

LA BISACCIA DEL PELLEGRINO



WORLD HERITAGE

REGIONE PIEMONTE
Settore Pianificazione Aree Protette

UNIVERSITÀ DI TORINO
Dipartimento di Orientalistica
Centro di Scienze Religiose

CENTRO DI DOCUMENTAZIONE DEI SACRI MONTI, CALVARI E COMPLESSI DEVOZIONALI EUROPEI
Parco Naturale del Sacro Monte di Crea

Premessa al Convegno
Amilcare Barbero, Centro di Documentazione dei Sacri Monti,
Calvari e Complessi devozionali europei

Introduzione ai lavori
Stefano Piano, Università di Torino

Relazioni

Su e giù per il Nilo al tempo dei faraoni
Alessandro Roccati, Università di Torino

Gerusalemme e il Tempio nell'arte e nella cultura degli ebrei italiani
Shalom Sabar, The Hebrew University of Jerusalem

Santuari, oracoli, pellegrinaggi nel Perù antico
Claudio Cavatrunci, Museo “Luigi Pigorini”, Roma

Responsabilità personale e trasferimento dei meriti: riflessioni sulla prassi jainica
Carlo Della Casa, già Università Statale di Milano

La collina di Rāma
Hans T. Bakker, Università di Groningen (Olanda)

L'apoteosi degli psiconauti - La contemplazione del maṇḍala come pellegrinaggio sostitutivo nel buddhismo vajrayāna indo-tibetano
Massimiliano A. Polichetti, Museo Nazionale d'Arte Orientale “Giuseppe Tucci”, Roma

Il pellegrinaggio: il punto di vista dei sikh nel Guru Granth Sahib
Jodh Singh, Punjab University, Patiala (India)

Pellegrinaggi in Giappone: austerità e piacere
Alessandro Guidi, Centro Studi d'Arte Estremo-Orientale di Bologna

Il pellegrinaggio nelle religioni dell'Asia meridionale e sudorientale
Ananda Guruge, University of the West and Director of the International Academy of Buddhism, Los Angeles County, California

Il pellegrino e il viaggiatore: atti liturgici e travestimenti
Alessandro Monti, Università di Torino

Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iraniano preislamico?
Frantz Grenet, École Pratique des Hautes Études, Parigi

La questione della sostituzione dei luoghi santi islamici: Mecca, Medina e Gerusalemme
Marwan Abu Khalaf, Al-Quds University, Jerusalem

Antichi libri di viaggio e di pellegrinaggio nelle biblioteche del Piemonte
Claudio Sensi, Università di Torino

I pellegrini ai Monti dalle Cinque Terrazze
Françoise Wang-Toutain, CNRS Paris

Peregrinare, adorare, circumambulare
Fabrizio A. Pennacchietti, Università di Torino

Sulle orme degli dei. Santuari, pellegrinaggi e processioni nel mondo greco e romano
Anna Ferrari, Università del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”

Il pellegrinaggio cristiano alle origini
Clementina Mazzucco, Università di Torino

Il pellegrinaggio nel mondo bizantino-slavo
Marcello Garzaniti, Università di Firenze

Simboli, rituali e testimonianze figurative del pellegrinaggio cristiano nell'Europa medievale
Mario D’Onofrio, Università di Roma “La Sapienza”

Presidenza di sessione
Carlenrica Spantigati, Soprintendenza Patrimonio Storico Artistico e Etnoantropologico per il Piemonte

La rotonda sopra il Santo Sepolcro e la struttura della chiesa del Santo Sepolcro
Jürgen Krüger, Universität Karlsruhe

Gerusalemme ovunque. Copie del Santo Sepolcro nella vecchia Europa
Michael Rüdiger, Kunstforum Matthäus, Hamburg

La Santa Casa e la Scala Santa. La riproduzione architettonica, le diversità e i legami tra questi due culti in Europa centrale nei secoli XVII-XVIII
Martin Čičo, Galleria Nazionale Slovacca

Dagli itinerari di Terra Santa alla rappresentazione della vita, passione e morte di Cristo
Guido Gentile, già titolare della Soprintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d’Aosta

Comunicazione

La strada dei pellegrini tra Alessandria, Tortona e Pontecurone
Federico Frasson, Università di Genova

La cattedrale oggi: genio dell’arte e segno della fede

Intervento in apertura della giornata conclusiva del Convegno
Mons. Germano Zaccheo, Vescovo di Casale Monferrato

La cattedrale spirito dell'Europa
Giovanni Gazzaneo, “Luoghi dell’infinito”

La cattedrale oggi
Mario Botta, Architetto

La cattedrale e i suoi beni culturali
Michael John Zielinski, Vice Presidente Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa

