarsi di pellegrini che si muovono in tutte le direzioni lo troviamo documentato anche nei registri degli *hospitales* che li accolgono dove sono registrati nomi e provenienze da ogni parte d'Europa e in ogni direzione.

Potremmo continuare a lungo su questa falsariga che ci permette di affermare una profonda unità concettuale e reale dei grandi pellegrinaggi medievali ribadita e proiettata ben oltre i termini storici del medioevo, anzi continuata con fervore nell'inesausto mondo dei pellegrinaggi praticamente fino ai nostri giorni. Inoltre occorre considerare che gli itinerari di pellegrinaggio si intrecciano con altri itinerari che vanno ad altre mete e che quindi si sovrappongono e compongono con sistemi devozioni orientate diversamente, ma essenzialmente simili. Se poi consideriamo che le strade sono percorse all'andata ed al ritorno è evidente che il contatto tra i pellegrini anche se diretti a santuari diversi finivano per coincidere. La *francigena* è un caso esemplare: chi la discende verso Roma è un pellegrino romeo, o se intende continuarla fino ai porti della Puglia, un pellegrino gerosolimitano, mentre chi la risale verso i valichi alpini, o è un pellegrino che torna verso la propria casa o è un pellegrino compostellano. In ogni caso si tratta di un uso molteplice dello stesso sistema, che determina un sovrapporsi di legami e di un

²⁶ Cfr. Nota n. 23.

²⁷ Cfr. nota n. 17.

intreccio culturale e devozionale tra quanti la percorrono. E quindi di identità e di appartenenza.

Tra i vari pellegrinaggi medievali, ad ogni modo, quello per Compostella acquista un valore particolare che già Dante aveva notato in quella sua quasi ineludibile citazione²⁸. Credo che tra i vari motivi che possono aver contribuito alla formazione di questa convinzione, peraltro ribadita anche da *Alfonso el Sabio* nelle *Partidas*²⁹, c'è la lontananza della Galizia ed il suo essere *finisterrae* del mondo medievale.

Questa lontananza anziché produrre effetti centrifughi determina una eccezionale occasione di conoscenza e di scambio di informazioni e costituisce un elemento di rilievo per definire quegli elementi che permettono di configurare una comune cultura europea. Spazio e tempo quindi, oltre a rappresentare luoghi sacri in cui matura l'esperienza interiore del pellegrino, costituiscono la base del suo contatto con molteplici realtà che non avrebbe mai conosciuto se non avesse intrapreso il suo viaggio. La strada, gli *hospitales*, i luoghi di sosta, divengono un eccezionale spazio culturale in cui si trasmettono informazioni, dati, conoscenze che entrano a far parte del patrimonio comune di molte nazioni d'Europa. Lo scambio di idee, di informazioni, di esperienze, dovette essere fittissimo e dovette incidere profondamente nella mentalità e nella cultura del pellegrino che nel suo lungo viaggio che durava mesi ed a volte anni aveva appreso una sorta di gergo comune che gli permetteva di comunicare con gli altri in qualsiasi direzione o da qualsiasi parte provenisse.

L'elemento decisivo per il radicamento dei fattori delineati nella cultura europea dipende, d'altra parte, proprio dalla figura dello stesso pellegrino. Infatti è stato soprattutto lui a determinare che il pellegrinaggio si sia convertito in una tradizione permanente, impregnata di valori religiosi e culturali, arricchita da un corollario di significati sociali, integrata da una partecipazione assai ampia che ha fatto di questo fenomeno un fenomeno di massa, esteso fino ai più piccoli paesi e ai confini più lontani. Quando parliamo di pellegrinaggio a Santiago come radice culturale e spirituale dell'Europa non dobbiamo dimenticare il ruolo e l'apporto costitutivi di questa figura: al pellegrino si deve la continuità di questa devozione, la permanenza nella memoria collettiva, la diffusione a tutti gli strati sociali della civiltà compostellana.

Una conoscenza del mondo attiva, legata ad una esperienza personale indimenticabile ed inserita in un sistema di valori, quali la solidarietà tra pellegrini e la condivisione di una stessa fede. Valori che diverranno un elemento costitutivo ed integrativo della cultura reale del pellegrinaggio e darà un forte senso di appartenenza e di identità che ver-

²⁸ *Vita nova*, XL,7.

²⁹ *Partidas*, I, XXIV.

rà mantenuto ed enfatizzato nel sistema delle confraternite. L'insieme di questi fattori darà un significato particolare a quanto si è visto, sentito ed appreso e costituirà un'adesione personale impegnata ed inseparabile dalla propria esperienza umana. Il pellegrino diviene così il vero artefice di una cultura diffusa su tutto il territorio, conservata nelle confraternite, espressa negli affreschi, riportata nelle memorie di viaggio, presente nel folclore di tutti i popoli d'Europa.

In tal senso è possibile affermare che nelle le vie di pellegrinaggio ed in particolare quelle a Santiago de Compostela, per la loro continuità nel tempo e per il valore emblematico che sempre hanno avuto, si siano formati e consolidati, notevoli elementi della cultura e della civiltà d'Europa.

Per comprenderlo occorre partire dalle motivazioni che lo hanno spinto ad affrontare un viaggio lunghissimo, difficile, agli estremi confini del mondo conosciuto. In effetti la specifica lontananza di Santiago, situato nell'estremo occidente d'Europa, ha un ruolo decisivo tra le motivazioni, espresse o inconsce del pellegrino, per il quale andare al *finisterrae*, agli ultimi confini della terra, doveva costituire una forte sollecitazione.

Ma non era soltanto questo a spingere migliaia e migliaia di persone verso Santiago. Le motivazioni personali sono complesse, appaiono nei testamenti, nei capitoli delle Confraternite, nei diari di viaggio. Spesso si sovrappongono e si integrano l'una con l'altra. Si decide di partire per voto, per penitenza, per pena canonica o giudiziaria, per obbligo testamentario, a volte a pagamento per conto altrui, ma soprattutto *devotionis causa*. Il pellegrino sente fortemente una sorta di legame personale con il proprio santo protettore e va a quella che spesso chiama la «casa» del suo patrono, il posto dove egli è fisicamente presente con le sue sacre ceneri e dove più che in ogni altro luogo manifesta la sua potenza.

