

**«VI FUI PRESENTE E VIDI».
CONTRIBUTI PER UNO STUDIO
DEI DIARI DI PELLEGRINAGGIO A ROMA
TRA GENERE LETTERARIO E DOCUMENTO STORICO**

ILARIA SABBATINI

1. *Il significato del viaggio*

Il viaggio è lo spostamento da un punto a un altro di un soggetto e come tale implica il coinvolgimento delle dimensioni di spazio e di tempo. Il vivente vive muovendosi e per muoversi cosicché niente più del viaggio, in tutte le sue declinazioni, può esprimere la condizione dell'uomo. Il pellegrinaggio, con tutto il suo carico di simbolismo antropologico ed escatologico, non può che essere il viaggio per eccellenza, il movimento che procede dalle svariate periferie verso un centro che, da puro riferimento geografico, viene trasformato in un polo di attrazione spirituale. Per capire bene questo concetto basta ricorrere alla limpida enunciazione di Dante Alighieri che, nel suo *Convivio*, così spiega la sovrapposizione di significati materiali e spirituali in relazione all'atto del peregrinare:

Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale, ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'eternal gloria, sì come vedere si può in quello canto del Profeta che dice che, ne l'uscita del popolo d'Israel d'Egitto, Giudea è fatta santa e libera. Ché, avvegna essere vero secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che ne l'uscita de l'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate¹.

Sulla base di questa enunciazione è evidente che se il viaggio è vero in senso letterale, ossia è realmente stato effettuato, è altrettan-

¹ DANTE ALIGHIERI, *Il convivio*, in *Opere minori di Dante Alighieri*, II, a cura di F. Chiappelli, E. Fenzi, Torino 1986, 104-105.

to vero il suo significato spirituale che si sovrappone all'esperienza materiale senza per questo renderla secondaria. In una simile prospettiva il viaggio risulta essere due volte vero: nella sua realtà materiale e nel suo valore spirituale, due piani molto diversi che tuttavia si sovrappongono senza escludersi. È questo, in ultima analisi, il senso profondo del pellegrinaggio: la sovrapposizione di una dimensione fisica che riguarda il viaggio materiale e di una dimensione spirituale che riguarda il percorso interiore, due livelli di esperienza paralleli che insieme concorrono a definire un unico fenomeno.

Ma il viaggio, se ha un valore di per sé come esperienza di trasformazione interiore, acquisisce il suo significato definitivo in funzione della meta a cui tende e che lo definisce. Nel pieno medioevo, secondo la famosa definizione che ancora una volta ci viene trasmessa da Dante Alighieri, si riteneva esistessero tre *peregrinationes maiores*, ovvero pellegrinaggi maggiori: Gerusalemme, Roma e Santiago di Compostela:

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, chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo, chiamansi romei in quanto vanno a Roma².

Il poeta scrive in un periodo in cui il pellegrinaggio a Compostela aveva assunto grande rilevanza, al punto da essere percepito come il viaggio devoto per antonomasia. Oggi sappiamo che, oltre alle destinazioni di cui parla la *Vita nuova*, ne esistevano altre antiche ed eminenti come il pellegrinaggio a San Martino di Tours, vivo probabilmente fin dal IV-V secolo, che al tempo di Dante avevano perso vigore³. Sappiamo inoltre che, in una prospettiva diacronica, altre mete si sarebbero aggiunte dopo l'età dell'Alighieri in un flusso di nuovi

² DANTE ALIGHIERI, *Vita nuova*, in *Dante Alighieri-Tutte le opere*, II. *Opere minori*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, S. Cecchin, A. Jacomuzzi, M. G. Stassi, Torino 1983, 152-153.

³ Il pellegrinaggio a San Martino nasceva intorno al 470, quando il vescovo Perpetuus faceva costruire una nuova chiesa sulla tomba del santo, facendo redigere i racconti dei miracoli che vi si erano verificati e riorganizzando il calendario liturgico. I. SABBATINI, *Itineraria, descriptiones e diari di pellegrinaggio. Il libro quinto del Codex Calixtinus all'incrocio dei generi*, in *Patrimonio culturale condiviso: viaggiatori prima e dopo il Grand Tour*. Atti del Convegno (Ravenna, 21-23 novembre 2018), a cura di F. Sabba, Napoli 2019, 17-31; B. BEAUJARD, *Le Culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire du Poitiers à la fin du VI^e siècle*,

e vecchi orientamenti culturali che arrivano con alterne vicende fino all'età moderna e contemporanea. Ognuno di questi luoghi aveva, e spesso ha tuttora, un'insegna particolare che fa riferimento alla peculiarità della meta.

2. La narrazione del pellegrinaggio

Il pellegrinaggio è un tipo specifico di viaggio dettato da motivazioni religiose, la sua natura influenza l'espressione scritta dell'esperienza così come viene fissata nei diari. Tale narrazione costituisce, dal punto di vista letterario, un sottogenere della letteratura odepórica, preposta al racconto dell'esperienza del viaggio nel senso più generale del termine. La letteratura di pellegrinaggio, rispetto alla più ampia branca della letteratura odepórica, si definisce per alcune caratteristiche specifiche: l'origine e la meta, la motivazione, il modo di viaggiare, lo scopo e infine le conseguenze del viaggio.

2.1. L'origine e la meta

I primi elementi chiave per definire un viaggio come pellegrinaggio sono il luogo da cui parte il viaggiatore e la sua meta. Chi parte per un pellegrinaggio ha sempre chiara una o più mete rivestite di un particolare significato religioso che può essere **natura memoriale**, nel caso di luoghi collegati alla storia sacra, può corrispondere a un santuario sorto sul **luogo di un miracolo** o può far riferimento alla presenza di **reliquie**, nel qual caso si parla spesso di *translatio*, ossia del trasferimento dell'oggetto di devozione in quel particolare sito. In tutti questi casi l'esperienza del pellegrinaggio mira a un rapporto ravvicinato con la Divinità o nella forma della contemplazione delle sue tracce o nel contatto con la Grazia salvifica di cui le reliquie si fanno tramite. Il luogo di origine del viaggiatore è importante nella misura in cui chiunque si metteva in pellegrinaggio, soprattutto nel medioevo, assumeva la condizione di *peregrinus*, ossia di colui che non aveva più un radicamento, seppur in modo temporaneo, con la comunità di origine. Dunque assumendo la condizione di *homo viator*, il pellegrino entrava in uno *status* sociale non più definito dal luogo e dall'ambiente di provenienza ma non ancora risolto dal luogo di destinazione che concludeva l'esperienza conferendole un senso compiuto.

Paris 2000, 129; J. CHELINI - H. BRANTHOMME, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, Milano 2004, 62.

Non è un caso se dal punto di vista semantico il concetto di *peregrinare* si sovrappone per svariati aspetti al significato dell'andare in esilio: «vagus et profugus super terram», dicono infatti le scritture⁴.

2.2. La motivazione

Sono diverse le ragioni che possono spingere un viaggiatore a mettersi in cammino verso una meta di culto. Si va in pellegrinaggio: **pro voto**, per l'assolvimento di un voto fatto di fronte a Dio; **devotionis causa**, ossia per devozione a un determinato culto o santuario; **ex poenitentia**, concetto che non indica genericamente l'idea di espiazione ma un pellegrinaggio imposto dall'autorità in seguito a un fatto grave⁵. Se l'assolvimento di un voto e la devozione a un luogo implicano libere scelte personali di carattere religioso, il pellegrinaggio penitenziale si configura invece come un vero e proprio obbligo che il penitente è tenuto ad assolvere in cambio dell'espiazione dei propri peccati. Non era dunque un pellegrinaggio che veniva scelto o che era giustificato dallo slancio di pietà religiosa ma rappresentava una condizione imposta, coincidente con una forma di esilio temporaneo, un allontanamento necessario a un futuro reintegro nella comunità di origine. L'elemento espiatorio non è mai del tutto assente dal pellegrinaggio – pur nei vari modi in cui ne è stato declinato l'esercizio durante i secoli – tuttavia sarebbe semplicistico appiattare la complessità del pellegrinaggio sulla sola volontà di espiazione. Molti erano i modi di espiare i peccati e il pellegrinaggio era sicuramente uno di questi ma la sua prassi rivestiva al contempo molti altri significati.