Tavola rotonda

Dalle pievi alle cattedrali: il turismo sostenibile come strumento di conoscenza, valorizzazione e difesa dei luoghi santi e del patrimonio locale, culturale e devozionale
Mons. Timothy Verdon, Stanford University,
Ufficio Catechesi attraverso l’arte, Diocesi di Firenze
Paolo Busto, Direttore del giornale “La Vita Casalese”
Giuseppe Caffulli, Direttore della rivista “Terrasanta”
Giovanni Gazzaneo, Responsabile della rivista “Luoghi dell’infinito”
Marco Giorcelli, Direttore del giornale “Il Monferrato”
Raffaele Jannucci, Direttore della rivista “PleinAir”
Jean-Gristophe Rampal, Direttore della rivista “Ulysse”
Lucia Galli, giornalista della rivista “Tuttoturismo”

LA BISACCIA
DEL PELLEGRINO:
FRA EVOCAZIONE E MEMORIA

LA BISACCIA DEL PELLEGRINO: FRA EVOCAZIONE E MEMORIA

*Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi
nel mondo antico e nelle grandi religioni viventi*

a cura di
Amilcare Barbero e Stefano Piano

Atti del
Convegno Internazionale

Torino, Moncalvo, Casale Monferrato
2-6 ottobre 2007

coordinamento editoriale e redazionale
Paolo Pellizzari



Centro di Documentazione dei Sacri Monti
Calvari e Complessi devozionali europei

LA BISACCIA DEL PELLEGRINO: FRA EVOCAZIONE E MEMORIA

Organizzazione del Convegno Internazionale

Coordinamento
Ermanno De Biaggi

Direzione
Amilcare Barbero

Comitato scientifico
Amilcare Barbero
Ermanno De Biaggi
Stefano Piano

Coordinamento scientifico
Stefano Piano

Segreteria organizzativa
– per la Regione Piemonte:
Milena Ortalda
– per il Centro di Documentazione:
Lalla Groppo

Amministrazione
Sergio Battezzati
Sabrina Berti

Segreteria
Anna Scudellari
Katia Murador

Servizi tecnici
Franco Andreone, Fabrizio Baracco, Alex Bertolla, Gianfranco Bisoglio, Stefano Curletti, Mauro Guazzone, Roberto Guazzone

Presentazione del Convegno
14 settembre 2007, Aula Magna dell'Università degli Studi di Torino

Per aver concesso l'uso dei locali si ringrazia:
Ezio Pelizzetti, Rettore dell'Università degli Studi di Torino

Servizi tecnici per traduzioni
Soc. Battiston Professional Congres, Venaria (TO)

Interpreti
Michael Ellard, Zofia Wiesiolek

Predisposizione sito internet www.sacrimonti.net
Alicubi, Torino: Augusto Cherchi, Stefania Burdino

Progetto grafico
Raffaela Cardia

Struttura di pubblicità esterna - kuros
Publiproget, Alba

Rivista ATLAS
Enrico Massone, per il progetto editoriale
Diffusioni Grafiche, Villanova Monferrato:
Massimo Bellotti e Sara Fioravanti, per la grafica

Logistica
Società Turistica Agenzia Travels - STAT Viaggi,
Casale Monferrato

Catering
Istituto Alberghiero Artusi, Casale Monferrato

Collaborazioni
Alicubi, Torino
Ar Editore, Galliano (BI)
Gruppo del Cerchio, Torino
Caligaris Pubblicità, Cuneo

Si ringraziano
– Guido Gentile per la revisione dei testi tradotti di: Jürgen Krüger e Michael Rüdiger
– Don Carlo Grattarola, Rettore del Santuario Madonna di Crea per l'accoglienza e l'ospitalità riservata ai partecipanti al Convegno
– Paolo Mascarino, Sindaco del Comune di Casale Monferrato e Roberto Mombellardo, Sindaco del Comune di Moncalvo, per aver messo a disposizione i rispettivi Teatri Municipali
– Giovanni Assandri, Settore Parchi Naturali, Regione Piemonte
– Riccardo Volpi, Ufficio stampa

Si ringraziano inoltre: Antonio Barbato, Aldo Fara, Giancarlo Ferrero, Angela Strona

Si ringrazia infine: Enrico Massone per la costante attenzione e disponibilità nel seguire l'organizzazione del Convegno prima e la pubblicazione degli Atti poi.