Ma si va certamente anche per curiosità, per conoscere il mondo «ampio e lontano», come dice il cavaliere tedesco Arnold von Harff; «per visitare molte devozioni ed infinite reliquie dei dormienti in Christo Iesu», come confessa Bartolomeo Fontana, pellegrino veneziano ed anche, come aggiunge, «per vedere varie e istraniere parti e diverse terre dell'universo». Attitudini che non ci paiono in contraddizione con le motivazioni religiose e che fanno del pellegrino un «operatore culturale» di eccezionale importanza.

Il pellegrino, infatti, è per sua natura curioso, osserva attentamente tutto ciò che vede e, soprattutto, lo racconta. È un uomo che si ferma ad ammirare le «anticaglie», che ascolta volentieri musicisti e giullari, che girovaga tra i banchi delle fiere, che ascolta avidamente vite dei santi e leggende, che si lascia affascinare dai racconti ascoltati nei portici delle chiese e nelle soste lungo il cammino. Un uomo che vedrà come si costruisce una cattedrale e che spesso vi collabora, prestando la sua ma-

nodopera in cambio di vitto e alloggio, che apprenderà necessariamente, in un viaggio che dura mesi e a volte anni, una sorta di lingua franca, fatta di latino, di espressioni gergali, di termini romanzi e germanici. E potrà così recepire e trasmettere un enorme bagaglio di informazioni. Tesserà in tal modo, tra città e città, tra paese e paese, una capillare trama di informazioni e continuerà a farlo una volta tornato in patria. Quindi la motivazione religiosa e la curiosità spingono al viaggio e la memoria a conservare per sempre quello che si è visto e quello che si è fatto.

Tra i vari itinerari che possono essere considerati utili al nostro discorso, penso sia utile scegliere quello tracciato dall'abate islandese Nikola de Munkatevera, innanzitutto perchè è redatto nel 1154, quindi negli stessi anni in cui Aymerico de Picaud traccia quelli compostellani, poi perchè va a Roma e Gerusalemme e fa precisi riferimenti a Santiago. L'abate islandese, infatti, dopo essere sbarcato a Bergen ed aver attraversato la Germania lungo l'asse del Reno, entra in Italia per il Gran san Bernardo e l'attraversa tutta seguendo la francigena e poi il tracciato dell'Appia fino ai porti della Puglia da dove si imbraca per la Terra Santa. Quando giunge a Piacenza prima di attraversare il Po, scrive nel suo diario che lì giunge la via per san Gilles, mentre quando passa per Luni annota che in quel punto ci si collega alle strade per la Spagna e per Santiago de Compostela. Indica in tal modo i due principali collegamenti con il sistema viario che abbiamo visto nel codice calistino: la *via della Alpi* e la *via della costa* lo avrebbero infatti portato sulla *via egidiana* o *tolosana* da cui avrebbe potuto raggiungere Santiago. Se consideriamo che lui continua il suo viaggio fino a Gerusalemme abbiamo una ulteriore riprova di come il sistema degli itinerari medievali di pellegrinaggio si sovrappone e si integra.

Mario D'Onofrio

PELLEGRINAGGIO MEDIEVALE
E CULTURA ARTISTICA ITINERANTE

È opinione diffusa che lungo le strade del medioevo insieme ai pellegrini circolassero il commercio, la cultura e l'arte. Si tratta di una tesi che, per quanto legata al mito romantico delle origini popolari della civiltà, come faceva notare nel 1959 Jean Hubert¹, continua ad essere alimentata dagli studiosi, non potendosi negare il ruolo determinante che i pellegrini, ciascuno nella propria misura, hanno svolto nella diffusione di alcune forme di vita che tutto sommato hanno assunto a partire dai secoli XI e XII una connotazione europea in virtù di una tendenziale omogeneità di fondo emergente dall'intreccio dei loro elementi costitutivi più diversificati². Paul Poupard, attualizzando un concetto di Goethe che già riconosceva come «la coscienza dell'Europa è nata peregrinando tra i popoli latini, germanici, celti, anglosassoni e slavi», si è espresso in questi termini: «L'Europa dei pellegrini era un'Europa di

¹ J. HUBERT, *Les routes du Moyen Age*, in *Les routes en France depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris 1959, pp. 25-56.

² Cfr. tra la vasta letteratura: E. MÂLE, *L'art religieux en France du XIIIe siècle*, Paris 1922; E.R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles*, «Cahiers de civilisation médiévale», 1 (1958), pp. 159-169 e 339-343; *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, Atti del IV Convegno di studi sulla spiritualità medievale, IV (Todi ottobre 1961), Todi 1963; A.C. QUINTAVALLE, *La Strada Romea*, Milano 1976; V.E. TURNER, *Image and pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*, Oxford 1978; R. OURSEL, *Pèlerins du Moyen Age*, Paris 1978 (traduz. ital. *Pellegrini nel Medioevo: Gli uomini, le strade, i santuari*), Milano 1980; J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel medioevo*, Roma 1981; J. CHELINI, H. BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; P.A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au moyen âge*, Paris 1984; *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gand 1985; R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma Firenze* 1986; F. CARDINI, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secc. V-XI)*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (Spoleto 1988), Spoleto 1989, pp. 981-1035; N. OHLER, *The medieval traveller*, Woodbridge-Suffolk 1989; *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa: aspetti culturali e religiosi*, (Padova, Centro Studi Antoniani), Bologna-Bruxelles 1990; A. CASELLI, *La Via Romea «cammino di Dio»*, Firenze 1990; *Santiago. L'Europa dei pellegrinaggi*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1993; I. MAGLI, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del Medioevo italiano*, Milano 1995 (3a ediz.); N. OHLER, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Casale Monferrato 1996.

libera circolazione ed il suo influsso si manifesta ancora oggi, in questo nostro tempo di costruzione della comunità europea»³. Il pellegrinaggio va inteso dunque non solo come viaggio di fede, ma anche come incontro fecondo fra popoli e culture diverse, come è suggerito peraltro dal fenomeno delle crociate, considerate la forma più spettacolare di pellegrinaggio, che malgrado tutto produssero fra il cristianesimo e l'islam quei contatti e scambi di natura economica e culturale che stanno alla base dello sviluppo del mondo moderno⁴.

