

Franco Cardini
Professore Emerito di Storia Medievale
Istituto di Scienze Umane e Sociali, Firenze
Integrato nella Scuola Normale Normale Superiore, Pisa
Tel. 338-6592508
Fc40@outlook. It

Riferimento: promozione di cammini interregionali quali itinerari culturali
(affare assegnato n. 590).

Il sottoscritto si permette di sottoporre all'attenzione di chi di dovere il seguente

PROGETTO

IL PELLEGRINAGGIO: SOSTEGNO E VALORIZZAZIONE DI UNA FONDAMENTALE RISORSA NAZIONALE

INDICE

PREMESSA

PROPOSTA

PROFILO DI STORIA DEL PELLEGRINAGGIO

UN "CASO" E UN "MODELLO": LA VIA FRANCIGENA

UN "PROTAGONISTA" DEL PELLEGRINAGGIO FRA EUROPA, ITALIA ED
ORIENTE: L'ARCANGELO MICHELE

UN MODELLO DI SUGGERIMENTO DI SISTEMATICO INTERVENTO DI
RESTAURO E MANUTENZIONE: I "SACRI MONTI"

PROFILO DEL PROPONENTE

PREMESSA

Nella società attuale – italiana, europea, occidentale, addirittura mondiale – è da tempo in atto un fenomeno socioantropologico di estrema importanza, che interessa soprattutto ma non solo i giovani e che si ricollega a una dimensione precisa e profonda della cultura attuale viva in tutti i paesi, quella del viaggio (con qualunque mezzo, compreso quello a piedi) non solo come svago o “avventura”, ma anche alla ricerca dell’identità individuale e collettiva e alla scoperta del “diverso” con cui entrare in pacifico e proficuo contatto. Tale viaggio assume spesso i connotati del vero e proprio viaggio religioso e devozionale, il **pellegrinaggio**, che modernamente viene inteso – al di là dei confini propriamente fideistici e militanti – come **turismo religioso**, ma che ormai sta occupando anche orizzonti più ampiamente **laici** di ricerca di nuovi interessi, di costumi diversi, di panorami inediti, magari anche di costumi quotidiani, di gusti, di tradizioni alimentari eccetera.

Questa esigenza è però gestita e soddisfatta in modo molto disordinato e discontinuo, spesso limitato alla ricerca, da parte di chi può offrire beni e servizi ai visitatori stranieri, di un **lucro** da ottenere. Si è per esempio notato da parte di chi osserva questo fenomeno – come chi firma questa relazione, che lo va studiando da circa 60 – una diffusa tendenza allo **sfruttamento** del fenomeno, senza nessuna preoccupazione d’indirizzarlo ordinatamente al meglio nell’interesse sia dei viaggiatori-pellegrini, sia dei luoghi visitati e di chi li abita. C’è ad esempio una diffusa **disarticolazione** tra le esigenze (reali o soltanto supposte) dei viaggiatori, i loro interessi, i loro obiettivi, e le **forme dell’offerta turistica e culturale**, sia sul piano della **qualità culturale** sia su quello della **correttezza civica**. Ad esempio, è in generale assente un **collegamento** effettivo e sistematico tra i viaggiatori, le autorità centrali o locali, le infrastrutture culturali e logistiche d’accoglienza: monumenti trascurati, indicazioni stradali insufficienti, informazioni storiche assenti o irrilevanti; sono pochi e superficialmente formati e informati coloro che dovrebbero essere gli **operatori del settore, tra specialisti dell’accoglienza e vere e proprie guide**.

Accanto a questo fenomeno, si nota d’altronde l’esistenza di sodalizi amatoriali che insistono luogo per luogo sulla valorizzazione del territorio, ma che dispongono di una **formazione dilettantesca e “campanilistica”** o puntano all’**utile immediato, usando mezzi che vanno dalla sollecitazione poco corretta all’invito a consumi poco opportuni a vere e proprie “truffe turistiche”**.

Questo fenomeno si nota con particolare evidenza in certe regioni dell'Italia centrale, ricche di arte e di storia, dove sono germogliati **sodalizi numerosi ma scarsamente qualificati** (addensati ad esempio sull'asse viario tra Monviso e penisola garganica ordinariamente definito *Via Francigena*). Qui esistono, al contrario, organizzazioni **non a scopo di lucro**, costituite da **studiosi di livello universitario** e da **qualificati specialisti nella conoscenza del territorio e delle sue tradizioni, che intendono mettersi a disposizione delle autorità locali, della società civile e degli ospiti stranieri.**

PROPOSTA

Il pellegrinaggio, in quanto dimensione antropologico-storica e antropologico-religiosa, è una costante viva si può dire in tutte le civiltà che si sono avvicinate nei lunghi millenni della storia umana.

Al fine d'incentivarne sia lo studio sia la pratica esperienza un libero sodalizio di studiosi, di politici, di amministratori, di liberi cittadini cultori del viaggio soprattutto a piedi, si è riunito il 25 luglio del 2019 (festa dell'Apostolo Giacomo) nella cittadina di Berceto (provincia di Parma), a cavallo del passo della Cisa, presso quel passo che nel medioevo era conosciuto come *Mons Langobardorum*, o in termini più familiari *Mons Bardonis*, che a partire dal X secolo fu il luogo dal quale transitava la cosiddetta *Via Francigena* che, provenendo dal passo del Moncenisio e diretta a Roma, si riallacciava agli itinerari i quali attraverso la Provenza e l'Aquitania incontravano prima di passare i Pirenei gli altri tratti del fascio viario che costituiva la sezione francese del *Camino de Santiago* da dove, passati i Pirenei, si raggiungeva il santuario di Santiago de Compostela in Galizia.

A Berceto, l'antica chiesa di San Giacomo ha visto per secoli passare i pellegrini diretti a Santiago oppure da là provenienti e diretti a Roma. Essi visitavano, attraverso la Cisa, le *stationes peregrinorum* di Piacenza a nord e quindi di Pontremoli, Lucca e Altopascio a sud, ricche di punti di sosta e di ristoro (*mansiones*) che facevano della *Via Francigena* un vero e proprio "asse viario attrezzato".

Il sodalizio di donne e uomini liberi e appartenenti a diversi orientamenti politici e a vari gruppi etnici e/o religiosi che si è riunito nella chiesa di San Giacomo di Berceto ha formalmente in tale giornata fondato il

Centro Internazionale di Studi sulle Culture del Pellegrinaggio (CISCuP)

con lo scopo precipuo di:

-assistenza, ospitalità e informazione dei pellegrini e dei viaggiatori transitanti in quell'area;

-promozione degli studi relativi al pellegrinaggio sia specifico della *Via Francigena*, sia generale come espressione della vita e della cultura di tutti i popoli del mondo, per favorire una loro sempre maggior conoscenza reciproca nella prospettiva di un'autentica integrazione umana;

-attività culturale, intellettuale e sociale volta all'incentivazione della cultura del pellegrinaggio come attività di approfondimento di coscienza identitaria e di strumento d'incontro

Istituzioni e strumenti di base del CISCuP

Istituzioni del CISCuP sono:

-La Curia vescovile di Lucca e i tre sodalizi che s'impegnano a sostenerlo come *partners*: Università Campus per il Turismo; Festival del Pellegrinaggio; Associazione del Santo Volto di Lucca; ciascuno di tali tre sodalizi dispone di un suo rappresentante nel Comitato scientifico e tecnico.

Si richiama l'attenzione che tra gli enti promotori del CISCuP c'è una **libera Università di Scienze del Turismo, l'Università Campus di Lucca**, e un gruppo specializzato in attività culturale e ludica, il **Festival del Medioevo di Gubbio**, il cui presidente dottor Federico Foravanti sta organizzando **in Lucca un Festival del Pellegrinaggi da tenersi ogni anno all'inizio del mese di maggio, periodo tradizionale delle visite ai santuari da parte dei pellegrini.**

Il CISCuP dispone di due sedi:

-una sede ufficiale onoraria, sita nel locale di Berceto messo a disposizione del sodalizio dal sindaco di Berceto e dotato di biblioteca, sala di riunioni e foresteria;

-una sede ufficiale, nella città di Lucca – una delle principali *stationes* europee del pellegrinaggio medievale, luogo agevolmente raggiungibile e sede del Festival del Pellegrinaggio. Tale sede sarà provveduta in tempi auspicabilmente rapiti dall'Università *Campus* per il Turismo. A tempo debito, la sede sarà dotata di biblioteca, il primo nucleo della quale sarà offerto da Franco Cardini mediante il

contributo di alcuni volumi e *dossiers* documentari di sua proprietà da utilizzare in comodato, in attesa di formalizzarne la donazione.

Istituzione-pilota e strumento primari di gestione del CISCuP è il suo Comitato dei Fondatori, che si propone altresì quale Comitato tecnico e scientifico. Il Comitato è un organo collegiale in cui, oltre all'autore di questa nota, sono presenti i seguenti professori, tutti specialisti dei problemi sociali e culturali della società europea e in particolare esperti della storia del pellegrinaggio:

Prof. Paolo Caucci von Saucken, Università di Perugia, presidente della Fraternità Compostellana;

Prof. Nicolangelo d'Acunto, Università di Salerno;

Prof. Tommaso di Carpegna Falconieri, Università di Urbino;

Prof.ssa Isabella Gagliardi, Università di Firenze;

Prof.ssa Enrica Lemmi, Università di Pisa;

Prof. Umberto Longo, Università di Roma 1, "La Sapienza";

Prof.ssa Marina Montesano, Università di Messina;

Prof. Antonio Musarra, Università di Roma 1, "La Sapienza";

Prof.ssa Maria Giuseppina Muzzarelli, Università di Bologna

Prof.ssa Francesca Roversi Monaco, Università di Bologna;

Prof. Luigi Russo, Istituto Universitario Europeo, Roma;

Prof.ssa Ilaria Sabbatini, Istituto di scienze Umane e Sociali, presidente della Fraternità del Volto Santo, Lucca.

Il CISCuP intende darsi come loro primo e specifico compito quello di studiare le vicende di un sistema viario che, specie fra X e XIII secolo – ma non solo – assisté ai numerosi passaggi di uomini e donne diretti a Roma attraverso le *stationes* di Pontremoli, di Lucca, di Altopascio, di Poggibonsi, di San Vivaldo, Borgo San Sepolcro, di Acquapendente, di Siena e di Bolsena-Orvieto oppure a Santiago de Compostela attraverso quelle di Piacenza, di San Michele di Susa, di Bresse, di Cluny, di Orange, di Pau, di Roncisvalle, di Puente-la-Reina, di Pamplona, di Burgos, di León. Ma la ricerca sull'"area di strada" della *Francigena* tra Piacenza e Lucca includeva e include anche le aree prossime dell'appennino modenese, dell'area apuana con la città di Luni, delle vicende che accompagnarono le incursioni corsare saracene e normanne dei secoli VIII-X e quelle delle signorie feudali e cittadine e delle realtà comunali successive fino agli stati dell'Italia preunitaria e quindi unitaria, della "bretella" duecentesca che unì Lucca e Altopascio a Firenze attraverso l'illustre *statio* iacopea di Pistoia. Ancora, compito del CISCuP sarà la valorizzazione di tutto quel che a livello turistico, culturale, sociale e infrastrutturale

comprende il *revival* del pellegrinaggio e del viaggio a piedi come realtà vivente del mondo di oggi, con tutte quelle iniziative tese a valorizzare le bellezze naturali e le risorse socioculturali del territorio.

Il CISCuP si rivolgerà pertanto agli Enti Locali e alle Università di Piacenza, di Parma, di Pisa, ferma restando la preminenza e precedenza specifica all'Università *Campus*. Esso coinvolgerà anche gli enti pubblici e privati a tutti i livelli interessati alla vita produttiva e culturale dell'area promovendo occasioni d'incontro, cicli di aggiornamento degli insegnanti, giornate di studio, *stages* di approfondimento storico e di scavo archeologico. Sarà sua cura promuovere siti informativi d'incontro e di scambio d'informazioni e pubblicazioni a carattere sia turistico sia scientifico volte a valorizzare la zona.

Come l'adesione al CISCuP è libera e volontaria, la sua attività sarà del tutto aperta e priva di scopo di lucro a partecipare ad essa è chiamato chiunque indipendentemente dalla fascia d'età, dal sesso e/o genere, dal livello culturale, dallo stato socioeconomico, dalla condizione professionale, dall'origine etnolinguistica.

È importante sottolineare che, per quanto specificamente diretto allo studio di un fenomeno che è *anche* e magari *soprattutto* religioso, il CISCuP è un sodalizio a carattere laico al quale tutti sono invitati e nel quale tutti sono benvenuti qualunque siano le sue convinzioni religiose o politiche. L'Università di riferimento privilegiato per quanto riguarda la collaborazione accademica sarà quella dell'Università *Campus*, in quanto il percorso di studi di tale facoltà ben si coniuga con gli scopi e gli obiettivi del CISCuP. La sede operativa dello stesso sarà dunque collocata presso i locali della Fondazione Campus di Lucca, tramite le opportune convenzioni.

Le iniziative da portare avanti in questa prima fase saranno le seguenti:

1) Un ciclo di seminari rivolti agli studenti del *Campus* relativi agli itinerari danteschi, nel settecentesimo anniversario della morte del sommo poeta. Itinerari turistico-culturali di grande interesse per chi ha scelto un percorso accademico incentrato sul turismo.

2) Un ciclo di incontri aperto anche alla cittadinanza, riguardante Lucca, la via Francigena o Romea e il Santo Volto, nella prospettiva della riscoperta del pellegrinaggio come dimensione antropologico-culturale. Tale ciclo potrà comprendere anche sedute di proiezione cinematografica o di *performances* teatrali e artistiche. Una volta individuate le sedi lucchesi per queste attività, esse potranno partire con cadenza almeno bisettimanale. Per facilitare e rendere più rapide le cose, si potrà cominciare con presentazioni di libri alternate a sedute di storia lucchese e toscana e a sedute di storia del pellegrinaggio e della letteratura ad esso relativa.

3) Un corso universitario, da tenersi al *Campus Lucca*, relativo ai tre luoghi principali di pellegrinaggio: Roma, Santiago de Compostella, Gerusalemme - ieri e oggi. Tale corso dovrebbe essere il proseguimento e l'approfondimento di quello, già presente: *Il Mediterraneo tra passato e presente. Migrazioni e immigrazioni all'interno del "continente liquido"*.

4) Un viaggio-pellegrinaggio da organizzarsi a partire da subito, con mèta Santiago de Compostela, da effettuarsi nel marzo 2021 in occasione del Congresso indetto per l'Anno Santo Compostellano (22-26.3.2022). L'organizzazione viene demandata al Festival del Pellegrinaggio (dott. Federico Fioravanti). Viaggio in uno o più pullman. Durata prevista: dal 19 al 27.3.2022. **Partenza da Lucca in pullman mercoledì 16.3. (possibile viaggio no-stop almeno una notte); tappe Genova-Marsiglia-Barcellona-Saragozza-Burgos-Santiago; partecipazione al convegno 22-26 e attività correlate; rientro in aereo da Santiago il 27 su Pisa o su Genova o su Firenze.**

5) Una conferenza di tutte le organizzazioni che in Toscana a qualunque titolo si occupano del pellegrinaggio e della Via Francigena, allo scopo di concordare e coordinare gli impegni e i progetti. Tale conferenza dovrebbe tenersi a cura del Comune e dell'Università Campus come enti promotori.

Al fine di chiarire le prospettive scientifiche e il panorama sociologico, artistico e culturale mobilitato e coinvolto nell'attività del CISCuP, si ritiene opportuno allagare al presente documento un sintetico

PROFILO DI STORIA DEL PELLEGRINAGGIO

Il pellegrinaggio: un fenomeno "universale"?

Il viaggio, la ricerca del centro, il ritorno alla patria dimenticata o perduta, la caccia al tesoro e al segreto; l'ascesa del monte, la discesa nel pozzo o nella caverna, il passaggio del fiume o del mare. Sono alcuni fra i "grandi archetipi" miti che si ritrovano, con infinite varianti, nelle letterature, nelle religioni, nelle leggende di tutti i tempi e di tutti i popoli del mondo. ¹

¹ A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinags. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987; R. Barber, *Pellegrinaggi*, tr.it., Genova, ECIg, 1991; G. Durand, *Le struttura antropologiche dell'immaginario*, tr.it., n.ed., Bari, Dedalo, 1991; AA.VV., *Luoghi di culto e culto dei luoghi. Sopravvivenza e funzioni dei siti sacri nel mondo*,

Il mondo cristiano ha espresso nella concezione dell'*homo viator*, del viaggiatore, il simbolo della ricerca spirituale che - per il fatto di essere intima e spirituale - nondimeno si esprime talvolta anche nei termini d'un reale ed effettivo spostamento da un luogo all'altro. Il termine "pellegrino" poi, deriva dal verbo latino *peragere* che è quanto mai ricco di significati: da quello di "muoversi con inquietudine, senza tregua" a quello di "condurre a termine" (e quindi "perfezionare", ma anche "morire"). Il *peregrinus* non è semplicemente l'*advena* o l'*hospes*, lo "straniero". La parola *peregrinus* esprime l'estraneità e al tempo stesso l'estraneamento e lo spaesamento. Il pellegrino è tale in quanto straniero nella terra nella quale giunge; ma al tempo stesso l'espressione che lo qualifica è ambigua al punto tale da poter significare il contrario: in realtà egli potrebbe essere straniero nella sua terra d'origine, e la sua vera patria essere appunto la sua mèta. Il cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria.

Ma il viaggio, più che spostamento da un luogo all'altro della terra, può significare un mutamento di stato e di qualità: un passaggio dal mondo consueto a una dimensione "altra", differente, vale a dire "sacra" - il Sacro si può intendere come il "totalmente altro" rispetto alla quotidianità umana - oppure comunque "santa", in contatto cioè col divino e relativo ad esso.

Andare in pellegrinaggio può significare affrontare un passaggio dallo spazio profano (vale a dire non sacralizzato) a quello di un "tempio" (dal greco *temno*, "dividere", "separare").

Per questa ragione non è detto che la mèta del pellegrinaggio sia su questa terra. Essa può esser concepita come in una dimensione, dunque in un mondo, "diversi". Nel poema anticobabilonese che (in differenti redazioni, tra XVIII e VII sec. a.C.) narra le peripezie di Gilgamesh, re sumero della città di Uruk nel XXVI sec. a.C., si raccontano le peripezie dell'eroe in viaggio verso il paese degli antenati e quindi nel regno dei morti alla ricerca dell'amico fraterno Enkidu. Il pellegrinaggio, come viaggio verso una terra sacra, può essere un'avventura dalla quale non si torna. O, al contrario, come il ritorno alla vera patria: così nell'antico ciclo poetico-epico greco detto dei *nostòi*, dei "ritorni", nel quale si narravano le peripezie dei protagonisti achei che dalla guerra di Troia tornarono in patria.

L'*Odissea* è, appunto, un *nostòs*.

Delle età cosiddette "preistoriche" - corrispondenti cioè, nelle diverse aree nelle quali è sorta sulla crosta terrestre la civiltà umana, ai tempi nei quali non sono registrabili testimonianze volontarie di tradizione della memoria - ci restano

tr. it., Genova, ECIG, 1994; V. e E. Turner, *Il pellegrinaggio*, Lecco, Argo, 1997; E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1999.

involontarie (ma sovente monumentali) tracce che potrebbero indicare luoghi sacri mèta di pellegrinaggio. Così le teste colossali dell'Isola di Pasqua, ma anche i "disegni" di Nazca in perù (visibili com'è noto solo dall'alto), i caratteristici menhir, dolmen e cromlech preceltici, i monumenti megalitici come quelli di Stonehenge e di Malta, i disegni delle grotte come quelle di Altamira e di Niort. In linea di massima, questi luoghi di culto paiono sovente aver un carattere funerario, quindi sacro nella misura in cui sarebbero collegati a un culto degli antenati. E' però difficile stabilire quando, se e fino a che punto il luogo sacro fosse sempre anche luogo deputato al culto, e se il culto includesse da parte dei fedeli un viaggio.

Luoghi oggetti di un culto che include in qualche modo lo spostamento dei fedeli e la loro volontà di mettersi in contatto con un "centro di forza" si trovano in tutti i sistemi mitico-religiosi di cui abbiamo notizia. Ma differente, ed eterogenea, può essere stata l'origine (e pertanto la causa) del luogo di pellegrinaggio. Il viaggio è legato alla fama del luogo: essa può essere stata determinata dal legame con una personalità illustre (luogo di nascita, tomba o ambiente preferito di residenza d'un fondatore di culto, di un semidio, di un profeta ecc.) oppure da un evento preciso, (un evento "cratofanico", cioè una manifestazione di potenza): sia esso d'ordine naturale (eruzione, cascata ecc.) oppure umano (prodigio, evento preternaturale o sovranaturale, miracolo). Differenti culture sono state o sono attratte da fenomeni o da fatti naturali diversi: acque (presso gli indù), vulcani (nel mondo amerindo precolumbiano), montagne (soprattutto fra gli uraloaltaici), fuoco (nel mondo persiano mazdaico e ancor oggi, tra i parsi emigrati nell'area attorno a Bombay). Ancora, le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio cioè per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un'altra ragione di pellegrinaggio abbastanza comune in differenti sistemi mitico-religiosi è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine o addirittura di parti del loro corpo: di quelle che insomma potremmo definire "reliquie".²

Non sempre è storicamente determinabile l'origine di un pellegrinaggio: sappiamo come e perché si è determinata la fama di Lourdes o di Fatima, nulla di preciso possiamo dire però di Delfi o del "Picco d'Adamo" nell'isola di Ceylon. Dal punto di vista topografico o geografico, taluni luoghi di pellegrinaggio divengono tali nella misura in cui esistono "luoghi deputati" che debbono alla loro natura il loro ruolo sacrale all'interno di un determinato sistema: così i boschi, le caverne, le sorgenti, i laghi, i fiumi. In altri casi, vi sono luoghi e santuari che ricevono un culto

² AA.VV., *Les pèlerinages*, Paris, Seuil, 1960.

speciale a intervalli periodici: così Olimpia ogni quattro anni nell'antica Grecia, in rapporto appunto con i giochi olimpici; a partire dal 1300 Roma in connessione i Giubilei; a Salvador da Bahia, in Brasile, il santuario del Bom Jesus do Bonfim, che dura cinque giorni ogni anno. Ancora, santuari-città che hanno una popolazione residente abbastanza poco numerosa, ma in cambio una popolazione di pellegrini soggetta a un continuo ricambio ma stabilmente molto numerosa: a parte città relativamente grandi come Benares, Czestochowa o La Mecca, le città-santuario - come Lourdes, Loreto, Medina, Axum - sono in genere piccole.

Anche le forme e le modalità di pellegrinaggio, quando le informazioni che se ne hanno sono sufficienti, si mostrano - tanto nei pellegrinaggi del passato quanto in quelli ancora celebrati - dotati d'una loro almeno formale coerenza. Il pellegrino si muove sperando di ottenere grazie o benedizioni e il suo viaggio gli procura fama e reputazione; talvolta esso ha invece un valore di espiazione in seguito a una colpa o di penitenza per un peccato; sovente, il pellegrinaggio ha luogo a date fisse o in rapporto a coincidenze astrali; l'esperienza del pellegrinaggio è considerata tanto più meritoria quanto più è disagiata, frugale, faticosa, né mancano casi in cui legate al pellegrinaggio sono addirittura prove fisiche di fatica o di dolore o lesioni autoprocurate (flagellazioni, distanze percorse a piedi scalzi o in ginocchio e così via); è infine piuttosto comune che il pellegrinaggio segua itinerari prefissati che (sia pur con parecchie varianti ammesse) sono essi stessi in quanto tali - tappe intermedie comprese - considerati parte del sacro viaggio. Si registra anche, all'interno di sistemi religiosi differenti, una comune tendenza all'alta mortalità in pellegrinaggio: per ovviare ad essa, negli ultimi decenni, sono state prese misure pubbliche di vario tipo. Ma resta il fatto che il disagio, l'umiliazione, le privazioni, le sofferenze e la morte stessa fanno parte del pellegrinaggio e contribuiscono a fare di esso un'esperienza iniziatica.

I santuari arcaici e neolitici.