Il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei ha sede presso il
© Parco naturale e Area attrezzata del Sacro Monte di Crea
Cascina Valperone 1, 15020 Ponzano Monferrato, tel. 0039 0141.927120 fax 0039 0141.927800
www.sacrimonti.net

ISBN 978-88-89081-17-4

L'Editore è a disposizione degli eventuali detentori di diritti fotografici che non sia stato possibile rintracciare

Stampa: L'Artistica Savigliano

LA BISACCIA DEL PELLEGRINO:
FRA EVOCAZIONE E MEMORIA

Pubblicazione degli Atti del Convegno Internazionale

Coordinamento editoriale e redazionale
Paolo Pellizzari

Segreteria redazionale
Katia Murador

Segreteria
Sabrina Berti
Patrizia Dell'Aquila
Lalla Groppo
Katia Murador

Fotografie
Archivio Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Varallo
Archivio Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Orta
Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi
Devozionali Europei
Museo del pellegrinaggio, Santiago de Compostela
Marwan F. Abu Khalaf
Franco Andreone
Hans Bakker
Amilcare Barbero
J. Bauer
Livio Bourbon
Mary Boyce
Camerafoto Arte, Venezia
Enrico Cano
Claudio Cavatrunci
Arthur Christensen
Martin Čičo
Mario D'Onofrio
Marcello Garzaniti
Frantz Grenet
Alessandro Guidi

Kazuh-Flicarr. Creative Commons
Jürgen Krüger
Joka 2000. Creative Commons
Giacomo Lorenzato
A. Mousavi
Museo Miho
F. Naccari
Giuseppe Orefici
B. Pellegrini
Paolo Pellizzari
Michael Rüdiger
Stefano Piano
Alessandro Roccati
Shalom Sabar
G. Squier
Françoise Wang-Toutain

Le fotografie fuori testo sono state inserite dai curatori del volume.
Le fotografie e i disegni nel testo sono stati forniti dagli autori.

Traduzioni
ACTA, Torino:
Irene Martin (francese)
Annette Seimer (tedesco)
Moore William (inglese)
Barbara Delfino (slovacco)
Istituto Italiano di Cultura, Bratislava
Daniele Tomasello
Luciana Dominga Ciliento

Progetto grafico
Chiara Larovere e Bruno Martina, L'Artistica Savigliano



Il Convegno è stato inserito fra le manifestazioni ufficiali promosse in occasione delle
Celebrazioni per il IX Centenario della Consacrazione del Duomo di Sant'Evasio di Casale Monferrato

LA BISACCIA DEL PELLEGRINO: FRA EVOCAZIONE E MEMORIA

Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e nelle grandi religioni viventi

Evento in collaborazione con il Comitato per il IX Centenario del Duomo di Sant'Evasio di Casale Monferrato

Programma

Martedì 2 - Torino, Museo Regionale di Scienze Naturali

- 9.30 **Apertura del Convegno e saluto delle Autorità**
Nicola de Ruggiero, Assessore regionale Ambiente, Parchi e Aree protette
Mons. *Germano Zaccheo*, Vescovo di Casale Monferrato
- 10.30 **Introduzione ai lavori**
Introduzione - *Amilcare Barbero*, Direttore del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei
Apertura - *Stefano Piano*, Presidente del Centro Interdipartimentale e Interfacoltà di Scienze Religiose dell'Università di Torino

Sessione Unica - Presiede *Giovanni Filoramo*, Università di Torino

- 11.00 **Cultura egizia**
Su e giù per il Nilo al tempo dei faraoni - *Alessandro Roccati*, Università di Torino
- 11.40 **Cultura ebraica**
Gerusalemme e il Tempio nell'arte e nella cultura degli ebrei italiani - *Shalom Sabar*, The Hebrew University of Jerusalem
- 12.20 **Cultura dell'America precolombiana**
Santuari, oracoli, pellegrinaggi nel Perù antico - *Claudio Cavatrucci*, Museo "Luigi Pigorini", Roma

Mercoledì 3 - Moncalvo, Teatro Municipale

Sessione Unica - Presiede *Carlo Della Casa*, già Università di Milano

- 9.00 **Induismo**
La collina di Rāma - *Hans T. Bakker*, Università di Groningen
- 9.40 **Buddhismo**
L'apoteosi degli psiconauti - La contemplazione del mandala come pellegrinaggio sostitutivo nel buddhismo vajrayāna indo-tibetano - *Massimiliano A. Polichetti*, Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci", Roma
- 10.20 **Sikhismo**
Il pellegrinaggio: il punto di vista dei sikh nel Guru Granth Sahib - *Jodh Singh*, Punjab University, Patiala
- 11.10 **Religioni del Giappone**
Pellegrinaggi in Giappone: austerità e piacere - *Alessandro Guidi*, Centro Studi d'Arte Estremo-Orientale di Bologna
- 11.50 **Sud-Est Asiatico**
Il pellegrinaggio nelle religioni dell'Asia meridionale e sudorientale - *Ananda Guruge*, Dean of the Academic Affairs - University of the West and Director of the International Academy of Buddhism, Los Angeles County, California