Il pellegrinaggio, nel momento in cui esso diviene fenomeno di massa grazie al miglioramento delle strade, alla diffusione di una normativa di protezione, all'efficienza del sistema assistenziale, oltre a diffondere atteggiamenti e rituali devozionali sostanzialmente omogenei che fanno di ogni pellegrino l'esploratore di spazi sacrali e realtà miracolose, contribuisce a trasmettere segnali e messaggi, sia letterari che artistici, la cui uniformità è riposta talora non tanto negli esiti formali esteriori, bensì nella loro strutturazione più interna, ovvero nelle loro funzioni e valenze simboliche.

Sappiamo come le *chansons de geste* non solo facciano da supporto alla letteratura odeporea che consente la ricostruzione del tracciato della via Francigena⁵, ma soprattutto costituiscano una testimonianza della circolazione della letteratura romanza francese in Italia lungo quello stesso asse viario che dai paesi nordeuropei andava in direzione di Roma e viceversa. Le *chansons*, i cui contenuti sono profondamente intrisi di valori cristiani con riferimenti continui al tema del viaggio avventuroso, del pellegrinaggio e della lotta contro il male per l'affermazione del bene della Chiesa cattolica, vengono ad essere di per se stesse un veicolo di propaganda del pellegrinaggio al punto da far pensare che esse siano state in qualche modo «esportate» secondo una precisa intenzione programmatica dal monastero di Cluny e dai riformatori gregoriani dell'XI secolo che di Roma intendevano fare il centro propulsore della cristianità occidentale. Agli inizi del Novecento Joseph Bédier, in un saggio del 1913 sulle leggende epiche, divenuto ormai un classico, ha evidenziato comunque lo stretto rapporto fra gli itinerari dei pellegrini

³ Cfr. J. RIES e altri, *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi*, prefazione di P. POUPARD, Padova 1990, p. 9. Dello stesso Poupard si veda anche *Costruire l'uomo del futuro. Per una cultura della civiltà postindustriale*, Roma 1989.

⁴ Cfr. i più recenti contributi: F. AVRIL, X. BARRAL I ALTET, D. GABORIT-CHOPIN, *Il tempo delle crociate*, Milano 1983; B.N. SARGENT-BAUR, *Journeys toward God: Pilgrimage and Crusade*, Kalamazoo 1992; J. FOLDA, *The Arte of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge 1995.

⁵ R. STOPANI, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988, pp. 43-52. Si veda anche A.I. GALLETI, R. RODA, *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Padova 1987.

e la diffusione delle tradizioni e delle leggende cavalleresche in connessione appunto con la cultura del pellegrinaggio alimentata da Cluny⁶.

La mistione diacronica fra epopea carolingia e pellegrinaggio veniva espressa anche dall'autore del *Libro di San Giacomo* che accostava la cronaca delle imprese di Carlo Magno dello pseudo Turpino alla *Guida del pellegrino*, affermandovi peraltro – si tratta però di un falso – che il *Libro* era stato scritto principalmente proprio a Cluny⁷. Ma, come si è accennato, sono soprattutto le imprese epiche dei paladini e dei crociati a rivestirsi di significati comuni alla cultura itinerante: in sostanza il viaggio del pellegrino non differiva dalla spedizione armata del crociato. Sicché alcuni eroi dei cantari finiscono per diventare essi stessi modelli per i pellegrini, i quali sono chiamati a costituire una sorta di milizia al servizio di Cristo pronti a morire per la fede al pari degli eroi di Roncisvalle periti nella lotta contro gli infedeli. Il cavaliere passato alla difesa della Chiesa riformata viene chiamato da Gregorio VII *miles sancti Petri* e più tardi *miles Christi*⁸. Nel XII secolo la figura di San Maurizio, martirizzato molti secoli prima, assume una iconografia del tutto anacronistica divenendo il modello di cavaliere in partenza per le crociate alla conquista della Terrasanta, come traspare da un reliquiario del 1160 conservato nel Tesoro dell'abbazia di Saint-Maurice d'Againe in Svizzera (fig. 1).

Sul piano del linguaggio, non solo gestuale ma anche verbale, è sorprendente considerare come lungo gli itinerari della devozione, all'ombra dei santuari grandi e piccoli, delle cattedrali e delle abbazie, degli ospedali e dei luoghi di ristoro in genere si realizzi una frequentazione e una oggettiva comunicazione fra genti diverse che altrimenti non si sarebbero mai verificate. Dapprima viene in loro aiuto il latino e, a partire dal IX secolo, subentrano le lingue romanze, sebbene queste nella fase iniziale non siano ancora molto differenziate rispetto al ceppo d'origine. Inoltre giorni e mesi per le stesse strade e negli stessi ambienti facevano nascere spontaneamente una sorta di gergo comune, in cui inevitabilmente il rito e la gestualità venivano talora in soccorso della semplice fonetica. A ciò si univa un rigoroso linguaggio iconico a forte contenuto religioso, fatto di immagini, oggetti, statue, segni distintivi in grado di favorire un fecondo scambio di informazioni, conoscenze e idee non solo fra gli stessi pellegrini, ma anche fra questi e le popolazioni dei territori attraversati. Tra gli oggetti più adatti allo scopo si segnalano quelle insegne particolari che, fissate sul petaso o sulla

⁶ J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, 4 voll., Paris 1908-1913.

⁷ Cfr. J. VIEILLARD, *La Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Paris-Maçon 1963.

⁸ Sul tema del *peregrinus miles Christi* si veda M. VILLEY, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris 1942, pp. 248-254.

mantellina, finivano per diventare parte integrante dell'abbigliamento del pellegrino e assumevano pertanto il nome di *signa super vestes*: com'è noto, le palme e le ampolle del tipo conservato a Monza e a Bobbio indicavano che si tornava dalla Terrasanta, la conchiglia stava a ricordare che si era stati a Santiago di Compostella, mentre chi si era recato a Roma si procurava gli scapolari e, in una fase successiva, soprattutto le *quadrangulae*, targhette votive in piombo con le immagini dei Santi Pietro e Paolo, di cui sono stati trovati numerosi esemplari in tutta Europa, le medagliette con le immagini della Veronica, oppure le chiavi decussate spesso sormontate dal triregno⁹. Mostrare queste o altre insegne costituiva l'aspirazione del pellegrino nonché motivo di vanto. Poiché il viaggio era un'impresa particolarmente ardua, forse non dovettero essere molti coloro che, alla stregua di quel pellegrino dipinto da Andrea di Bonaiuti nel Cappellone degli Spagnoli presso Santa Maria Novella a Firenze, potevano permettersi di appuntare sul proprio cappello tre distintivi allusivi ai pellegrinaggi maggiori di Gerusalemme, Compostella e Roma (fig. 2).