Le civiltà tradizionali che ancora sussistono nel mondo - in aree abbastanza ben delimitate dell'America meridionale o dell'Oceania - e che sono oggetto dello studio degli antropologi stanno comunque abbastanza velocemente mutando i loro costumi: comunque possiamo in qualche modo registrare i loro costumi cercando di trarne, per analogia, qualche suggerimento su come potevano svolgersi i pellegrinaggi di culture ormai perdute o finite. L'uso di sostanze oniroipietiche o allucinogene era connesso ad esempio con certi culti: così

l'ingestione della bevanda a base vegetale detta *soma* nell'India vedica e *haoma* nella Persia avestica. Allo stesso modo, è ancora diffusa la consuetudine masticare la pianta detta *pituli* tra i dieri del Queensland e di mangiare il *peyotl* tra gli indios huichol del Messico. Il pellegrinaggio non è connesso tanto al consumo di queste sostanze quanto alla loro raccolta, che necessita sovente viaggi molto lunghi e precisi rituali. Alle Nuove Ebridi si usa fare una lunga corsa e una nuotata per raggiungere l'isola di Oba dove ha luogo una cerimonia iniziatica per i giovani; nell'Isola di Pasqua ogni anno si celebra la festa degli Uomini-Uccello. Ormai, queste cerimonie - in alcune fasi o momenti delle quali si possono distinguere tracce di pellegrinaggio - vanno acquisendo un crescente carattere turistico-revivalistico. Ma esse ci aiutano forse a comprendere meglio i casi di quelle cerimonie più o meno bruscamente interrotte dall'arrivo di conquistatori che hanno imposto la fine di tradizioni da essi considerate non solo pagane, ma addirittura demoniache. Poco sappiamo delle lunghe marce praticate nella cultura maya fino ai pozzi detti *zenoté*, nei quali si gettavano vittime umane. Più noti i "Giubilei" aztechi che si tenevano ogni cinquantadue anni e durante i quali tutte le genti dell'impero erano convocate a presenziare alle grandi cerimonie sacrificali umane; Hernan Corté ci ha tramandato la straordinaria impressione della città-santuario di Cholula, con i suoi quattromila templi. Sappiamo anche della grandiosità dei pellegrinaggi che gli antichi egizi dedicavano soprattutto in onore della dea Iside: si discute ancor oggi se i pellegrinaggi etiopici siano modellati sulla *aliah* ebraica o sui pellegrinaggi egizi.

Sull'antico Egitto siamo comunque molto informati. Conosciamo ad esempio il valore funebre del "viaggio-navigazione" della barca del morto, un rituale d'origine orisideo che forse sta alla base di parecchie credenze mediterranee e forse euroatlantiche connesse con la navigazione fino alla Terra Felice dei defunti. Anche il pellegrinaggio di Abido, nell'alto Egitto, era connesso con il rito funerario. Il pellegrinaggio alla tomba di Alessandro, nella città egizia da lui fondata, riprendeva forse tradizioni egizie; e sarebbe passato al pellegrinaggio cristiano, che in Egitto e in Siria - oltre che in Terrasanta - ha uno dei suoi luoghi storici di nascita.

Grandi santuari connessi con la dimensione del pellegrinaggio sembrano essersi affermati nelle are del Vicino Oriente interessate fra VII-VI e IV millennio a.C. durante l'era cosiddetta "neolitica", caratterizzata da una lavorazione sapiente della pietra e da insediamenti di agricoltori e di allevatori. Abbiamo tracce di grandi santuari, metà probabile di pellegrinaggio, in culture quali quella di Samarrah nella Mesopotamia centrale (VI millennio a.C.) e in quella di Tell Halaf (V millennio a.C.) espansa tra Armenia, Cilicia, Siria e Mesopotamia). In questi casi, è tuttavia difficile discernere tra una dimensione di pellegrinaggio, peraltro poco documentata, e una realtà sociale non ancor del tutto sedentarizzata.

In cammino verso l'oracolo.

Nella tradizione ellenica antica, non esiste una delle condizioni fondamentali, delle mozioni principali del pellegrinaggio: il desiderio di purificarsi da un peccato, di far penitenza; esiste tuttavia la volontà di espiare una colpa che, sia pur involontariamente, ha infranto un divieto sacrale.³

In cambio, esistevano condizioni per lo sviluppo di qualcosa che al pellegrinaggio può essere avvicinato: l'abbondanza di centri sacrali, di santuari, di oggetti sacri riferiti a personaggi mitologici che possono essere avvicinati a reliquie, di vie considerate "sacre" e oggetto pertanto di percorsi obbligati, la pratica degli *ex voto*.

I riti che nell'antica Grecia possono più da vicino ricordare i pellegrinaggi sono le *theoriai*, cioè le delegazioni delle varie città che salivano a un santuario per rappresentare i loro concittadini in occasione di certe feste religiose o per compiere certe cerimonie. Ma di pellegrini si può in qualche modo parlare per quanti, ad esempio, si recavano a Delfi per ottenere i responsi della Pizia. I templi di Apollo, di Zeus e di Asklepios (celebre quello di Epidauro) erano i più visitati per pratiche in genere riconducibili al recupero della salute o all'ottenimento di visioni che servissero alla divinazione del futuro. In molti spazi sacri si praticava anche l'*incubatio*, il sonno durante il quale ci si aspettava di esser visitati da sogni a carattere terapeutico o divinatorio.

Nel caso del santuario di Apollo nell'isola di Delo, altro luogo nel quale si svolgevano cerimonie avvicinabili ai pellegrinaggi - l'inizio mitico della *theoria* nasceva dal racconto della spedizione di ringraziamento di Teseo all'indomani della liberazione dei giovani ateniesi da Creta -, era molto comune che al luogo sacro s'indirizzassero viaggi d'impedrazione di grazie o di ringraziamento da parte dei marinai. Conosciamo il rito, che consisteva nel girare attorno all'altare del dio e di mordere il tronco dell'olivo sacro tenendo le mani dietro la schiena.

La fenomenologia del culto di Asklepio in Epidauro offre somiglianze impressionanti con quanto sarebbe più tardi accaduto in celebri casi di santuari terapeutici cristiani. All'interno del sacro recinto del tempio - nel quale non era consentito né di nascere né di morire: quindi le partorienti e i moribondi si accalcavano all'esterno - si poteva ottenere il sogno diagnostico-terapeutico, durante il quale il dio donava la guarigione o indicava i mezzi atti a conseguirla. I

³ AA.VV., *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Geuthner, 1973.

santuari di Asklepio, detti *asklepeion*, erano caratterizzati da una struttura abbastanza tipica, che prevedeva sale di conferenze e *auditoria*. Dopo la diffusione della cultura greca in tutto il Mediterraneo, e in particolare quell'incontro fra mondo greco e mondo egizio che dette luogo alla cultura detta "alessandrina", in Egitto i santuari di serapide - come quello, celebre, di Canopo - assunsero molte caratteristiche ereditate da quelli di Asklepio. Un altro celebre *asklepeion* si trovava, in età ellenistica, nella città di Pergamo.

Tra le feste e le *theoriai* più note dell'antichità greca, una menzione speciale spetta a quelle connesse con i misteri di Eleusi. Quella tra Atene ed Eleusi era una vera e propria "Via Sacra", paragonabile agli itinerari dei pellegrinaggi anche per il carattere collettivo, popolare, gioioso, talora addirittura orgiastico dei viaggi che vi si facevano. Una rigorosa preparazione iniziatica, ad Atene, segnava l'inizio del pellegrinaggio eleusino, che presto assunse un carattere panellenico: essa includeva bagni di mare, digiuni, ritiri come atti propedeutici alla processione. Atteggiamenti, canti, simboli precisi erano prescritti durante il pellegrinaggio, del quale ci restano testimonianze in testi, pitture vascolari, tavolette votive. I *mystes* partecipanti alla processione erano coronati di mirto, portavano rami e avevano un filo di lana color zafferano legato alla mano destra e alla gamba sinistra; durante il percorso sacro erano previste soste (paragonabili a quelle che nel pellegrinaggio cristiano sono le *stationes*), libagioni e sacrifici.

Un popolo in viaggio col suo Dio.

Due sono le radici semitiche indicanti il complesso di atti, di gesti, di riti e d'idee che nel mondo semitico riguardano la consuetudine che noi possiamo avvicinare al pellegrinaggio: la radice *hag*, che indica il girare vorticosamente, il danzare, l'incedere ritmato proprio della danza e della processione; e quella *alah*, che indica piuttosto il salire, l'ascendere, il cammino verso una mèta che sta in alto e il conseguir la quale è faticoso e al tempo stesso purificante. Il senso ultimo di quel che noi possiamo definir "pellegrinaggio", nel mondo semitico, è quello di raggiungere in un tempo festivo un santuario posto in un luogo eminente.

L'età dei patriarchi ci ha lasciato varie memorie di pellegrinaggi a luoghi santi o a santuari, in genere rappresentati da alture (si tratta dei "Luoghi alti" che, secondo la tradizione biblica, sono anche i santuari degli *heloim* venerati dai *goim*, cioè dalle *nationes* straniere rispetto al popolo d'Israele). Tali luoghi santi possono essere pietre spesso d'origine meteorica (considerate dimore divine: *bethel*, "casa

della potenza"), pozzi come quello di Sichem in Samaria, alberi come la quercia di Mambre: di solito i patriarchi marcano il luogo santo sancendone appunto la santità mediante la costruzione di un altare o di una stele. Sovente, nell'età più antica, si tratta di luoghi sacri della tradizione cananea, di cui il Dio d'Israele in qualche modo si appropria.

Un ruolo speciale, in tutta la tradizione ebraica, è assegnato alle montagne sacre. Il mancato sacrificio d'Isacco ha luogo sull'altura del Monte Moriah, tradizionalmente identificato con la collina leggermente a nord di Sion - a sua volta sede di quella Salem sulla quale regna il re-sacerdote Melchisedeq "sacerdote dell'Altissimo" - e a ovest del Monte degli Olivi. Sul Monte Moriah verrà eretto nel X secolo a.C. il Tempio di Gerusalemme. Altre montagne sacre alla tradizione ebraica sono il Gebel Musa ("Monte di Mosè") al centro del Sinai - qualche archeologo sostiene di aver però identificato la montagna di Mosè più a nord-est, nel Har-Karkom -; il Monte Nebo che si erge immediatamente ad est dell'oasi segnata dall'ingresso del giordano nel Mar Morto e dal quale Mosé contemplò la Terra promessa nella quale tuttavia Dio non gli consentì di far ingresso; il Carmelo (*Karm El*, letteralmente "Vigna della Potenza"), lo sperone montano sito nel nord del paese d'Israele che nel IX sec.a.C. era sacro alla divinità fenicia Baal e sul quale ebbe luogo la tremenda ordalia tra il profeta Elia e i sacerdoti di quel dio. Più tardi, i due profeti cui erano care le montagne sacre - Mosè ed Elia - si sarebbero mostrati secondo il racconto evangelico ai lati di Gesù su un'altra montagna destinata a divenir per questo sacra, il Tabor in Galilea

Altri luoghi sacri a Israele sarebbero stati quelli delle sepolture dei patriarchi o delle loro consorti. Così le tombe di Abramo e della sua famiglia a Hebron, luogo di pellegrinaggio ebraico caro anche ai cristiani e ai musulmani; quella di Rachele tra Gerusalemme e Betlemme; quella di Giuseppe a Sichem in Samaria.

La disseminazione dei luoghi santi del popolo ebraico prima del suo ritorno dall'Egitto al seguito di Mosè (un avvenimento situabile attorno alla metà del XIII secolo) rispecchia il carattere nomadico e tribale di quelle genti - la parola *habiru*, da cui sembra derivino sia la parola "ebreo" sia quella "arabo", indica originariamente il nomade - e la lotta tra la vocazione monoteista e le continue sollecitazioni politeistiche provenienti dai circostanti popoli cananei, affini agli ebrei per caratteri etnici e linguistici. I primi cinque libri della Bibbia, corrispondenti alla *Torah* ebraica (il *Pentateuco* della traduzione greca) risentono della tensione fra queste due tendenze, una "jahvista" (dalla denominazione del dio unico, Jahve) più rigorosamente monoteista e una "eloista" (da El, "il Potente", termine generico per

indicare la divinità, il cui plurale - *Elohim*, "gli dèi") vale anche come superlativo, per indicare "il Potentissimo", il Dio unico.

Terra Promessa - terra d'esilio.

Così parlò Dio al patriarca Abramo, il cui nome significa "Padre della Moltitudine" e che ch'è il comune progenitore di ebrei e di arabi: "Io darò alla tua progenie questa terra, dal fiume d'Egitto fino al gran fiume Eufrate" (*Genesi*, 15, 18). La circoncisione divenne il segno che avrebbe dovuto riconoscere l'intera progenie di Abramo.

La promessa della terra dal Nilo all'Eufrate si ripeté, secondo la tradizione, nei confronti di Mosé: "Io sono il Signore che apparii ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe come il Dio onnipotente, ma non feci conoscere ad essi il Mio Nome Adonai. Fermi però con essi il patto di dar loro la terra di Canaan, il paese in cui furono pellegrini forestieri" (*Esodo*, 6,2-4). Alcune tribù israelitiche discendenti di Abramo e di Giacobbe con l'emigrazione aramaica, di là passate in Egitto col favore a quel che sembra della dinastia hyksos e quindi fatte schiave dopo la reazione nazionale egizia del XVI secolo, a metà del XIII si liberarono e, con una marcia durata quarant'anni attraverso il Sinai e il deserto ad est del Giordano, giunsero infine di nuovo in quella che da allora in poi fu la loro Terra Promessa, tra le genti cananee che sterminarono e quelle ammonite e moabite ch'erano loro lontane congiunte.

L'esodo dall'Egitto è, nella tradizione ebraica e poi cristiana, il modello per eccellenza del pellegirnaggio. L'Egitto è il simbolo della schiuavitù e del peccato, dal quale il pellegrino si libera puntando verso l'autentica patria, la Terra promessa, perduta ma oggetto di tenace speranza garantita dalla promessa di Jahvè.

Agli inizi del XII secolo a.C. si formò una coalizione tra le dodici tribù che costituivano il popolo d'Israele, e che subito dovettero combattere con i sopraggiunti Filistei, i "popoli del mare" insediatisi sulla costa del mar di levante e che avrebbero dato il nome al paese, Palestina.

Ogni tribù d'Israele aveva il suo capo ("giudice") e il suo santuario, sovente il tempio d'un locale Baal cananeo sostituito dal Dio unico. Ma cominciarono ad assumere progressiva importanza santuari cui si indirizzava il culto comune di tute le tribù le quali vi conoscevano quindi una loro identità unitaria (un po' come i

santuari panellenici in Grecia). Così prima Sichem in Samaria e quindi Silo - oggi Kirbet Seilun, ca. 40 km. a nord di Gerusalemme -, dov'era depositata l'Arca dell'Alleanza simbolo del patto fra Dio e il suo popolo. A Silo esisteva un vero tabernacolo e vi si celebrava il primo pellegrinaggio attestato dalla tradizione ebraica, in coincidenza forse con la Festa dei tabernacoli. Distrutto dai filistei il santuario di Silo, la conquista di Gerusalemme da parte di David fece sì che il monte Sion ne prendesse il posto; quindi, nel X secolo, con Salomone si fondò il Tempio sul Monte Moriah, centro delle tre grandi feste - la Pasqua (*Pesah*) in primavera, la Festa delle Messi (*Sebuot*) in estate, la Festa dei Tabernacoli (*Sukkot*) in autunno - durante la quale avveniva al *aliyah*, l'ascesa a Gerusalemme e quindi al Tempio.

Dopo l'esilio del VI secolo, il Tempio venne ricostruito e il pellegrinaggio accuratamente formalizzato da una normativa rigorosa che riguardava tutti gli ebrei - anche quelli abitanti fuori dai confini d'Israele - esclusi le donne, i vecchi, i bambini al di sotto dei dodici anni, gli schiavi, gli ammalati; esso doveva esser preceduto da purificazioni e collette e condotto umilmente, in carovana. Al pari del Giubileo che ogni 49 anni azzerava i debiti e restituisce per un anno la terra all'uso comune, il pellegrinaggio è una grande occasione d'uguaglianza, un momento di fratellanza tra tutti i figli d'Israele. Esso rimase così anche dopo il 70 d.C. e la definitiva distruzione del Tempio. ormai il sacerdozio non esisteva più, i sacrifici e le feste pubbliche non erano più possibili: ma gli ebrei rimasti in Palestina e quelli della diaspora, incontrandosi dinanzi a quel che restava del Tempio, il "Muro Occidentale", continuavano a ribadire la loro identità e la loro fedeltà al patto fra Dio e il Patriarca.

Il pellegrinaggio ebraico a Gerusalemme non ebbe soste. A partire dal medioevo, i riti si precisarono: i sefarditi (occidentali) visitavano prima le tombe dei re d'Israele, poi quelle del gran sacerdote Simone, mentre gli ashkenazi (orientali) erano consueti fare il contrario. Altri luoghi santi ebraici, tuttora visitati e venerati, sono le tombe di Rachele, dei patriarchi ad Hebron, dei grandi maestri dell'esegesi nei centri rabbinici di Tiberiade e di Safed. L'ebraismo conosce anche venerate tombe di profeti e di personaggi biblici in Irak, Iran, Kurdistan.

L'*aliyah* - pur non essendo uno stretto obbligo per il credente - resta ancor oggi un grande rito di libera *pietas* religiosa e di riconoscimento d'identità ebraica teso verso l'avvenire e il tempo della speranza d'una piena restaurazione dell'ebraismo nella Città Santa e nella Terra Promessa.

I fondamenti del pellegrinaggio cristiano.

Il pellegrinaggio cristiano si fonda sulla tradizione ebraica della "salita" verso la Città Santa e sulla consuetudine del viaggio alla volta d'un santuario o comunque di un "centro sacrale" cara all'antichità greco-romana e comune del resto a molti sistemi mitico-religiosi.⁴

Dopo la distruzione di Gerusalemme da parte delle truppe dell'imperatore Tito, nel 70 d.C., e l'edificazione di Aelia Capitolina sulle rovine della città da parte di Adriano, a partire dal 135, i luoghi fisici sui quali si era un tempo elevata l'antica capitale del mondo ebraico continuarono a esercitare un richiamo sulle comunità cristiane in quanto lì si erano svolti alcuni dei principali episodi biblici e dei principali fatti della vita di Gesù: al tempo stesso, alla memoria di Gerusalemme si tornava costantemente in quanto essa era figura della Gerusalemme Celeste della visione di Giovanni.

Naturalmente, la devozione dei cristiani dei primi secoli per Gerusalemme s'inquadra nel loro atteggiamento d'intenso affetto per tutta la *Terra Sancta* teatro storico della Storia Sacra: a questa terra ci si volge per trovare i segni e rintracciare le prove - i *pignora*, le reliquie - dell'effettiva storicità della Buona Novella e per entrare anche fisicamente in contatto con essa. A parte pellegrinaggi occidentali leggendari già appartenenti al I secolo d.C., attestati in fonti tardive, tra quelli dei secoli II-III sui quali siamo più autorevolmente informati ricordiamo Melitone da Sardi, che secondo Eusebio da Cesarea si sarebbe recato in Terrasanta appunto per vedere i luoghi del Vangelo, e Firmiliano vescovo di Cappadocia, del quale parlano lo stesso Eusebio e San Gerolamo: il suo viaggio avrebbe avuto luogo verso il 230 e le fonti riportano al riguardo notizia dei contatti fra il vescovo cappadoce e Origene. Ma il pellegrinaggio d'età precostantiniana fu praticato a quel che pare essenzialmente a livello di *élite*: si trattava di singoli fedeli, le motivazioni dei quali - a parte la devozione - consistevano nella necessità di chiarire a se stessi o per conto di altri certe questioni bibliche o teologiche.

Le cose cambiarono dopo i due editti di Galerio del 311 e di Costantino e Licinio nel 313, che concedevano la libertà di culto ai cristiani. Da allora in poi si comincia a parlare - come testimonia anche Eusebio nella *Demonstratio evangelica* - di gruppi anche importanti numericamente parlando di pellegrini. Parallelamente a questo rinnovato interesse per la Terrasanta in genere e per Gerusalemme in particolare, Costantino avviò o comunque consentì si avviasse un grandioso lavoro di recupero, ricostruzione e ridefinizione di Gerusalemme. E fu appunto in quegli anni che, come rammenta l'*Epistola ad Constantium imperatorem* di Cirillo, si ebbe la scoperta della Vera Croce di Gesù Cristo. Fu allora che si fondò il culto della

⁴ F. Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano, Il Saggiatore, 1991; Idem, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, Vecchiarelli, 1996.

Passione e della Morte del Cristo incentrato sulla basilica dell'*Anastasis*, mentre l'impianto di Aelia Capitolina veniva sottoposto a un intenso lavoro di risistemazione e di sacralizzazione che ha fondato una vera e propria tradizione topografico-legendaria del resto estesa ad altre città e ad altri luoghi della Palestina: a Betlemme, a Nazareth, al Lago di Tiberiade, a varie località minori. Questo straordinario lavoro di obliterazione e di rifondazione d'un sistema sacrale di riferimenti topologici e monumentali ha costituito il punto focale delle ricerche di archeologi, storici, filologi; ed ha attratto fra gli Anni Venti e gli Anni Trenta del nostro secolo perfino l'attenzione di un sociologo, Maurice Halbwachs, il quale a tale tema ha dedicato un libro che - pur essendo sotto molti riguardi "datato" e ormai superato - costituisce comunque un modello nel campo degli studi sulla dinamica dell'immaginario collettivo.⁵

Le vicende dell'invenzione della reliquia della croce da parte della madre di Costantino sono compiutamente narrate per la prima volta da Sant'Ambrogio nel *De obitu Theodosii*. Attorno al tema del tardivo radicamento della notizia dell'*inventio*, molto è stato scritto. Ha creato perplessità soprattutto il silenzio di Eusebio, contemporaneo e probabile testimone oculare, sull'argomento. Ma verso il 350 ne parlava il vescovo Cirillo di Gerusalemme e un'iscrizione di Tixter, in Africa, prova che la reliquia veniva venerata a Gerusalemme nel 359. Poiché il "Pellegrino di Bordeaux", che compì il suo viaggio nel 333, non parla della reliquia, se ne dedurrebbe che il suo culto, e l'oggetto stesso che la rappresentava, si sarebbero imposti all'attenzione dei devoti in un momento compreso fra queste date, quindi fra il quarto e il quinto decennio del secolo.

Secondo la narrazione destinata a consolidarsi e a diffondersi nel ciclo medievale della *legenda crucis*, Macario vescovo di Gerusalemme avrebbe in occasione del concilio di Nicea del 325 invitato l'imperatrice-madre a visitare la città; essa vi si sarebbe in effetti recata l'anno successivo, e in quell'occasione avrebbero avuto luogo l'*inventio* della Vera Croce e la fondazione delle due principali basiliche gerosolimitane, l'*Anastasis* sul luogo tradizionale del Calvario e della grotta del Sepolcro (sul quale Adriano aveva fatto erigere il tempio a Tyche-Astarte-Venere) e l'Eleona sul Monte degli Olivi. Una fonte greca posteriore, quella del monaco Alessandro, aggiunge che il vescovo Macario aveva avuto da Costantino l'ordine di cercare la Vera Croce.

È comunque dall'indomani di questo episodio che i pellegrinaggi si fanno più frequenti e che comincia a definirsi con essi un nuovo genere letterario-memorialistico: gli *itinerari* in Terrasanta, accompagnati da un genere affine e spesso nella pratica con essi coincidente, la *descriptiones*. Un genere letterario-

⁵ M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, tr.it., Venezia, Arsenale, 1988.

memorialistico che, nella direzione delle molte notizie che dalla sua consultazione possono essere tratte per lo studio dei Luoghi Santi e della loro dinamica storica, deve accompagnarsi con i molti riferimenti che al medesimo tema s'incontrano nelle vite dei santi che in un modo o nell'altro hanno avuto a che fare con la Terrasanta.

La prima testimonianza di rilievo sul pellegrinaggio all'indomani della visita di Elena ai Luoghi Santi e sulla situazione e l'aspetto di centri e monumenti di Palestina a quel tempo ci viene da colui che siamo abituati a chiamare il "Pellegrino di Bordeaux", un testo che più corretto sarebbe citare come *Breviarum Burdigalense* o ancora come *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*. Lo scritto del Pellegrino di Bordeaux deve molto al genere odepotico e consta in gran parte dell'elenco dei luoghi attraversati, delle *mutationes* e delle *mansiones* con relative distanze: si tratta insomma di un testo che agevolmente si può inserire nella tradizione degli *Itineraria* romani.

Dopo aver enumerato le città toccate attraverso Gallia, Italia, Pannonia, Tracia, Anatolia, Cilicia e costa siriana, solo con l'arrivo nell'area libano-palestinese (quindi nella *Terra Sancta* vera e propria) l'Anonimo Burdigalense prende a commentare i luoghi attraversati accostandoli alla memoria di sobri riferimenti al Vecchio e al Nuovo Testamento. Attraversata la Samaria, si ferma a Sachar presso Sichem (i due luoghi non sono identificati, come invece farà più tardi San Gerolamo). Egli non visita invece la Galilea né fa menzione del Tabor, vale a dire della montagna tradizionalmente identificata con quella della Trasfigurazione di Gesù e in quanto tale identificata da Origene, Eusebio e Cirillo di Gerusalemme (l'identificazione tra il Tabor e la montagna della Trasfigurazione sarebbe stata poi accettata da Gerolamo e da allora divenuta consueta). Resta incerto se l'Anonimo abbia o meno veduto il Tabor; è probabile che l'abbia lasciato fuori dal suo itinerario, e tale fatto - o comunque il fatto che non ne parli - è prova che al suo tempo l'identificazione fra tale montagna e quella della Trasfigurazione era ancora lungi dal venir accettata, e può darsi addirittura che non fosse ancora stata proposta. Quanto meno, ammesso che egli abbia preso la strada da Scitopoli e Cesarea attraverso Gizeel e Maximilianopolis (Ladjudum): diverso beninteso il discorso se egli fosse passato da altra via, in quanto in quel caso il Tabor gli sarebbe restato lontano e allora il silenzio sul suo conto non sarebbe stato probante. Ma è lecito chiedersi se davvero si potrebbe concepire un viaggio in Palestina senza visita o almeno lontana visione e quindi ricordo del Tabor, nel caso che la fama di quel monte come montagna della Trasfigurazione fosse già diffusa. Insomma il silenzio su tale tema, al di là della strada scelta, sembra indicare che la tradizione identificatrice, se anche era già stata fondata, non era ancora definitiva.