2.3. Il modo di viaggiare

La modalità del viaggio, in teoria, doveva rispecchiare uno spirito di umiltà e di redenzione. Entrare nell'esperienza del pellegrinaggio significava assumere un vero e proprio *status*, simbolizzato anche dai testi liturgici predisposti a questo scopo come riportato dal sermone *Veneranda dies*, contenuto nel primo libro del *Codex Calixtinus*, che rappresenta una sorta di trattato sul pellegrinaggio compostellano

⁴ Gen 4, 12.

⁵ I. SABBATINI, «*Nudi homines cum ferro*», in *Questo nomade nomade mondo. Otto saggi sulla necessità del viaggio tra Medioevo ed età moderna*, a cura di I. Gagliardi, Bologna 35-64; L. VANTAGGIATO, *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, Pomigliano d'Arco 2010.

e sui suoi aspetti liturgici. Il nucleo centrale del sermone consiste proprio nella benedizione degli oggetti-simbolo del pellegrinaggio che vengono consegnati recitando le formule rituali. Tali oggetti simbolizzano la disposizione spirituale che il viaggiatore deve assumere durante il percorso per potersi definire pellegrino. La bisaccia di pelle di piccole dimensioni e priva di legacci era emblema della fiducia nel Signore che richiedeva di portare con sé una piccola scorta. La pelle dell'animale morto alludeva alla mortificazione della concupiscenza; l'assenza di legacci indicava che il pellegrino doveva essere disposto a condividere i propri averi. D'altronde era la Chiesa stessa che stabiliva che il pellegrino assumesse la condizione di *pauper*⁶. In tal modo il superamento dei vizi era perfettamente riflesso nelle privazioni che il viaggio stesso imponeva⁷.

Questo comportamento veniva presentato e percepito come modello ideale a cui tendere sia sul piano spirituale che pratico. Ma, nonostante ciò, l'esperienza del pellegrinaggio è sempre stata ampiamente condizionata dalla disponibilità economica dei viaggiatori dato che si trattava di un'impresa costosa, richiedeva un allontanamento dalle proprie attività e prevedeva anche un transito marittimo. Fin dal XIV secolo, infatti, Venezia era divenuta lo scalo di partenza prediletto per i percorsi via mare verso Alessandria e verso i porti siripalestinesi tanto che, a partire dal XV secolo, i Veneziani organizzarono un vero e proprio servizio di linea con navi adatte al trasporto dei passeggeri e con partenze più o meno regolari. L'alto costo di tali viaggi comportò una selezione dei viaggiatori e il pellegrinaggio, come testimoniano i contratti di nolo e i resoconti autobiografici, divenne sempre più un'esperienza elitaria⁸.

2.4. Lo scopo

Come è già stato osservato, la finalità del viaggio cambiava in funzione delle motivazioni che avevano spinto il devoto all'impresa. Ma se cambiavano le finalità cambiavano di conseguenza anche i luoghi di culto che i pellegrini si prefiggevano di raggiungere. Alcune mete

⁶ *Guida del pellegrino di Santiago. Libro V del Codex Callistinus*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1995, 35.

⁷ *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber sancti Jacobi - Codex calixtinus (sec. XII)*, a cura di V. M. Berardi, Perugia 2008, 219.

⁸ G. PINTO, *I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani)*, in *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze 1982, 257-284.

erano molto peculiari per la specializzazione del santuario, per il tipo di reliquia ivi conservata o il tipo di manifestazione trascendente che vi veniva celebrava. Si riteneva che alcuni santuari che guarissero da specifiche malattie, altri invece venivano scelti per intercessioni particolari⁹ e infine esistevano santuari specializzati nell'espiazione come nel caso delle mete dei pellegrinaggi giudiziari¹⁰. Roma non era solo una di queste mete ma, come si vedrà più avanti, la fonte stessa del perdono. Non si trattava di pellegrinaggi liberamente scelti ma imposti dalle autorità in caso di peccati che avevano rispercussioni pubbliche per la loro gravità o per la loro natura. Oggi molti di quei peccati li definiremmo reati. Allontanare il reo dalla comunità per un periodo di tempo che poteva essere anche molto lungo aveva un significato non dissimile dall'esilio, benché non si trattasse di un'espulsione definitiva. L'esperienza si concludeva con il raggiungimento di mete specifiche e con la testimonianza dell'avvenuto percorso penitenziale che permetteva di riammettere il reo alla comunità di appartenenza dopo che si fosse emendato.

2.5. Il viaggio dopo il viaggio

Le conseguenze attese come risultato del pellegrinaggio potevano essere generali, come il progresso spirituale derivato dall'esperienza, o specifiche, come l'ottenimento di una guarigione, l'assolvimento dell'obbligo imposto dal pellegrinaggio giudiziario oppure il pagamento di un corrispettivo nel caso del pellegrinaggio vicario. Quest'ultimo era un tipo di pellegrinaggio svolto per conto di altre persone in cambio di denaro o particolari benefici. Succedeva, talvolta, che al termine del pellegrinaggio alcuni viaggiatori sentissero l'esigenza di trasmettere la loro esperienza ad altri, sia per comunicare informazioni di tipo pratico sugli aspetti materiali del viaggio, sia per dare a chi li leggeva la possibilità di eseguire una sorta di pellegrinaggio a distanza ripercorrendo letterariamente l'altrui esperienza. È il caso, ad esempio, del mercante milanese Bernardino Dinali per il quale la scrittura diaristica sembra essere il naturale prolungamento del pellegrinaggio. Scrive infatti il Dinali:

Et a questo instrumento di promissione, la tua maiestà e la mia conscientia per testimonii chiamo: fo' liberato, andai e con l'aiuto del

⁹ P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985.

¹⁰ SABBATINI, «*Nudi homines cum ferro*», 52ss.

Summo Factore son tornato. Pertanto a mia satisfactione e devotione, e non solamente mia ma anchora di qualunque altra divota e religiosa persona, ne ho proposto ne l'animo di scriver questo sanctissimo viaggio¹¹.

Bernardino sostiene di scrivere non solo per sé stesso, ma anche per eventuali lettori affinché possano ripercorrere le sue stesse devozioni. Non è dato capire se nel suo richiamo all'uso da parte del lettore, il mercante si riferisca a devozioni domestiche, come preghiere interiori da fare sulla base del suo diario, oppure a un suo uso come vera e propria guida per coloro che decideranno di intraprendere il Santo Viaggio. Probabilmente si tratta di una distinzione che interessa più gli storici che non i contemporanei del mercante. Va comunque notato che le caratteristiche stesse del codice che ci ha trasmesso il testo del Dinali, la sua buona fattura e il piccolo formato permettono di affermare che la natura del manoscritto è quella del *libro da mano* di uso privato. Il manoscritto, insomma, era destinato a un esercizio privato della pratica religiosa con un fine di carattere edificatorio¹².

La prospettiva di un uso pratico dei diari stilati dopo un pellegrinaggio è comunque ben presente nell'approccio di molti autori che, prima di mettersi in viaggio, leggono le memorie di chi li ha preceduti e le riferiscono nel proprio testo, talvolta in modo esplicito. Gli autori sono consapevoli che i loro diari saranno letti da altri dopo di loro creando una sorta di continuità memoriale che, alla fine, è quella che si rintraccia seguendo il filo delle testimonianze, particolarmente evidente nei testi di quei viaggiatori che hanno compiuto il viaggio in comitiva¹³.

3. Il diario di viaggio come genere letterario

Proprio da qui, dalla presenza dell'autore che traspare in filigrana, si può ripartire per fare un discorso sui diari di viaggio come genere letterario e come testimonianza storica. Ma per parlare del fenomeno in relazione all'affermazione dei diari come genere bisogna

¹¹ I. SABBATINI, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali (1492)*, Lucca 2009, 47.

¹² Ibidem 78-79.

¹³ Si veda, ad esempio, il caso di Frescobaldi, Gucci e Sigoli in G. BARTOLINI - F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela: Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari 1991.

prima capire quando si sono cominciate a stilare delle testimonianze che fissassero la memoria dei pellegrinaggi svolti.