Un altro messaggio iconico, apparentemente criptico, di cui i pellegrini avvertivano comunque il significato intrinseco può essere colto nelle raffigurazioni del labirinto di cui è punteggiata l'Europa, da Chartres a Lucca (fig. 3), simbolo non solo di maestri costruttori ma il più delle volte anche di un peregrinare senza ritorno, di un viaggio intriso di difficoltà ed ostacoli, inteso pur sempre come cammino di speranza, come fa intendere il nome *chemin de Jerusalem* che spesso ad esso si accompagna¹⁰.

Più complesso diventa il discorso se ci si sposta sul piano strettamente artistico. Le brevi riflessioni che seguono, necessariamente limitate a qualche episodio esemplificativo, mentre rispondono solo in parte alle istanze che scaturiscono dalla problematica in questione, intendono porsi a supporto di ogni ulteriore indagine tesa a fornire più ampi chiarimenti del quadro generale.

Sappiamo che nell'Europa agli albori del secondo millennio si registra la nascita e la diffusione di uno stile romanico che suggerisce tangenze comuni fra i singoli panorami architettonici e figurativi di una nazione rispetto all'altra. Esistono opere d'arte fra loro distanti geograficamente che denunciano relazioni e rimandi interni dal punto di vista non solo iconografico ma anche strutturale o stilistico. Le indagini che

⁹ Cfr. P. CANNATA, *Divisa e insegne del romeo*, in *Roma 1300-1875. L'arte degli Anni Santi*, a cura di M. FAGIOLO e M.L. MADONNA, Milano 1984, pp. 46-49; T. RAFF, *Pilgerzeichen*, in *Wallfahrt kennt keine Grenze*, catalogo della mostra, München 1984, pp. 42-43; *Einseignes de pèlerinage at enseignes profanes*, a cura di D. BRUNA, Musée National du Moyen Age Thermes de Cluny, Paris 1996.

¹⁰ Cfr. P. SANTARCANGELI, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Firenze 1967; G. BINDING, *Labyrinth*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich 1991, coll.1602-1603.

ancora vengono avviate in questa direzione offrono sempre risultati sorprendenti e nuove conferme¹¹. Nonostante ciò, sembrerebbe comunque difficile accettare *tout court* l'idea dell'esistenza di un'arte vera e propria nata direttamente lungo le strade del pellegrinaggio o da esse in qualche modo indotta. Il problema si risolve solo valutando le affinità artistiche al di fuori dei consueti schemi, utilizzando parametri di confronto che non siano esclusivamente quelli stilistici tradizionali, considerati di per sé indispensabili al rigore scientifico e purtuttavia inadeguati talora alla comprensione globale dei fatti artistici. Diventa pertanto un'esigenza critica ineludibile arrivare a creare una convergenza di più criteri analitici, muovendosi su basi interdisciplinari di stampo filologico-umanistico, da cui sia possibile non solo ottenere una visuale delle cose ad ampio raggio ma anche afferrarne i risvolti più reconditi.

In genere, rapportandoci sempre alle parentele artistiche, anche i percorsi commerciali, le relazioni ecclesiastiche e le circostanze politiche possono fornire utilissime chiavi di lettura. Non v'è dubbio. Ma se le opere d'arte da analizzare si posizionano lungo una strada di pellegrinaggio, punteggiata da una sorta di «segnaletica», ovvero da un repertorio di codici, regole e segni mirati, la metodica più appropriata da adottare non può prescindere dalla strada stessa, da assumersi persino come un diverso metodo d'approccio, e dalla cultura da essa veicolata, quindi dagli aspetti storico-religiosi, sociali, funzionali e simbolici connessi. Allora potrebbe diventare legittimo parlare di un'arte del pellegrinaggio se si riuscisse a fissare una sorta di cintura di trasmissione fra espressioni monumentali o figurative diverse, la cui omogeneità sia riposta non tanto sul piano delle caratterizzazioni formali, ma soprattutto su quello dei significati che animano dall'interno le *peregrinationes* e ogni altro fenomeno ad esse pertinente.

In questo senso sono particolarmente emblematiche le numerose riproduzioni del Santo Sepolcro costruite nell'Europa occidentale fra il VII e il X secolo, quando i grandi pellegrinaggi verso l'Occidente subirono una crisi soprattutto a motivo dell'accresciuta difficoltà a transitare nell'area danubiano-balcanica. A tale situazione si rispose appunto costruendo in Occidente tutta una serie di edifici che rappresentassero i più significativi santuari di Terrasanta, soprattutto l'edicola del Santo

¹¹ Tralasciando la vasta letteratura che spazia dall'architettura alle cosiddette arti minori e da cui talora traspare solo marginalmente un'utile comparazione diretta di due o più contesti regionali, si rimanda qui ad una personale indagine avviata piuttosto recentemente nel mondo normanno: M. D'ONOFRIO, *Italia meridionale, Normandia e Inghilterra: per un'indagine sui rapporti storico-artistici nei secoli XI e XII*, in *Trésors romans d'Italie du Sud et de Sicile*, catalogo della mostra (Tolosa, Caen 1995), Milano 1995, pp. 61-72.

Sepolcro, sotto il profilo dei rapporti metrologici e ancor più della mimesi simbolica più generale. Verso queste sante copie o memorie, in molti casi consacrate dalla presenza delle reliquie della tomba di Cristo, si poteva peregrinare e lucrare meriti o indulgenze come se esse suggerissero esperienze sostitutive del grande viaggio verso Gerusalemme: i siti in cui sorgevano potevano nello stesso tempo configurarsi come *stationes* intermedie di pellegrinaggi verso mete più lontane e dotate di una maggiore tradizione di sacralità. Copie dell'Anastasi costruite da pellegrini di Terresanta o dai crociati ritornati in patria sono a Cambridge, Neuvy-Saint-Sépulcre (Berry), Paderborn, Fulda, Costanza, Pavia, Milano, Aquileia, Mantova, Bologna, Acquapendente, Brindisi e altrove¹². Nel nascere molte di queste riproduzioni vantavano una stretta parentela con il modello: nel 1100 la chiesa di San Sepolcro a Milano veniva rapportata all'Anastasi e definita dall'arcivescovo che la consacrava *sepulchrum ad eius veram similitudinem factum*¹³. Poco prima del 1036 il vescovo Meinwerk di Paderborn, intenzionato a costruire un edificio *ad similitudinem Sanctae Jerosolimitanae ecclesiae*, inviò nella città santa l'abate Wino di Helmarhausen a prenderne espressamente le misure richieste¹⁴. Ma poi all'atto pratico le versioni realizzate, come è confermato in molti casi anche dalle risultanze archeologiche, differivano sensibilmente rispetto al modello gerosolimitano. Ciò a significare non tanto la libertà di interpretazione concessa all'architetto, bensì la notevole elasticità del concetto medievale di copia. Richard Krautheimer ha fornito lucide spiegazioni riguardo all'assenza di rigore da parte delle maestranze medievali nell'imitazione di un modello antico¹⁵. In effetti l'identità fra il modello e la copia va ricercata più che sul piano della realtà su quello fittizio dell'astrazione, dove l'idea assunta a terzo elemento di comparazione (il *tertium comparationis*) fa convergere l'essenzialità delle cose insieme alla loro significanza eliminando le divergenze fra modello (primo elemento) e copia (secondo elemento).