A Gerusalemme, il Pellegrino ha visto fra le altre cose la Piscina Probatica e l'area del Tempio con la grande pietra del *Lapis angularis* che più tardi sarebbe stato portato all'interno della chiesa di Maria al Sion, dove la vide nel settimo decennio del VI secolo l'Anonimo Piacentino. Ha quindi visitato il Sion, la fonte di Siloe, il Gihon (si può identificare con esso la "fonte intermittente" della quale egli parla), il Pretorio di Pilato ancora collocato - secondo una tradizione abbandonata in seguito - nella parte meridionale della città. Infine, egli rende omaggio alla basilica dell'*Anastasis*, che si stava in quegli anni costruendo ma a ovest della quale non esisteva ancora la "Rotonda", la cupola che avrebbe chiuso e coronato il sacello del Sepolcro; l'Anonimo testimonia bensì di una *cripta, ubi corpus Eius positum fuit*, cioè probabilmente di un edificio a torretta - la forma del quale è testimoniata da alcuni documenti iconici - che racchiudeva la porzione di roccia includente il Sepolcro e che era stato isolato dal resto del blocco roccioso con il quale era originariamente solidale, sbancato per creare un'area di culto attorno al sacello sepolcrale. Il luogo nel quale il Sepolcro si trovava era stato identificato in seguito a una visione secondo Rufino o a un'informazione di fonte ebraica secondo Paolino di Nola. Tre anni circa dopo la visita del Pellegrino di Bordeaux, la basilica del Sepolcro sarebbe stata solennemente inaugurata nel giorno dell'Esaltazione della Croce, cioè il 14 settembre 336. Dopo aver visitato la basilica dell'*Anastasis*, l'Anonimo attraversa la città nel senso da occidente a oriente e, uscito dalla sua cinta muraria per la porta di Santo Stefano, passa per la valle di Giosafat e sale al Monte degli Olivi dove sorge la seconda grande basilica voluta da Elena, cioè l'Eleona.

Tra il pellegrino di Bordeaux e Egeria, che ci fa il quadro di una Gerusalemme più recente di mezzo secolo e già mutata (fra l'altro, essa ha visto la cupola dell'*Anastasis* costruita), non esistono altre fonti memorialistiche di valore. Abbiamo tuttavia notizie di viaggi importanti, anche relativamente ben documentati: come quelli di san Basilio di Cesarea verso il 350, di sant'Ilario, di san Simeone il Vecchio nel 365, del prete dalmata Paolo inviato nel 370 in Palestina da Melania Seniore. Nel 372 fu pellegrino a Gerusalemme san Gregorio di Nazianzo e, nello stesso anno, giunse per la prima volta nei Luoghi Santi san Gerolamo. Fu nel 373 la volta di Melania Seniore e di Rufino d'Aquileia. Melania aveva intrapreso il viaggio due anni prima, nel 371, ma il suo avventuroso pellegrinaggio l'aveva condotta ad Alessandria - dove aveva visitato sant'Atanasio - e poi nel deserto da dove, in seguito a varie peripezie, sarebbe giunta a Gerusalemme per fondarvi un monastero femminile. Sarebbe rientrata in Italia nel 398 per una specie di "pellegrinaggio a rovescio" verso Roma, quindi - dopo altri viaggi, nel corso dei quali avrebbe visitato Paolino di Nola e Agostino - sarebbe tornata a Gerusalemme per chiudervi gli occhi. Nel 375 era giunto a Gerusalemme san Filastro vescovo di Brescia, l'antico duomo

della quale, a pianta circolare, è forse una delle prime - e meno conosciute e studiate - riproduzioni occidentali della basilica dell'*Anastasis*. Molti, da allora, i pellegrinaggi occidentali: e la maggior parte dei pellegrini raggiungevano la Terrasanta per passarvi il resto dei loro giorni. Ricordiamo, verso il 380, i santi Caprese, Onorato e Venanzio di Lérins; verso il 381 sant'Antioco vescovo di Lione e sant'Isidoro altinate. Infine, nel 385, abbiamo il grande pellegrinaggio di san Gerolamo e di santa Paola, esito finale di straordinaria importanza di una tendenza avviata dalla ricostruzione-"invenzione" costantiniana-eleniana dei Luoghi Santi, ma anche dai due esili in Occidente di sant'Atanasio di Alessandria, quello a Treviri nel 336 e quello a Roma nel 341, che avevano iniziato gli occidentali al pellegrinaggio ai Luoghi Santi (praticato largamente dagli orientali, specie dagli armeni e dai cappadoci). Verso il 385, giunge a Gerusalemme san Giusto vescovo di Lione con i preti Viatore e Antioco; intorno allo stesso anno il diacono italico san Sabiniano; e infine possiamo situare intorno al 392-93 la celebre epistola che Paola ed Eustochia, insediate a Betlemme, scrivono a Marcella per esortarla a raggiungerle e che - nota sotto il titolo *De Locis Sanctis* - è stata attribuita allo stesso Gerolamo. Gerusalemme era divenuta ormai sede di personaggi spirituali di grande tempra. Rufino, dopo aver a lungo vissuto in Egitto, si stabilì fra il 378 e il 397 per quasi vent'anni sul Monte degli Olivi; Palladio, l'autore della *Historia Lausiaca*, dopo il 386 visse tre anni a Gerusalemme, e nel 389 lo si sarebbe ritrovato a Betlemme; là viveva dal 386, e vi sarebbe rimasto, lo stesso Gerolamo insieme con le discepoli che lo avevano seguito da Roma; Cassiano, già a Betlemme verso il 380, vi si sarebbe trattenuto per due anni per tornarvi più tardi, dopo sette anni passati presso i monaci egizi. Alcuni tra i protagonisti della vita spirituale ed ecclesiale del tempo si rifugiavano insomma, con speciale foga nell'ultimo quarto del IV secolo, nel breve spazio di pietre e di sabbia compreso tra Mar Morto, Sinai e deserto egiziano; anche se non si può provare con certezza che nel 386 - come vorrebbe il racconto del *Compendium historiarum* di Cedreno - lo stesso imperatore Teodosio si sia recato, pellegrino, nella Città Santa. Per quanto la notizia di questo pellegrinaggio sia leggendaria, essa prova comunque fino a che punto diffusa e prestigiosa fosse ormai divenuta una pratica che avrebbe, ancora, portato in Palestina nel 386 san Gaudenzio vescovo di Brescia, verso il 390 i fratelli Essuperanzio e Quintiliano venuti dalla penisola italica, nel 394 Ambrogio che avrebbe recato a Gerolamo dei doni da parte di Paolino di Nola nonché Eusebio di Cremona e - fra 393 e 396, secondo la cronologia di solito accettata; un buon dodicennio prima, secondo Paul Devos - Egeria. Appartiene al 396 il pellegrinaggio del prete Vigilanzio, contro la dura posizione del quale riguardo al culto delle reliquie Gerolamo avrebbe scritto una celebre opera; e, ancora, verso la fine del secolo lo spagnolo Licinio,

incoraggiato da Gerolamo a compiere il pellegrinaggio; nel 400 il prete romano Vincenzo, per la seconda volta; verso il 400-1 gli inviati di papa Anastasio I a Giovanni vescovo di Gerusalemme e Paoliniano, fratello di Gerolamo, di ritorno dall'Occidente nel quale quest'ultimo lo aveva inviato; nel 409-10 sant'Avito di Braga; infine, nel 415, Paolo Orosio. Era intanto iniziato l'afflusso di pellegrini, e anche di matrone - come Melania Iuniore -, che cominciavano a cercare in Terrasanta riparo dall'insicurezza crescente nella *pars Occidentis* dell'impero, specie da quando nel 410 la stessa Urbe era stata saccheggiata dai visigoti di Alarico. Paola Iuniore e Melania Iuniore sarebbero giunte in Palestina, secondo la cronologia comunemente accettata, nel 417; verso il 420 si situa il famoso pellegrinaggio di san Petronio vescovo di Bologna, peraltro non citato da fonti antiche; nel 438-39 e poi ancora nel 444 quelli della stessa imperatrice Eudossia, che legò il suo nome ai restauri e alle modificazioni di tracciato delle mura cittadine da lei patrocinati; verso il 440 di sant'Eucherio di Lione; verso il 450 del monaco romano Emiliano e anche nel grammatico Prisciano; nel 457 degli inviati di papa Leone I; e molti altri ancora (astraiamo qui, beninteso, dai pellegrini orientali).

Questo il contesto ricchissimo del pellegrinaggio all'interno del quale si situa la testimonianza di Egeria, fondamentale in quanto pervenutaci attraverso un testo d'indubbio rilievo letterario e documentario, ma forse nel suo effettivo sviluppo non più importante di altri episodi, destinati tuttavia a restare nell'ombra a causa di assente o carente documentazione in nostro possesso.

La straordinaria fortuna del pellegrinaggio in Terrasanta, connesse alla quale si stavano già sviluppando una serie di devozioni extraliturgiche e paraliturgiche al di fuori della religiosità ufficiale e controllata dal clero e dai teologi - e in prima linea il traffico delle reliquie e il culto reso loro, che sovente sembrava allontanarsi dai legittimi confini della dulia per sconfinare nella latria -, non mancarono di preoccupare quegli stessi Padri della Chiesa che, in sé e per sé, erano ben lungi dal provare avversione per il pellegrinaggio. Così Gerolamo, scrivendo nel 395 a Paolino, gli ricordava che il pellegrinaggio non era di per sé affatto necessario alla salvezza e neppure intrinsecamente meritorio. La polemica *contra peregrinantes*, che sarebbe giunta alla *Devotio moderna* e a Erasmo da Rotterdam, cominciava da questo sviluppo dei pellegrinaggi in un tempo di crisi e di disorientamento.

Pellegrini e società.

I pellegrini recavano, tornando dalla Terrasanta, reliquie d'ogni tipo, le quali servivano spesso a consacrare edifici di una nuova fondazione o ad arricchirne il

patrimonio sacrale, il tesoro; e a disseminare quindi l'Europa di culti d'origine orientale in un certo senso facendo sì che la *Terra Sancta* si effondesse per l'intera Cristianità. Si andava configurando in altri termini una consacrazione e *contactu* dell'intero Occidente, che le reliquie di Terrasanta rendevano *Terra Sancta* a sua volta. Talora, del resto, pellegrinaggio e raccolta di reliquie assumevano il carattere di espletamento di un vero e proprio incarico ufficiale. La cosa accadeva di frequente per qualunque centro noto come ricco di reliquie e in possesso di un ruolo sacrale di tipo speciale: così, un'iscrizione spoletina dei primi del V secolo ci rammenta come il vescovo Achille avesse fatto chiedere a Roma talune reliquie; e sappiamo che nella chiesa di San Pietro di Spoleto - *statio* dei pellegrini che vi transitavano per e da Roma - si potevano venerare reliquie della Vera Croce e delle catene di san Pietro. Allo stesso modo, fra 518 e 523, Avito di Vienne inviava messi al patriarca di Gerusalemme insieme con una lettera nella quale si chiedeva una particella della Vera Croce; analoga cosa avrebbe fatto, pochi decenni più tardi, santa Radegonda che dal suo monastero della Santa Croce di Poitiers da un lato incrementava il culto - non soltanto locale - di sant'Ilario, dall'altro quello della reliquia alla quale il monastero stesso era dedicato e che esso aveva ottenuto grazie all'imperatore Giustino II. Fu per festeggiare appunto questa reliquia che il poeta Venanzio Fortunato, giunto nel 567 a Poitiers come pellegrino devoto a sant'Ilario e quindi non più ripartito, scrisse gli inni *Vexilla Regis* e *Pange Lingua*. Assieme, Radegonda e Venanzio avrebbero fondato nella Gallia merovingia un potente culto staurolatrico. Nuovo sviluppo al culto della Croce sarebbe stato fornito in tutto il mondo cristiano dalla fortunata impresa dell'imperatore Eraclio che tra 628 e 629 riconquistò Gerusalemme occupata dai persiani e vi riportò la Vera Croce che essi avevano catturato. I pellegrinaggi e il flusso delle reliquie che con essi viaggiava costituivano quindi la linfa che, scorrendo per il mondo mediterraneo, diffondeva lungo le sue coste e nelle aree del suo retroterra il patrimonio sacrale di cui, in origine, erano stati Terrasanta e Oriente a detenere la maggiore e più importante porzione.

L'arrivo di nuove reliquie dava avvio a nuovi santuari o ne sanciva l'esistenza o la fama. Celebre a riguardo il caso di Paolino - al quale Melania Seniore aveva portato in Nola una reliquia della Vera Croce - e del santuario di San Felice. Ma forse si deve mirare con attenzione specifica soprattutto a tre casi di nuovi culti incentrati sulla venerazione di reliquie e legati alla fondazione o alla crescita di prestigio sacrale di certe chiese, nonché alla problematica connessa con il culto delle reliquie stesse con le differenze riscontrabili in tale ambito fra *pars Orientis* e *pars Occidentis* del mondo romano ormai cristianizzato. Alludiamo all'*inventio* di nuove reliquie a Milano, protagonista il vescovo Ambrogio; al solenne *adventus* al quale è evidentemente collegata una *translationes* di reliquie a Rouen sotto il

pontificato di Vittricio, infine al, di sfuggita già ricordato, viaggio in Terrasanta di Gaudenzio vescovo di Brescia e alla fondazione da parte sua, alcuni anni più tardi, di un grande santuario-reliquiario nella città sede della sua cattedra.

Milano, elevata a capitale dell'impero nel 286, ambiva tuttavia a un ruolo altamente significativo nel quadro dell'impero ormai divenuto cristiano. Nel 386 Ambrogio procedeva alla fondazione della *Basilica Martyrum* e, alla folla che a gran voce gli chiedeva di seguire il rito già adottato quattro anni prima nella fondazione della *Basilica Apostolarum*, concepita sulla pianta ispirata all'*Apostoleion* di Costantinopoli, rispondeva che volentieri lo avrebbe fatto se avesse rinvenuto delle reliquie di martiri. Provvidenzialmente furono appunto rinvenute quelle dei santi Gervasio e Protasio. Immediatamente partirono da molti personaggi in rapporto con Ambrogio - del quale è famosa anche l'*inventio* di san Nazario - richieste relative a reliquie che egli aveva avuto la grazia di scoprire. Ambrogio era evidentemente, dal canto suo, meno ostile alle *translationes* delle reliquie corporee di quanto non fossero gli ambienti romani: ce ne rendono sicuri altri episodi della sua vita, quali quelli connessi con la *translatio* dei santi Vitale e Agricola; mentre non sembra storicamente fondata la notizia secondo la quale le reliquie rinvenute a Milano nel 386 sarebbero state in realtà dono di papa Damaso, che del resto stava appunto ridefinendo nella sua diocesi il culto dei martiri.

È comunque di grande importanza il fatto che la diffusione del culto delle reliquie e la caccia ai preziosi *pignora* si conducesse non solo mediante i pellegrinaggi ma anche sfruttando la rete di amicizie che legavano vari rappresentanti del mondo ecclesiale del tempo. Di Vittricio vescovo di Rouen, per esempio, sappiamo da Paolino di Nola che, nato fra 330 e 340, aveva incontrato verso il 389 Martino di Tours - il biografo del quale, Sulpicio Severo, era appunto amico di Paolino stesso - e che aveva svolto attività missionaria nelle terre delle popolazioni galliche dei dei morini e dei nervi per trasformare la sua diocesi in un intenso centro di vita religiosa. Attraverso un suo scritto omiletico del 396, il *De laude sanctorum*, veniamo a conoscenza dell'*adventus* a Rouen, proprio in quell'anno, di una quantità di reliquie che appunto lo scritto vuole onorare, e che tanto il clero secolare quanto quello regolare di Rouen si sono affrettati ad accogliere festosamente. Tali reliquie erano state offerte al vescovo di Rouen da vari suoi confratelli, tra i quali Ambrogio da Milano ed Eustachio di Aosta: fra esse, vi sono quelle di san Procolo di Bologna, di sant'Antonino di Piacenza, di san Nazario di Milano. Il *Sermo* da Vittricio composto per l'occasione è uno dei primi testi a noi noti nei quali la teologia delle reliquie si affronti direttamente: i santi partecipano di fatto dell'immortalità e della perfezione divine, che grazie all'unione dell'anima e del corpo si trasmette da quella a questo, in modo che la *virtus* divina è effettivamente

presente nelle reliquie; e attraverso le reliquie la *virtus* circola come un'immensa unità invisibile che collega i fedeli.

Se Ambrogio è un grande scopritore e traslatore di reliquie e Vittricio un organizzatore di culti a esse riferiti, un altro vescovo in contatto con essi, Gaudenzio da Brescia, è un pellegrino e un incettatore di *pignora sacra*. In Terrasanta verso il 386, quando vescovo di Brescia è ancora il suo predecessore Filastro, egli attraversa la Cappadocia per arrestarsi a Cesarea dove, in un monastero femminile guidato da due anziane nipoti di san Basilio, riceve in dono alcune reliquie dei quaranta martiri di Sabaste. È stato supposto che durante tale viaggio egli possa aver incontrato Giovanni Crisostomo ad Antiochia, quindi a Gerusalemme Silvia sorella del prefetto d'Oriente Rufino e l'altro Rufino, quello di Aquileia, nonché Palladio autore della *Historia Lausiaca*; e infine, a Betlemme, Gerolamo. Tutti questi incontri sono almeno possibili: tale era allora l'ambiente dei pellegrini e degli uomini di preghiera e di studio presenti in Terrasanta. Durante il viaggio muore però il vescovo Filastro, e Gaudenzio viene eletto a succedergli: un'elezione approvata dai vescovi delle diocesi confinanti, quindi da Ambrogio medesimo. Reduce dalla Terrasanta, Gaudenzio consacra fra 400 e 402 a Brescia la chiesa *Concilium Sanctorum*, a pianta circolare, nella quale vengono poste reliquie dei santi Giovanni evangelista, Andrea, Tommaso, Luca; reliquie dei medesimi santi sono nella *Basilica Apostolorum* di Milano dove anni prima - si ritiene prima del 397 - Gaudenzio stesso ha tenuto, su invito di Ambrogio, il sermone *De Petro et Paulo* per la festa dei due apostoli. Gaudenzio possiede anche del gesso imbevuto del sangue dei martiri Gervasio, Protasio e Nazario le reliquie dei quali sono state trovate da Ambrogio; e, ancora, resti dei martiri Sisinio, Martirio, Alessandro, discepoli di Ambrogio stesso che li ha inviati in missione in Trentino dove sono stati martirizzati. Ma è possibile che talune reliquie deposte nel *Concilium Sanctorum* bresciano siano state raccolte da Gaudenzio in Oriente. Si profila allora un problema di architettura sacra: l'impianto del *Concilium Sanctorum* si rifà all'*Apostoleion* costantinopolitano - o alla *Basilica Apostolorum* romana - attraverso la *Basilica Apostolorum* di Milano, oppure possiamo considerarlo piuttosto ispirato all'*Anastasis* gerosolimitana? E che influenza ha avuto l'edificio bresciano su posteriori costruzioni, quali la "rotonda" di san Tomè in Almenno presso Bergamo, che è invece considerata direttamente ispirata all'*Anastasis*? Il problema dell'*Apostoleion* e delle sue derivazioni - intrecciato a quello dell'*Anastasis* e delle sue imitazioni occidentali - si pone forse anche per la chiesa di Santo Stefano "rotondo" a Roma, che secondo il Krautheimer non ha avuto discendenti se non Sant'Angelo di Perugia: ma la questione resta aperta.

Intanto, oltre a Roma, Gerusalemme e Costantinopoli (e altre città, quali Treviri, Milano e - sull'esempio di Milano in quanto metropolitana - Brescia), si andavano affermando in Oriente taluni importanti santuari, sui quali esiste una sterminata letteratura ma che oggi sfuggono talora - nonostante la loro straordinaria fama - all'attenzione degli studiosi del pellegrinaggio, almeno in sede di considerazione sintetica del fenomeno. Si pensi ad esempio a quello di san Mena (o Menas; o Menna come in italiano di solito si ama chiamarlo) sulle rive del lago Mareotide, a una quarantina di chilometri da Alessandria. Ivi furono costruiti nel corso del V secolo grossi impianti dedicati all'egizio Mena martire delle persecuzioni di Diocleziano; il luogo ebbe gran fama taumaturgica fra V e X-XI secolo, data nella quale - anche per un irrigidirsi dei califfi del Cairo nei confronti dei cristiani locali e dei pellegrini - tese a decadere; e la decadenza divenne definitiva. Da i bagni di Mena venivano delle caratteristiche *eulogiae*, le ampolle, fittili o plumbee, che venivano recate piene d'acqua dai pellegrini e che per forma ricordano quelle simili che contenevano olio delle lampade del Sepolcro ed esempi delle quali si possono ammirare nel tesoro della cattedrale di Monza. A Menuthis presso Abukir si affermava, in pari tempo, il culto dei santi Ciro e Giovanni: si è detto per soppiantare un culto locale isiaco. Ai santi guaritori Ciro e Giovanni si attribuirono anche certi miracoli avvenuti presso la tomba del profeta Geremia in Alessandria; ma parecchi di questi santuari orientali sembrano essere nati per contrastare o per obliterare precedenti o compresenti santuari pagani. In questo senso - e solo in questo senso - i santi, che abbiamo già visto in qualche misura ed entro certi limiti "successori degli dèi", possono dirsi ancora tali, come li chiamò il Saintyves con una definizione che ha fatto epoca e che è largamente sopravvissuta alla fama di plausibilità delle sue tesi. Si pensi ad Antiochia, dove verso metà del IV secolo i cristiani traslarono con l'appoggio del Cesare Gallo, nel sobborgo di Dafne, le reliquie di san Babila per contrastare il locale celebre santuario di Apollo. A Efeso sorgeva la basilica cruciforme consacrata a Giovanni evangelista e si affermava il culto dei Sette Dormienti, ma non si può dimenticare che quella città era celebre per il santuario di Artemide. Altri notevoli culti si instauravano intanto: di santa Eufemia a Calcedonia, di san Teodoro a Euchaita, di santa Tecla a Seleucia d'Isauria, di san Nicola a Myra, di san Sergio a Rasafa. Ma sempre nel V secolo si affermava in Siria il pellegrinaggio al santuario di san Simeone stilita; attorno alla colonna sulla quale egli viveva si andò gradualmente costruendo l'impressionante complesso di Qal'at Sim'an. Nel secolo successivo si sarebbe avuto presso Antiochia il culto di un altro stilita, Simeone il giovane, con un'altra basilica per i pellegrini. Cresceva intanto il culto di san Giorgio a Lydda-Diospolis, presso Gerusalemme, il cui santuario è attestato fino dal V secolo. Sempre in Palestina, e più specificamente in Samaria, il monte

Garizim - sacro al culto samaritano - ospitò fino dal 484 una grande chiesa dedicata alla *Theótokos* e arricchita da una reliquia del Santo Sepolcro: la sua pianta ottagonale è stata posta in rapporto con l'Ottagono d'Oro di Costantino ad Antiochia, ma il Krautheimer preferisce collegarla ai vari *martyria* costantiniani di Terrasanta. Tra i santuari più celebri in Africa, oltre a quello che in Cartagine custodiva le reliquie di san Cipriano, vanno segnalati quello di Uzzaris, dov'erano reliquie di santo Stefano, e quello di Tebessa, nato attorno alle reliquie di santa Crispina e non meno grande di quello fatto costruire - i due impianti sacrali sono più o meno nuovi, risalendo entrambi all'inizio del V secolo - da Paolino di Nola attorno ai resti di san Felice nell'area cimiteriale detta, appunto, Cimitile.

Il periodo nel quale si sviluppano questi culti asiatici e africani è compreso nella prima metà del V secolo: e solo alcuni di essi - il caso principale è quello della diaspora delle reliquie stefaniane - sono collegati direttamente alla Terrasanta. Ma se accettiamo per valida, come ormai comunemente si accetta, la data 381-384 proposta da Paul Devos per il pellegrinaggio di Egeria, risulta che già a quell'epoca erano maturi i culti e le leggende connessi con le reliquie di san Tommaso. Tra Gesù e l'antico toparca di Edessa, Abgar, tramite il messo Anania. La celebre immagine acherotipa edessena, il *Mandyllion*, sembra essere quella trasferita a Costantinopoli nel 944.