Pur non rappresentando l'origine della sua manifestazione storica, il primo impulso di ampio respiro ai pellegrinaggi si verificò nel IV secolo. Sulla diffusione di tale prassi ha sicuramente inciso l'ottenimento della libertà religiosa da parte dei cristiani, prima con l'editto di tolleranza promulgato a Milano dall'imperatore Costantino nel 313, poi con l'editto di Tessalonica del 380 tramite cui Teodosio riconosceva il cristianesimo quale religione di stato. La spinta decisiva all'affermazione dei pellegrinaggi fu però impressa dall'imperatrice Elena allorché iniziò la ricerca dei segni della vicenda terrena del Cristo e ne promosse l'esaltazione tramite la costruzione di santuari dedicati. La sua politica in campo religioso fece sì che tra IV e V secolo Gerusalemme si arricchisse di innumerevoli cantieri¹⁴ avviandosi a diventare quel complesso memoriale che le fonti definiranno, non a caso al plurale, come *Loca Sancta*.

Il IV secolo fu dunque il momento storico in cui i pellegrini cristiani cominciarono ad affluire sempre più numerosi a Gerusalemme e fu anche il periodo in cui si verificarono i principali ritrovamenti di reliquie e di resti architettonici legati alla storia di Cristo. Questo però non significa che il fenomeno prese avvio solo a partire da allora come suggeriscono le tracce di pellegrinaggi cristiani precedenti agli editti costantiniani e alle iniziative dell'imperatrice Elena. Sembra infatti che il culto dei martiri e dei luoghi della vita di Cristo sia iniziato immediatamente dopo la sua morte, senza alcuna discontinuità rispetto alle prassi precedenti.

Solitamente sono considerati come le più antiche testimonianze scritte di pellegrinaggi cristiani l'itinerario del pellegrino di Bordeaux del 333 (*Itinerarium Burdigalense*) e il diario di viaggio della pellegrina spagnola Egeria (*Peregrinatio ad loca sancta*) redatto anch'esso nel IV secolo. Questa cronologia va però integrata perché non è detto che non vi siano altre testimonianze scritte al di fuori dei testi diaristici. Esistono infatti delle citazioni e dei riferimenti che, pur non essendo strutturati in testi autonomi come i diari, rappresentano comunque delle testimonianze scritte, dirette e indirette, della pratica del pellegrinaggio.

La prima di tali testimonianze è contenuta in una lettera di Melitone di Sardi († 190) redatta dopo il 150 d.C. La lettera, citata da

¹⁴ F. CARDINI, *La devozione a Gerusalemme e il "caso" sanvivaldino*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Pisa 1989, 59.

Eusebio di Cesarea († 340), dice che Melitone si recò in Oriente per vedere i luoghi dove si compì ciò che è narrato nel Vecchio Testamento¹⁵. Eusebio di Cesarea riferisce che prima del 213 anche il vescovo Alessandro, dalla Cappadocia si diresse a Gerusalemme per pregare¹⁶. E secondo San Girolamo così fece anche Firmiliano, vescovo di Cesarea che andò per visitare i luoghi santi incontrandovi Origene¹⁷. Origene stesso afferma di essersi recato in Terra Santa intorno al 230¹⁸. Nel secolo successivo vengono redatti il sopra citato itinerario del pellegrino di Bordeaux (333), considerato come il primo diario di un pellegrinaggio a Gerusalemme, la narrazione del viaggio di Egeria (IV sec.) e infine la lettera 108 di san Girolamo¹⁹ (410 ca.) che descrive il pellegrinaggio della nobile romana Paola. In altre parole, le testimonianze scritte relative alla pratica del pellegrinaggio gerosolimitano precedono di almeno un secolo la stesura dei primi diari di pellegrinaggio.

La tesi che sostiene Wilkinson è, in buona sostanza, che il pellegrinaggio cristiano sia nato subito dopo la morte di Gesù. Dopo aver sottolineato l'importanza della sua sepoltura per i discepoli, lo studioso si sofferma sull'episodio delle donne al sepolcro²⁰ e sul brano evangelico dei discepoli di Emmaus in cui sembra testimoniata una primissima forma di pellegrinaggio: «Alcuni dei nostri sono andati al sepolcro» dice infatti l'evangelista Luca²¹. In tale prospettiva sarebbero stati proprio i seguaci di Gesù ad aver intrapreso la pratica della visita alla sua tomba²². Il pellegrinaggio sembrerebbe dunque aver fatto parte degli usi della chiesa cristiana fin dalle sue origini – in continuità con l'ebraismo – pur rimanendo, inizialmente, in forma non ufficiale.

¹⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica* (PG 20, 83).

¹⁶ Ibidem 708-709.

¹⁷ SOFRONIO EUSEBIO GIROLAMO, *Liber de viris illustribus* (PL 23, 54).

¹⁸ Non ci sono prove che il pellegrinaggio sia veramente svolto ma ciò che Origene racconta e i suoi riferimenti sono fedeli ai costumi del luogo prima del regno di Costantino.

¹⁹ SOFRONIO EUSEBIO GIROLAMO, *Epistola CVIII (Epitaphium Sanctae Paulae)*, (PL 22, 878-906).

²⁰ Mt 28, 1; Mc 16, 1-2; Lc 24, 1; Gv 20,1.

²¹ Lc 24, 24.

²² J. WILKINSON, *Jewish Holy Places and the origins of Christian pilgrimage*, in *The blessing of pilgrimage*, a cura di R. Ousterhout, Chicago 1990, 51.

4. Alcuni snodi cronologici per la letteratura di pellegrinaggio medievale

La riflessione sull'origine del fenomeno del pellegrinaggio cristiano, che ne anticipa la data e mette l'accento sulla natura delle diverse testimonianze scritte, pone una questione fondamentale anche per l'origine del genere letterario: quando inizia dunque la vera e propria letteratura di pellegrinaggio? La risposta non può essere netta ma deve prendere in considerazione il fenomeno letterario in una prospettiva evolutiva, ovvero una prospettiva che tenga conto dello stretto rapporto con la dimensione storica. In altre parole, la letteratura di pellegrinaggio nasce nel momento in cui l'esperienza del viaggiare per una spinta religiosa necessita di una forma espressiva che la rappresenti nella sua accresciuta importanza. Tali condizioni si verificano proprio nel IV secolo quando alla libertà di culto si aggiunge per iniziativa dell'imperatrice Elena la ricerca dei segni della presenza del Cristo e la celebrazione della loro sacralità mediante la costruzione di santuari²³. I viaggiatori cristiani del IV secolo ne hanno lasciato testimonianza tramite resoconti scritti destinati alle comunità di appartenenza. Fu allora che il pellegrinaggio divenne esperienza e testimonianza: esperienza della presenza fisica, tangibile e miracolosa delle reliquie; testimonianza della storia della salvezza.

La numerosa e varia attività dei viaggiatori ha prodotto nel tempo una fiorente produzione odepórica e apodemica che si collega ai due generi già presenti nel mondo classico: gli *itineraria* e le *descriptions*. Per fare chiarezza in relazione al campo semantico di pertinenza, l'*odeporica* è, in senso generale, la narrativa e/o la letteratura di viaggio. Per *apodemica*, invece, si intendono le opere dedicate non tanto al viaggio in sé quanto alle sue modalità e riguarda la fase post medievale, quando il viaggio assunse un rinnovato significato scientifico e conoscitivo²⁴. Il Cinquecento delineava una nuova immagine dell'uomo e della natura, tra fermenti di rinnovamento e continuità col passato. Eppure, nel tardo medioevo erano già presenti in molti diari di pellegrinaggio i chiari segnali di una rinnovata sensibilità verso l'osservazione pratica²⁵. Sul finire del medioevo erano cambiate

²³ Si veda la nota 14.

²⁴ P. MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger*, in *Codices Manuscripti, Zeitschrift für Handschriftenkunde* 56/57 (2006) 43.