Riferendoci poi ad altre tematiche del panorama architettonico medievale sviluppatosi a nord delle Alpi, già da tempo gli studiosi, a cominciare dal 1922 con Emile Mâle, hanno teorizzato con angolature e sfumature diverse l'esistenza di un gruppo di cinque chiese di prim'or-

¹² Cfr. J. HUBERT, *Imitazioni e ricordi del Santo Sepolcro*, in *I cavalieri del Santo Sepolcro*, Roma 1959, pp. 135-141; D. NERI, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971, pp. 68-73; C. BRESCH-BAUTIER, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (XIe-XIVe siècles)*. *Archéologie d'une dévotion*, «Revue d'histoire de la spiritualité», L (1974), pp. 319-342.

¹³ Cfr. G. GALBIATI, *Il tempio dei crociati e degli Oblati San Sepolcro dell'Ambrosiana*, estr. da *I cavalieri lombardi dell'Ordine del Santo Sepolcro*, Milano 1930, pp. 18-19.

¹⁴ Cfr. G. MIETKE, *Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur*, Paderborn 1991, pp. 113-114.

¹⁵ R. KRAUTHEIMER, *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», V (1942), pp. 1-33.

dine, quattro in Francia (San Martino di Tours, San Marziale di Limoges, Santa Fede di Conques, San Saturnino di Tolosa) e una in Spagna (San Giacomo di Compostella) che, in virtù della loro affinità tipologica, della loro ubicazione lungo le strade della devozione o della loro particolare frequentazione, vengono ormai definite comunemente chiese di pellegrinaggio¹⁶ (fig. 4). Tale punto di vista, niente affatto superato, ha ancora ragione di esistere anche se lo si deve agganciare contestualmente ad uno studio delle scuole architettoniche regionali. Si tratta di edifici con elementi comuni, quali le dimensioni piuttosto imponenti, il coro con deambulatorio semicircolare e cappelle radiali, il transetto sporgente suddiviso in navate, le tribune e le volte in muratura. Sono monumenti grandiosi che per vocazione rispondono alle esigenze imposte dal pellegrinaggio, dove proliferano gli altari disposti nelle cappelle del deambulatorio, dove si mettono in mostra le abbondanti reliquie che costituiscono il patrimonio della chiesa, dove i fedeli hanno la possibilità di circolare ordinatamente, osservare ammirati i preziosi reliquiari rivestiti d'oro fine e incastonati di gemme preziose, pregare, esternare le proprie inquietudini e ansie, ascoltare (nel caso dei cosiddetti reliquiari parlanti), invocare la grazia, sperare nel miracolo. Il prototipo va riconosciuto nella fase originaria del San Martino di Tours, tuttavia a diffonderne lo schema fra le chiese di pellegrinaggio ha contribuito indubbiamente anche l'abbaziale di Cluny III che intorno al 1090 lo ha fatto proprio esaltandone le forme.

Se poi dai percorsi francesi in direzione della Galizia ci si sposta in Italia, sembra che il pellegrinaggio romeo non abbia suscitato santuari che rispondano esattamente a quel tipo, come se il fenomeno devozionale itinerante alla volta di Roma fosse rimasto praticamente «sterile», giusta l'espressione poco felice usata dal francese Pierre Heliot nel 1982¹⁷.

Ma non è in questi termini che andrebbe impostato il problema. Innanzi tutto sarebbe necessario bandire inutili nazionalismi, aridi sche-

¹⁶ E. MÂLE, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1922. Cfr inoltre E. LAMBERT, *La cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et l'école des grandes églises romanes des routes de pèlerinage*, «Études médiévales», I (1956), pp. 249-259; P. HELIOT, *Les déambulatoires dotés de niches rayonnantes*, «Cahiers de Civilisation Médiévale», IV (1961), pp. 303-322; K.J. CONANT, *Carolingian and Romanesque Architecture*, Harmondsworth 1966, pp. 139-156; H.E. KUBACH, *Architettura romanica*, Venezia 1972, pp. 92-93; M. DURLIAT, *Pèlerinages et architecture romane*, in *Les dossiers de l'archéologie*, n. 20, 1977, pp. 22 ss.; TH. W. LYMAN, *The Politics of Selective Eclecticism: Monastic Architecture, Pilgrimage Churches and «resistance to Cluny»*, «Gesta», XXVII (1988), 1-2, pp. 83-92; O.K. WERCKMEISTER, *Cluny III and the Pilgrimage to Santiago de Compostela*, ivi, pp. 103-112.

¹⁷ P. HELIOT, *Simple remarques sur les grandes voies de circulation et sur l'architecture européenne du XIe siècle au XIIIe*, in *Romanico Padano, Romanico Europeo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Modena-Parma 1977), Parma 1982, pp. 2-4 (p. 3).

matismi o facili generalizzazioni poiché se, da un lato, ogni situazione va calata in una contestualizzazione sua propria, in cui si determinano inevitabilmente rapporti differenziati fra chiesa, strada e territorio a ragione di vari fattori, quali la persistenza delle tradizioni, le vicende storico-politiche e religiose, la particolare orografia del luogo, la committenza, le maestranze impiegate, le risorse economiche, i mezzi tecnici disponibili e via dicendo, dall'altro, poste più chiese a confronto, andrebbe ricercata non tanto la fredda sovrapposizione del loro schema generale, sia che si parli di pianta che di alzato, bensì la concordanza analogica dell'insieme, oppure, ove questa non sussistesse, delle singole parti costitutive più importanti e significative, filtrando il tutto se necessario alla luce di una omologazione concettuale appropriata in grado di annullare eventuali sfasature di dettaglio. Il concetto medievale di copia, a cui si è accennato, può del resto aiutare a far luce nell'indagine comparativa rimuovendo dubbi o incertezze fuorvianti.