Mentre in Oriente prosperavano questi santuari, sedi di illustrissime reliquie e teatri di straordinari miracoli, a Roma si andava organizzando un'immagine irripetibile di città-santuario: abbandonate (anche se mai del tutto) le aree dell'antico, prestigioso scenario imperiale, il culto - e dunque la vita sacrale, e in una certa misura *tout court* la vita pubblica - si andava incentrando nelle zone corrispondenti alle necropoli extramurarie e in genere a quei luoghi nei quali i martiri erano stati uccisi o i loro corpi erano sepolti. Ivi nacquero presto importanti basiliche, le quali si disposero ad anello circolare attorno all'antica città chiusa nelle mura aureliane proprio in quanto i corpi dei santi non venivano traslati in città: si evitava rigorosamente di profanare in alcun modo il loro riposo, e ciò corrispondeva alla lettera e allo spirito delle tradizioni romane e della normativa imperiale in materia di culto di trapassati. Questo rispetto, garantito dai pontefici romani e formalizzato nella ridefinizione damasiana del culto dei martiri, costituì il *mos Latinorum* nei confronti delle reliquie: e confermò a Roma il suo ruolo di *Caput mundi*, sia pur trasferito dalla sacralità del politico alla sacralità del martirologico-santorale. I papi non permettevano difatti l'asporto e la circolazione di parti dei corpi di santi posti sotto la loro giurisdizione. Le reliquie messe in circolazione dalla Chiesa romana erano e *contactu*: cioè *brandea*, *palliola*, strisce di stoffa che venivano poste a contatto con la reliquia corporea attraverso la *cataracta* della *confessio* e nelle quali, una volta

ritirate da lì, si registrava un più o meno consistente aumento di peso. La *virtus* della reliquia si traduceva quindi in un dato fisico, metrologicamente apprezzabile: la radice dalla quale deriva il termine ebraico *kabôd*, con cui viene indicato quel che in latino è la *gloria Dei* (la versione greca dei Settanta ha tradotto questo termine con *doxa*), ha appunto a che fare con il concetto di “valore”, “pregio”, “pesantezza” (si dice di metalli preziosi, per esempio)..

Le leggi imperiali romane e le relative consuetudini mantennero a lungo rigorosamente fedeli al principio dell'inamovibilità e dell'invulnerabilità dei corpi dei santi, il che evitò che Roma divenisse un'inesauribile miniera di reliquie e al tempo stesso le conservò il carattere inimitabile d'una riserva eccezionale di *virtus*. Ancora nel VI secolo, prima Ormisda e poi Gregorio I non esitavano a rifiutare l'invio di reliquie perfino a quell'insaziabile raziatrice di tale tipo di oggetti che era la corte di Bisanzio. Soltanto a partire dalla prima metà del VII secolo, forse anche per non contrastare oltre una pratica altrove già diffusa, ma soprattutto perché oltre le mura si viveva ormai in un clima di pesante insicurezza, i papi permisero che alcuni corpi di martiri venissero traslati all'interno della cinta muraria romana. Tra 619 e 625 papa Bonifacio V consentiva che le reliquie dei martiri venissero a contatto con mani umane, ma solo di preti. Si ritiene che la prima vera *translatio* romana dall'*extra moenia* all'*intra moenia* sia stata quella dei santi Primo e Feliciano ai tempi di papa Teodoro, fra il 642 e il 649: essi furono asportati dal loro luogo originario, sulla Via Nomentana, alla basilica di Santo Stefano. Fu sempre sotto papa Teodoro, che pare fosse originario di Gerusalemme, che la basilica di Santa Maria Maggiore venne denominata per la prima volta *Beata Maria ad Praesepe*: lo stesso Duchesne sembra accettare l'ipotesi che tale dedizione sia comparsa in coincidenza con l'arrivo dalla Terrasanta - in quegli anni invasa dai musulmani - di reliquie provenienti da Betlemme. Altre traslazioni si ebbero sotto il papato di Leone II, fra il 682 e il 683, quando i santi Simplicio, Faustino, Vittrice vennero traslati nella chiesa di Santa Bibbiana. Verso la fine del secolo VII, in Roma si cominciarono a valorizzare anche reliquie ivi presenti da molto tempo (o, quanto meno, così veniva detto), ma la cui esigenza era stata fino ad allora ignorata. Così, papa Sergio (687-701) scoprì nel sacrario di San Pietro una cassa di reliquie contenente una porzione della Vera Croce: essa è stata identificata con quella anticamente portata alla *statio* pontificia di Santa Croce in Gerusalemme, e somiglia alla croce di Giustino II custodita tuttora in San Pietro (collegato a questa *inventio* è un passo del *Liber Pontificalis* che costituisce il primo documento occidentale in cui si parla della festa dell'Esaltazione della Croce, tradizionalmente commemorante la dedizione della basilica dell'*Anastasis* del 335; ma pare che al tempo di Sergio, in relazione al quale la si nomina per la prima volta, tale festa fosse comunque già celebrata). Fu poi la volta

di papa Zaccaria, regnante fra il 741 e il 752, il quale in una *capsa* conservata nel Patriarchio rinvenne la testa di san Giorgio che venne traslata nella chiesa di San Giorgio *ad Velum Aureum*; e infine Paolo, fra il 757 e il 767, si pose organicamente il problema dei molti corpi di santi che giacevano nei cimiteri suburbani ormai esposti a profanazioni oppure trascurati e avviò una politica di *translationes* sistematiche in città. Il *Liber Pontificalis* non lo dichiara espressamente: ma senza dubbio la crescente tensione fra i papi e il regno longobardo, quindi l'insicurezza delle aree limitrofe all'Urbe (le devastazioni connesse con l'assedio del 756 dovevano aver molto aggravato le cose), avevano in una certa misura reso necessaria questa politica, che rompeva definitivamente con una tradizione romana venerabile e consolidata: ma che aveva anche il vantaggio di caricare la città stessa di Roma, sede del successore di Pietro, di una concentrazione straordinaria di quella *virtus* della quale le reliquie erano sature. Questa politica di sacralizzazione urbana è parte integrante e forse primaria della politica spiritualmente e anche - almeno in partenza - temporalmente egemone che i papi avviano appunto nello scorcio tra il conflitto con i longobardi e l'alleanza con i franchi,.

Il rigore con il quale i pontefici tendevano a impedire con ogni mezzo l'asportazione delle reliquie romane e al tempo stesso a valorizzare e a propagandare il tesoro da esse costituito al fine di incentivare i pellegrinaggi *ad limina Petri* - data dai tempi di papa Onorio I, fra il 624 e il 638, la *notitia ecclesiarum Urbis Romae*, primo esempio di una letteratura avviata a divenire rigogliosissima - era solo un aspetto della loro politica al riguardo; che, forse, era meno univoca e coerente di quanto si tenda a dire. In realtà, notizie di reliquie anche corporali elargite dai pontefici si hanno anche prima del limite del VII secolo, data a partire dalla quale tali notizie si fanno comunque più sicure. Principi e vescovi soprattutto appartenenti alle nazioni germaniche "primogenite" della Chiesa di Roma, i franchi e i burgundi, avevano ricevuto reliquie di quel genere dai vescovi romani già dalla fine del VI secolo, forse ancor da prima. Il concedere una reliquia significava consentire la fondazione di una nuova chiesa, tanto più prestigiosa quanto più illustre era la reliquia; e il fatto che una reliquia provenisse da una diocesi e fosse dono di una Chiesa a un'altra esternava e sottolineava un legame di affiliazione se non istituzionale quanto meno spirituale della Chiesa ricevente nei confronti di quella donante. In tal modo le reliquie divenivano davvero il veicolo dell'autorità e del prestigio della Chiesa romana sulle giovani Chiese dei regni romano-barbarici occidentali. Quella medaglia aveva fatalmente il suo rovescio; perché alle reliquie importate da Roma o da altri centri (abbiamo già ricordato la reliquia della Croce, vanto della Poitiers di Radeconda e di Venanzio Fortunato) se ne aggiungevano altre in varia misura autoctone, e i regni romano-barbarici si andavano pian piano

dotando di santuari “nazionali”, con reliquie ed episodi miracolosi loro specifici, che si svilupparono notevolmente nella Gallia e nella penisola iberica fra VI e VII secolo, mentre l'Inghilterra dei nuovi conquistatori germanici, dovendo confrontarsi con una Chiesa e una spiritualità celto-romane precedenti e più raffinate, preferiva restar ben ferma alla consolidata e autorevole fonte di sacralità che era Roma, col suo pellegrinaggio *ad limina Petri* - erano beninteso sovente santuari connessi con le varie corone romano-germaniche, ma al tempo stesso anche centri di forte potere episcopale.

Roma difese energicamente il proprio primato sacrale in Occidente anche arricchendosi il più possibile di reliquie provenienti dalla Terrasanta. Tuttavia, è un fatto che fra VII e X secolo i grandi pellegrinaggi subirono una certa crisi e la pratica del pellegrinaggio tese a ridefinirsi sulla base di santuari specifici di ciascuna gente e di ciascun territorio: magari collegati tra loro da una rete di strade e di reciproche notizie. Non c'è dubbio che la “rottura dell'equilibrio mediterraneo” di pirenniana memoria, nonché l'accresciuta difficoltà di viaggiare, specie attraverso certe aree del sud-est europeo, come il mondo danubiano-balcanico, connesse con il lungo periodo delle incursioni barbariche fra IX e X secolo, e quindi la crisi breve ma molto aspra coincisa con il califfato cairota di al-Hakim, dettero un fiero colpo alla tradizione del pellegrinaggio in Oriente. Ad esso si rispose, fra l'altro, costruendo in Europa tutta una serie di edifici che in un modo o nell'altro - sotto il profilo della somiglianza architettonica, o dei rapporti metrologici, o della mimesi simbolica, o della presenza di qualche reliquia dei Luoghi Santi - rappresentavano alcuni edifici sacri di Terrasanta (soprattutto l'edicola del Sepolcro o la “rotonda” dell'*Anastasis*), ai quali si poteva pellegrinare come a mète intermedie del grande viaggio verso Gerusalemme, e che erano però al tempo stesso *stationes* lungo l'itinerario per giungere a nuove mète, stavolta europee, dotate di una sacralità in crescita. Altri santuari erano prova dell'affermarsi di una specifica tradizione sacrale europea.

Tra questi santuari occidentali - mentre gli europei si andavano progressivamente dimenticando di San Mena, di Uzalis, di Khalat Sim'an, di Edessa, di Efeso, ormai *in partibus infidelium* o comunque difficilmente raggiungibili, e dedicati per giunta a santi che o si potevano venerare anche in Occidente grazie a reliquie ivi giunte, oppure avevano lì perduto di popolarità - il più famoso tra VI e VII secolo fu senza dubbio quello di San Martino di Tours, che ebbe la fortuna di trovare un memorialista come Gregorio. Ma Gregorio non ci ha, notoriamente, parlato soltanto di Martino; e accanto a lui va posta la memoria di un'altra straordinaria propagatrice di culti nella Gallia merovingia, santa Redegonda, di cui abbiamo già detto qualcosa. Fra gli altri illustri luoghi e santi, sedi tutti e oggetti di pellegrinaggio, della Gallia merovingia, sono da menzionare Brioude, con le reliquie di san Giuliano;

Poitiers, con quelle di sant'Ilario; Autun, con quelle di san Cassiano; Marsiglia, con le guarigioni ivi operate da san Vittore; altri personaggi ancora, con le relative reliquie, godevano di fama locale.

I carolingi, austrasiani e quindi portatori di nuovi e differenti culti - che si aggiungevano alle devozioni che essi favorivano sulla base di reliquie importate da quell'Italia che avevano conquistato e nella quale avevano avviato rapporti privilegiati con i vescovi di Roma, - sembrarono in un primissimo tempo tenere da parte san Martino; presto finirono però con l'adeguarsi a loro volta alla sua straordinaria forza d'attrazione, compromessa soltanto dal proliferare, dalla fine dell'VIII secolo in poi - e con maggior forza nello scorcio compreso fra X e XI - di nuovi santuari, nuovi culti, nuovi miracoli. Già dai primi dell'VIII secolo abbiamo notizia del culto michelita di Mont-Saint-Michel; in seguito a varie *translationes* o a diversi episodi miracolosi si radicarono più tardi quelli della Vergine a Le Puy e a Chartres, del Santo Sangue a Mantova e a Fécamp, di san Michele in Piemonte e sul Gargano in Puglia, di san Giacomo a Compostela in Galizia, di san Marco a Venezia, di santa Maria Maddalena a Vézelay, dei santi Pietro e Marcellino a Seligensadt, di san Nicola a Bari, di santa Fede a Conques, della Santa Tunica ad Argenteuil, mentre si affermava anche il pellegrinaggio alla tomba di Carlomagno in Aquisgrana, che lo stesso Ottone III avrebbe compiuto.

Lo sviluppo di questi santuari oltralpini - se non tutti, almeno molti di essi erano tali - si andò accompagnando a una progressiva spoliazione dei *pignora* custoditi nella penisola italiana. Già almeno dal VII secolo Roma e l'Italia vennero guardate dai nuovi fervorosi cristiani di stirpe germanica come autentiche miniere di miracolosi oggetti: il cristianesimo si andava espandendo, e a nord si aveva bisogno di reliquie per fondare culti e santuari. In alcuni casi, è vero, la Chiesa missionaria forniva essa stessa i suoi martiri - il più prestigioso fra essi è senza dubbio Bonifacio, con il grande santuario sassone di Fulda -, ma di solito le reliquie andavano importate, e non sempre ci si accontentava dei *brandea* e insomma delle reliquie e *contactu*; certo, grande risorsa era costituita ad esempio dalla "manna" secreta da taluni corpi santi - come quelli, celebri, di san Nicola o di santa Caterina -, ma tali reliquie erano reputate solo fino a un certo punto. Le nuove Cristianità volevano i corpi dei santi, o le porzioni "insigni" di essi, come la testa o il braccio destro. E la dottrina, già sostenuta da Teodoreto di Ciro, che la *virtus* delle reliquie - al pari del corpo eucaristico del Cristo e della Vera Croce - non venisse compromessa dalla frammentazione, batteva in breccia ogni resistenza residua.

Cominciò così, specie nel duro periodo successivo alla calata dei longobardi e nelle aree contese fra questi e i bizantini, la catena dei *furta sacra*.

Tra i molti episodi che contrassegnarono questo fenomeno, il caso forse più antico - almeno di quelli più famosi - consisté nella *translatio* delle reliquie dei santi Benedetto e Scolastica da Montecassino a Fleury. I *furta sacra* continuarono, anzi si fecero più frequenti, in età carolingia e poi ottoniana, anche per due ragioni: anzitutto le frequenti incursioni barbariche, le quali giustificavano le *translationes* volte almeno nelle intenzioni dichiarate a evitare profanazioni e dispersioni; e quindi l'egemonia imperiale franca prima, sassone poi su Roma e sul pontificato, che in un certo senso consegnava l'Urbe nelle mani dei nuovi Cesari germanici e ne autorizzava i prelievi dall'immenso patrimonio sacrale. Abbiamo così molteplici episodi di *inventiones* e *translationes* che sono in realtà compravendite o violenze, ambientate in una Roma popolata da chierici avidi o in un'Italia dal paesaggio lunare fatto di edifici fatiscenti e di sepolcri abbandonati, di *ruinae* e di *desolationes*, di religiosi superstiziosi e impauriti e di *rustici* regrediti allo stato semiselvaggio. In tali contesti, su tali sfondi, si muovono procuratori e commercianti di reliquie, di rango sovente regio e/o episcopale: si danno così *translationes* come quella dei martiri romani Marcellino e Pietro, le reliquie dei quali sono trasferite nell'827 a Seligensdat attraverso una vicenda richiama-taci da Eginardo, o come quella di Sebastiano a Soissons attuata da Ilduino abate di San Medardo. Nel X secolo, l'incetta delle reliquie italiche instradate verso la Germania avrà il suo protagonista in Teodorico vescovo di Metz, *consobrinus* dell'Imperatore Ottone I e suo compagno di viaggio in Italia. La memoria di queste *translationes* e dell'itinerario seguito dalle reliquie dalla vecchia verso la nuova sede lasciava sovente una scia di santità: segnali toponomastici e santuari rammentano appunto il passaggio di questo o di quel santo dall'una all'altra delle sue sedi principali, e non di rado la sosta di una porzione delle preziose reliquie.

Ma con ciò, negli ultimi secoli di quello che per convenzione definivamo l'Alto Medioevo, il rapporto fra pellegrinaggi e reliquie si modifica ulteriormente. Se da una parte si vanno perpetuando i pellegrinaggi *ad sanctos* - che anzi tornano a farsi frequenti a partire dalla fine del secolo, quando anche alcune strade verso Santiago, Roma e Gerusalemme si riaprono: e si apriranno per la prima volta in coincidenza con una pur relativa rinnovata sicurezza - , dall'altra i santi si trasformano essi stessi in pellegrini: alle *translationes*, comunque motivate (che davano impulso a nuovi culti e a nuove fondazioni religiose in aree lontane da quelle di origine di questa o quella reliquia, scandendo così i ritmi e le fasi della conquista cristiana d'Europa; oppure, sotto la minaccia di incursioni normanne o saracene, le reliquie venerate in santuari costieri dovevano arretrare verso un meno insicuro *hinterland*), si aggiungevano adesso le sempre più solenni processioni, esse stesse variamente motivate. Il santo non era ormai più immoto e immobile, fulcro inamovibile attorno al

quale danzava l'universo dei devoti: ora egli usciva tra la gente, visitava i suoi fedeli, talora fuggiva insieme con loro dinanzi alla furia barbarica e talaltra scendeva fra loro trionfalmente a confortarli. La Chiesa delle reliquie si faceva sempre più Chiesa nomade, immagine dell'Israele dell'Esodo, e i reliquiari - mutando forma e facendosi più adatti a venir trasportati, in questo medioevo nel quale la mobilità è una delle chiavi concettuali più importanti e uno dei fenomeni più generali e capillari - si facevano sempre più simili (sul piano delle forme esteriori, ma anche delle realtà concettuali) all'Arca dell'Alleanza.

Non che le discussioni, anzi le polemiche, fossero sempre e comunque sopite. Si discuteva ancora dell'uso che di reliquie e pellegrinaggi era lecito fare, dei suoi limiti, addirittura delle loro controindicazioni. Autori come Agobardo di Lione e Claudio di Torino non esitavano, al riguardo, a esprimere perplessità e addirittura sarcastici o durissimi giudizi. L'insofferenza di questi autori, che trovava solidi e giustificativi riscontri nella tradizione dei primi Padri, avrebbe avuto una prosecuzione e una conferma nella fase storica immediatamente posteriore, quella coincisa con l'età della prima crociata - un nuovo periodo di intense *inventiones* e *translationes* -, in opere come il *De pignoribus sanctorum* di Guiberto di Nogent. È significativo che il quadro dei secoli IV-V e quello dei secoli VII-IX, da questo punto di vista, sembrino largamente somigliarsi: traffici anche venali di reliquie, falsificazioni, monaci *gyrovagi* spacciatori di falsi *pignora* del tipo che già Agostino aveva riprovato nel *De opere monachorum* e che, in età carolingia, sarebbero stati condannati nell'*admonitio generalis* del 789.

Ma le speculazioni, i furti, le falsificazioni, il vagabondaggio, sono l'altra faccia dello specchio, il rovescio della medaglia del diffuso bisogno di sacralizzazione di luoghi, ambienti, regioni, istituzioni e persone da cui dipendono sia la pratica del pellegrinaggio, sia il culto delle reliquie. La società medievale cerca affannosamente dei *patroni* contro l'insicurezza: se ciò spiega il processo storico che ha accompagnato il diffondersi articolato del sistema feudale, spiega non meno la corposa religiosità che si alimenta di santuari e di *pignora*. La reliquia è, appunto, pegno del fatto che il Dio dell'Antico Testamento, il Dio dei martiri del primitivo (ma non solo primitivo....) cristianesimo è il Dio Vivente, il Dio Forte che attraverso le reliquie riversa sui suoi santi e sul suo popolo quella *virtus* attorno alla quale si crea sì una teologia, ma anche una cultura folklorica di profondo spessore. Dopo i casi tardoantichi e altomedievali di cratofanie santorali, in cui l'*adventus* del corpo santo nella città che lo ospita è salutato trionfalmente e accompagnato dal fulgore dei miracoli e dal fragore delle grida degli indemoniati che confessano la sua potenza, dalla quale si sentono prima oppressi e quindi liberati, la Cristianità carolingia e ottoniana segna una crescente pubblicizzazione del ruolo delle reliquie nel mondo

stesso delle tradizioni aristocratico-militari con il loro costitutivo versante giuridico. Le reliquie divengono, con o spesso in sostituzione (che postula equivalenza sacrale) del Vangelo, l'oggetto sul quale solennemente si giura; la reliquia diviene addirittura arma difensiva, e in un certo senso perfino offensiva, in quel *iudicium Dei* per eccellenza che è il campo di battaglia. Le reliquie vengono portate in combattimento; taluna, come il *Mandyllion*, addirittura usata come bandiera: Carlomagno reca una particella della Vera Croce appesa al collo e, nella *Chanson de Roland*, l'elsa della spada di Rolando è un vero e proprio reliquiario. L'endiadi costituita dalla pratica del pellegrinaggio e dal culto delle reliquie troverà quindi il perentorio esito sul piano della contingenza, ma anche il significante processo di sviluppo e di mutamento sul piano della continuità e della lunga durata, alla fine dell'XI secolo, con quell'*iter* cavalleresco e quella *peregrinatio* di fedeli (anche *pauperes*) che un'ormai irreversibilmente consolidata consuetudine ci ha indotto a chiamare "crociata".

Con le crociate, il panorama cambia e si allarga. I pellegrinaggi a Gerusalemme continuarono, ma nel XII secolo tesero a confondersi con le varie crociate mentre, nel XIII, il conflitto tra una Città Santa ormai riconquistata dai musulmani e una costa ancora in mano ai cavalieri "franchi" e ai mercanti "latini" complicò molto le cose. Le crociate hanno in qualche modo ostacolato il pellegrinaggio, ne hanno adulterato i connotati, ne hanno fatto perdere la specificità.

Ma è appunto nei due secoli che i vecchi manuali di scuola consideravano "classici" delle crociate, il XII e il XIII - e che sono anche e soprattutto, in Europa, quelli dello sviluppo delle città e dell'affermarsi delle monarchie feudali, del ritorno dell'oro in Occidente, del rinnovamento filosofico, scientifico e tecnologico, dei traffici mediterranei, dell'arte gotica, delle università - che si afferma la direttrice stradale da Santiago attraverso Roma per Gerusalemme, dalla quale si dirama una rete di diverticoli per altri centri di culto, di cultura e di commercio; lungo il suo tracciato transitano i pellegrini (non soltanto loro, peraltro...) , ed essa è nota nel suo tratto nordiberico come *Camino de Santiago*, in quello tra le Alpi e Roma come *Via Francigena*. Nel corso del XIII secolo - mentre le spedizioni "crociate" tenderanno sempre più a smarrire i loro connotati di pellegrinaggio e a trasformarsi in campagne militari di professionisti - il miglioramento dei tipi nautici e il rinnovamento della navigazione - correlato con le troppe difficoltà che il viaggiatore avrebbe trovato sulla via di terra tra Balcani e Siria - determinarono il fenomeno secondo il quale il pellegrinaggio a Gerusalemme si orientò a progressivamente sempre più servirsi dei mezzi marittimi, mentre la *Via Francigena* divenne il percorso praticamente esclusivo dei "romei" che si recavano a Roma: il Giubileo del 1300 sancì

quest'0'avvenuto mutamento.⁶ A quel punto, comunque, si può considerare ormai matura la grande stagione del pellegrinaggio cristiano occidentale, che peraltro continuerà a svilupparsi e a rinnovarsi fino ai giorni nostri.⁷

Missionari, diplomatici, mercanti.

Le crociate segnano una stasi del vecchio modello di pellegrinaggio. Dopo, però, il mondo non è più lo stesso.

Secondo Pierre Chaunu le genti mediterranee hanno il "primato del grande viaggio". Un primato che non è mai equivalente, senza dubbio, né a un'esclusiva né a una vocazione. Nel Trecento, quello strano personaggio che noi chiamiamo col nome di Giovanni di Mandeville trovava, per questo primato, una ragione climatico-planetary: a differenza degli indiani che, governati dal lento Saturno, tendono a non muoversi mai dal loro paese, le genti mediterranee trarrebbero dal loro star nella settima fascia climatica, governata dalla volubile luna, la loro vocazione a muoversi. Ai primi di quel medesimo secolo uno dei più interessanti autori di trattati allegorico-didascalici del tempo, Francesco Barberino, dedicava al viaggio e al viaggiare alcune pagine della sua enciclopedia in versi, *I documenti d'amore*. La società del suo tempo, la società comunale e mercantile, trovava nel viaggiare una delle sue dimensioni privilegiate: e il grande viaggio era, per essa, il viaggio verso est, verso l'Asia.