Giovedì 4 - Moncalvo, Teatro Municipale

Sessione Unica - Presiede *Alessandro Monti*, Università di Torino

- 9.30 **Cultura iranica**
Che sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iraniano preislamico? - *Frantz Grenet*, École Pratique des Hautes Études, Paris
- 10.20 **Cultura islamica**
La questione della sostituzione dei luoghi santi islamici: Mecca, Medina e Gerusalemme - *Marwan Abu Khalaf*, Al-Quds University, Jerusalem
- 11.10 **Memorie di viaggio**
Antichi libri di viaggio e di pellegrinaggio nelle biblioteche del Piemonte - *Claudio Sensi*, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Università di Torino
- 11.50 **Religiosità cinese**
I pellegrini ai Monti dalle Cinque Terrazze - *Françoise Wang-Toutain*, CNRS Paris

Venerdì 5 - Casale Monferrato, Teatro Municipale

Prima Sessione - Presiede *Fabrizio Pennacchetti*, Università di Torino

- 9.30 **Antichità greco-romana**
Sulle orme degli dei. Santuari, pellegrinaggi e processioni nel mondo greco e romano - *Anna Ferrari*, Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"
- 10.10 **Antichità cristiana**
Il pellegrinaggio cristiano alle origini - *Clementina Mazzucco*, Università di Torino
- 11.10 **Cultura bizantina**
Il pellegrinaggio nel mondo bizantino-slavo - *Marcello Garzaniti*, Università di Firenze
- 11.50 **Pellegrinaggi cristiani**
Simboli, rituali e testimonianze figurative del pellegrinaggio cristiano nell'Europa medievale - *Mario D'Onofrio*, Università di Roma "La Sapienza"

Seconda Sessione - Presiede *Carlenrica Spanigati*, Soprintendenza per il patrimonio storico artistico e etnoantropologico per il Piemonte

- 15.30 **La Rotonda del Sepolcro**
La Rotonda sopra il Santo Sepolcro e la struttura della chiesa del Santo Sepolcro - *Jürgen Krüger*, Universität Karlsruhe
- 16.10 **L'Edicola del Sepolcro**
Gerusalemme ovunque. Copie del Santo Sepolcro nella vecchia Europa - *Michael Rüdiger*, Kunstforum Matthäus, Hamburg
- 17.10 **Devozioni recenti: la Scala Santa e la Santa Casa**
La Santa Casa e la Scala Santa La riproduzione architettonica, le diversità e i legami tra questi due culti in Europa centrale nei secoli XVII – XVIII - *Martin Čičo*, Galleria Nazionale Slovacca
- 17.50 **Raffigurazioni della Passione**
Dagli itinerari di Terra Santa alla rappresentazione della vita, passione e morte di Cristo - *Guido Gentile*, già titolare della Soprintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d'Aosta

Sabato 6 - Casale Monferrato, Teatro Municipale

- 9.30 Giornata conclusiva del Convegno internazionale dedicata al tema:
"La Cattedrale oggi: genio dell'arte e segno della fede"
Relatori: Architetto *Mario Botta*, e Abate *Michael John Zielinski*, Vice Presidente della Pontifica Commissione per il Patrimonio Culturale della Chiesa e della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra
- 15.00 **TAVOLA ROTONDA**
Dalle pievi alle cattedrali: il turismo sostenibile come strumento di conoscenza, valorizzazione e difesa dei luoghi santi e del patrimonio locale, culturale e devozionale
Presiede Mons. *Timothy Verdon*, Stanford University, Ufficio Catechesi attraverso l'arte, Diocesi di Firenze
Interventi di: *Paolo Busto*, Direttore del giornale "La Vita Casalese"; *Giuseppe Caffulli*, Direttore della rivista "Terrasanta"; *Giovanni Gazzaneo*, Responsabile della rivista "Luoghi dell'infinito"; *Marco Giorcelli*, Direttore del giornale "Il Monferrato"; *Raffaele Jannucci*, Direttore della rivista "PleinAir"; *Jean-Cristophe Rampal*, Direttore della rivista "Ulysse"; *Lucia Galli*, giornalista della rivista "Tuttoturismo"
- 18.00 Messa presieduta da S.E. Mons. *Germano Zaccheo*
Viene eseguita la "Missa Sancti Evasii" per coro, coro di fedeli e orchestra, scritta da compositori contemporanei coordinati da *Giulio Castagnoli*

Il Convegno *La bisaccia del pellegrino: tra evocazione e memoria* svoltosi al Sacro Monte di Crea nell'ottobre 2007, ha rappresentato una importante tappa nel lungo cammino di promozione e valorizzazione dei Sacri Monti, intrapreso dalla Regione Piemonte dai primi anni '80.