²⁵ Lo si può riscontrare, ad esempio, dallo studio del *corpus* diaristico fiorentino distribuito tra la fine del XIII e quella del XV secolo. Si veda I. SABBATINI, *Com'io cercai di molti luoghi santi. Il corpus fiorentino dei diari di pellegrinaggio a Gerusalemme*, in *Gli Italiani e la Terrasanta*, a cura di A. Musarra, Firenze 2014, 183, 313-314.

le condizioni socio-politiche ma al tempo stesso era cambiata anche la sensibilità religiosa in rapporto al pellegrinaggio poiché la *devotio moderna* aveva già cominciato a incidere sul suo significato e sulla sua declinazione.

Nella seconda metà del XV secolo la ridotta possibilità di accesso alla Terrasanta fu tra le cause dello spostamento verso l'Europa di flussi di pellegrini e la conseguente proliferazione dei Sacri Monti che rappresentarono una forma di presenza sostitutiva di Gerusalemme. Nel medesimo periodo era in atto un cambiamento della sensibilità occidentale a seguito dell'affermazione di una nuova spiritualità rappresentata dalla *devotio moderna*, un movimento sorto in Olanda e diffuso in vari paesi nordeuropei che auspicava una religiosità intima e soggettiva. L'apporto innovativo del movimento consisté proprio nell'integrazione della devozione, tradizionalmente intesa come pratica pubblica di natura liturgica, con il significato interiore che essa assumeva nel lessico monastico²⁶. Tale rinnovamento spirituale segnò il passaggio a una dimensione più intima e personale della fede²⁷. Proprio nel XV secolo la tendenza generale della sensibilità religiosa spinse le coscienze a rivivere i misteri della vita di Cristo con una tenerezza e una compassione più spiccatamente soggettive. Gerusalemme era scomparsa dagli orizzonti politico-ecclesiastici del tardo medioevo: lo scollamento dell'ideale crociato dall'obiettivo della Città Santa comportava una traslazione di sacralità dall'Oriente all'Occidente. Così il passo successivo fu la riproposizione della memoria della Passione attraverso lo strumento delle imitazioni di Gerusalemme che costituivano una vera e propria ristrutturazione della memoria in luoghi topografici²⁸.

I pellegrinaggi gerosolimitani non conobbero mai un vero e proprio arresto. Le variazioni della sensibilità religiosa e l'avvicinamento degli eventi politici, pur incidendo sugli assetti materiali del culto, non impedirono mai lo sviluppo di un'esperienza che rimane tra le più pregnanti della spiritualità medievale²⁹. Nel frattempo, com'è stato accennato, stava prendendo piede anche un'altra motivazione

²⁶ G. PICASSO, *L'imitazione di Cristo nell'epoca della "devotio moderna" e nella spiritualità monastica del sec. XV in Italia*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 4 (1968) 13-14, 29, 32.

²⁷ P. BREZZI, *La spiritualità della "Devotio moderna"*, in *Annali dell'Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara* 6 (1956) 27-28.

²⁸ G. BRESCH-BAUTIER, *Les chapelles de la mémoire*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*. Atti del Convegno (Firenze-San Vivaldo, 11-13 settembre 1986), a cura di S. Gensini, Montaiione 1989, 217-218.

²⁹ *Ibidem* 216.

capace di dare un significativo impulso al viaggio e allo scrivere di viaggio ma che era diversa dalla necessità pratica ed era diversa dalla spinta spirituale. L'importanza della *Methodus Apodemica* consiste nel fatto che in essa il metodo, la sperimentazione pratica e la riflessione teorica si fondevano nella prassi del viaggio. L'opera, pubblicata nel 1577 dal naturalista e filosofo basileese Theodor Zwinger, riguarda il corretto modo di viaggiare e raccoglie indicazioni sull'insieme di norme stilistiche e parametri conoscitivi ai quali dovrebbe attenersi i viaggiatori nella stesura dei resoconti. In tal modo veniva elaborato un metodo scientifico per analizzare il viaggio in tutti i suoi aspetti pratici e teorici. Ma la sua novità non finisce qui: incentrato sullo studio della natura, il *Methodus* coniugava le acquisizioni del sapere scientifico contemporaneo con il pensiero classico aristotelico. Il trattato rappresentava una risposta alla crescente *curiositas* intellettuale che segnava quest'epoca e all'aumento della mobilità accademica in un contesto europeo in trasformazione dove anche il numero generale di persone che percorrevano le strade era in netta crescita³⁰. Il viaggio diventava così uno strumento di osservazione e un'occasione di analisi della realtà sociale e naturale per contribuire, nel solco dell'Umanesimo, al miglioramento dell'umanità³¹. L'opera ebbe un enorme successo fra gli intellettuali viaggiatori del tardo Cinquecento quando in ambito religioso i presupposti stessi del pellegrinaggio erano profondamente cambiati.

5. I precedenti nel mondo classico

La fiorente tradizione di letteratura di viaggio e di pellegrinaggio di cui si è parlato trova i suoi antecedenti nei due generi degli *itineraria* e le *descriptiones*, di cui in parte innova e in parte conserva i modelli. I due precursori, già presenti nel mondo classico, rappresentano forme letterarie dedicate rispettivamente alle indicazioni circa i percorsi, ovvero le vie di terra e le rotte di mare da seguire (*itineraria*), e alla descrizione delle mete del viaggio, in relazione all'assetto

³⁰ *Les Universités européennes du XVI au XVIII siècle: histoire sociale des populations étudiantes*, II. France, a cura di D. Julia, J. Revel, Parigi 1989; cfr. A. MACZACK, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Bari 1992; E. J. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna 1992, 163-250.

³¹ L. FELICI, *La Methodus Apodemica di Theodor Zwinger: un Osservatorio cinquecentesco della città come spazio politico*, in *Viaggio e politica. Figure dello spazio, politica e società*. V Giornata di studio (Firenze, 23-24 febbraio 2006), a cura di L. Campos Boralevi, S. Lagi, Firenze 2009, 45-46, 50, 55.

urbano delle città (*descriptiones*). Tra IV e XII secolo anche i Luoghi Santi divennero oggetto di interesse odepórico e infine, ai generi degli *itineraria* e delle *descriptiones* che avevano incluso la tradizione cristiana, si sovrappone quello delle cronache del regno latino di Gerusalemme. Da questa fusione nasceranno i veri e propri diari di viaggio gerosolimitani che costituiranno un modello per tutta la letteratura di pellegrinaggio³².

Non è semplice stabilire se i diari di pellegrinaggio costituiscano o meno un genere letterario dotato di un proprio statuto autonomo. Ciò che rende difficile la sistemazione delle relazioni dei pellegrini all'interno di un genere specifico è legata alla natura stessa delle opere che si caratterizza come composita e al tempo stesso multiforme. Appare evidente l'affinità dei diari di pellegrinaggio con il genere odepórico di ascendenza classica antica, ovvero anteriore alla comparsa delle prime testimonianze scritte di una diaristica cristiana, ma in una prospettiva diacronica va detto che la somiglianza è più formale che sostanziale.

A partire dal IV secolo, un genere letterario antichissimo come l'odeporica si adatta a descrivere la prassi del pellegrinaggio cristiano nella sua duplice valenza di esperienza reale e di significazione simbolica. L'odeporica viene così ridefinita come genere multiforme in cui confluiscono una serie di testi molto diversi tra loro, ma tutti collegati dall'esperienza del viaggiare³³. Con simili premesse risulta evidente come la letteratura di viaggio relativa al peregrinare non si esaurisca nell'odeporica ma chiami in causa generi volta a volta differenti. Dunque, se vogliamo stabilire un inizio per la letteratura di pellegrinaggio propriamente detta, possiamo dire che essa si inserisce in un flusso molto precedente e afferma una propria autonomia tematica solo quando l'importanza del fenomeno diventa talmente pregnante da richiedere una registrazione scritta.

Nell'ambito del bacino mediterraneo la letteratura di viaggio ha origini antichissime. La stessa Odissea (IX-VIII sec. a.C.), pur nel suo carattere eminentemente epico, costituisce un archetipo delle peripezie di viaggio a cui necessariamente guarderanno tutte le narrazioni odepóriche successive. Il passaggio dalla letteratura greca alla letteratura latina avvenne grazie alla traduzione di Livio Andronico (III sec. a.C.) che in tal modo mise l'opera di Omero a disposizione della

³² I. SABBATINI, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali (1492)*, Lucca 2009, 21-33.