Fra Due e Trecento, l'Europa ha gradualmente scoperto l'Oriente: non già quello vicino, l'Oriente mediterraneo, che le era noto fin dall'antichità e che ancor più familiare le era divenuto dall'inizio del movimento crociato in poi, bensì quello medio e, ancor più, quello estremo. Tale scoperta ha proceduto per gradi ed è passata attraverso varie fasi; potremmo distinguere una prima, terrestre, lungo le grandi carovaniere aperte e rese sicure dalla *Pax Mongolica*; e una seconda, marittima, che ha coinciso con la familiarizzazione con l'Oceano Indiano e si è accompagnata alle prime esplorazioni atlantiche e africane, a loro volta a lungo

⁶ AA.VV., *Romei e Giubilei*, a cura di M. D'Onofrio, Milano, Electa, 1999.

⁷ AA.VV., *Voyage, queste, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, CUER MA, 1976; R. C. Finucane, *Miracles and pilgrims*, London - Melbourne - Toronto, Dent and Sons, 1977; J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, Roma, Editori Riuniti, 1981; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo*, Firenze, le Lettere, 1991; J. Brosse, *Les Hauts Lieux de la spiritualité en Europe*, Paris, Bordas 1992; N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo*, tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1996; R. Oursel, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Cerf, 1997; G. Palumbo, *Giubileo Giubilei*, Roma, RAI-ERI, 1999

caratterizzate dalla volontà di trovare una via ai lontani regni delle spezie che fosse alternativa a quella orientale. È noto che lo stesso Cristoforo Colombo aveva come meta l'est, identificato con quello che egli riteneva ancora anacronisticamente come il regno del Gran Khan.

La prima fase, inauguratasi a metà Duecento si può dire col primo concilio di Lione, si esaurì nel terzo quarto del secolo successivo per una serie di fattori: il disgregarsi dell'impero mongolo e il chiudersi della Cina all'interno delle proprie frontiere; il montare della potenza ottomana che - installata fra Balcani e penisola anatolica - intervenne a recidere o comunque a ostacolare gran parte dei legami viari diretti fra Europa e Asia profonda; la folgorante avventura di Tamerlano e il dissesto nel quale essa lasciò le regioni che aveva sconvolto; l'aprirsi per l'Europa, con la peste del 1347 e 1350, d'un periodo di lunga crisi depressiva, a onor del vero già avviata prima, che non poteva non influire anche sulle sue prospettive commerciali; l'esaurirsi della prima spinta missionaria avviata negli anni Quaranta del Duecento ma già annunciata dal viaggio in Egitto di Francesco d'Assisi e che difatti aveva veduto come suoi protagonisti gli Ordini mendicanti.

La conoscenza dell'Asia interna, così mirabilmente iniziata da Giovanni da Pian del Carpine, da Guglielmo di Rubruck, da Marco Polo, conobbe pertanto una battuta d'arresto che si sarebbe prolungata nell'età moderna; ma, per contro, le vie marittime si andavano aprendo sempre più, il che favoriva la conoscenza e la penetrazione delle aree meridionali e sud-orientali del grande continente, quelle bagnate dalle acque dell'Oceano Indiano.

La seconda fase del grande contatto fra Europa e Asia è quindi marittima. Si apre nella seconda metà del Trecento e conduce sino all'ultimo Quattrocento, saldandosi all'era delle grandi scoperte oceaniche, la quale a sua volta trova nella corsa a Oriente uno dei principali motori.

Innovazioni tecnologiche e nuove esperienze cartografiche avevano decisamente migliorato, nel corso del Trecento, l'arte del navigare, in special modo quella del navigare oceanico. L'affermarsi della funzione del porto di Bruges - "cerniera", com'è stato detto autorevolmente, fra mondo baltico e mondo mediterraneo - e l'espansione catalano-aragonese dalla Sardegna alla Grecia mutarono l'equilibrio atlantico-mediterraneo tardomedievale, ma fu soprattutto al possente impegno marittimo della corona portoghese - impersonato dalla volontà del principe Enrico detto "il Navigatore" - che si dovettero la scoperta e la colonizzazione delle Canarie, di Madera, delle Azzorre, indi la circumnavigazione del continente africano e il recupero, per quella via, della rotta alle Indie. Rotta che frattanto non aveva mai praticamente cessato di venir battuta da sia pure sporadici avventurieri occidentali che sperimentavano le incognite della traversata dallo

stretto di Ormuz alle coste occidentali della penisola indiana. Era, quella - prima le carovaniere siro-mesopotamiche fino al Golfo Persico, poi il mare -, una via praticamente mai venuta meno.

In un certo senso, dunque, anche i primi viaggi atlantici e le prime esplorazioni africane appartengono alle vicende della penetrazione europea in Oriente. Il legame non solo culturale, ma soprattutto geostorico fra Asia e Africa era del resto antichissimo, e sia la diffusione dell'Islam sia le rotte d'importazione delle spezie - che utilizzavano dal Mar Rosso il vettore nilotico per giungere più speditamente al Mediterraneo - non avevano fatto che stringerlo ulteriormente.

I grandi viaggi degli europei verso l'Asia si situano in un arco di secolo e mezzo circa, che va dall'esaurirsi della spinta crociata alla scoperta dell'America. Essi sono dunque non solo coevi, ma anche profondamente connessi all'espansione economica e culturale della società italiana nei suoi molteplici centri di propulsione. E, difatti, italiani sono molti dei protagonisti o dei narratori di quei viaggi che contribuirono a dissipare le brume leggendarie e a sciogliere gli equivoci eruditi che avvolgevano dall'antichità in poi il continente asiatico.

Ma su quelle brume, su quegli equivoci, dovremo fra un istante tornare: e non per cedere al fascino dell'immaginario, bensì per renderci conto sinteticamente - ma anche organicamente - di quale fosse il punto di partenza delle cognizioni europee relative all'Asia. Per il momento ci preme sottolineare che l'antica, profonda attrazione per il grande continente che si estendeva a est di Costantinopoli, di Gerusalemme e di Alessandria trova modo d'innestarsi verso la metà del Duecento su due esplosive realtà congiunturali: da un lato la travolgente avanzata mongola, che agli inizi degli anni Quaranta parve sul punto d'investire frontalmente la stessa Europa e che fu interpretata come un segno della "fine dei tempi"; dall'altro il maturare, nella Chiesa, di quella coscienza missionaria che - dolorosamente ma consapevolmente appoggiata alla constatazione del fallimento delle crociate, e, soprattutto, alla nuova spiritualità promossa dagli Ordini mendicanti - imponeva la predicazione del Vangelo a tutte le genti.

In ultima analisi, si potrebbe sostenere che il fatto veramente e radicalmente rivoluzionario di quegli anni fu la scoperta di un'umanità tanto nuova quanto sterminata. Il genere umano non si esauriva più nel *corpus christianorum*, nell'ebraismo, nell'Islam e in qualche oscuro ceppo barbarico ancora pagano o malamente cristianizzato ai margini nord-orientali d'Europa. La *Pax Mongolica* determinata dalle travolgenti conquiste di Genghiz Khan e dei suoi immediati successori aveva come squarciato un secolare diaframma e, se da un lato sembrò per un istante far precipitare l'Europa nell'orrore dei tempi delle invasioni unne, avariche, ungare, dall'altro palesò l'esistenza, oltre quei limiti che l'immaginario

collettivo riteneva invalicabili dai tempi di Alessandro Magno in poi, di spazi enormi - ben più ampi di quanto non supponessero le ipotesi geografiche del tempo! - e di altrettanto enormi masse umane. Queste fiumane di popoli che urgevano al di là dei silenziosi deserti, dei grandi fiumi, delle montagne immacolate erano fin lì note solo grazie alle antiche leggende o ai confusi racconti dei carovanieri. La volontà di conoscere quel mondo misterioso dal quale giungevano gemme preziose, spezie profumate e indomiti cavalieri indusse a infrangere l'interdizione atavica a causa della quale gli uomini del Mediterraneo non si addentravano mai troppo nel continente, non si staccavano mai dalle coste ospitali di quel loro mare, non sfidavano quell'ignoto; lasciando piuttosto che dall'ignoto emergessero periodicamente, e tutto sommato puntualmente, le carovane cariche di spezie odorose e di sete fruscianti.

Il sistema carovaniero del resto, con le sue tappe scandite ogni quaranta chilometri dalla catena ininterrotta dei caravanserragli, razionalizzava e, segmentandole, permetteva di dominare le sconfinaste piste continentali consentendo una rapida e, nei limiti del possibile, sicura circolazione degli uomini e delle merci. I carichi preziosi viaggiavano così per lunghe distanze senza che ciò comportasse spostamenti umani di pari entità: i carovanieri percorrevano, di tappa in tappa, ciascuno il loro segmento teso fra due caravanserragli entrambi familiari e relativamente vicini. Così, di mano in mano e di segmento in segmento, le spezie e la seta giungevano dal Pacifico al Mediterraneo, in una catena dagli anelli snodabili e ricomponibili. Una catena in fondo fragile, ch'era agevole interrompere con conseguenze facilmente intuibili sui mercati mediterranei che avevano fame di merci asiatiche; ma che veniva ogni volta, passata la contingenza sfavorevole, immediatamente riannodata, tanto forti erano le congiunte esigenze della tradizione e del comune interesse.

Antichi e costanti rapporti, dunque: che tuttavia non avevano troppo giovato al progresso effettivo delle conoscenze geografiche ed etnografiche. Il sistema carovaniero consentiva un relativamente agevole passaggio di mano in mano delle merci, ma lasciava filtrare assai meno gli uomini e le idee. Di carovana in carovana, di sosta in sosta, di ciotola di riso in ciotola di riso, di tazza di the in tazza di the, notizie e cognizioni potevano anche trasferirsi con una certa rapidità da Oriente a Occidente; ma arrivavano smozzicate, distorte, fraintese. Le lingue diverse non permettevano altrimenti. Così, per l' europeo del Duecento, il continente asiatico era ancora quello che si vede in quel gran mappamondo di pietra che è il timpano dell'abbazia di Vézelay, dov'è pur presente una coscienza ecumenica: l'Asia delle leggende che avevano accompagnato e seguito la travolgente ma anche effimera conquista di Alessandro Magno, una sconfinata madre di mostri e di meraviglie.

L'impetuosa cavalcata degli eredi di Genghiz Khan fino alla Slesia e alla piana del Danubio fu un brusco risveglio: se Gog e Magog vomitavano le loro orde fin quasi nel cuore della *res publica christianorum*, ciò significava che un'antica barriera era caduta. Il mito della muraglia eretta, secondo la leggenda, da Alessandro a rinserrare i mostri delle terre incognite era dunque crollato: ma, se l'antica difesa veniva meno, scompariva perciò stesso anche un diaframma. L'Europa del Duecento era nel pieno delle sue forze espansive, quindi in grado di fornire alla congiuntura una risposta positiva. Attraverso la breccia che aveva lasciato passare i mongoli sarebbero passati anche i missionari e i mercanti cristiani.

Ma, prima di procedere oltre sulla strada che abbiamo tracciato or ora, è necessaria una precisazione. Il parlare in blocco d'un continente asiatico, quando si voglia por mente alle cognizioni che ne avevano gli italiani del Duecento, non ha molto senso. Per quanto si voglia - e la chiarezza del discorso in queste sede lo impone - tener fede ai parametri geografici cui siamo abituati e che del resto, nelle loro linee costitutive, non differiscono troppo da quelli del passato, bisogna quanto meno distinguere fra l'area che noi siamo abituati a definire "Levante" e il resto del continente asiatico.

Il Vicino Oriente e in generale l'Asia mediterranea erano realtà familiari alla società italiana del Duecento e, sia pure in modo non uniforme, all'intera Europa bassomedievale. A parte gli storicamente parlando lontani e a loro volta già divenuti leggendari contatti fra Carlomagno e il califfo di Baghdad e a parte la familiarità con l'Islam nordafricano o quello iberico, restava il fatto che l'area compresa grosso modo fra Golfo di Alessandretta, corso del Tigri e dell'Eufrate e delta del Nilo era quella alla quale ogni giorno andava, nella preghiera individuale e più ancora in quella collettiva, la mente dei cristiani. Era la terra della Bibbia, del Vangelo, degli Atti degli Apostoli: e, a partire almeno dal IV secolo, il pellegrinaggio aveva costituito un legame ben concreto, alimentato da un flusso continuo, tra Europa e Terrasanta. A partire dalla fine dell'XI secolo il movimento crociato aveva approfondito questo nesso che veneziani, pisani, genovesi avevano saputo contribuire a corroborare con le loro iniziative marinare sia di guerra che di mercatura.

Sul piano delle dirette esperienze, peraltro, questa familiarità era geograficamente parlando molto ristretta. Essa non andava al di là della depressione del Giordano o al massimo dei grandi empori di Damasco, Aleppo e Mosul. Velleità d'attraversamento della penisola anatolica, dopo la terza crociata, non se ne dettero oltre; in cambio, fin dal primo Duecento, la penetrazione specie genovese nel Mar Nero aveva reso abbastanza familiari agli europei porti quali Trebisonda, e quindi frequentata da mercanti italiani la grande carovaniera che da quell'emporio, attraverso le montagne del Tauro, conduceva a Laiazza sul golfo di

Alessandretta. Non si attraversava in ogni caso il bacino dell'Eufrate; e le notizie relative all'Islam asiatico non andavano al di là della metropoli di Baghdad. Non si oltrepassava, in altri termini, la linea dell'antica Mesopotamia.

La nostra conoscenza della Terrasanta medievale, cioè della fascia fra litorale siro-libano-palestinese e depressione del Giordano, è in cambio notevolmente precisa; lo dobbiamo alla letteratura di pellegrinaggio, cioè a quella nutrita serie di relazioni a carattere odeporico e liturgico-devozionale che ha avuto avvio dai tempi di san Gerolamo e si è da allora in poi scandita in una molteplicità di *Itineraria* (vere e proprie "guide" di viaggio) e di *Descriptiones* (dettagliati resoconti dei Luoghi Santi visitati). In realtà, una distinzione di questo tipo è valida solo per i secoli IV-VIII, poiché in seguito - come ad esempio ben si vede nel già citato *De locis sanctis libri tres* di Arculfo-Adamnano - i due generi tendono a fondersi. Con le crociate, ai resoconti di pellegrinaggio tesero a sostituirsi quelli, in qualche modo a essi simili, delle varie spedizioni militari, non prive del resto, com'è noto, d'un loro specifico connotato religioso. Quando fu chiaro, nel secondo Duecento, che il movimento crociato andava esaurendo la sua forza e che gli stessi principati franco-siriaci di Terrasanta, scaturiti dalla prima crociata, erano candidati a restar travolti dalla riconquista musulmana che aveva nel sultanato mamelucco del Cairo il suo centro propulsore, fece la sua comparsa un terzo genere letterario, del resto in parte affine ai precedenti. Alludiamo ai trattati dedicati alla difesa o - dopo che, nel 1291, gli ultimi baluardi crociati furono travolti - al recupero della Terrasanta: scritti tipici che, dato il loro carattere tattico-strategico, davano largo spazio alla geografia politica. I loro autori erano sovente personaggi di ampia e diretta competenza nelle cose d'Oriente, delle quali erano stati protagonisti o testimoni oculari.⁸

La stagione di questa trattatistica è relativamente breve e coincide, in pratica, con le ultime speranze di riscossa crociata alle quali la Santa Sede era tenacemente attaccata: fu papa Gregorio X a incoraggiare la produzione di promemoria relativi a una futura grande spedizione che avrebbe dovuto vedere impegnata tutta la Cristianità, e dal II concilio di Lione del 1274 - sede nella quale quel pontefice formulò il suo programma - gli anni di densa produzione di tali scritti giungono fino al 1311-1312, allorché in un altro concilio, quello di Vienne, fu chiaro che il tempo della crociata era ormai trascorso. In pratica, gli scritti dedicati al recupero della Terrasanta vertono intorno a due fondamentali problemi: l'opportunità e la possibilità obiettive di organizzare una nuova crociata, da una parte; l'alternativa, costituita da una prospettiva di ai porti nilotici che erano il nerbo dell'economia mamelucca, dall'altra. Molti di questi trattati furono scritti da italiani: ad esempio il *Liber de recuperatione Terrae Sanctae* da Fidenzio da Padova o il

⁸ A. Grabois, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte*, Paris-Bruxelles, De Boeck, 1998.

Liber secretorum fidelium crucis del veneziano Marin Sanudo il Vecchio. A questo tipo di fonte - che sempre comprendeva un certo spazio destinato alla descrizione topografica dei luoghi oggetto delle campagne militari proposte - appartiene il trattato, più recente, di un altro veneziano, Emanuele Piloti. Ma, come ben si vede negli scritti del Sanudo e del Piloti, con il mutar prospettiva della politica mediterranea anche questi testi avevano perduto le originarie caratteristiche sia politico-diplomatiche sia tattico-strategiche per acquistarne altre di tipo geografico-economico che li avvicinavano piuttosto ai manuali destinati a informare i viaggiatori e i mercanti in Oriente. Non a caso, ormai, il grande problema del Tre-Quattrocento non era più la riconquista della Terrasanta, bensì il blocco economico dell'Egitto mamelucco nella speranza - ingiustificata alla luce degli eventi storici - che il sultano si piegasse a cedere agli occidentali il controllo dei Luoghi Santi in cambio della ripresa dei traffici con la Cristianità che gli assicuravano una bilancia commerciale robustamente attiva.

Si trattava di un progetto solo apparentemente razionale, ma in realtà ai limiti dell'utopia, e che astraeva del tutto sia dalla natura dell'Islam, sia dalle condizioni geotropicali del tempo: difatti si rivelò un fallimento. Esso indica tuttavia - per il fatto stesso che poté essere formulato e apparire credibile a uomini che erano senza dubbio competenti in cose d'Oriente - come al centro della stessa ideologia crociata vi fosse ormai un problema commerciale, dunque economico. Esso si sarebbe peraltro ben presto mutato in problema di difesa. Alla fine del XIV secolo, la minaccia ottomana stendeva ormai la sua ombra sui Balcani e sull'intero bacino del Mediterraneo orientale; e il mondo europeo avvertiva con chiarezza sempre maggiore che scopo fondamentale delle crociate future sarebbe stato non più il recupero del Santo Sepolcro, bensì la difesa dei confini della Cristianità. Questione che, del resto, sarebbe giunta fino alle soglie del XVIII secolo.

Non che Gerusalemme venisse dimenticata; il fatto era però che, fino a tutto il primo quindicennio del Cinquecento, essa rimase sotto il controllo pur tutto sommato benevolo dei sultani mamelucchi d'Egitto che, se da una parte smantellarono porti ed empori siro-palestinesi allo scopo di scoraggiare velleità di riconquista crociata e di favorire per contro il monopolio del mercato d'Alessandria come centro di approvvigionamento delle merci orientali per tutta Europa (riducendo così il litorale fra Alessandretta e Gaza a un endemico stato di miseria, dal quale esso si sarebbe ripreso solo nel Novecento), dall'altra permisero anzi favorirono un rinnovato flusso di pellegrini cristiani e consentirono l'insediarsi in Gerusalemme dei francescani della "Custodia", che nei secoli rimase - lo è ancora - un saldo nucleo di religiosi italiani. Beninteso, gli itinerari si modificarono, allungandosi: molti preferirono sbarcare, anziché nell'insicuro e miserabile porto di Giaffa a poca

distanza da Gerusalemme, ad Alessandria (dove gli occidentali erano molti e la vita sicura, e dove magari c'era qualche affare da concludere) e da lì guadagnare la Terrasanta per il cammino seguito da Mosè, visitando per l'occasione il santuario sinaitico di Santa Caterina. Itinerario ben più lungo e faticoso, ma che permetteva, *en passant*, la visita al Gebel Musa (il monte sul quale Mosè aveva ricevuto le tavole della legge), a Hebron, luogo delle sepolture dei patriarchi, e a Betlemme. Tanto più che il pericolo di venir derubati dai predoni c'era comunque, si facesse la via di Giaffa o quella di Alessandria.

Su questi itinerari siamo informati da una letteratura folta e spesso di notevole qualità e di divertente lettura. Il Tre e il Quattrocento sono ricchi di resoconti di pellegrinaggio redatti in volgare: per la verità, in questi scritti, la dimensione propriamente religiosa del pellegrinaggio sussiste, e magari resta primaria, ma è accompagnata da una quantità di altri interessi. Siamo ormai lontani dai vecchi *itineraria*.⁹

Questo tipo di memorialistica va del resto considerata in un contesto europeo, ché il fenomeno è non solo italiano, bensì anche francese, fiammingo, germanico, inglese e via dicendo.

Ma essa va soprattutto letta in rapporto con la mobilità mediterranea e con la crescente voga dei memoriali autobiografici, viva soprattutto in ambiente mercantile. Anzi, va pur detto - lo accennavamo or ora - che dinanzi a certi "diari" di pellegrini si resta in qualche modo interdetti: sono dei *vademecum* devozionali, pensati come guida a chiunque vorrà in futuro ripetere la medesima esperienza e concepiti dunque per esser letti? Costituiscono piuttosto il, diciamo così, *récit secret* di un'esperienza spirituale gelosamente custodita nel cuore e rivissuta attraverso la fissazione sulla carta? O sono invece appunti di viaggiatori immersi ormai in un'avventura odepórica moderna, per certi versi quasi pre-turistica? Quando, beninteso, non si presentano almeno in parte come raccolte di dati a carattere geografico, economico, merceologico e via dicendo, magari con tanto di appunti su prezzi e su cambi monetari, insomma sulla falsariga della memorialistica mercantile coeva. Oppure come memorandum tattico-strategici redatti a fini spionistici per fare il punto sulle difese e sull'assetto militare degli infedeli e preparare così il terreno per qualche futura spedizione crociata. Insomma, si è dinanzi a un genere letterario spurio, marginale. Ma non per questo meno stimolante.

Fra i diari italiani tre-quattrocenteschi di pellegrinaggio scritti in volgare alcuni sono editi, per quanto purtroppo poche siano le buone edizioni moderne; altri ne conosciamo di inediti; le nostre biblioteche pubbliche e private e i nostri archivi ne custodiscono altri ancora poco noti, mai studiati o addirittura del tutto sconosciuti.

⁹ U. Ganz-Blotter, *Andacht und Abenteuer Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520)*, Tübingen, Narr, 1990.

Noi rammenteremo qui soltanto qualcuno di questi testi, anzitutto per richiamare alla loro utilità dal punto di vista storico.

Ancora al latino si manteneva fedele, alla fine del Duecento, il domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce, nativo a quanto pare del castello di Monte di Croce in Valdisieve e appartenente a quel grande vivaio intellettuale ch'era il convento di Santa Maria Novella. Alla fine del Duecento egli viaggiò in Asia Minore e nei territori controllati dall'ilkhan mongolo di Persia dove - come vedremo - i frati mendicanti erano ben accolti e potevano liberamente svolgere attività missionaria e anche diplomatica. A tali parametri si attiene anche il *Liber peregrinationis* da lui redatto, dove però si ha agio di notare anche una specifica attenzione alle vie di comunicazione, ai dati commerciali e via dicendo. Del resto, Ricoldo era impegnato in prima linea nel movimento missionario, del quale lavorava a foggare gli strumenti di lavoro intellettuale: in questo senso, nel quadro delle direttive di fondo emanate da Gregorio X all'atto del II concilio di Lione del 1274, egli aveva redatto anche una *Confutatio Alcorani*, cioè un manuale polemico-dottrinale destinato, nelle intenzioni, a servir da *vademecum* ai missionari cristiani nelle dispute con i musulmani.

Ma il *Liber* di Ricoldo costituisce, più che l'avvio di un nuovo genere e di una nuova fase, la chiusura d'una fase vecchia. Il momento di rottura si può individuare proprio negli anni in cui egli viaggiava in Oriente, e soprattutto nel 1291, allorché una definitiva offensiva mamelucca spazzava dal litorale siro-palestinese gli ultimi residui della resistenza crociata. I pellegrinaggi cristiani a Gerusalemme si arrestarono per qualche tempo, mentre l'Occidente si affannava attorno alle prospettive d'una riscossa militare. Ma esse si rivelarono ben presto utopistiche: e peraltro i mamelucchi si dimostrarono per il resto largamente disponibili ai rapporti amichevoli, mentre dal canto suo il Giubileo proclamato nel 1300 da papa Bonifacio VIII riproponeva alla *pietas* cristiana - insieme con le reliquie dei Luoghi Santi e la "Veronica" che si potevano venerare in Roma - anche la lontana ma pur sempre dolce visione della Gerusalemme terrena. Il concilio di Vienne del 1311-1312, razionalizzando e rilanciando i programmi missionari che già nel secolo precedente si erano affacciati, consentiva una visione sostanzialmente non negativa agli infedeli - per quanto continuassero a circolare in Occidente leggende che prospettavano in modo a dir poco calunnioso i temi della vita di Maometto nonché del sorgere e della natura della fede coranica - e con ciò stesso invitava al rinnovarsi, su una base migliore, dei rapporti.