In questo modo verrebbero ad emergere nuove e appropriate parentele tra edifici finora classificati solo in base a criteri formali totalizzanti, da una parte, oppure su troppo ristrette classificazioni regionali, dall'altra. Se tralasciando il panorama francese, probabilmente più ricco di spunti ed evidenze, ci si rapporta all'Italia, dove il patrimonio artistico-monumentale disseminato lungo la via Francigena necessita di una più puntuale ricognizione, va recuperato a pieno titolo un episodio come l'abbaziale di Sant'Antimo a Castelnuovo dell'Abate, in val di Starcia, ai piendi del monte Amiata, la cui tipologia e le cui vicende consentono di stabilire una qualche dipendenza dalle chiese transalpine di pellegrinaggio¹⁸ (fig. 5). In particolare l'accostamento viene proposto con la chiesa di Sainte-Foy a Conques¹⁹ con la quale Sant'Antimo sembra presentare alcune analogie non solo sul piano iconografico e strutturale, sia pure abbastanza generiche, quali le absidi radiali sulla zona terminale del coro, lo slancio ascensionale della navata centrale, le tribune o matroneo, il portale gemino, forse in origine anche nella facciata di Sant'Antimo, ma pur su quello storico-religioso. Nell'anno 866 furono traslate a Conques resti di Santa Fede dalla cittadina aquitanica di Agen, nella Garonna, dove la giovinetta era stata martirizzata all'epoca della persecuzione di Diocleziano per essersi rifiutata di sacrificare agli dei. L'arrivo a Conques del corpo della martire rese sacro il santuario carolingio che l'accolse, di cui accrebbe pure l'importanza e la fortuna. Risale al IX-X secolo la statua-reliquiario di Sainte-Foy conservatasi nel-

¹⁸ Cfr. A. CANESTRELLI, *L'abbazia di Sant'Antimo*, in *Siena monumentale*, Siena 1910-1912; C. ENLART, *L'église abbatiale de Sant'Antimo en Toscane*, «Revue de l'art chrétien», (1913), pp. 1-14; I. MORETTI, R. STOPANI, *Toscana, Italia romanica*, Milano 1982, pp. 128-134.

¹⁹ Cfr. R. STOPANI, *Una sorella per Sant'Antimo: Sainte-Foy de Conques*, «De strata francigena», II (1994), pp. 11-27.

la chiesa attuale che tra l'XI e il XII secolo venne a sostituire il precedente edificio di culto. Anche l'abbazia di Sant'Antimo, la cui fondazione viene ricondotta a Carlo Magno, fu dotata di reliquie: si dice che lo stesso sovrano in occasione di un suo viaggio a Roma tra il 774 e il 781 ottenne da papa Adriano I il corpo di Sant'Antimo martire, oltre ad alcune reliquie di San Sebastiano. La donazione da parte del pontefice fu favorita probabilmente dai monaci di Farfa che intesero assegnare al martire una sistemazione più dignitosa rispetto a quella che gli era stata fino allora riservata nella tomba originaria in Sabina. Le sacre reliquie furono poste nella cripta della piccola cappella mononave e a doppia abside contrapposta, conservatasi ai nostri giorni, affianco alla quale nei primi decenni del XII secolo (forse intorno al 1118) fu aggiunta la grande chiesa odierna. La crescita dei due santuari di Conques e Sant'Antimo nel XII secolo può essere messa in relazione dunque allo sviluppo della pratica del pellegrinaggio e al collegamento delle rispettive strade su cui essi si pongono: da una parte Sant'Antimo sorge nei pressi del tratto toscano della via Francigena, dall'altra Conques era punto di sosta sulla via Podense o Tolosana che conduceva in Galizia raccordandosi peraltro in direzione dell'Italia alla Francigena.

Riguardo alla planimetria la chiesa di Sant'Antimo andrebbe ugualmente messa a confronto non tanto con alcuni più antichi edifici dell'Italia meridionale legati alla conquista normanna, quali Aversa, Venosa e Acerenza²⁰, bensì con altre costruzioni simili del XII secolo più direttamente connesse con la pietà popolare itinerante, quali San Benedetto al Polirone, centro di spiritualità monastica anch'esso ispirato a Cluny, Santa Maria a Pie' di Chienti, con la quale Sant'Antimo e Conques suggeriscono un'interessante triangolazione evidenziata da Stopani²¹, e ancora più con un'altra chiesa francese, la parrocchiale di Saint-Etienne a Vignory (Haute-Marne), edificata tra il 1032 e il 1057 circa²². Quest'ultima costruzione sembra imparentata con Sant'Antimo in relazione non tanto all'uso della copertura a travature lignee della navata centrale e delle volte a crociera delle navate laterali, bensì all'innesto del deambulatorio direttamente sulle navate laterali e non sul transetto come è invece a Sainte-Foy di Conques.

Punti di contatto fra la Borgogna e la Toscana si colgono già quan-

²⁰ Cfr. M. D'ONOFRIO, *Precisazioni sul deambulatorio della cattedrale di Aversa*, «Arte medievale», VII, 2 (1993), pp. 65-79.

²¹ R. STOPANI, *Noterella aggiuntiva. Gli esiti di una «sacra triangolazione» (Farfa, Sant'Antimo e Santa Maria a Pie' di Chienti)*, «De strata francigena», II (1994), pp. 31-34.