Ieri come oggi, l'armonico intreccio fra il significato religioso dei percorsi devozionali e le narrazioni storico-artistiche sono motivo di ammirazione per i fedeli e per tutti i visitatori. Ad attrarli è l'articolata sequenza delle cappelle nel verde, mirabili opere architettoniche perfettamente inserite in contesti ambientali di elevato pregio paesaggistico. Una consonanza unica nel suo genere, strettamente legata al retaggio delle tradizioni e alla cura delle popolazioni locali, che, nel corso del tempo, li hanno realizzati ed hanno contribuito a conservarli.

La sensibilità, l'impegno e l'attenzione della Regione Piemonte ha sostenuto e governato, attraverso l'inserimento dei Sacri Monti nel Sistema delle Aree Protette, le attività di conservazione del complesso e ricco patrimonio artistico, architettonico e paesaggistico, ma soprattutto ne ha garantito la valorizzazione. In tale prospettiva la promozione, l'organizzazione ed il sostegno di iniziative di studio, interpretazione e riflessione sul valore e sul significato che tali luoghi hanno per le comunità locali, per i fedeli, per i visitatori hanno contribuito a dare a tale patrimonio nuova luce, vitalità ed attualità.

Affrontare il tema del pellegrinaggio, pratica comune a tutte le grandi religioni, non solo ha consentito di organizzare un evento di grande importanza per il dialogo interculturale e religioso (all'insegna del connubio "natura, fede e ragione", il Convegno ha visto la partecipazione di illustri studiosi ed esperti di differenti confessioni, provenienti da diversi continenti), ma ha permesso di sottolineare come il modo di viaggiare del "pellegrino" sia un modello per la crescita culturale individuale (anzi un vero e proprio modello di vita), per garantire attenzione e rispetto al patrimonio (nel suo complesso: culturale, paesaggistico, ecc.) dei territori che si incontrano e quindi per le comunità locali che li abitano e ne hanno determinato la storia e l'evoluzione.

WILLIAM CASONI
*Assessore ai Parchi e Aree Protette
della Regione Piemonte*

ROBERTO COTA
Presidente della Regione Piemonte

MICHELE COPPOLA
*Assessore alla Cultura
della Regione Piemonte*

Ancora una volta i Sacri Monti, patrimonio UNESCO, si affacciano alla ribalta internazionale con un'iniziativa di respiro che fa giungere sulle colline del Monferrato studiosi di grande fama da ogni parte del mondo. Il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, istituito presso il Parco Naturale del Sacro Monte di Crea, unitamente al lavoro congiunto dei singoli Enti di gestione, che si esplica attraverso l'attività del "Coordinamento" dei Sacri Monti, dimostra di essere in grado di promuovere iniziative destinate a lasciare il segno. L'interessante Convegno *La bisaccia del pellegrino* e gli Atti che presentiamo in questo volume, sono la dimostrazione della presenza nel Centro di Documentazione e nel Comitato Scientifico di ottime capacità progettuali e organizzative di singoli, ma anche la testimonianza del lavoro di quanti - a Crea e negli altri Sacri Monti - credono fermamente nel valore storico, culturale e naturale del patrimonio alla cui conservazione e valorizzazione sono stati chiamati, e sanno produrre eventi di cui possono andare estremamente fieri.

GIANNI CALVI
Presidente del Parco Naturale del Sacro Monte di Crea

Nella scia del Convegno *Religioni e Sacri Monti*, svoltosi nel 2004 e inserito fra le manifestazioni del Sesto Centenario dell'Università degli Studi di Torino, il presente Convegno Internazionale, nato ancora una volta dalla collaborazione fra la Regione Piemonte, l'Università di Torino (Dipartimento di Orientalistica e Centro interdipartimentale e interfacoltà di Scienze Religiose) e il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, si è svolto a Torino, Moncalvo e Casale Monferrato dal 2 al 6 ottobre 2007 con la partecipazione di eminenti studiosi di fama mondiale e in felice coincidenza con le celebrazioni del IX Centenario della consacrazione del Duomo di Casale. Il suo titolo, *La bisaccia del pellegrino: fra evocazione e memoria*, e ancor più il suo sottotitolo, *Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e nelle grandi religioni viventi*, intendono sottolineare l'importanza di un fenomeno di portata universale, quale è il pellegrinaggio ai luoghi santi, soprattutto per le sue ricadute culturali sui territori di provenienza dei pellegrini, come testimonia una realtà tipicamente europea e specificamente piemontese, che è quella dei Sacri Monti, inseriti nella lista UNESCO del Patrimonio Mondiale dell'Umanità (2003).