Tuttavia il mutato assetto del Mediterraneo imponeva ai pellegrini, come già si è accennato, l'uso di nuovi itinerari. Cresceva il ruolo di Venezia come porto d'imbarco per le comitive dirette in Terrasanta: di lì a poco si sarebbe stabilito un vero e proprio servizio "di linea". Le rotte da e per il Vicino Oriente toccavano generalmente

gli scali veneziani della Morea meridionale e di lì potevano puntare, per Rodi e Cipro, sul Mar di Levante verso Giaffa oppure dirigersi verso Alessandria. Dall'Italia quindi Gerusalemme si raggiungeva per mezzo di itinerari misti: per via terrestre o fluviale a Venezia o ad Ancora (più raramente a Genova, a Pisa, a Napoli), poi via mare ad Alessandria, indi navigando lungo il Nilo fino al Cairo e di là in carovana attraverso il Sinai a Hebron e Betlemme. Il giardino del balsamo di Matarea, il monastero sinaitico di Santa Caterina, le tombe dei patriarchi a Hebron, la basilica della Natività di Betlemme erano luoghi assai noti nell'Italia tre-quattrocentesca, mentre la cultura umanistica - che nutriva la propria spiritualità di testi patristici, in special modo geronimiani - guardava con interesse rinnovato a quella Betlemme dove san Gerolamo aveva soggiornato tanto a lungo e dove aveva messo a punto la sua versione latina della Scrittura.

Il richiamo alla letteratura umanistica indurrebbe forse a soffermarsi sullo scritto geografico-odeporico di Francesco Petrarca: l'*Itinerarium Syriacum* "guida" per il pellegrinaggio concepita al fine di servire da scorta culturale e spirituale per un amico del poeta deciso ad affrontare il viaggio oltremare. Si tratta però, in realtà, d'una compilazione non solo redatta a tavolino, com'erano molti altri scritti di questo genere, ma volta anzitutto a cogliere, attraverso la memoria dei vari luoghi mediterranei, lo spunto per una serie di reminiscenze poetiche.

Altri scritti c'interessano di più in questa sede. Ad esempio il *Libro d'Oltremare* del francescano Niccolò da Poggibonsi, che fra il 1346 e il 1350 peregrinò a lungo nel Vicino Oriente. Prese il mare a Venezia e, toccati gli scali di Modone e di Nicosia, giunse a Giaffa da dove cominciò le sue "cerche". Passò la Pasqua a Gerusalemme e vi assistè alle feste dell'Assunzione di Maria, il 15 agosto; visitò poi Terrasanta, Siria, Libano, e di là raggiunse via mare l'Egitto da dove partì per l'escursione al Sinai. Indi s'imbarcò da Damietta per Cipro e da lì, dopo una sosta di qualche tempo, riguadagnò Venezia e, per la via di Ferrara, la Toscana. Il *Libro d'Oltremare* è preciso nel ricordare tappe, spese e insomma gli aspetti pratici del viaggio, ma dà altresì largo spazio alla devozione: indulgenze, reliquie, leggende cristiane (come quelle connesse al Paradiso terrestre) vi sono accuratamente annotate. Si tratta insomma d'un testo di straordinaria ricchezza, che non stupisce fosse molto diffuso (se ne conoscono con certezza una quindicina di manoscritti) e venisse più volte ripreso, rimaneggiato, sunteggiato: parecchi anonimi o pseudonimi diari altro non sono appunto che adattamenti di esso. Una volta giunto alla stampa, se ne conoscono fra Cinque e Ottocento ben 62 edizioni: e, senza dubbio, a un successo così ampio e duraturo ha contribuito anche la qualità letteraria dello scritto.

Di tipo diverso l'importanza di tre curiosi diari, relativi tutti a un pellegrinaggio effettuato nel 1384-1385 da una comitiva di fiorentini.

I tre testi, indipendenti fra di loro, sono però sinottici in quanto narrano tutti, ciascuno dal suo punto di vista, la medesima esperienza di viaggio. Ne sono rispettivamente autori Lionardo di Niccolò Frescobaldi, Simone di Gentile Sigoli e Giorgio di Guccio Gucci; al pellegrinaggio partecipò anche Andrea Rinuccini, che morì durante il viaggio, e avrebbe dovuto prendervi parte anche una delle figure più interessanti della vita civile e spirituale fiorentina del tempo, Guido di Tommaso del Palagio.

Nomi quali Frescobaldi, Gucci, del Palagio, valgono a sottolineare che, con questo viaggio, siamo dinanzi a un'esperienza significativa nata nell'ambito del gruppo dirigente fiorentino all'indomani della restaurazione oligarchica degli anni 1382-1383. Ma v'è ancora di più. Il Frescobaldi, il Gucci, il del Palagio appaiono a vario titolo legati all'ambiente culturale, spirituale e religioso rotante attorno a Santo Spirito, e compartecipi del mondo dei figli spirituali e dei corrispondenti di Giovanni delle Celle e di Caterina da Siena. Il loro pellegrinaggio è insomma tutt'altro che un casuale episodio: non a caso sarà proprio a Giorgio Gucci che Giovanni delle Celle indirizzerà una celebre missiva dedicata alla *peregrinatio spiritualis*, nella quale si riprende e si sviluppa il *topos* dell'opposizione mistica al pellegrinaggio.

La missiva di Giovanni delle Celle e le sue note posizioni contrarie a esperienze quali la crociata e il pellegrinaggio - anche se tale opposizione veniva sempre manifestata con la necessaria prudenza; ma anche con chiarezza, a fronte per esempio delle tesi, ben diverse, di Caterina da Siena - gettano un'ambigua luce sul pellegrinaggio del 1384: i suoi scopi dovevano essere vari, e difatti il Frescobaldi sembra alludere anche a una sorta di missione spionistico-militare, un giro di ricognizione *in partibus infidelium* condotto per conto di Carlo III d'Angiò-Durezzo re di Napoli desideroso di saggiare il terreno per una nuova crociata.

Ai tre fiorentini siamo debitori di notizie e di descrizioni accurate, vive, intelligenti, che ad esempio c'introducono nel variopinto mondo dei "rinnegati", cristiani passati per convenienza, per paura o per gli infiniti casi della vita all'Islam, oppure che ci fanno rivivere il brivido di un'aggressione beduina nel deserto (un episodio per la verità non troppo drammatico, ma che il cavalleresco e un po' vanitoso Frescobaldi vive come una grande ed eroica *aventure*).

Partiti da Venezia, dopo i consueti scali di Modone e Corone, i tre sbarcarono in Alessandria e di lì via Nilo giunsero al Cairo; affrontarono poi il deserto e il Sinai per giungere a Gerusalemme dalla via meridionale; visitarono più tardi la Galilea, Damasco - dove si spense il Rinuccini - , il Libano e da Beirut s'imbarcarono di nuovo per Venezia. Il loro viaggio durò quasi un anno, dall'agosto 1384 al maggio 1385.

Dei tre viaggi sinottici, almeno due - quelli cioè del Frescobaldi e del Sigoli - sono noti anche come testi letterari. Una certa pigrizia della critica ha assegnato minor fortuna al diario del Gucci, forse anche perché la sua tradizione testuale è confusa e non troppo buone le edizioni a stampa. Ma un'indagine accurata potrebbe, forse, addirittura rovesciare questo rapporto e dimostrare come lo scritto gucciano sia, dei tre, il più divertente e anche il più interessante: certo è il più notevole per lo storico in quanto Giorgio di Guccio, "spenditore" della brigata, stava con gli occhi bene aperti, badava a non lasciarsi imbrogliare e non si lasciava sfuggire nulla che riguardasse le spese, i prezzi, i cambi, i noli, le merci. Il suo malumore contro le "mangerie" degli orientali, cioè contro l'abitudine di chiedere il *bakshish* e le piccole truffe continue, dà sovente al suo discorso una godibilità che non si riscontra negli altri due. Insomma, si è dinanzi a una sorta di piccola "guida", preziosa per lo storico dell'economia non meno che per quello delle mentalità. Di fronte ai suoi atteggiamenti da gran signore e alla sua devozione un po' manierata, il Gucci è una simpatica figura di popolano non colto ma intelligente, accorto, concreto, osservatore diffidente per quanto, tutto sommato, cordiale e curioso delle novità che gli cadono sotto gli occhi durante il viaggio. La lettera che Giovanni delle Celle gli indirizzò quattro anni dopo il suo ritorno a Firenze, cioè nel 1389, prova del resto che l'esperienza del pellegrinaggio aveva profondamente segnato la sua vita e egli doveva aver da allora in poi continuato a pensarvi e a parlarne: e cadono con ciò le superficiali riserve di chi, dalla carenza di *pathos* religioso del suo diario, ha voluto trarre le conclusioni d'una scarsa tensione devozionale. Nello stesso periodo, il 1384-1385, peregrinava ai Luoghi Santi anche il napoletano Nicola Martoni, notaio, il quale ci ha lasciato a sua volta un resoconto per iscritto della sua esperienza. I testi fiorentini e quello napoletano si verificano e s'integrano vicendevolmente.

Ecco delinearsi così, pian piano, una mappa sociale del *pèlerin-écrivain* italiano fra XIV e XV secolo. Può essere un religioso o un laico; nel secondo caso, può essere più o meno ricco, più o meno illustre. Pellegrinavano senza dubbio anche i poveri, com'è ben documentato: se i noli delle navi costavano cari, mendicità ed elemosina erano d'altra parte due istituzioni rigogliose. Il fatto è semmai che - in tempi nei quali *élites* socioeconomiche ed *élites* culturali tendevano a coincidere ben più di quanto oggi non accada - era più difficile che i poveri tenessero un diario, e in tutti i casi esso avrebbe avuto minori possibilità di giungere ai posteri. Ecco perché lo storico è costretto a fare affidamento su fonti che gli provengono piuttosto da ambienti medi o alti della società di allora.

E talvolta anche molto alti. È il caso del marchese di Ferrara Nicolò III d'Este, che nel 1413 si recava in Terrasanta. Poiché il pellegrinaggio era sempre, in un modo o in un altro, un'esperienza penitenziale, non stupirà certo che il marchese ne

avesse bisogno: la sua fu comunque una penitenza più che altro formale, in realtà una splendida e confortevole passeggiata di corte. Il suo seguito era composto d'una cinquantina di persone, una delle quali, Luchino dal Campo, ci ha lasciato memoria di quest'avventura cortese accompagnata da feste e visite diplomatiche e culminata nell'assunzione da parte del marchese della dignità cavalleresca sulla pietra del Sepolcro, secondo un'usanza che aveva gran voga nel Quattrocento. Sebbene il dal Campo ci assicuri, qua e là, della *pietas* di questi pellegrini speciali, lo spessore religioso di questa loro "avventura" appare alquanto sottile.

I pellegrini di rango non erano comunque poi così eccezionali: da Rinaldo e Luca degli Albizzi, dei quali conosciamo il formale voto di pellegrinaggio, fino a Roberto da Sanseverino conte di Caiazzo, al nobile padovano Gabriele Capodilista, al funzionario sforzesco Santo Brasca, gli annali di Terrasanta sono ricchi dei ricordi di personaggi illustri. Ad essi si accompagnavano pellegrini meno illustri per rango ma forse per noi ancor più interessanti, come l'orafo fiorentino Marco di Bartolomeo Rustici, che ci ha lasciato una bella, lunga memoria del suo pellegrinaggio compiuto fra agosto 1441 e aprile-maggio 1442. Il pellegrino tre-quattrocentesco è sovente assai preciso nel ragguagliarci sulle "cerche" relative ai Luoghi Santi, il che fra l'altro lo rende prezioso per la conoscenza dell'impianto urbanistico della Gerusalemme del tempo; ma egli descrive spesso anche l'Egitto con le sue città e la penisola del Sinai, con ciò fornendoci anche ottima documentazione su quest'area dello scacchiere mediterraneo. Sull'Egitto tardomedievale e protomoderno siamo, in particolare, ben informati: le descrizioni d'un Fazio degli Uberti e, più tardi, d'un Guillame Postel, restano fondamentali. Nella medesima direzione rimangono preziosi certi resoconti di viaggi a scopo diplomatico, come quello compiuto nel 1422 dagli ambasciatori fiorentini Felice Brancacci e Carlo Federighi, il cui testo ha delle somiglianze obiettive con i diari di pellegrinaggio.

Non ci stupiremo certo del fatto che, fra i pellegrini, abbondassero i chierici, tanto secolari quanto regolari: abbiamo già visto Niccolò da Poggibonsi. Essi costituiscono una fonte d'importanza spesso straordinaria per la ricostruzione della vita devozionale del pellegrinaggio e delle tradizioni liturgiche della Terrasanta. Basterà ricordare qualche esempio: ser Mariano da Siena, rettore della chiesa di San Pietro a Ovile, che nella primavera del 1431 intraprese - per la terza volta - il suo pellegrinaggio; il fiorentino Alessandro Rinuccini, che fece il suo nel 1474; il francescano Alessandro Ariosto, che del suo viaggio intrapreso fra 1475 e 1478 redasse un resoconto latino in forma dialogica; un altro minorita, Francesco Suriano, il cui *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* dalla complessa vicenda testuale (fu redatto una prima volta, comunque, nel 1485) resta fondamentale non solo per la Siria e la Terrasanta, bensì anche per l'Abissinia e per l'Egitto; il prete del contado

fiorentino Zanobi di Antonio da Lavacchio e il suo compagno di viaggio Michele da Figline, anch'egli prete, che sembrano entrambi autori (ma anche qui le notizie che si possono trarre dai manoscritti restano confuse) di altrettante relazioni - o forse di una sola, poi rimaneggiata - di viaggio.

Non stupirà che molti diari di pellegrinaggio siano anonimi o pseudonimi e che, soprattutto, regni in merito una grossa confusione testuale e abbondino le riprese, le ripetizioni, i plagii, i rifacimenti. Con l'avvento della stampa gli itinerari si complicarono ulteriormente nella loro fisionomia testuale, fino a giungere ben presto - ai primi del Cinquecento - a una quantità di *baedeker*, qualcuno arricchito d'incisioni che si vendevano a buon prezzo e che il pellegrino poteva portarsi dietro. E con questa produzione siamo già - forziamo un po', ma non poi totalmente, i termini reali del discorso - al libro devozionale che serve anche da guida turistica.

Anche sulla durata del viaggio, sulle rotte seguite, sulle tappe, sulle singole soste, i nostri testi c'informano a dovere. Se ne ricava l'impressione di un'infinita varietà di casi, quindi di una notevole incertezza. Condizioni atmosferiche, incursioni corsare, guerre endemiche o inattese, problemi tecnici di vario genere potevano influire sia sui tempi di percorrenza marittima (o anche terrestre, ma lì con minori oscillazioni) sia sulla durata delle soste. Il tempo è importante: lo spazio, come osserva Fernand Braudel, lo si calcola sempre in termini di tempo. E grosso modo si può dire che il Mediterraneo era "lungo" (cioè percorribile nel senso della latitudine) una quindicina di giorni e "largo", dall'Italia al Mar di Levante, un mese o poco più: ma sono valori di massima, accettabili forse a livello di media statistica annuale (quindi con oscillazioni non foss'altro stagionali) ma che poco ci dicono sulle percorrenze reali, da considerarsi caso per caso. Nessuno insomma poteva dire quanto sarebbe mancato da casa: anzi, l'incertezza di rivedere la patria faceva parte del mondo penitenziale connesso in un modo o nell'altro al pellegrinaggio. Si ha un bel vantare - a ragione, del resto, intendiamoci - l'efficienza del servizio delle galee veneziane: il viaggiar medievale restava comunque un'avventura, e del resto il viaggiatore era a ciò disposto, e non di rado dilatava volontariamente i tempi della sua esperienza esotica. Comunque, qualche mese era necessario: i fiorentini del 1384-1385 impiegarono in tutto una decina di mesi, più o meno come Marco Rustici; il marchese d'Este ci mise circa tre mesi, e più o meno lo stesso Mariano da Siena; Roberto da Sanseverino impiegò sette mesi, e un po' di più Santo Brasca.

Per le "cerche" ai Luoghi Santi, due tre-settimane bastavano; ma erano altre le soste, specie quelle di Alessandria, del Sinai e delle isole dell'Egeo, che mangiavano parecchio tempo.

Quanto alle rotte, si viaggiava ovviamente in contatto visivo con la terraferma e si facevano scali frequenti: le galee ne avevano bisogno per ristorare i

rematori dalla loro improba fatica. Da Venezia, si toccavano in genere i porti di Ragusa, Durazzo, Corfù, Modone, Candia, Rodi e l'isola di Cipro per puntare poi su Giaffa; altrimenti si poteva - è il caso dei tre fiorentini del 1384-1385, che viaggiavano però su una cocca, cioè una robusta nave provvista di buona velatura e in grado di tener bene il mare, a differenza della galea: la cocca era un'imbarcazione oceanica, e quella del 1384 era, per giunta, nuova - navigar in alto mare, e puntare così direttamente da Modone su Alessandria, lasciandosi a sinistra l'isola di Creta. Ma ciò non era nelle tradizioni della navigazione mediterranea medievale. Il viaggio di ritorno poteva differire un po' da quello di andata, sia nella scelta del porto d'imbarco sia nel punto di arrivo. Si ha tutto sommato la sensazione che il pellegrinaggio non vedesse l'ora di metter piede a terra e, una volta approdato, lodasse con tutto il cuore Iddio per il pericolo scampato.

Quest'elemento di paura, rispondente del resto a un pericolo effettivo, ci richiama alla realtà comune del viaggio antico e medievale (che, religiosi o militari o mercantili che fossero i suoi motivi immediati, era sempre un rischio reale) e in particolare a quella del pellegrinaggio. L'elemento penitenziale, anche quando sembra sostanzialmente quasi scomparso, esiste sempre e comunque nel pellegrinaggio bassomedievale, se non altro sotto le vesti del pericolo di vita. Non si possono certo fornire dati, statistiche e percentuali: è però un fatto che non c'è praticamente diario di pellegrinaggio che non alluda a disgrazie intervenute a pellegrini e delle quali l'autore, se non proprio testimone diretto, è stato perlomeno informato in modo esauriente. Fra queste disgrazie, il naufragio ha il primo posto.

Ma la penitenza non si realizzava solo mediante la paura. I nostri pellegrini non perdono occasione per lamentarsi dei disagi della traversata: il poco spazio, la sporcizia, lo scadente vitto di bordo, i pericoli costituiti dalle tempeste e dai corsari.

Meno attendibili sono, in verità, le lamentele sulle condizioni del soggiorno oltremare: è vero che il dorso del mulo può esser duro e che salire su un cammello può dare nausea e vertigini a chi non c'è abituato; così com'è vero che fra balzelli vari, insistenti richieste di *bakshish* e anche qualche sassata o qualche lancio d'immondizia, il mondo musulmano si presentava a chi vi arrivava la prima volta come non sempre gradevole. Ma a questo livello, a dir la verità, erano piuttosto l'insofferenza, i pregiudizi e l'indisponibilità a comprendere il che inducevano il pellegrino all'impazienza e al vittimismo.

Ma tutte queste paure, questi disagi, queste privazioni finivano con l'essere remunerati a dovere. L'arrivo in vista della Terrasanta, l'entrata in Gerusalemme, la visita ai vari Luoghi Santi e soprattutto al Sepolcro erano altrettanti momenti di schietta gioia e di commozione sincera. E in fondo, arrivati a quel punto, si finiva con lo scoprire che il Vicino Oriente in genere, la Terrasanta in particolare, erano non

solo noti, ma addirittura familiari agli italiani del tempo. La pittura tre-quattrocentesca esprime e dimostra bene questa familiarità, con note e citazioni sovente (si pensi al Carpaccio) efficacemente precise. Inutile ricordare le molte vedute di Gerusalemme nella pittura del tempo, dove a una città convenzionale o fantastica si alternano e si mischiano richiami realistici, anche topografico-documentari, improntati si direbbe a ricordi personali o quanto meno alla lettura di certi testi e all'ascolto attento della testimonianza dei viaggiatori resa di prima mano.

Quest'impressione di familiarità è confermata dal flusso di leggende e di reliquie dalla Terrasanta all'Italia e, soprattutto, dalle frequenti imitazioni dei Luoghi Santi e in particolare dell'edicola del Sepolcro sparse per tutta la penisola, cui si accompagnavano tradizioni folkloriche, usi liturgico-devozionali e via dicendo. Fra Italia e Vicino Oriente - come del resto fra Italia e Balcani, isole dell'Egeo, Grecia - i rapporti erano intimi e strettissimi e il flusso dei viaggiatori, dei pellegrini, dei mercanti abbondante e continuo.

I molteplici legami fra i due mondi passavano anche per canali che potrebbero sfuggire all'osservatore moderno e che potrebbero, inoltre, stupirlo. Il mondo dei rinnegati, ad esempio; o quello dei prigionieri. V'erano dei veri e propri Ordini religiosi - come i mercedari - che avevano come scopo precipuo il riscatto dei cristiani prigionieri dei musulmani. Resta insomma vera, una volta di più, l'intuizione di Fernand Braudel: il Mediterraneo è un "continente liquido", che non divide, bensì unisce i popoli che abitano sulle sue sponde.

UN "CASO" E UN "MODELLO": LA VIA FRANCIGENA

In principio, c'era la strada. La Via Francigena, quest'arteria che attraversa l'Italia medievale dalle Alpi Occidentali fino a Roma - e che quindi, come Appia-Traiana, giunge fino ai porti di Puglia e agli scali verso il Levante - , nasce sulla base di successivi aggiustamenti e di successive giustapposizioni, come gioco d'incastri e se vogliamo di compromessi tra i vari *domini loci* che, di tempo in tempo, si sono spartiti il territorio che essa attraversa.

Nella *Vita Nova*, Dante testimonia: "...è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamasi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepoltura di sa' Iacopo

fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamasi romei in quanto vanno a Roma...».

Il poeta discute sui termini "pellegrino", "palmiere" e "romeo" perché ricorda di aver appunto assistito al passaggio per la sua Firenze - dei "romei" diretti alla sede dell'Apostolo Pietro per venerare la Veronica, la celebre reliquia romana; e il fatto che, questi "romei", li chiamasse "peregrini", sta a dimostrare che tutto sommato le distinzioni che egli indica erano osservate soltanto relativamente nella vita quotidiana, e che comunque il termine "pellegrino" era omnicomprensivo rispetto ai più specifici "palmiere" e "romeo". Qualche decennio dopo questo sonetto di Dante, anche il Petrarca si sarebbe ricordato dei pellegrini diretti a Roma e della Veronica, e anch'egli per associare, significativamente, pellegrinaggio di fede e pellegrinaggio spirituale d'amore.

La Via Francigena, in effetti, di pellegrini ne ha visti passare parecchi. Anzitutto quelli vòlti a Roma, divenuti particolarmente numerosi dal 1300 in poi, cioè dalla proclamazione del primo "Anno Santo"; poi, quelli che andavano a Santiago de Compostela provenienti dalle regioni meridionali della penisola italiana, o che vi tornavano dopo aver affrontato il viaggio di Galizia; e infine, almeno fino a tutto il XII secolo (poi l'itinerario via mare avrebbe prevalso), quelli che si apprestavano a visitare la Terrasanta.

La Francigena scendeva dal Moncenisio e dalla Valdisusa seguendo un itinerario da nord-ovest verso sud-est; attraversava il Po a Piacenza, proseguiva per Parma, San Donnino (Fidenza) e Modena, passava l'Appennino al *Mons Bardonis* (il passo della Cisa) e di là giungeva a Lucca, la città dove i pellegrini potevano venerare il crocifisso miracoloso detto "Santo Volto". Proseguendo per Altopascio, sede di un noto ospedale, e passato l'Arno nell'area paludosa di Fucecchio, la strada si snodava per la Toscana tagliandola grosso modo in due secondo una direttrice nord-sud est.

Dopo Siena, poco più a sud della valle del Paglia, al confine della Tuscia propriamente detta, sorge Acquapendente, limite meridionale dei beni dell'Abbazia di San Salvatore, che ivi possedeva anche una taverna. V'è certo un rapporto, fra questa taverna e il passaggio dei pellegrini: ma esso risulta ancor più chiaro se teniamo presente che Acquapendente è una *statio* importante nella quale probabilmente già nel X secolo si elevava un edificio speciale dedicato ai pellegrini, una "memoria" del Santo Sepolcro, che si affaccia appunto in prossimità dell'antico tracciato della Francigena: essa conserva nella sua grande cripta dell'VIII-IX secolo un sacello cubico che, se non all'esterno, ripete almeno nell'interno con una notevole fedeltà l'impianto dell'edicola gerosolimitana del Sepolcro. La datazione del sacello

è purtroppo insicura: siamo comunque in grado di collegarla al pellegrinaggio romano a sua volta sentito come *statio* nei confronti di quello gerosolimitano..