³³ E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, I. *Il Medioevo latino: I. La produzione del testo*, t. II, Roma 536.

cultura romana. Poi fu la volta di Nevio († 201 a.C. ca.) che, nel poema epico *Bellum Poenicum*, narrava la leggenda di Enea esule da Troia, rifugiato nel Lazio e quindi fondatore della stirpe romana. Anche Quinto Ennio († 169 a. C.) riprese il tema del viaggio nei suoi *Annales* che raccontavano l'arrivo di Enea in Italia. Questo filone arrivò fino a Virgilio († 19 a.C.) che sviluppò estesamente l'argomento nella prima parte dell'*Eneide*. Il tema del viaggio, negli autori latini, era spesso collegato al mito di fondazione di Roma e alla sua celebrazione epica ma non mancarono anche declinazioni diverse. Lucilio († 114 a.C. ca.) usò il tema del viaggio in chiave satirica nell'*Iter Siculum* e venne ripreso da Orazio († 8 a.C.) nelle *Satire*. In età flavia Valerio Flacco († 92 d.C.), continuatore del filone virgiliano, scrisse gli *Argonautica* che narravano le imprese di Giasone occupato nella ricerca del vello d'oro.

Il romanzo stesso che, come genere letterario, si sviluppa nel mondo latino a partire da Petronio († 66 d.C.), fin dalla sua origine è ineluttabilmente legato al topos delle peripezie di viaggio così come si manifestano nel *Satyricon* un'opera tutta incentrata sulle vicissitudini del giovane protagonista. Anche Apuleio († 180 d.C. ca.) realizzò il *Metamorphoseon Libri*, ossia l'*Asino d'oro*, raccontando le peripezie del protagonista trasformato in somaro. Il viaggio è sempre funzionale ad altri argomenti che occupano il centro della trama ma nel caso del *Satyricon* si configura, per la prima volta, come esperienza di mobilità legata a un culto, in questo caso quello precristiano della dea Iside.

Le vicende raccontate in queste opere non sono mai effettivamente vissute bensì sono tutte centrate su trovate letterarie più o meno verosimili. Lo spostamento verso uno spiccato carattere biografico è uno degli elementi peculiari dei diari di pellegrinaggio che elaborano una narrazione strettamente connessa alla prassi dell'esperienza del viaggio per fini culturali. Anche tra i diari di pellegrinaggio esistono opere d'invenzione come il *Voyage d'outre mer*³⁴ di John Mandeville, o l'*Itinerarium*³⁵ di Francesco Petrarca ma perfino in questi casi viene rivendicato un radicamento più o meno esplicito nell'esperienza gerosolimitana. Facendo un confronto con generi affini come le compilazioni a carattere geografico o i *commentarii*, in cui l'autore narra vicende a cui ha preso parte personalmente, non risulta che ve ne

³⁴ Pubblicato in francese tra il 1357 e il 1371, ne esistono in inglese tre diverse redazioni: *The buke of John Maundeuill being the travels of Sir J. Mandeville knight* (1322-56) o, con altro titolo, *The voyage and travaile of Sir J. M. knight*.

³⁵ *Itinerarium breve de Ianua usque ad Ierusalem et Terram Sanctam*, più noto col titolo vulgato *Itinerarium syriacum* (1358).

siano di integralmente dedicati alla descrizione di viaggi. Questo dato rivela che il filone dei diari di pellegrinaggio ha una propria specificità che non trova precedenti nel mondo classico. Le ascendenze più significative sono rintracciabili nelle parentele con generi letterari come gli *itineraria*³⁶ propriamente detti e le *descriptiones*³⁷, che insieme hanno dato il contributo maggiore, ma anche nelle affinità con la letteratura periegetica³⁸, i *commentarii*³⁹, i *mirabilia*⁴⁰, i libri di famiglia⁴¹, il romanzo e infine l'agiografia, l'epica e la liturgia. I diari di pellegrinaggio, così come si presentano nel pieno della loro fioritura medievale, sono paragonabili una sorta di collage il cui risultato complessivo è l'esito dell'accostamento tra generi letterari di natura e provenienza differenti.

Un esempio classico e molto noto di *itinerarium* è quello del vescovo Sigerico, di cui talvolta si travisa l'effettiva natura confondendolo con un diario di tipo narrativo-autobiografico. Si tratta infatti di una mera elencazione di tappe secondo il modello degli *itineraria* antichi. Sigerico, dopo aver ricevuto il pallio dell'investitura vescovile, intraprese il viaggio di ritorno e fece registrare una successione di nomi che da Roma arriva fino a Sombre⁴², una frazione francese sul Passo di Calais, indicando i luoghi attraversati nel viaggio che l'avrebbe riportato alla sede di Canterbury. È molto importante sviluppare una consapevolezza di cosa rappresenti questo testo del X secolo dal momento che si tende a usare estensivamente il concetto di diario di pellegrinaggio uniformandolo in un *unicum* senza distinzioni dia-

³⁶ Scritti propri dell'antichità classica e cristiana che avevano carattere pratico. Servivano da guida ai viaggiatori o ai pellegrini in Terra Santa per questo elencavano i nomi delle città e delle stazioni di sosta con le indicazioni delle distanze.

³⁷ Descrizioni che illustrano i Luoghi Santi, con riferimenti alle Sacre Scritture, senza alcuna personalizzazione del testo da parte degli autori.

³⁸ Descrizioni topografiche dei paesi accompagnate da un resoconto dei fatti storici antichi e dei costumi degli abitanti.

³⁹ Memorie personali mescolate ad avvenimenti d'importanza generale che gli autori raccoglievano intorno a un nucleo costituito dalle proprie azioni giornaliere.

⁴⁰ Descrizioni medievali dei monumenti più importanti di una città – in particolare di Roma (*Mirabilia Urbis Romae*) – che divennero un vero e proprio genere letterario di grande popolarità dal XII secolo in poi.

⁴¹ Testi diaristici che riguardavano più generazioni e di cui la famiglia era sia mittente che destinatario ma anche luogo di conservazione e argomento principale della scrittura.

⁴² Tappa LXXX: Sumeran. SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, a cura di M. Miglio, Roma 1999, 55.

croniche e stilistiche. Per diario di pellegrinaggio non si intende ogni scrittura che riporti il percorso a un santuario: esso consiste in quelle scritture odepatiche, tardo medievali o moderne, che dedicano ampio spazio alla narrazione autobiografica ed esperienziale. Tali testi sono altamente complessi e rappresentano l'esito di un lungo processo di evoluzione che accoglie e rielabora categorie molto varie a partire, appunto, dagli *itineraria*. Nel caso della memoria di Sigerico, dopo un prologo in cui si citano i luoghi di Roma toccati dal percorso del vescovo, si passa a nominare il luogo attraversato lungo il percorso verso Canterbury facendolo precedere da un numero progressivo che indica la tappa.

Arrivo del nostro arcivescovo Sigerico a Roma: per prima cosa dal beato Pietro apostolo: poi a Santa Maria ospizio degli Inglesi: a San Lorenzo in graticola (...). Queste sono le tappe da Roma fino al mare: 1. La città di Roma. 2. Giovanni VIII. 3. Baccano (...). 26. Lucca. 27. Camaiore. 28. Luni. 29. Santo Stefano. 30. Aulla. 31. Pontremoli (...). 75. Arras. 76. Bruays. 77. Thérouanne. 78. Gisne. [Il manoscritto omette il n. 79 e il relativo toponimo]. 80. Sumeran⁴³.