EZIO PELIZZETTI
*Magnifico Rettore dell'Università
degli Studi di Torino*

«*La bisaccia del pellegrino* può ben essere un simbolo, oltre che una realtà. Simbolo del cammino che è la stessa vita dell'uomo, talvolta illuminata da una profonda fede religiosa, ma spesso anche sostenuta da una passione per la natura, per la poesia e l'arte, per la ricerca di senso e, spesso ancora, per l'avventura.

Insomma la "bisaccia" contiene molte e variegata cose, specie quella dell'uomo moderno così aperto e sensibile a tutto ciò che affascina e incanta.

Il Convegno internazionale che si è tenuto a Torino, Moncalvo, Crea e infine al Municipale di Casale ha il pregio culturale di mettere in vetrina questa complessa e armoniosa realtà antropologica.

Il momento culminante del Convegno ha visto in Casale la riflessione contemporanea sul significato delle cattedrali, un tempo e ancora oggi, meta di un popolo in cammino.

È stato uno dei punti alti e fermi del IX Centenario della consacrazione del Duomo di Casale, avvenuta il 4 gennaio 1107: era il tempo delle cattedrali romaniche fiorite, con le loro suggestive pietre, nell'Europa che andava rafforzandosi in un processo di unificazione culturale reso, per così dire, visibile e palpabile proprio grazie ai grandi itinerari di pellegrinaggio».

Tocca a me presentare un testo predisposto dal mio predecessore Mons. Germano Zaccheo, scomparso improvvisamente il 20 novembre 2007.

ALCESTE CATELLA
Vescovo di Casale Monferrato

La pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi è comune a tutte le grandi religioni, pur presentando, in ciascuna di esse, tratti e caratteristiche peculiari.

Questo importante fenomeno religioso e sociale trova la sua origine nella ricerca di un contatto più intenso e più diretto con il divino, o con il sacro, del quale la persona pia desidera fare esperienza, indottavi dalle più diverse motivazioni: il pellegrinaggio, infatti, può essere compiuto con un fine spirituale, oppure anche per adempiere un dovere, o rispettare un voto, per ottenere benefici materiali, liberamente, senza un preciso vincolo temporale, oppure anche in speciali occasioni: in quest'ultimo caso esso comporta talvolta lo spostamento di vere e proprie masse di persone, assumendo un forte rilievo non solo sociale, ma anche politico ed economico.

La meta del pellegrinaggio è di solito un luogo nel quale, secondo la tradizione, si verificò una speciale manifestazione del divino, con o senza la presenza di un tempio, o di un santuario, o di una serie di edifici sacri capaci di conservare e trasmettere la memoria di quella ierofania. In alcune culture il pellegrino indossa un abito speciale e osserva precise regole di dieta e comportamento durante l'intero pellegrinaggio, mentre in altre questa pratica tende ad assumere le caratteristiche di una sorta di turismo a sfondo religioso.

A causa sia delle possibili convergenze, sia – e soprattutto – delle osservabili diversità, è parso opportuno avviare un confronto, in spirito dialogico, fra realtà culturali e religiose distanti fra loro sia nello spazio, sia nel tempo: anche la prospettiva diacronica, infatti, appare importante, poiché consente di rintracciare le origini di questa pratica nelle civiltà più antiche del mondo.

In un territorio e in un contesto culturale nel quale si situano importanti mete del pellegrinaggio cristiano cattolico, il Convegno, nell'alveo dell'esperienza maturata con la precedente manifestazione dedicata al tema *Religioni e Sacri Monti* (2004), vuole anche costituire un'ulteriore occasione di riflessione sui valori e sui beni – a partire dall'esperienza dei Sacri Monti riconosciuti dall'UNESCO come Patrimonio dell'Umanità – che le comunità di ogni fede religiosa e convinzione politica sono chiamate a conservare e proteggere.

In particolare, s'intende porre l'accento su due diversi aspetti del pellegrinaggio.

- Il primo riguarda il modo di viaggiare, poiché il pellegrino, storicamente, è una persona attenta alla complessità della realtà con la quale viene in contatto, desiderosa di conoscere i luoghi in modo non superficiale, né frettoloso, di immergersi nella dimensione religiosa, paesaggistica, ambientale, sociale e culturale del territorio che sta visitando: per questo egli rappresenta un modello da imitare e, come tale, è una componente fondamentale di qualsiasi processo che miri a far emergere la ricchezza dei valori di un territorio.

- Il pellegrino è, in secondo luogo, un portatore di fede e di cultura, poiché tende a conservare la memoria dei luoghi visitati, e s'adopera a volte con impegno per riprodurre in patria, in toto o in parte, gli edifici e l'ambiente della sua meta, creando sia dei "modelli" sostitutivi capaci di evocare e rendere presente – quindi fruibile e praticabile – l'oggetto lontano della sua devozione e sia le premesse per la nascita di nuove manifestazioni di pietà popolare.