La crociata segnò un momento importante nella vicenda secolare della Francigena. Nel novembre 1096, papa Urbano II si incontrava a Lucca con le schiere franco-normanno-fiamminghe dirette a Roma, da dove esse avrebbero continuato il loro viaggio alla volta della Puglia e da lì verso Costantinopoli e la Terrasanta. Il papa, i crociati e a quel che sembra anche la contessa Matilde percorsero da Lucca all'intera Francigena sino a Roma.

Il pellegrino che avesse percorso la Via Francigena dal Mons Bardonis fino ad Acquapendente, del resto, poteva visitare ben altri santuari adatti a richiamare la sua devozione alla Terrasanta, che non il pur prestigioso Santo Sepolcro di Acquapendente. È difatti a Lucca, nei cui dintorni v'è la prima menzione d'una dedicazione al Santo Sepolcro di cui disponiamo, che almeno dalla fine dell'VIII secolo si rintraccia la prima notizia relativa al culto del Sacro Volto. È noto che la Sacra Immagine sarebbe stata traslata da Luni, centro celebre e prestigioso di culto del Sangue di Cristo.

Il Giubileo del 1300, punto di partenza per una plurisecolare vicenda ancora in corso, quella degli Anni Santi, dette un senso definitivo alla Francigena riconducendo la mèta del suo percorso al centro non solo della Cristianità, ma anche della pratica del pellegrinaggio.

Le visite devote alla sepoltura di Pietro erano iniziate si può dire all'indomani del suo martirio: l'area sepolcrale attigua al *Circus Gai et Neronis* costruito nell'*ager Vaticanus* era analoga alle altre che si sviluppavano lungo i tratti suburbani delle vie che si dipartivano dall'Urbe. Più tardi, poco a poco, le visite devote si allargarono ai cimiteri catacombali e Roma divenne ben presto la mèta di pellegrini e di cercatori di reliquie.

La fondazione dell'impero carolingio prima, ottoniano poi, ebbe senza dubbio un ruolo fondamentale nel ricollegare il ruolo e l'immagine di Roma *Caput Mundi* all'Europa germanica e nello sviluppare il movimento dei viaggiatori da e per l'Urbe; il graduale ritorno alla sia pur mai perfetta sicurezza viaria e l'incremento demografico nonché la ridefinizione del sistema insediativo a partire dalla fine del X secolo consentirono un radicalizzarsi e un intensificarsi del pellegrinaggio lungo la *Francigena*.

Gli itinerari scritti che ci sono rimasti si sommano alle fonti monumentali e archeologiche, alle "deposizioni" di prelati e di martiri, ai cataloghi dei cimiteri più frequentati dai devoti viaggiatori e soprattutto da quel prezioso scritto ch'è il *liber Pontificalis* nel fornirci un'immagine di straordinario fascino della Roma cristiana, sviluppatasi prima sugli insediamenti catacombali sui quali - "sul sangue dei martiri",

appunto - erano state fondate le prime basiliche, extraurbane dunque (dato il divieto imperiale d'inumare entro le mura urbane) e disposte quasi ad anello attorno al centro dell'Urbe.

Tra le molte fonti, preziose pur nella loro stringatezza che ci aiutano, a ricostruire il paesaggio mirabile e desolato, arcano e lunare, di questa Roma altomedievale fatta di santuari e di rovine - ma nella quale tuttavia le tracce dell'antica grandezza, dell'antica gloria, erano ancor possenti e imponenti -, ci resta un catalogo delle porte e dei luoghi santi romani databile fra 648 e 682 circa alla luce delle reliquie e dei luoghi di culto che esso menziona. Fra VIII e IX secolo molte reliquie di martiri illustri e meno illustri subirono *translationes* che le portarono lontane dai luoghi originari di sepoltura e sovente anche dall'Urbe stessa; quindi, con il X secolo, si ebbe l'acme del fenomeno dei *sacra furta* che arricchirono di *pignora divina* le chiese abbaziali e cattedrali tedesche.

Ben presto le scarse *descriptiones* non dovettero soddisfare più i pellegrini. Il fascino delle imponenti rovine, collegato strettamente alla rinascita d'interesse per i testi antichi dei tre successivi cosiddetti "rinascimenti" - il carolingio, l'ottoniano, quello del XII secolo - aveva fatto nascere attorno alle memorie dell'Urbe un complesso *corpus* leggendario, raccolto nei testi detti *Mirabilia*. Anche l'aspetto della Città Eterna era molto cambiato: l'emergere delle grandi famiglie baronali e la loro attività di modificatori e fortificatori degli antichi edifici ormai trasformati in dimore guernite da arcigne torri erette con abbondante materiale di riporto le conferivano quell'aspetto cupo e sinistro che le sarebbe rimasto caratteristico sino alle ristrutturazioni della Roma pontificia del Quattro-Cinquecento e che, qua e là, è riuscito a sopravvivere fino ai giorni nostri. Ma intanto si erano andate sommando le esperienze del primitivo Comune romano, le sollecitazioni determinate dall'esperienza di Arnaldo da Brescia e dal conflitto con Federico Barbarossa. L'ammirazione per l'antico era il dato caratteristico di quel momento; e il XII secolo celebre come *aetas ovidiana* fa sì che netta si avverta, fra quelle leggende di tesori nascosti e di automi semoventi, la presenza dei *Fasti*.

Quella dei *Mirabilia*, nonostante le rielaborazioni posteriori e la sua volgarizzazione leggendaria, è nel suo impianto originario una letteratura dotta. I *Mirabilia* furono inseriti insieme con altri testi in un manuale della Curia, il *Liber Politicus* del canonico Benedetto redatto fra 1140 e 1143; passarono poi in altre collezioni, fino al famoso *Liber censuum* di Cencio Camerario, del 1192.

I *Mirabilia Urbis Romae* subirono più tardi ogni sorta di rimaneggiamento, ampliamento, modifica, sino a venir distrutti dal mutamento di gusti e di riferimenti testuali avviato dall'umanesimo. Ma già da prima, dalla seconda metà del XII secolo o dai primi del XIII, erano stati ripresi da un *magister* forse inglese, quel Gregorio

del quale non sappiamo quasi nulla ma che, nel suo *De mirabilibus Urbis Romae*, ne sconvolgeva le prospettive privilegiando non già le leggende, bensì le reliquie dell'antica arte pagana ch'egli ammira, studia anche nei suoi particolari tecnici (la scultura delle pietre, la fusione dei metalli), vorrebbe veder scrupolosamente rispettate. Si è molto parlato dello spirito "archeologico" e "classico" di Gregorio, che ne avrebbe fatta la fortuna nei tre secoli successivi: senonché pare fosse poco diffusa, dal momento che almeno adesso ne conosciamo un solo codice, conservato a Cambridge; ma pare fosse noto per altre vie. Dai *Mirabilia* al *De mirabilibus*, si vanno precisando due differenti modi d'esser pellegrini in Roma, di cercarne il fascino magico e arcano o la misura e lo splendore dei modelli antichi.

Il Giubileo ridimensionò queste leggende, ma al tempo stesso fece sbocciare in tutta Europa quell'autentica passione per Roma che avrebbe condotto al Rinascimento. La capitale dei papi rinascimentale e controriformistica assisté a un flusso continuo di pellegrini, che non si sarebbe mai esaurito. Gli ininterrotti sette secoli ininterrotti di pellegrinaggio giubilare si saldano dunque ai precedenti quasi tredici secoli di pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli.

UN "PROTAGONISTA" DEL PELLEGRINAGGIO FRA EUROPA, ITALIA ED ORIENTE: L'ARCANGELO MICHELE

Il fatto che nelle lingue europee i tre grandi e celebri arcangeli ricordati nella Scrittura - Michele, Gabriele, Raffaele - siano ricordati con l'appellativo di "santo", richiama senza dubbio a una loro umanizzazione. Il fatto che essi - e soprattutto Michele - siano titolari di santuari e abbiano caratteristiche patronali e taumaturgiche forti li pone in una condizione qualitativamente diversa rispetto alla folla mirabile e innumerevole degli altri angeli, alla *coelestis militia et exercitus*. Quanto a Michele, si distinguono in modo specifico, anche riguardo agli altri due arcangeli sovente suoi compagni e covenerati insieme con lui, due funzioni: la psicagogica e la patronale-militare; che sono poi due volti del medesimo ruolo, dal momento che l'invocazione a Michele come a *dux christiani populi* dipende anzitutto da una dimensione psicomachiaca che fa parte del ruolo psicagogico del grande arcangelo. Se Gabriele è l'arcangelo dell'annuncio e Raffaele il compagno fedele di viaggio - in ciò modello, seguendo l'episodio di Tobitolo, dell'angelo custode -, Michele è l'arcangelo

dei *novissima*, il signore della Morte e del Giudizio. E' lui che, nell'iconografia parallela a quella dell'Annunciazione, presenta a Maria la palma del trapasso.

Come sia giunto e si sia radicato il culto di "san" Michele in Occidente è questione per rispondere alla quale va dichiarato in prima istanza che, con l'ambiguo termine "Occidente", intendiamo qui la *pars Occidentis* dell'impero romano dopo la riorganizzazione teodosiana della fine del IV secolo e dunque, nella sua dinamica, l'area egemonizzata e direttamente o indirettamente cristianizzata dopo allora dalla Chiesa patriarcale di Roma.

In pieno V secolo si dedica all'arcangelo Michele, a Perugia, un tempio circolare l'impianto del quale appare ispirato al Pantheon e a Santo Stefano "rotondo", entrambe a Roma. L'uso della pianta circolare rinviava a un significato cosmico-solare - com'era sottolineato anche dalla 24 colonne provenienti da edifici pagani in rovina - e apocalittico. Ma a Roma si dovette a Gregorio Magno, ai primi del VII secolo, l'impianto di un culto micaelico molto importante collegato con la difesa dell'Urbe dalla peste: la famosa visione dell'arcangelo posato sul culmine della Mole Adriana e in atto di rinfoderare la spada è molto intensa: richiama al ruolo di Michele quale luogotenente di Dio e strumento della Sua ira, alla sua funzione di angelo della morte - forse sottolineata dal suo apparire su un monumento funebre pagano - ma anche alla sua nuova posizione di protettore

Un caso di sovrapposizione del culto michelita cristiano a precedenti culti pagani è senza dubbio quello del santuario dedicato all'arcangelo sul Monte Gargano, in Puglia. La regione era stata cristianizzata a partire dai secoli III-IV ed aveva mantenuto il ruolo di cerniera fra Oriente e Occidente. Il culto michelita le giunse quindi, forse, dalle aree nelle quali si era presto diffuso, ad esempio dalla Frigia. Non conosciamo con precisione le vicende della fondazione del santuario, né il culto pagano preesistente ch'esso venne ad obliterare configurando così uno dei molti casi di acculturazione che si verificarono tra antichità e medioevo: ma abbiamo parecchie notizie sul Gargano come "montagna sacra", caratterizzata da culti dedicati a Calcante e a Podalirio figlio di Asclepio.

La leggenda che narra il caso garganico, nota come *Apparitio sancti Michaelis*, fu redatta forse non prima del IX secolo e ci è giunta in differenti redazioni sia greche sia latine. Essa consta di tre episodi: il ritrovamento da parte del pastore Gargano, in una grotta sul monte, di un toro che gli era fuggito, il lancio di una freccia dell'infuriato padrone contro l'animale e la deviazione del proiettile, che torna verso l'uomo ferendolo; quindi una battaglia tra sipontini e beneventani, alleati e cristiani, contro i pagani napoletani, e la vittoria dei primi grazie all'intercessione dell'arcangelo; infine l'edificazione del santuario - in seguito a ripetute apparizioni

dell'arcangelo - da parte del vescovo di Siponto, alla cui diocesi apparteneva fino al VII secolo il Gargano.

Siamo evidentemente dinanzi a un testo composito e farraginoso. Il primo episodio di esso è senza dubbio un "mito di fondazione", con elementi vari che rinviano al culto di Diomede, vivo in Puglia, mentre ci si aspetterebbe che Michele - dato il suo carattere di psicopompo - potesse esser chiamato a obliterare una precedente venerazione per Hermes-Mercurio e, d'altra parte, il toro fa pensare a Mithra. Certo comunque tra fine del IV e avvio del V secolo la grotta del Gargano era già sede di un culto micaelico, come attestano alcune iscrizioni dalle quali si ricava che già esisteva al riguardo un pellegrinaggio d'una certa portata. L'episodio della battaglia potrebbe richiamare la guerra gotica, che vide Napoli soggetta al dominio goto (e quindi ariano: l'*Apparitio*, riferendosi ai "pagani", compie al riguardo un *escamotage* alquanto consueto), mentre Siponto e Benevento erano in mano imperiale, dunque controllata dai fautori dell'ortodossia (nel senso, evidentemente, etimologico del termine). L'episodio che vede protagonista il vescovo di Siponto corrisponde anche alla possibilità di determinare un termine *ad quem* per la fondazione del santuario: dopo il VII secolo, il monte passò difatti alla diocesi di Benevento. Secondo un testo agiografico del IX secolo, la *Vita Barbati*, tale trasferimento di giurisdizione si dovette alla volontà di Romualdo, figlio del duca (poi re) Grimoaldo, che intese in tal modo remunerare il vescovo beneventano Barbato per aver implorato da Dio, con la mediazione di Michele, la grazia della liberazione di Benevento dall'assedio bizantino del 663. Per quanto la prima apparizione dell'arcangelo sul monte venga tradizionalmente datata 493, le ragioni che abbiamo esposte consigliano di guardar piuttosto al VI-VII secolo come data d'avvio del culto micaelico, non senza tener presente che esso s'impianta (ma con o senza soluzione di continuità) su un culto, specie terapeutico-taumaturgico (il figlio di Esculapio) preesistente.

La tesi, diffusa fino alla metà del XX secolo, che il culto dell'arcangelo Michele si sia diffuso tra i popoli germanici in quanto adatto a obliterare in qualche modo le loro divinità guerriere pagane non si è mai basato su prove effettive: sia i luoghi sacri individuati, sia le caratteristiche morfologiche di quelle divinità (oltre alle armi, il fatto di venir venerati in luoghi come le montagne o le grotte e associati a fenomeni cratofanici come eruzioni e terremoti) sono in realtà piuttosto generici. Che in qualche specifico caso il culto micaelita abbia sostituito - ma sarà volta per volta da stabilire quando, e in quali circostanze - quello reso a Thor, o a Wotan-Odhinn, o in area celtica a Lug o a Belenos (già "decrittato", in area gallo-romana, come Helios-Apollo), o a Hermes, o a Mithra, può ben essere accaduto, ma non significa che su tali episodi sia possibile organizzare un discorso tipologico, e tanto meno costruire

una teoria generale. Semmai, i popoli germanici specie orientali, che sono entrati presto e sono restati a lungo a contatto con la cultura dell'impero romano-orientale e con il suo esercito nel quale Michele aveva funzione di santo *archistrategos*, possono aver desunto proprio da quel modello il loro atteggiamento micaeloduliaco.

Più ragionevole è il ritenere che, di pari passo con la cristianizzazione e la diffusione della conoscenza delle Scritture, le genti "barbariche" - celti prima, poi germani, più tardi anche uraloaltaici, slavi e balti - abbiano approfondito la loro venerazione rispetto agli "angeli delle nazioni": ogni popolo aveva il suo. Il culto angelico in quanto culto nazionale si sviluppò in modo speciale soprattutto presso i goti della penisola iberica e gli scoti d'Irlanda, dove acquistò anche un ruolo teologico molto intenso. Furono senza dubbio i longobardi, a partire dal VII secolo, a conferire al santuario del Gargano e a Michele - la venerazione del quale avevano appreso sia dai bizantini, sia dai goti - una fama che fino ad allora esso non aveva avuto. Fu in gran parte sotto il segno e la tutela dell'arcangelo che si celebrarono nel mondo longobardo sia la conciliazione tra cattolici e ariani, sia il sostanziale prevalere dei primi sui secondi: al re longobardo Grimoaldo (padre di quel Romualdo che si era rivolto a Barbato e alla mediazione di Michele) si attribuisce la fondazione della basilica palatina di Pavia appunto a Michele dedicata, mentre Cuniperto impose nel regno longobardo la coniazione di monete che recavano impressa l'effigie dell'arcangelo. Il culto degli arcangeli - sette, secondo una tradizione angelologica che non mancava di preoccupare qualche teologo - aveva avuto un ruolo nella cristianizzazione delle *gentes*, ma era suscettibile di sviluppi magico-ereticali: per questo il concilio lateranense del 746 ne limitò il culto consentito ai tre gabiele, Raffaele e Michele.

Se Monte Gargano sorge su uno sprone roccioso quasi all'estremo sud dell'Europa, molto più a nord una posizione diversa ma a modo suo affine è occupata da un alto scoglio posto al confine tra Normandia e Bretagna: a poca distanza dalla terraferma certo (circa 22 chilometri a ovest di Avranches), ma in posizione tale che, nelle ore d'alta marea, il mare possa insinuarsi nel mezzo e separarlo da essa, laddove durante la bassa marea diventa praticabile una limacciosa lingua di terraferma che può essere percorsa. In questo luogo incerto fra cielo, mare e terra era radicato un culto al dio celtico Belenos, la memoria del quale resta forse nei toponimi *Tombelaine* e *Mont Tombe*, alusivi all'aspetto montuoso del luogo e forse al nome Belenos. In età romana si era avviata una qualche soluzione acculturativa tra Belenos e Mithra, e il luogo aveva conosciuto la costruzione di altari destinati al *taurobolion*. Più tardi, alcuni eremiti cristiani erano venuti a stabilirsi nei dintorni: tra essi la tradizione vuole giungesse da una delle capitali della vita spirituale gallo-romane, Poitiers, l'evangelizzatore della zona, san

Paterno (che i francesi chiamano saint Pair) che, prima di divenire a metà del sec.VI vescovo di Avranches, vi fondò un monastero. Un suo successore, sant'Auberto, ebbe nel 708 un sogno nel quale Michele gli ordinava di costruire in suo onore un monastero sul *Mons Tumba*. Dopo molte sollecitazioni, il buon vescovo - alquanto intimidito: i modi dell'arcangelo sanno esser bruschi - si mise alla ricerca del luogo designato dal suo santo committente, che egli avrebbe riconosciuto in quanto vi avrebbe trovato un toro ch'era stato trafugato e là nascosto. Dopo altre vicissitudini, il santuario fu fondato: e Auberto inviò messaggeri in Puglia affinché portassero dal Monte Gargano una reliquia micaelica (giunse, in effetti, un frammento del manto dell'arcangelo). Si era appunto ai primi dell'VIII secolo: in un tempo nel quale il culto dedicato agli arcangeli dava luogo a inquietudini e a polemiche: il radicarsi dei due santuari micaelici, il pugliese e il bretone-normanno, dovette pesare nel sostegno all'immagine del loro titolare.

E' stata notata l'analogia molto stretta fra il testo dell'*Apparitio sancti Michaelis* e quello della leggenda di fondazione di Mont-Saint-Michel detto "au péril de la mer": che il luogo si denominasse, ancora alla fine del medioevo, "Mont Gargan", è stato posto nel folklore francese in rapporto con un mitico figlio del dio Belenos, cui si attribuiva appunto quel nome, e che è divenuto poi il gigante Gargantua. Nell'870 abbiamo la prima voce di testimonianza sicura d'un pellegrinaggio al santuario di Mont-Saint-Michel e alla tomba di sant'Oberto: ce l'ha procurato il monaco Bernardo, celebre autore d'un *Itinerarium* nel quale ci narra di un suo pellegrinaggio che lo condusse a Gerusalemme, al Gargano, a Roma e sullo scoglio fra Bretagna e Normandia. All'epoca, il monte era rifugio delle genti circostanti contro le incursioni dei pirati nordeuropei che avrebbero più tardi insediato la regione e le avrebbero conferito il suo nome moderno. Infatti, nel 911, il norvegese Rollone, capo d'una banda d'incursori danesi, decise d'insediarsi in quell'area, divenne -per concessione del re di Francia - *dux Normannorum* e anche protettore del santuario. Da allora, Michele sarebbe divenuto il santo nazionale dei normanni, e il drago che a lui era associato nell'immagine tradizionale identificato come *draco normannicus*. Nell'XI secolo, gli avventurieri normanni che scendevano in Italia per cercarvi al fortuna non avrebbero dimenticato né la Valdisusa, né il Monte Gargano: sarebbe nata così una forte tradizione di "pellegrinaggio micaelico", una *Via sancti Michaelis* tra Normandia e Puglia attraverso le Alpi occidentali da tener in conto insieme con il *Camino de Santiago* e la *Via Francigena*, come componente di quel reticolo di strade di pellegrinaggio che ha contribuito come poche altre realtà storiche a "fare l'Europa". A Mont-Saint-Michel il duca Guglielmo il Conquistatore volle che fosse affiliato il monastero di Saint Michael in Cornovaglia.

Nel 1204 Filippo II Augusto, re di Francia, strappò al suo scomodo vassallo Giovanni re d'Inghilterra la Normandia, della quale era secondo il diritto feudale signore eminente, e ne rivendicò il diretto governo. Da allora l'arcangelo Michele venne sempre più attratto nella sfera celebrativo-devozionale francese: anzi, data la posizione del suo santuario bretone-normanno divenne una specie di sentinella avanzata nel mare, in faccia all'Inghilterra. Tra 1216 e 1218 il santuario venne coronato della sua celebre costruzione gotica, *la Merveille* a tre poiani come tre erano i petali del fiordaliso di Francia, simbolo dei tre stati in cui si scandisce la società cristiana, gli *oratores*, i *bellatores*, i *laboratores*. Luigi IX giunse pellegrino a Mont-Saint-Michel nel 1256, Filippo IV Augusto nel 1307. Si fondò in tal modo la tradizione che voleva che il re di Francia fosse il primo dei *miquelots*, i pellegrini al santuario dell'arcangelo. Nel 1395 Carlo VI compì un sontuoso pellegrinaggio da Parigi alla roccia "au péril de la mer" per impetrare la protezione dell'arcangelo sul suo paese di nuovo minacciato dal nemico d'Oltremarica: animato da un'intensa venerazione per Michele, lo sventurato re folle dette il nome del suo protettore celeste a una delle sue figlie e a una porta di Parigi.

Nella ripresa della guerra dei Cent'Anni dopo Azincourt e il trattato di Troyes, Michele divenne - com'era allora destino comune dei santi - un "patrono partigiano". Gli inglesi avevano scelto Giorgio, una sorta di copia terrena dell'arcangelo, e si erano appropriati come distintivo della sua croce rossa. Il "re di Bourges", il delfino Carlo, optò a sua volta per Michele riesumando senz'altro un culto regale capetingio, ma al tempo stesso rilanciandone con forza il carattere patronale: egli inalberò difatti una bandiera sulla quale era effigiato l'arcangelo accompagnato dalla divisa "Saint Michel est mon seul défenseur". Lo scoglio del santuario, isolato in un territorio che con la pace di Troyes del 1420 era tornato a quel re d'Inghilterra che era ormai anche designato sovrano di Francia, resisteva nelle mani di un gruppo di partigiani del delfino: nel '25 gli inglesi avevano scatenato un'offensiva contro di esso, ma pare che nel '27 vi fosse stata un'ulteriore apparizione dell'arcangelo per confortare i suoi fedeli. E' strano che Michele, nel frattempo, avesse cominciato a parlare anche a una ragazza d'un villaggio lorenese, Domrémy, suggerendole che Dio voleva che gli inglesi lasciassero il suolo della dolce Francia?

Michele prese attiva parte all'ultima parte della guerra dei Cent'Anni: comparve ancora, a Talomont nel 1429, ancora al suo santuario nel 1434, a Bayonne nel 1451. La sua croce bianca - il rovescio di quella rossa di san Giorgio - era ormai il simbolo della riscossa della Francia. I sovrani di casa Valois, che grazie a lui finalmente erano riusciti a liberarsi dell'incubo inglese, gli mostrarono appieno la loro gratitudine. Nel 1469 Luigi XI fondò l'Ordine cavalleresco di san

Michele, un "Ordine di corte" destinato a premiare i personaggi distinti per sicura e benemerita fedeltà alla corona.