²² Cfr. A. CHOISY, *Histoire de l'architecture*, II, Paris 1964, pp. 226-228; P. HELIOT, *Les déambulateurs dotés de niches rayonnantes*, «Cahiers de Civilisation Médiévale», 4 (1961), pp. 303-322; E. VERGNOLLE, *L'art roman en France*, Paris 1994, pp. 81-84 (planimetria alla fig. 86).

do inizia a prendere vita il movimento di riforma della Chiesa. L'abbazia di Cluny oltre a incrementare la pratica del pellegrinaggio predicava il ritorno alle origini apostoliche della Chiesa romana suggerendo indirettamente spunti e innovazioni anche nel settore architettonico. Secondo questa tesi, approfondita sul versante emiliano-toscano da Arturo Carlo Quintavalle nel 1977²³, l'abbazia di Cluny II dell'abate Mayeul diventa per il marchesato di Toscana e il comitato di Canossa legati alla Chiesa romana un modello emblematico da contrapporre al romanico lombardo più vicino ad una cultura imperiale, talora patarina e quindi con accenti ereticali. Esempi di romanico riformato s'incontrano in città e contesti di grande richiamo religioso come Parma, Modena, Ferrara, Bobbio, eccetera, posizionati su percorsi alternativi e su diramazioni della via Francigena da intendersi non solo in senso lineare ma come collettore di convergenza di numerosi reticoli stradali. Nella cattedrale di Modena, ad esempio, i referenti borgognoni sono con Cluny II, per quanto riguarda la presenza delle tre absidi gradonate, ove naturalmente anche l'abbazia benedettina ne fosse stata dotata con evidente certezza, e con Cluny III, per il sistema delle colonne e delle arcate cieche addossate sulle pareti absidali estese dall'architetto Lanfranco a tutto il fianco e alla fronte del corpo di fabbrica (fig. 6). La copertura a travature e non a volte in muratura, come in genere è negli esempi della Lombardia, potrebbe significare un richiamo alla tradizione paleocristiana e quindi espressione di riforma. Sempre a Modena la scelta della *Genesis* da parte di Wiligelmo non viene considerata casuale. La creazione dell'uomo e della donna, il peccato e la funzione della Chiesa che redime, l'arca rappresentata come doppia arcata di un *claustrum* sospeso sull'acqua, tutto sembra indicare il rilievo che alla Chiesa di quegli anni si è voluto assegnare²⁴. Il ciclo asturiano e, sul portale del lato sud, la vicenda di San Geminiano che compie il viaggio alludono alla crociata appena predicata, alla milizia di Cristo.

Non diverso appare il caso di Nicolò, discepolo di Wiligelmo, che facendosi interprete della nuova cultura riformata contro il romanico lombardo, esordisce nella Sacra di San Michele in Val di Susa, il primo santuario che si incontrava appena attraversate le Alpi all'altezza del Moncenisio, ed opera oltre la morte di Matilde (1115) in zone collegate alla riforma (Ferrara, Verona, Piacenza)²⁵.

Allargando l'orizzonte della scultura, a parte gli studi pionieristici di Kingsley Porter sulla scultura romanica lungo le vie di pellegrinaggio che, per quanto bisognosi di aggiornamenti critici, hanno il merito di

²³ A.C. QUINTAVALLE, *L'immagine e l'eresia*, in *Romanico Padano, Romanico Europeo*, cit., pp. I-XXII.

²⁴ *Ibidem*, p. X.

²⁵ Cfr. A.C. QUINTAVALLE, *Le origini di Nicolò e la riforma gregoriana*, «Storia dell'arte», LI (1984), pp. 95-118.

aver tracciato e percorso una significativa linea di ricerca²⁶, la tesi di una produzione plastica indotta dal pellegrinaggio conserva sempre un suo fondamento di verità, specie se ci si riferisce al tratto franco-spagnolo della strada di San Giacomo. Come ribadiscono concordemente numerosi studiosi, le sculture nella cattedrale di Jaca, nella cappella castrale di Loarre, nell'abbazia di Fromista, nel Sant'Isidoro di Lione e nella cattedrale di Compostella presentano un certo numero di caratteri comuni che si ritrovano anche in molti santuari della Francia relazionati al pellegrinaggio: Sainte-Foy di Conques, Saint-Sernin di Tolosa, Saint-Gaudens, Saint-Sever²⁷. Nel 1938 Georges Gaillard non escludeva che simili accostamenti si possano giustificare con l'itineranza degli scultori che andando da un sito all'altro trasportavano insieme alla loro tecnica anche i loro modelli²⁸. Forse le cose stanno su un piano più complesso, dovendosi immaginare anche la comparsa di *ateliers* animati da validi artisti locali o regionali con i quali i lapicidi itineranti stabilivano di volta in volta rapporti più o meno stretti. Entrambe le ipotesi sono valide. Tuttavia va messa in bilancio la comparsa di uno scultore dalla grande personalità, impostosi subito ormai all'attenzione della critica, le cui opere risultano disseminate proprio lungo un percorso romeo e forse anche gerosolimitano. Si tratta del cosiddetto maestro di Cabestany, attivo nella prima metà del XII secolo in una vasta area geografica che va dalla Linguadoca al Rossiglione fino alla Catalogna e alla Navarra e per quanto riguarda l'Italia dalla Toscana alla Puglia e forse anche oltre²⁹. Giunto in Toscana, esegue il pilastro-acquasantiera nella chiesa di San Giovanni in Sugana studiato da Leon Pressouyre, per recarsi poi ai piedi del monte Amiata, proprio a Sant'Antimo, dove contribuisce alla

²⁶ A. KINGSLEY PORTER, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, voll. 1-10, Boston 1923. Più recentemente: E. CASTELNUOVO, *Scultori romanici sulle vie delle Alpi; Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di San Michele della Chiusa (Torino, 1985), Torino 1988, pp. 21-42; D. GLASS, *Portals Pilgrimage and Crusade in Western Tuscany*, Princeton University Press 1997.

²⁷ Cfr. F. AVRIL, X. BARRAL I ALTET, D. GABORIT-CHOPIN, *I regni d'Occidente*, Milano 1984, testo di Barral i Altet, pp. 69 ss. Utile anche lo studio di P. PONSICH, *La Vierge de Thuir et les relations artistique entre la région auvergnate et les pays catalans à l'époque préromane et romane*, «Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», XXV (1994), pp. 51-61.

²⁸ G. GAILLARD, *Les débuts de la sculpture romane espagnole: Leon, Jaca, Compostelle*, Paris 1938.