Un esempio di *mirabilia*, genere complementare ma diverso dagli *itineraria*, è quello basato sulla più antica redazione ricostruita criticamente nell'edizione di Valentini e Zucchetti del 1946 e pubblicata in traduzione italiana da Miglio nel 1999. Tra 1140 e 1143 un anonimo identificato in Benedetto, canonico della basilica di San Pietro, compilò un trattatello intitolato *Mirabilia urbis Romae*. L'opera si colloca nella prospettiva culturale di un papato che fin dall'età gregoriana (XI sec.) ha fatto propria la simbologia imperiale e ambisce a proporsi come autorità politica oltre che spirituale. Per questo, realizzando una sovrapposizione tra liturgie cristiane e imperiali, attua un'appropriazione dei luoghi, degli spazi, dei toponimi che porta a completamente un processo di cristianizzazione iniziato nei primi secoli del cristianesimo⁴⁴. I *Mirabilia* rappresentano un'opera di divulgazione del patrimonio culturale e architettonico della Roma classica e cristiana che viene così messo a disposizione di quanti vivevano o andavano a visitare Roma. Tale descrizione di età medievale dedicata

⁴³ Si fornisce la traduzione italiana di Miglio per praticità. I luoghi di Roma citati sono 24, le tappe del percorso 80. SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, 49-50, 52, 54-55. Per l'edizione latina si veda SIGERICO, *Itinerario*, in *Le vie di pellegrinaggio del medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*, a cura di R. Stopani, Firenze 1991, 55-56.

⁴⁴ SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, 14-15.

ai monumenti più importanti della città dette vita a un filone letterario che ebbe grandissima popolarità a partire dal XII secolo:

1. Le mura della città di Roma hanno 366 torri, 49 torri fortificate, 6900 merli, 12 porte escluse quelle trasteverine, 5 postierle. Il loro circuito misura 22 miglia, eccetto il tratto al di là del Tevere e la città Leonina. 2. Queste sono le porte di Roma: porta Capena, che è chiamata di San Paolo presso il sepolcro di Remo; porta Appia; porta Latina; porta Mitrovi; porta Asinarica Lateranense; porta Labicana, che è chiamata Maggiore; porta Taurina, che è detta di San Lorenzo o Tiburtina; porta Nomentana; porta Salaria; porta Pinciana; porta Flaminia; porta Collina presso il castello di Adriano. Porte Trasteverine 3: porta Settimiana [le sette Naiadi legate a Giano]; porta Aurelia o Aurea; porta Portese⁴⁵.

Infine, ci sono le *descriptiones*, descrizioni delle mete del viaggio, in relazione all'assetto urbano delle città un esempio di tratto da Burcardo da Monte Sion, autore di una delle più famose descrizioni della Terra Santa, la *Descriptio Terrae Sanctae*. Il testo ebbe un'ampia diffusione e fu utilizzato come modello da molti autori che composero opere simili sulla Palestina.

Da Gerico ci sono cinque leghe verso sud fino alla città di Segor, posta sotto il monte Engaddi. Fra questo e il Mar Morto c'è la statua di sale, in cui fu trasformata la moglie di Lot secondo la Genesi (...). Dicono i saraceni che misuri cinque giornate di cammino, avvolte in tenebre fitte come nel camino dell'inferno. Su questo mare vengono dette e scritte molte cose (...) tuttavia c'è da sapere che ho visto con i miei occhi, e molti altri l'hanno visto con me, che per il vapore di questo mare tutta quella valle, che un tempo era detta illustre (...), è stata resa praticamente sterile dall'estremità di questo mare che è nel deserto di Pharan fino a sopra a Gerico (...) di modo tale che non nasce né erba né germoglio per tutta la sua latitudine, che è di quasi 5 o 6 leghe, se non vicino alla città di Gerico, dove la fonte di Eliseo irriga gli orti, i giardini e i campi di canna da zucchero⁴⁶.

⁴⁵ *La più antica redazione dei Mirabilia in Roma. Codice topografico della città di Roma*, III, a cura di R. Valentini, V. Zucchetti, Roma 1946, 17-18.

⁴⁶ BURCARDO DA MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, in *Peregrinatores medii aevi quatuor*, a cura di J. C. M. Laurent, Lipsia 1864, 59 (traduzione dell'autrice).

6. Le fonti odepatiche

Durante tutto il medioevo e oltre, per Gerusalemme sono registrati moltissimi testi diaristici lungo lo scorrere dei secoli troppo numerosi anche soltanto per provare ad enumerarli. A questo scopo esistono strumenti efficaci come la *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* del Golubovich la cui importanza è di costituire un amplissimo censimento del materiale diaristico legato al pellegrinaggio in Terra Santa.

Per il pellegrinaggio a San Giacomo di Compostela esiste il *Codex Calixtinus* che giunse alla sua forma definitiva dopo la metà del XII secolo con lo scopo di indicare con una certa precisione un percorso, una liturgia e un intero sistema simbolico. Conosciuto anche come *Liber Sancti Iacobi*, è un codice composito strutturato in cinque parti dedicate a san Giacomo, al suo culto, alle sue orazioni e al pellegrinaggio presso la sua sepoltura. Il quinto libro fu l'ultimo ad essere elaborato e rappresenta una vera e propria guida, pensata come strumento utile a chi volesse intraprendere il pellegrinaggio compostellano⁴⁷.

Nel caso di Roma i diari e le descrizioni viarie invece scarseggiano e in genere, in modo piuttosto limitativo, si fa riferimento al famoso itinerario di Sigerico arcivescovo di Canterbury che registrò le tappe percorse durante il ritorno da Roma alla sua sede episcopale (990-994). Poco più tardi si colloca cronologicamente il diario di Nikulas Munkathvera abate irlandese che dirigendosi a Gerusalemme fece visita anche a Roma (1154 ca.). Ma le testimonianze non si limitano a queste e se si amplia di poco lo sguardo si possono citare: il percorso da Roma alla Francia di Filippo Augusto di ritorno dalla terza crociata (1191), le vie per Roma descritte dal geografo arabo Edrisi (XII sec.), l'iter da Londra a Roma a Gerusalemme di Matthew Paris (1253), le vie per Roma descritte negli *Annales Stadenses* (XIII sec.), il diario di viaggio Eudes Rigaud arcivescovo di Rouen a Roma (1254), l'itinerario norvegese contenuto nel *Libro di Haukr* (XIV sec. in.), il pellegrinaggio a Roma del mercante francese Barthélemy Bonis (1350), il viaggio da Venezia a Roma di un anonimo francese (1480)⁴⁸. Di queste testimonianze si sono occupati studiosi come Stopani o Mi-

⁴⁷ SABBATINI, *Itineraria, descriptiones e diari di pellegrinaggio*, 24-26. Il pellegrinaggio compostellano nacque nell'XI secolo, in rapporto con la riconquista cristiana in Spagna e con il primato assunto dall'abbazia di Cluny sulla Cristianità occidentale del tempo.

⁴⁸ Si vedano ad esempio i già citati Stopani, e Miglio, note 42 e 43.

glio ma manca tutt'ora un censimento e una sistematizzazione dei materiali diaristici che sia paragonabile al lavoro di Golubovich.

SCHEDA PROVVISORIA DEI DIARI E DEGLI ITINERARI
DI PELLEGRINAGGIO A ROMA

Anno	Nome	Ruolo	Partenza	Tappa	Destinazione
990 ca.	Sigerico	Arcivescovo di Canterbury	Roma	Calais	Canterbury
1154 ca.	Nikulas Bergsson	Abate benedettino di Munkathvera (Islanda)	Thingor	Roma	Gerusalemme
1154	Al Idrisi	Geografo	Narbona	Roma	
1191	Filippo Augusto	Re di Francia	Corfù	Roma	Francia
1253	Matthew Paris	Monaco benedettino di St. Albans (cronachista)	Londra	Roma	Gerusalemme
1240-56	Alberto di Stade	autore degli <i>Annales Stadense</i>	Stade		Roma
1240-56	Alberto di Stade	autore degli <i>Annales Stadense</i>	Stade		Gerusalemme
1254	Eudes Rigaud	Arcivescovo di Rouen	Rouen		Roma
XIV sec.	<i>Libro di Haukr</i>		Lubecca		Roma
1350	Barthélemy Bonis	Mercante e banchiere di Montauban	Avignone		Roma
1432	Bertrandon de la Broquière	Signore di Viel-Chastel consigliere di Filippo il buono	Gand	Roma	Gerusalemme
1480	anonimo francese		Venezia		Roma

7. La fonte del perdono

Il pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli, già vivo da secoli, acquistò un rilievo del tutto speciale grazie all'impulso del grande Giubileo dell'anno 1300, indetto da Bonifacio VIII. Roma era diventata la meta principale dei pellegrinaggi penitenziali fin dal IX secolo, ovvero fin dal momento in cui cominciarono ad essere prescritti pellegrinaggi a luoghi definiti. Il pellegrinaggio penitenziale non era un'azione spontanea del fedele fatta per espiare i propri peccati ma rappresentava un vero e proprio obbligo imposto dall'autorità nel caso di colpe particolarmente gravi⁴⁹. Le mete non venivano scelte dal penitente ma venivano imposte come il pellegrinaggio stesso. La città degli apostoli era considerata la fonte del perdono e in quanto tale, le altre mete penitenziali basavano il proprio potere sul paragone con Roma, garantendo così che i loro santi avevano gli stessi poteri di Pietro⁵⁰.