AMILCARE BARBERO - STEFANO PIANO - GUIDO GENTILE
PIER GIORGIO LONGO - PAOLO SORRENTI
*Comitato Scientifico del Centro di Documentazione dei Sacri Monti,
Calvari e Complessi devozionali europei*

Premessa al Convegno*

Amilcare Barbero

Direttore del Centro di Documentazione dei Sacri Monti,
Calvari e Complessi devozionali europei

* Esprimo il mio ringraziamento, non solo formale alla Regione Piemonte. Alla sua lungimiranza legislativa si deve l'istituzione dei Sacri Monti piemontesi ad aree protette regionali a partire dal 1980; del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, nel 2005; l'organizzazione del Convegno odierno. Il segno di un nuovo interesse per i Sacri Monti. Ringrazio altresì Ermanno De Biaggi, già responsabile del Settore Pianificazione Parchi Naturali che, con Stefano Piano e il sottoscritto, ha la responsabilità dell'intera organizzazione del Convegno portato avanti da Ermanno con tenacia, passione e grande determinazione.

Poi gli altri colleghi regionali: Giovanni Assandri, Enrico Massone e Riccardo Volpi per l'aspetto organizzativo e comunicativo. Quindi Anna Scudellari e Milena Ortalda per l'efficiente segreteria organizzativa; Raffaella Cardia per l'accattivante progetto grafico; Augusto Cherchi per il puntuale sito internet.

Al compianto Mons. Gernando Zaccheo, Vescovo di Casale Monferrato, a Mons. Francesco Mancinelli e a Felice Ferraris sono debitore della cordiale collaborazione nella definizione del programma.

Infine devo il supporto, l'incitamento, l'aiuto più incondizionato al Consiglio Direttivo del Parco del Sacro Monte di Crea e la condivisione del progetto a Stefano Piano, di cui sempre più apprezzo l'onestà intellettuale, la cultura e la simpatia umana.

Concludo ricordando i miei

Innanzitutto il titolo: *La bisaccia del pellegrino*. Nell'organizzare il Convegno, abbiamo individuato nella bisaccia l'immagine più idonea per esprimere metaforicamente il tema di queste giornate, ovvero la sacca nella quale il pellegrino ripone il suo bagaglio ma, soprattutto, le preziose reliquie dei luoghi santi visitati.

Poi la scelta del logo: il pellegrino avvolto nell'ampio mantello tradisce nell'atteggiamento della sua postura, quasi un aggraziato passo di danza, l'appartenenza alla cultura tardo manierista lombarda di inizio Seicento. Ma gli elementi dell'abbigliamento – i lunghi calzari, il mantello, il bastone, il cappello – sono i compagni inseparabili del pellegrino in tante culture.

Inoltre il pellegrino indica con la mano un punto lontano; forse la meta quasi raggiunta del suo peregrinare, come qualsiasi altra situazione che, lungo il cammino, abbia destato il suo interesse. Con quel gesto di attenzione il nostro pellegrino esprime la propria partecipazione alla realtà che lo circonda, denuncia il suo “modo di viaggiare”, quell'essere “storicamente” una persona desiderosa di conoscere i luoghi attraversati in modo non superficiale.

A questo modo di porsi nei confronti della dimensione religiosa, ambientale, sociale, e culturale e di far emergere i valori di un territorio, abbiamo dedicato la Tavola Rotonda conclusiva di sabato. In una prospettiva futura di accoglienza e rispetto.

Veniamo ora al secondo aspetto del pellegrinaggio sul quale intendiamo porre l'accento: quello del pellegrino portatore di memoria che, tornato in patria, si adopera per rendere possibile localmente – quindi fruibile e praticabile – la devozione a santuari altrimenti lontani. È quanto accaduto a Varallo verso la fine del Quattrocento, quando si riprodussero i “Sacri Luoghi perché veda Gerusalemme chi in pellegrinaggio non può andare”, così recita la scritta posta nel 1491 sul Sepolcro valesiano. Il francescano Bernardino Caimi, suo fondatore, fu Custode di Terra Santa nel 1478 e di ritorno edificò un complesso devozionale “sostitutivo” di quello di Gerusalemme.

Si è fatto uso della qualifica di “sostitutivo” per connotare il fenomeno di duplicazione di queste strutture architettoniche, derivate da un modello più antico, pur potendo adottare altre espressioni linguistiche al suo posto. Nell'approccio alle tematiche sacromontane infatti i termini: sostitutivo, imitativo, evocativo, topomimetico, tendono spesso a interscambiarsi; in tale contesto anche la copia di un originale diventa, a sua volta, un modello a cui rifarsi. È il caso di Varallo, della Santa Casa di Loreto, ma anche del Sepolcro di Görlitz e di altre celebri realtà santuariali.