²⁹ Cfr. J. GUDIOL RICART, *Los relieves de la portada de Errondo y el Maestro de Cabestany*, «Principe de Viana», V, n.14 (1944), pp. 9-14; E. JUNYENT, *L'oeuvre du maître de Cabestany*, in *Actes du quatrevingt-sixième Congrès National des Sociétés savantes*, Montpellier 1961, pp. 169-178; *I regni d'Occidente*, cit., pp. 89-91; J. CAMPS I SÒRIA, *A propos des sources toulousaines du «maître de Cabestany»: l'exemple du portail de Sant Pere de Rodes (Catalogne)*, «Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa», XXVI (1995), pp. 95-108 (con bibliografia).

decorazione plastica della chiesa³⁰. L'abbaziale di Sant'Antimo dunque consente ancora una volta una puntualità di riscontri: alcune sculture conservate al suo interno si spiegano unicamente con il diffondersi di uno stile che, per quanto chiami in ballo tangenze con l'area comasco-lombarda, va meglio chiarito in rapporto alla scultura oltremontana giuntavi verosimilmente tramite la via Francigena. Ciò emerge da alcuni pezzi che si diversificano abbastanza nettamente rispetto al resto dell'arredo plastico: sono due leoni in travertino conservati presso la porta d'ingresso e un capitello raffigurante Daniele nella fossa dei leoni (fig. 7). Salmi anziché assegnare queste sculture al maestro di Cabestany, pur attribuendole a una stessa mano, le avvicina alla plastica borgognona esemplificabile nella *Maiestas Domini* del timpano nel portico meridionale di Moissac e le data a poco dopo la metà del XII secolo³¹. La sua tesi, per quanto ugualmente dimostrativa di una cultura itinerante, non ha trovato grandi consensi. Il naturalismo plastico e vigoroso che traspare dai due leoni e dal capitello con Daniele trova concordi numerosi studiosi che vi riconoscono invece lo stesso stile che caratterizza le sculture custodite, ad esempio, nel villaggio di Cabestany, nel Rossiglione, a San Pedro de Roda, in Catalogna, a Errondo, in Navarra, a Saint-Hilaire, nella regione dell'Aude, tutte assegnate ad una personalità piuttosto ben definita nel panorama artistico medievale, il maestro di Cabestany, appunto, che fa spesso uso del trapano ed è riconoscibile dai volti tagliati su due piani, grandi orecchi, fronte breve e occhi obliqui o a mandorla. La notevole diffusione della sua opera può essere segno dell'importanza e della notorietà acquisite da lui direttamente o dalla bottega a cui egli si accompagnava; per cui non è fuori luogo immaginarsi il maestro se non proprio nelle vesti di un pellegrino in quelle di un artista eclettico non stazionario che, forse anche animato da propositi religiosi, si è trovato a percorrere, almeno una volta nell'arco della sua vita, le stesse strade battute dai pellegrini. Ciò sembra trovare un'ulteriore conferma in alcune sculture presenti a Montesantangelo, sul Gargano, una delle mete di pellegrinaggio più frequentate nel medioevo, com'è noto. Nella costruzione di San Giovanni in Tumba, definita impropriamente tomba di Rotari, i capitelli interni e soprattutto la decorazione dell'architrave sulla porta d'ingresso, variamente giustificati dalla critica come riflesso della scultura tolosana, più in generale aquitana o borgognona, andrebbero più circostanziatamente assegnati all'*atelier* del maestro di Cabestany a motivo di un cifrario espressivo fatto di profili taglienti, pieghe insistenti e cordonate su vesti pesanti che serra-

³⁰ L. PRESSOUYRE, *Une nouvelle oeuvre du «Maitre de Cabestany» en Toscane: le pilier sculpté de San Giovanni in Sugana*, «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», (1969), pp. 30-54. Cfr. inoltre J. RASPI SERRA, *Contributo allo studio di alcune sculture dell'abbazia di Sant'Antimo*, «Commentari», XXV, (1964), pp. 135-165.

³¹ M. SALMI, *La scultura romanica in Toscana*, Firenze 1928, p. 22.

no corpi tozzi, fisionomie antichizzanti, volti ermetici, di una fisionomia chiusa³². Infine anche l'architrave del Santo Sepolcro a Gerusalemme meriterebbe d'essere studiato attentamente poiché, a prima vista, sembra derivare dalla bottega del maestro di Cabestany, la quale per il motivo dell'acanto che vi si dispiega mostra ancora una particolare attenzione alle opere scolpite della tarda antichità. Se così fosse, avremmo l'anello terminale della catena intrecciata da un grande maestro girovago che proprio in virtù dei suoi spostamenti lungo un percorso devozionale consolidato rende meno ambigui i rapporti storico-artistici fra regioni ed episodi geograficamente molto distanti.

È possibile poi che ad un analogo fenomeno di cultura itinerante si possano attribuire anche le trasformazioni in chiave francesizzante che si riscontrano nelle sculture della basilica di San Nicola a Bari, altro santuario di pellegrinaggio, dove la cosiddetta porta dei leoni, a nord, popolata di personaggi ispirati alla leggenda bretone dei cavalieri di Artù si inserisce, come a Modena, in un giro di cultura prettamente romanza e crociata, mentre in tutte le altre porte il raro motivo decorativo a grandi girasoli rovesciati, comparso già nella porta Miègeville di Saint-Sernin di Tolosa, giusta l'espressione di Belli D'Elia, «ribatte guarda caso fino in Terra Santa»³³.

Altre riflessioni meriterebbero d'esser fatte, ad esempio nei settori peraltro fecondi dell'oreficeria e della miniatura e quindi della circolazione dei reliquiari e dei testi liturgici. Ma, in conclusione, anche queste poche fugaci considerazioni mentre fanno intravedere un reale ampliamento degli orizzonti, non possono che imporre perentoriamente l'ampliamento di una metodica conoscitiva niente affatto infruttuosa o desueta, forse bisognosa di un'ulteriore messa a punto, ma pur sempre in grado di cogliere risponderne espressive non soltanto sui registri dell'iconografia e del dettaglio stilistico ma anche su quello dell'osmosi concettuale implicata dalle vie di pellegrinaggio che, come ogni fatto di circolazione, mettono in relazione uomini e culture di paesi diversi.

³² Cfr. P. BELLI D'ELIA, *Puglia*, Italia romanica 8, Milano 1986, pp. 400-401. Inoltre: M. WACKERNAGEL, *Die Plastik des 11. und 12. Jahrhunderts in Apulien*, Leipzig 1911; M. D'ONOFRIO, *La «tumba» di San Giovanni a Monte Sant'Angelo sul Gargano. L'enigma del re*, «Art e Dossier», 45 (1990), pp. 33-37.

³³ P. BELLI D'ELIA, *Il Romanico*, in *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milano 1980, p. 190. Sul tema cfr. anche J. FOLDA, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge University Press 1995, pp. 214 ss.