Un documento del Gran Consiglio di Malines (Fiandre) datato 2 ottobre 1592 contiene una lista dei luoghi in cui si era soliti mandare

⁴⁹ SABBATINI, «*Nudi homines cum ferro*»; VANTAGGIATO, *Pellegrinaggi giudiziari*.

⁵⁰ SABBATINI, «*Nudi homines cum ferro*».

i condannati al pellegrinaggio giudiziale⁵¹. Tra gli altri ve ne sono indicati alcuni italiani: quelli che tra i molti santuari venivano ritenuti più importanti per la penitenza. Oltre al pellegrinaggio dei santi Pietro e Paolo di Roma, si annoverano nel documento, Santa Maria di Roma (da identificare con Santa Maria Maggiore), Sant'Ambrogio a Milano, Santo Stefano di Bologna e Nostra Signora di Napoli⁵².

Il potere di Roma derivava dal mandato conferito a Pietro da Cristo stesso: «ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli»⁵³. Pietro, era il primo vescovo di Roma, dove riposava il suo santo corpo dopo il martirio, e proprio in riferimento a questo le insegne di pellegrinaggio dei romei rappresentavano le chiavi incrociate associate alle figure di Pietro e Paolo. Talvolta l'iconografia martiriale di tali oggetti era sottolineata dalla presenza alternata della chiave e della spada.

Fin da Vittricio di Rouen († 409 o 415), erano molti autori gli cristiani ad affermare che nelle reliquie dei corpi dei santi era contenuta la perfezione dell'intero corpo⁵⁴. E la concretezza del corpo aveva un ruolo fondamentale quale cerniera tra mondo materiale e mondo spirituale poiché i resti dei santi erano testimonianze della loro vita, della loro presenza e garanzia della futura resurrezione⁵⁵. Le reliquie sono la prova tangibile del mandato di Pietro, del potere di cui è stato investito e Roma diventa per questo la fonte stessa da cui scaturisce il perdono. Nella *Vita di sant'Austremonio di Clermont* si racconta di un condannato che fu liberato da uno dei ceppi nella basilica vaticana e dall'altro nel santuario del vescovo alverniate dimostrando così la partecipazione del santo ai meriti del principe degli apostoli⁵⁶.

Il grande successo di Roma come meta penitenziale non fu solo il frutto della credenza nel potere dell'apostolo ma una conseguenza del fatto che si moltiplicarono i *casus reservati*, peccati la cui l'as-

⁵¹ E. VANDEN BUSCHE, *Roc-Amadour. Les pèlerinages dans notre ancien droit pénal. Collection de documents inédits des XIVe, XVe et XVIe siècles*, in *Compte-rendu des séances de la commission royale d'histoire*, XIV, Bruxelles 1887, 25-26.

⁵² SABBATINI, «*Nudi homines cum ferro*», 52-64.

⁵³ Mt 16, 17-19.

⁵⁴ VITTRICIO DI ROUEN, *De laude sanctorum* (PL 20, 453); GAUDENZIO DA BRESCIA, *Sermo XVII* (PL 20, 959-971); PAOLINO DA NOLA, *Poemata* (PL 61, 27, 400ss. e 657); GREGORIO NAZIANZENO, *Poemata Moralia*, 745-755 (PG 37, 734); TEODORETO DI CIRO, *Epistola CXXX* (PG 83, 1347).

⁵⁵ A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma 2003.

⁵⁶ *Vita prima Sancti Austremonii*, in *Acta Sanctorum*, Novembris, I, Parigi 1887, 53-54.

soluzione era rimessa alla discrezione del papa. I libri penitenziali diffusi fin dal VI secolo, in cui venivano indicate le singole colpe con le rispettive pene canoniche, potevano “riservare” la decisione relativa a determinate colpe. Ad esempio, nel caso di omicidio di un vescovo o di un prete, il colpevole era demandato alla giustizia civile, mentre l’assassino di un monaco o di un chierico era semplicemente affidato al giudizio del vescovo. A partire dall’VIII secolo, i vescovi iniziarono a consultare i papi per sapere quale condotta tenere con alcuni penitenti le cui colpe erano particolarmente gravi. Dal IX secolo, i vescovi non si limitavano più a chiedere ragguagli sui casi difficili ma inviavano il colpevole a Roma per ricevere la penitenza direttamente dal Papa, e già questo spostamento si configurava come pellegrinaggio pur non essendo ancora formalizzato come tale. Nell’XI secolo il pellegrinaggio penitenziale a Roma era ormai un fenomeno ampiamente diffuso. I colpevoli si presentavano al Papa muniti di lettere che indicavano la loro colpa e chiedevano consiglio sul caso, il Papa fissava una penitenza o modificava quella imposta e il penitente veniva rinviato al proprio vescovo per l’assoluzione.

La priorità dei pellegrinaggi era anche legata al pregio delle reliquie che vi erano conservate. Si stabilì una vera propria gerarchia autoritativa il cui discriminante era costituito dalla vicinanza fisica e storica alla vicenda della salvezza. È proprio l’autorità delle reliquie che permette di stabilire la priorità delle *peregrinationes maiores*. Gerusalemme è il luogo dove si svolse la vita di Cristo di cui reca le testimonianze tangibili. Roma e Santiago diventano parte del paesaggio sacro per la presenza dei corpi degli apostoli che le mette in diretta relazione con la vicenda del Salvatore. Esiste poi una pletora di reliquie costituite dai resti dei santi ma anche dagli oggetti loro appartenuti e infine i *brandea*, quei frammenti che posti a contatto col corpo di un santo o la sua tomba si erano intrisi della medesima virtù. Questi sacri cimeli santificarono l’Europa al seguito dei flussi di pellegrinaggio e sulla scorta delle crociate. Mano a mano che l’Oriente e l’Europa si riempivano di reliquie si moltiplicarono i luoghi santi creati intorno al loro culto⁵⁷, santuari dedicati e specializzati che finirono per costituire i nodi di una grande rete ideale capace di abbracciare l’intero mondo cristiano.

⁵⁷ F. CARDINI - M. PICCIRILLO - R. SALVARANI, *Verso Gerusalemme: pellegrini, santuari, crociati tra X e XV secolo*, Gorle 2000, 12.

8. *Dal perdono all'indulgenza*

Le premesse sul ruolo di Roma come fonte del perdono servono a tratteggiare il contesto del grande giubileo romano del Trecento e per capire che non si palesa come una novità nell'ambito della devozione alla Città Santa dei cristiani. Esso va anzi inteso nel senso della continuità poiché rappresenta l'istituzionalizzazione di un fenomeno pregresso, di cui costituisce la prima forma di organizzazione solenne, liturgica e teologica.

Anche dal punto di vista della tradizione religiosa il Giubileo si configura come un lascito che il cristianesimo eredita dall'ebraismo per farlo proprio e risemantizzarlo nell'ambito di una prospettiva escatologica. Presso gli Ebrei il giubileo ricorreva ogni cinquanta anni ed era un periodo dichiarato santo che copriva un intero ciclo stagionale. La legge mosaica imponeva il riposo per la terra che ritornava a Dio, l'antico proprietario, sanciva inoltre la restituzione delle terre confiscate e la liberazione degli schiavi. Per la Chiesa cattolica, il giubileo o anno santo, era il periodo durante il quale il Papa concedeva l'indulgenza plenaria ai fedeli che compivano specifiche pratiche religiose tra cui, appunto, il pellegrinaggio a Roma⁵⁸. Ma per capire il senso di questa pratica liturgica bisogna rifarsi alle sue origini che si rintracciano nel dettato del testo del Levitico:

Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è il giubileo; esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo⁵⁹.