I tre grandi santuari micheliti d'Europa non esauriscono tuttavia la tradizione devozionale all'angelo dedicata. Si è parlato di guerrieri normanni: lungo la via da essi tracciata nell'XI secolo si arriva alla conquista della Sicilia e alle crociate. Michele, tuttavia, non figura in prima linea tra i "santi militari" di quel periodo: non lo si allinea insieme con Giorgio, con Demetrio, con Teodoro, con Mercurio. Pur dotato di tratti terribili, e anche se la cavalleria lo consacrerà più tardi fra i suoi patroni, non lo si può ridurre alle pur alte dimensioni del "santo guerriero". Aprioristica e sviante è la tesi che saluta Michele unilateralmente o prevalentemente come arcangelo di guerra. La consapevolezza del carattere escatologico e al tempo stesso psicagogico e psicomachico della sua lotta col demonio (presentato o meno sotto forma di drago) era ben precisa: i santuari micaelici hanno rapporto costante con le aree cimiteriali, come accade nella famosa cappella di Fulda - la "città santa" della conversione dei sassoni - o con i luoghi alti, a testimonianza del suo ruolo come manifestazione diretta della forza divina. Ciò si vede bene in santuari impressionanti per la loro posizione, come o Saint-Michel l'Aiguilhe a Le Puy fondata nel 962 dal vescovo Godescalco, secondo la tradizione il primo pellegrino francese a Santiago de Compostela, o la "Sacra" o "Sagra" di San Michele in Valdisusa fondata secondo un'incerta tradizione nel 966 o nel 999-1002, mentre oggi si propende piuttosto per il periodo 983-987 collegandola alla volontà di un nobile pellegrino alverniate, Ugo di Motboissier, e di suo figlio Maurizio. La prossimità cronologica e in qualche modo anche l'affinità tipologica - due edifici sacri fondati su due luoghi alti e inaccessibili - induce a chiedersi se Ugo, giunto in Valdisusa, non agisse avendo ben presente il modello di Le Puy. Oggi tuttavia si tende a ritenere che esistesse già sull'alto monte Pirchiariano (un'altra "montagna sacra") una tradizione eremitica - quella riunita attorno a Giovanni Vincenzo - e che in un secondo tempo la fondazione alverniate vi abbia radicato una realtà cenobitica. Ad ogni modo la "notizia della fondazione" del santuario piemontese, anonima, risale al terzo quarto dell'XI secolo.

Sull'asse costituito dai tre grandi santuari del Monte Gargano, di San Michele "della Chiusa" (la "Sacra") e di Mont-saint-Michel si costituì l'asse portante della spiritualità micaelica e del pellegrinaggio micaelico di età medievale. Naturalmente, nacquero altre chiese dedicate all'arcangelo, e in alcuni casi seguendo una tradizione indipendente da questa. Talvolta, il carattere esaugurale del culto micaelico rispetto a persistenze pagane (anche in età tardiva) è evidente: come nel caso della chiesa a Michele dedicata fra 1072 e 1099 per volontà del grande Desiderio abate di Montecassino a Sant'Angelo in Formis, sulle pendici di un'altra montagna sacra venerata in età pagana, il Monte Tifata, e sull'area sacra un tempio

dedicata alla dea Diana la distruzione del quale, secondo la leggenda legittimata da una *Passio*, era valsa il martirio a Prisco vescovo di Capua. Altro importante caso di fondazione micaelica - per quanto Michele vi figura il protagonista della visione che conduce alla fondazione, ma non il titolare di essa - è la chiesa di Montesiepi, "luogo alto" che ha condotto più tardi alla costruzione della vicina abbazia cistercense di San Galgano. In effetti il santo che porta un nome semiomofono di Gargano, e che in realtà è il medesimo (ma si trattava di un nome abbastanza già attestato nella Toscana del XII secolo, specie in area volterana), è quel Galgano fondatore nella toscana meridionale del santuario ancor oggi conosciuto per la sua reliquia di sapro vagamente arturiano, la "spada nella roccia". Galgano è un cavaliere convertito alla vita eremitica alla fine del XII secolo e la leggenda che lo riguarda ruota attorno alle funzioni psicagogiche di Michele, guida del suo protetto in un onirico viaggio dai caratteri iniziatici molto pronunziati.

Angelo della giustizia e quindi del giudizio - le bilance sono, insieme con la spada e con lo scudo caricato sovente dal suo motto, "Quis ut Deus?" - Michele continuò a ricevere, al di là dei santuari dedicatigli, un culto soprattutto nelle chiese dedicate ai defunti e nei cimiteri. L'aspetto escatologico del suo culto lo poneva da una parte in prima linea nelle scene della cacciata degli angeli ribelli e dell'Apocalisse, dall'altra gli dedicava un ruolo fondamentale nell'agonia dei mortali oltre a metterlo al centro delle scene del giudizio tanto particolare come universale. Per questo egli tornò ad assumere un ruolo di speciale importanza nel lungo periodo compreso tra le due pandemie del 1348-50 e del 1630, allorché la sua effigie ricorre tra le più frequenti nella pittura votiva insieme a quella dei santi abitualmente venerati e invocati contro il contagio: Lazzaro, Sebastiano e Rocco. Resta sempre tutto sommato più in ombra di quanto non si creda il suo ruolo propriamente militare. Tuttavia, ancora oggi, Michele è - con la Vergine, che ha assunto questo ruolo nel corso delle lotte contro i musulmani e in particolare contro i turchi - uno dei santi più comunemente invocati quale patroni degli eserciti, dei corpi di polizia o di certi reparti speciali. Le sue due feste, l'8 maggio (ricorrenza della sua apparizione sul Monte Gargano) e il 29 settembre (data nella quale tradizionalmente scadevano i contratti nella vecchia cultura contadina, e che per questo aveva un'importanza calendariale di grande rilievo) restano tra le più venerate d'un calendario santorale cattolico che il Concilio Vaticano II ha molto falcidiato.

UN MODELLO DI SUGGERIMENTO DI SISTEMATICO INTERVENTO DI RESTAURO E MANUTENZIONE: I “SACRI MONTI”

Oltre alla proposta d'intervento di restauro, mantenimento e conservazione dei santuari micaelici, di cui si è detto al precedente paragrafo, un'altra linea di monumenti/documenti da valorizzare e conservare è costituita dai numerosi, bellissimi “Sacri Monti” italiani.

Molte religioni conoscono le “Montagne Sacre”. Si tratta di un “mitema” universale, che ha forse ispirato le “montagne artificiali” dell'architettura sacra dalle piramidi egizie alle ziqqurat babilonesi ai templi indù ai teocalli aztechi. Conosciamo numerose sacre alture: dalla tradizione greca dell'Olimpo a quella romana del Campidoglio, al Kuh-i-Khwagha dell'*Avesta* mazdeo, alla collina di Tara sacra ai celti irlandesi, al picco di Rhumsiki nel Camerun settentrionale, al Tien Shan venerato da buddhisti, confuciani e taoisti.

La Bibbia è piena di montagne sacre: dall'Ararat al Sinai, al Moriah – luogo del sacrificio di Abramo, più tardi scelto per costruirvi il Tempio di Salomone –, al Sion, al Carmelo. Nel Vangelo, le prove della divinità di Gesù Cristo hanno come scenario tre alture: il Tabor della trasfigurazione, il Golgotha della crocifissione e il Monte degli Olivi dell'ascensione.

Gerusalemme stessa s'incardina in un sistema di “Montagne Sacre”: originariamente edificata sul monte Sion, quindi ampliata fino a includere a nord-est il monte Moriah del Tempio di Salomone, infine santificata per i cristiani dal sacrificio che si compie a nord-ovest dell'abitato antico, appunto sul Golgotha. Alture sul piano topografico modeste, ma su quello simbolico veri e propri Assi del Mondo, “luoghi alti” (l'espressione diverrà canonica a indicare la dimora della divinità) nei quali s'incontrano le tre regioni dell'universo: il cielo, la terra e il sottosuolo identificabile nella caverna, che della montagna è consueto complemento.

Ma il fatto che il Piemonte sia stato scelto a scenario per l'originale costruzione cattolica dei Monti Sacri è spiegabile alla luce di concreti eventi storici. Luogo per sua natura (il suo stesso nome lo ricorda) di montagne, la regione si dotò per tempo – evidentemente cristianizzando antichi culti pagani – di santuari posti sulla cima di montagne: così la “Sagra di San Michele” in Val di Susa, ad esempio. Però il Sacro Monte così come lo conosciamo a Varallo Sesia, ad Orta, a Domodossola, a Crea, si collega originariamente proprio a Gerusalemme.

Siamo all'apice nordorientale della regione piemontese, tra Val Sesia e Val d'Ossola: terra geoculturalmente “lombarda” posta sotto la signoria degli Sforza. Alla fine del XV secolo, l'avanzata in Asia dei turchi ottomani aveva reso più difficile e

pericolosa la plurisecolare tradizione del pellegrinaggio cristiano verso Gerusalemme. L'idea di un "Sacro Monte" ascendere al quale avrebbe dovuto sostituire il pellegrinaggio "ai luoghi Santi" si deve a un gruppo di francescani membri del movimento rigorista dell' "Osservanza", ex-residenti nella Custodia di Terrasanta e insediati sia in Piemonte-Lombardia con l'appoggio dello Sforza, sia in Toscana.

Ne fu ideatore il padre Bernardino Caimi, che aveva risieduto a lungo in Palestina. Egli nel 1493 fondò a Varallo Sesia un complesso di cappelle, disseminate in apparente disordine sui fianchi di un'altura, che riproducevano altrettanti "Luoghi Santi" di Gerusalemme con realistica fedeltà sia per aspetto, sia per dimensione. La loro ubicazione, in realtà, non era casuale: essa seguiva puntualmente la topografia gerosolimitana.

Si tratta dunque di un'autentica "santa *maquette*", visitando la quale con la guida dei frati il pellegrino ripercorreva, misticamente e teatralmente, le "sante cerche" di Terrasanta.

Ma a Varallo la chiave originaria di lettura del luogo si andò presto perdendo. Gli artisti lombardi della Controriforma trasformarono quindi le cappelle in modo da farne altrettante tappe non più della topografia gerosolimitana, bensì della vita di Gesù. Chi oggi voglia farsi un'idea di com'era la Varallo originaria deve farsi un viaggetto fino in Toscana: dove, a San Vivaldo presso Firenze, i frati dell'Osservanza coevi e sodali del Caimi fondarono un'altra "Gerusalemme" (si chiama ancora così) che, meno celebre e più dimessa di Varallo, ne costituisce però l'archetipo. A San Vivaldo le singole cappelle hanno mantenuto l'originale dedicazione: una Gerusalemme in miniatura, che il fedele percorreva allontanandosi magari solo di poche miglia da casa, ma compiendo una vera e propria *peregrinatio animae*.

Da Varallo e da San Vivaldo i "Sacri Monti" si diffusero rapidamente: dal Veneto alla Spagna (il "Sacro monte" di Granada), alla Polonia (la "Kalvaria" presso Cracovia), al Messico, al Brasile.

Naturalmente, la lunga vita dei "Sacri Monti" li ha sottoposti a una complessa dinamica. Quello di Orta, ad esempio, è dedicato alla vita non di Gesù bensì dell'*alter Christus*, Francesco d'Assisi. A Domodossola o a Crea, invece, i santuari si sono adattati ad altri tipi di forme devozionali, dal rosario alla *Via Crucis*. La Riforma e la Controriforma conferirono difatti ai Sacri Monti un nuovo significato: che spiega il loro situarsi, quasi "fortezze della fede", lungo il confine con la Svizzera parzialmente protestante. Come sempre nella storia dell'architettura sacra, l'indagine morfologica non può disgiungersi da quella relativa alle funzioni e ai contesti dei santuari.

PROFILO DEL PROPONENTE

Franco Cardini (n. Firenze, 5.8.1940) è uno storico e saggista italiano: il suo principale campo d'interessi riguarda i rapporti fra Europa e mondo islamico nel medioevo. Conseguì nel 1966 la laurea in Lettere presso l'Università di Firenze nel 1966, frequentò corsi di specializzazione nelle Università di Poitiers (1969) e Mosca (1970). Professore associato nell'Università di Firenze (1971-1985) e ordinario in quella di Bari (1985-89), ottenne nel 1989 la cattedra di Storia medievale di nuovo a Firenze, dal quale passò come ordinario all'Istituto Scienze Umane (SUM), oggi Istituto di Scienze Umane e Sociali, aggregato alla Scuola Normale Superiore ISUS/SUM, nel quale dal 2012 è Professore Emerito.

Ha insegnato anche in varie università europee ed extraeuropee. È Directeur d'Études presso L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.) di Parigi, Fellow della Harvard University (Fondazione Berenson) e membro del Consiglio Scientifico della Scuola Superiore di Studi Storici di San Marino. Accademico Ordinario dell'Accademia delle Arti del Disegno di Firenze e membro di altri sodalizi scientifici, collabora con i quotidiani "Avvenire", "Quotidiano Nazionale" e "Il Sole-24 Ore".

Bibliografia recente (dal 2011)

1. *La crociata e le crociate*, in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, Atti del XXXVIII Convegno internazionale della società internazionale di Studi Francescani, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 327-35.
2. *Vienna. Nel nome di Dio e dell'Europa. Così fu sconfitto l'incubo turco*, "Q.N", 20.11.2011.
3. *Francesco II*, in *Se Garibaldi avesse perso. Storia controfattuale dell'unità d'Italia*, a cura di P. Chessa, Genova, Marsilio, 2011, pp. 53-71.
4. *Il viaggio in Persia di Jean Chardin*, in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 125-32.
5. *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. XIV-777.

6. *Polisemicità di una via di pellegrinaggio*, "I Quaderni del pellegrino", Conversazioni lungo la Via Francigena, Francigena Festival 2006, Città di Castello, Giano Produzioni, 2007, pp. 39-53.
7. *Cassiodoro. Nota biografica*, in Benedetto XVI, *Cassiodoro il Grande*, Squillace, Associazione Centro Culturale Cassiodoro, 2011, pp. 7-12.
8. *Il gioco delle parti*, "Artedossier", 283, dic. 2011, pp. 62-65.
9. *Chi semina cultura raccoglie ricchezza*, "Quotidiano nazionale", 28.11.2011, p. 21.
10. *La crociata e le crociate*, in *Gregorio IX e gli Ordini mendicanti*, Atti del XXXVIII Convegno internazionale della società internazionale di Studi Francescani, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 327-50.
11. *Vienna. Nel nome di Dio e dell'Europa. Così fu sconfitto l'incubo turco*, "Q.N", 20.11.2011.
12. *Francesco II*, in *Se Garibaldi avesse perso. Storia controfattuale dell'unità d'Italia*, a cura di P. Chessa, Genova, Marsilio, 2011, pp. 53-71.
13. *Il viaggio in Persia di Jean Chardin*, in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 125-32.
14. *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. XIV-777.
15. (con Marina Montesano) *Amerigo Vespucci*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 239.
16. *Il Decameron "alle radici" (o "nella preistoria") dell'orientalismo?*, "Studi sul Boccaccio", XXXIX, 2011, pp.1-21.
17. *Nel nome di Gesù. Bernardino da Siena e la battaglia mistica*, Rimini, Il Cerchio, 2012, pp.102.
18. *Due ragazzi in aeroplano, ovvero il senso e il nonsenso della storia; Il romanzo del templare che si fece corsaro; La strutture del viaggio-pellegrinaggio in Terrasanta alla fine del Trecento. Un modello toscano e altri testi*, in F.C. - Raffaele Licinio, *Il naso del Templare. Sei saggi storici su Templari, corsari, viaggiatori, mastri massari e monstra medievali*, Presentazione di G. Losapio, Bari, CaratteriMobili, 2012, pp. 13-19; 20-30; 61-82.
19. *Giustizia e persecuzione, ovvero le chiavi del regno*, in F.C. - Luisa Muraro, *Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli*, Milano, Lindau, 2012, pp. 7-61.
20. (con Marina Montesano e Stefano Taddei) *Capire le multinazionali. Capitalisti di tutto il mondo unitevi*, Rimini, Il Cerchio, 2012, pp. 92.
21. *Storie di re Artù e dei suoi cavalieri*, Roma, Gallucci, 2012, pp. 120, illustrato.

22. *La società medievale*, Milano, Jaca Book, 2012, pp. 287, illustrato (traduzioni: *La société médiévale*, Paris, Picard, 2012, pp. 285; *The Companion to medieval society*, Montreal and Kingston – London – Ithaca, MacGill-Queen's University Press, 2012, pp. 288; *Das Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2012, pp. 286; *Putevoditelh pa srednevekobiu*, Bece, 2012, pp.287).
23. *Gerusalemme. Una storia*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 311.
24. *Arianna infida. Bugie del nostro tempo*, Milano, Medusa, 2013, pp. 206.
25. *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, seconda edizione, Roma, Jouvence, 2013, pp. 503.
26. *Introduzione a C. Schönborn, Cristo in Europa. Una feconda estraneità*, Bologna, emi, 2013, pp. 5-17.
27. *Prefazione a 1684. Un maremmano all'assedio di Buda*, a cura di A. Bosco, L. Seravalle, P. Zotti, Arcidosso, Effidi, 2012, pp. 9-47.
28. (con Marina Montesano) *La expansión del Islam*, Historia National Geographic, 2013, pp. 159.
29. *L'imperatore, il re del mondo, il cavaliere*, Faenza, Carta Bianca, 2013, pp. 205.
30. *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal medioevo alla Rivoluzione francese*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 500.
31. (con S. Valzania) *La scintilla. Da Tripoli a Sarajevo. Come l'Italia provocò la prima guerra mondiale*, Milano, Mondadori, 1914, pp. 208 ("Le Scie").
32. *Alle radici della cavalleria medievale*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 668.
33. *Il Grande Blu. Il Mediterraneo, mare di tesori: avventure, sogni, commerci, battaglie*, Firenze, Nuova Editoriale Florence Press, 2014, pp. 208 (tr.fr. di Nicole Lebrun Carew-Reid, *La Grande Bleue. Aventures, rêves, commerce et batailles autour d'une mer de trésors*, Florence, Nuoba Editoriale Florence Press, 2014, pp. 207).
34. *Francesco Giuseppe*, Milano, Il Sole 24 Ore, 2014, pp. 191.
35. *Ivar e Svala fratelli vichinghi*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 57.
36. *Istanbul. Seduttrice, conquistatrice, sovrana*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 316.
37. *L'appetito dell'imperatore. Storie e sapori segreti della Storia*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 350.
38. *Il cibo donato. Piccola storia della carità*, Bologna, EMI, 2015, pp. 59.
39. *Il senso di un viaggio*, Firenze, UniCoop, 2015, p. 28.
40. *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 163.

41. (con Marina Montesano) *Arte gradita agli dèi immortali. La magia tra mondo antico e Rinascimento*, Torino, Yume, 2015, pp. 222.
42. *Un uomo di nome Francesco*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 193.
43. (con Luigi Tani) *Il Graal. "Ludus scaenicus"*, Rimini, Il Cerchio, 2015, pp. 86.
44. (con Massimo Miglio), *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2015, n.ed., pp.202.
45. (a cura di), *Le crociate*, Milano, Corriere della Sera, 2015, pp. 167.
46. (a cura di) *L'Islam*, Milano, Corriere della Sera, 2015, pp- 167.
47. (a cura di, con Marina Montesano) *Carlo Magno e il Sacro Romano Impero*, Milano, Corriere della Sera, 2015, pp. 166.
48. (a cura, con Marina Montesano) *Barbarossa e l'Italia dei comuni*, Milano, Corriere della Sera, 2015, pp. 165.
49. (con Marina Montesano) *Terrore e idiozia. Tutti i nostri errori nella lotta contro l'islamismo*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 132.
50. *Il califfato e l'Europa. Dalle crociate all'ISIS: mille anni di paci e guerre, scambi, alleanze e massacri*, Torino, UTET, 2015, pp. 246.
51. *L'impero bizantino*, Milano, Corriere della Sera, 2015, pp. 167.
52. *Storia illustrata di San Miniato*, Pisa, Pacini, 2015, p. 159.
53. *La bottega del professore*. Libreria Universitaria/Webster, Padova, 2015, pp. 270.
54. *"L'Islam è una minaccia". Falso*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 216.
55. *Contro Ambrogio. Una sublime, tormentosa grandezza*, Roma, Salerno, 2016, pp. 135.
56. *L'onore*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 117.
57. *Castel del Monte*, n.ed., Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 137.
58. *L'iphone e il paradiso di Allah*, Roma, Castelveccchi, 2016, pp. 136.
59. *Lo specchio e l'alibi*, Palermo, Sellerio, 2016, pp. 264.
60. (con Maria C. Camici) *Attilio Mordini, il maestro dei segni*, Rimini, Il Mulino, 2016, pp. 134.
61. *Samarcanda. Un sogno color turchese*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 325.
62. *. Europa, Europae. Mito, storia, utopia. Illusione*, Rimini, Il Cerchio, 2017, pp. 217.
63. (con Sergio Valzania) *Dunkerque. 26 maggio – 4 giugno 1940: storia dell'operazione Dynamo*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 235.
64. *Gesù, la Falce, il Martello*, Viareggio, La Vela, 2017, pp. 212.

65. (con Alessandro Vanoli) *La Via della Seta. Una storia millenaria tra oriente e Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2107, pp. 337.
66. (con Barbara Frale) *La congiura. Potere e vendetta nella Firenze dei Medici*, Roma-Bari, Laterza, 2017, pp. 305.
67. *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano fra Oriente e Occidente*, n.ed., Venezia, Marsilio, 2017, pp. 191.
68. Bernardo di Clairvaux, *Lode della nuova cavalleria*, Introduzione, traduzione e note di F. Cardini, Rimini, Il Cerchio, 2017, pp. 250.
- 68 bis. *L'oro, il ferro, il sangue*, Rimini, Il Cerchio, 2017, pp. 94.
69. *Da "Oriente" a "Occidente". Islam, Europa, Stati Uniti*, Viagrande (Catania), 2017, pp. 86.
70. *Francesco Giuseppe*, Milano, Corriere della Sera, 2018, pp. 191.
71. *Il sultano e lo zar. Due imperi a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 276.
72. *Nastagio degli Onesti. Una storia archetipica, una novella del Boccaccio, un ciclo pittorico del Botticelli*, Firenze, libreria Editrice Fiorentina, 2018, pp. 47.
73. *Sacro Graal*, Roma, Gallucci, 2018, pp. 163.
- 74 (con Paolo Lingua) *Genova 1938. L'anno della Svolta*, Genova, De Ferrari, 2018, pp. 134.
75. *Neofascismo e neoantifascismo*, Viareggio, La Vela, 2018, pp. 245.
76. *Andalusia. Viaggio nella terra della luce*, Bologna, Il Mulino, 2018, , pp. 309.
77. (con Sergio Valzania) *La pace mancata. La conferenza di Parigi e le sue conseguenze*, Milano, Mondadori, 2018, pp. 240.
78. *Le crociate. Tra guerra e religione*, Firenze, Giunti, 2018, pp. 134, euri 9,90.
79. *I Templari. La storia dei cavalieri di Dio*, Firenze, Giunti, 2018, pp. 130, euri 9,90.
80. *San Francesco d'Assisi*, s.l., Centro Internazionale di Studi per il Dialogo tra i Popoli, s.d., pp. 34.
81. (in collaborazione con Marina Montesano) *Storia medievale*, seconda edizione, Firenze-Mondadori, Firenze, 2019, pp. XIX-532.
82. *Lawrence d'Arabia*, prima edizione accresciuta, Palermo, Sellerio, 2019, p. 261.
83. (con Luigi Russo) *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio, la Vela, 2019, p. 178.
84. *Interviste impossibili*, Viareggio, La Vela, 2019, pp. 136.
85. (con Antonio Musarra) *Il grande racconto delle crociate*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 522.
86. *Cantico postmoderno di Natale*, Viareggio, La Vela, 2019, pp. 131.

87. (con Simonetta Cerrini) *Storia dei templari in otto oggetti*, Torino, UTET, 2019, pp. 356.
88. *Quell'antica festa crudele*, ristampa, Bologna, Il Mulino, 2013, ristampa 2019, pp. 500.
89. *Giovanna d'Arco*, ristampa, Milano, Mondadori, 2019, pp. 188, euri 13.
90. *San Michele, l'Arcangelo armato*, n. ed., Fasano, Schena, 2020, pp. 121, euri 14.
91. *Le Gerusalemme d'Italia*, Milano-Bologna, Corriere della Sera – Mulino, 2019, pp. 163, s.i.p.
92. (con Marina Montesano) *L'uomo dalla Barba Blu. Gilles de Rais e Giovanna d'Arco nel labirinto delle menzogne e delle verità*, Firenze, Giunti, 2020, pp. 361, euri 18.
93. (con Roberto Mancini) *Hitler in Italia. Dal Walhalla al Ponte Vecchio, maggio 1938*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp.243, euri 22.
94. *Notre Dame. Il cuore di luce dell'Europa*, Milano, Solferino, 2020, pp. 265.
95. *Le cento novelle contro la morte. Leggendo Boccaccio: epidemia, catarsi, amore*, n.ed., Roma, Salerno, 2020, pp. 152.
96. (con Riccardo Nencini), *Dopo l'Apocalisse. Ipotesi per una rinascita*, Lucca, la Vela, 2020, pp. 182.
97. *Francesco d'Assisi*, nuova ristampa, Milano, Mondadori, 2020, pp. 256.
98. *Tra i rovi della memoria. Poesie 1956-1961*, Lucca, La Vela, 2020, pp. 125.
99. *Il dovere della memoria*, Lucca, La Vela, 2020, pp. 190.
100. *Praga. Capitale segreta d'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 346.

In fede, Franco Cardini
Firenze-Bagno a Ripoli, 3.3.2021.