Dunque, il giubileo nasce come riequilibrio dei rapporti sociali e naturali, per lasciar riposare la terra che torna a Dio, per liberare tutti in modo che possano recuperare le loro proprietà, se le avevano perdute, o perché ritornino alle proprie famiglie se si erano venduti o erano stati venduti dai genitori per ripagare i debiti. In sostanza si tratta una sorta di redistribuzione sociale ed economica che per-

⁵⁸ R. ZAGNOLI, *Il significato del Giubileo nella tradizione biblica*, in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'Onofrio, Milano 1999, 29-33

⁵⁹ Lev 25, 10-13.

mette di recupera l'equilibrio dell'ordine sociale scombinato durante il periodo precedente. L'anno giubilare evoca, da un punto di vista religioso simbolico, la liberazione dall'Egitto e il dono della terra da parte di Dio da cui deriva la liberazione degli schiavi. Di conseguenza costituisce un invito alla creazione di una società fraterna in cui i beni, concessi disinteressatamente da Dio, vengono usati disinteressatamente, come deposito inalienabile ricevuto da Dio.

Durante il primo anno giubilare insolite masse di pellegrini si mossero verso Roma. Il 22 febbraio del 1300, in occasione della festa della cattedra di San Pietro, Bonifacio VIII annunciò al popolo radunato l'indizione del primo giubileo cristiano. Con la bolla *Antiquorum habet fidem*, il papa concedeva l'indulgenza plenaria a chi avesse fatto visita alle basiliche romane. Il cronista Guglielmo Ventura († 1326), che riporta nel suo *Memoriale* il decreto papale sull'indulgenza del 1300, riferisce l'atmosfera della città: Roma, meta abituale di mercanti, religiosi, banchieri, studenti, artigiani, postulanti e devoti, si trova in un fermento tutto particolare. Racconta il Ventura che dall'Oriente all'Occidente, in tutto il mondo cristiano, si mossero in grandissimo numero pellegrini dirigendosi a Roma. Una volta radunati chiesero al pontefice di dar loro la sua benedizione perché avevano sentito dell'uso che ogni cento anni i cristiani sarebbero stati liberi dalla colpa e dalla pena se avessero visitato le tombe degli apostoli Pietro e Paolo. Chi si fosse fermato a Roma per almeno trenta giorni, per i romani, e quindici giorni, per i pellegrini e i forestieri, chi avesse visitato ogni giorno le chiese degli apostoli Pietro e Paolo, avrebbero ottenuto l'indulgenza⁶⁰.

Giovanni Villani († 1348) riferisce che i pellegrini scendevano nella penisola attraverso il Colle di Tenda, il Moncenisio, il Piccolo San Bernardo, il San Gottardo il Brennero: seguendo percorsi differenti si riunivano a Siena e giungevano a Roma. E ancora racconta del grande afflusso di persone come una festa:

Gran parte de' Cristiani ch'allora viveano feciono il detto pellegrinaggio così femmine come uomini, di lontani e diversi paesi, e di lungi e d'apresso. E fue la più mirabile cosa che mai si vedesse, ch'al continuo in tutto l'anno durante avea in Roma oltre al popolo romano CC^m pellegrini, senza quegli ch'erano per gli cammini andando e tornando, e

⁶⁰ GUGLIELMO VENTURA, *Memoriale de gestis civium Astensium et plurium aliorum* (Monumenta Historiae Patriae V, *Scriptores* III), Torino 1848, 733; M. OLDONI, *Ma Roma non è Gerusalemme. Ragioni e promozione del viaggio*, in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'Onofrio, Milano 2000, 78.

tutti erano forniti e contenti di vittuaglia giustamente, così i cavagli come le persone, e con molta pazienza, e senza romori o zuffe: ed io il posso testimoniare, che vi fui presente e vidi⁶¹.

La sottolineatura finale non va intesa soltanto come volontà di conferire autorevolezza al proprio racconto. La testimonianza diretta del giubileo va infatti di pari passo con l'affermazione, immediatamente successiva, di avervi aderito in prima persona: «trovandomi io in quello benedetto pellegrinaggio ne la santa città di Roma»⁶². Villani, che scrive come cronista, entra a far parte del narrato, si fa pellegrino del giubileo raccontando il santo viaggio non più dall'esterno ma dall'interno di un approccio narrativo autobiografico. In modo del tutto speculare, la diaristica di pellegrinaggio assume tra le sue modalità elementi mediati dalla cronachistica sottolineando così la natura osmotica dei due generi che, contaminandosi reciprocamente, trovano un punto di contatto e di scambio proprio nel rapporto con la componente autobiografica della scrittura.

La ricorrenza del giubileo fu stabilita da Bonifacio VIII ogni cento anni. In seguito, Clemente VI (1342) ridusse il periodo a cinquant'anni e il secondo giubileo si tenne nel 1350. Nel 1389 Urbano VI fissò il ciclo giubilare ogni 33 anni, in ricordo del numero degli anni della vita di Cristo, e indisse per il 1390 un giubileo che venne celebrato da Bonifacio IX. Nel 1400, tuttavia, Bonifacio IX confermò il perdono giubilare ai pellegrini accorsi a Roma alla scadenza dei cinquant'anni fissati da Clemente VI.

Un secolo dopo il primo giubileo, il cronista Giovanni Sercambi († 1424), descrive nelle sue *Croniche* le modalità del computo giubilare nel racconto del “perdono di Roma” del 1400⁶³. Poco dopo il Sercambi racconta con un certo entusiasmo il grande afflusso di pellegrini per giubileo:

Venuto l'anno di MCCCC e per tucto il mondo esser manifesto il perdono... huomini et donne son mossi per andare a Roma, ai quali per lo Papa Bonifatio nono conceduto et data la beneditione et confermato il perdono (...). Di lungi paezi estrani con pericolo et con spese si somuoveno er vegnano a tal perdono⁶⁴.

⁶¹ GIOVANNI VILLANI, *Nuova cronica*, II, a cura di F. Porta, Parma 1991, 57-58.

⁶² Ibidem.

⁶³ GIOVANNI SERCAMBI, *Le croniche*, II, a cura di S. Bongi, Lucca 1892, 422.

⁶⁴ Ibidem 423.

Tutti questi racconti, seguendo il filo dei secoli, ci portano al giubileo del 2000 e al giubileo della Misericordia del 2015 fino ad arrivare alla contemporaneità. Nell'anno 2020, il mondo intero è stato colpito dalla pandemia causata dal virus SARS-CoV-2⁶⁵. Durante la preghiera straordinaria del 28 marzo, nel momento più drammatico dell'emergenza, il pontefice non solo ha concesso l'indulgenza plenaria ai malati, ai sofferenti e a chi li assisteva, ma ha impartito la benedizione eucaristica dalle porte aperte della basilica di San Pietro rivolgendosi alla città di Roma, all'Italia e al mondo intero. In quel breve momento Roma è tornata ad assumere una centralità assoluta, non più solo in relazione alla nazione italiana, ma come centro spirituale del mondo.

L'identità di un luogo è ciò che siamo stati e ciò che vogliamo essere, ciò che identifichiamo come elemento fondante della comunità. È storia e memoria, vita presente e patrimonio del passato, materia e spirito senza alcuna soluzione di continuità. Roma, anche nelle più estreme difficoltà, continua ad essere la fonte del perdono che da essa si emana verso il mondo e verso cui il mondo tornerà a muoversi in pellegrinaggio, per godere dei benefici spirituali e delle molteplici eredità culturali che il tempo, la fede e gli uomini le hanno affidato.

⁶⁵ <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (consultato il 25 maggio 2024).



fig. 1
*Palmiere, pellegrino dalla Terra Santa
con rami di palma (particolare), secolo
XII, affresco, Francia, Chiesa di St. Ni-
colàs, Tavant (Indre-et-Loire).*



fig. 2
*Itinerario di Sigerico,
Cotton MS Tiberius B V part I, c. 23v.*



Placchetta con le figure degli apostoli Pietro e Paolo (legenda: S. PETRVS S. PAVLUS), Città del Vaticano, Medagliere della Biblioteca Apostolica Vaticana.