La bisaccia è quindi sostanzialmente una sacca di stoffa o pelle da portarsi a tracolla, oppure, come doppia sacca, da collocarsi di traverso sulle bestie da soma o sul

cavallo. Nella forma più semplice essa era tradizionalmente usata dai contadini, dai frati questuanti e dai pellegrini per riporvi il necessario per il viaggio; un contenitore la cui funzione era immediatamente intuibile per chiunque avesse dimestichezza col camminare, lo spostarsi, fosse anche il girovagare moderno in bicicletta. Tante sono le necessità e le occasioni per un potenziale incontro con l'oggetto del nostro interesse che fa sì che la nostra bisaccia – sistemata oggi non più a cavalcioni sul dorso di un asino ma sul retro di una bicicletta o, più prosaicamente, sostituita da una più usuale borsa di tela portata sulla spalla – si riveli uno strumento indispensabile per contenerlo.

Ma la bisaccia assume nel contempo un carattere metaforico allorché il pellegrino si porta appresso, fra i ricordi della meta tanto agognata, anche il proposito di rivivere in patria gli attimi e le pulsioni di quel magico incontro con l'oggetto della sua devozione, sospeso tra la consapevolezza di essere finalmente giunto al termine del proprio viaggio e il desiderio di riprovare, con pari intensità, le stesse emozioni. Da condividere certo, con la propria comunità e con tutti coloro i quali sentono la necessità di usufruire di quella singolare manifestazione devozionale.

Così che la bisaccia nell'immaginario collettivo riconduce al ricordo del viaggio, alla memoria dei luoghi conosciuti, alle esperienze vissute con le popolazioni incontrate lungo il cammino, alle difficoltà superate, alle sofferenze subite, alle gioie provate. Una metafora della vita rapportata ad un arco di tempo pari alla sua durata, breve o lunga essa sia.

La bisaccia resta sempre e comunque per il pellegrino un prezioso contenitore in cui riporre gli strumenti e le annotazioni indispensabili per il viaggio, ma, soprattutto, le testimonianze e le "reliquie" che ne accertino l'avvenuta peregrinazione.

Nella tradizione cristiana le grandi mete santuariali sono poi sempre state produttrici di una variegata molteplicità di "immagini" a cui affidare la perpetuazione dei meriti acquisiti: la Veronica per la basilica romana di San Pietro, i Re Magi per il duomo di Colonia, l'Arcangelo Michele per l'omonimo centro garganico. Di piccolo formato e prevalentemente di metallo o terracotta, nel Medioevo esse erano costituite da placchette o dischetti a cui erano riconosciuti poteri taumaturgici o scaramantici, in qualche modo propiziatori. Con la Controriforma e l'avvento della stampa si diffusero i simulacri votivi su carta, spesso corredati da preghiere dedicate a quella determinata forma di pietà.

In taluni casi la meta del pellegrinaggio era inequivocabilmente comunicata dall'adozione di un emblema simbolico posto ad ornare il mantello, il cappello o il lungo bastone – il bordone – che, con la bisaccia, contraddistinguevano l'abito del pellegrino. È il caso della conchiglia per Santiago de Compostela o della palma per la Terra Santa, trasposizioni segniche, aventi spesso poco a che fare con l'oggetto di culto effettivo, "la reliquia", tanto più nel caso gerosolimitano in cui la stilizzazione fogliare rappresentava una pluralità di luoghi: Nazaret, Betlemme, Gerusalemme.

La bisaccia è comunque per il pellegrino un elemento accessorio inseparabile, tanto più prezioso quanto indispensabile per trasportare in patria le memorie del proprio viaggio. A maggior ragione se gli oggetti ivi custoditi rappresentano lo scopo stesso della missione, appositamente cercati e selezionati sulla base di requisiti giudicati essenziali per consentire la riproducibilità del santuario originale e la perpetuazione del suo ricordo.

La costruzione delle copie gerosolimitane dell'*Anastasis* costantiniana prima e dell'edicola del Santo Sepolcro poi costituiscono un esempio paradigmatico della

compagni di lavoro, come sempre disponibili, generosi e intelligenti: senza di loro il Convegno non sarebbe stato nemmeno avviato.

L'ultimo ringraziamento è per gli illustri studiosi che hanno accolto il nostro invito. La loro partecipazione ci onora. Sappiamo dei tanti loro impegni; alcuni si fermeranno giusto il tempo di ascoltarli.

Per loro le giornate del Convegno sono sottratte alle mille incombenze della loro attività. Per noi la loro presenza è oggi, e sarà in futuro, motivo di orgoglio.

diffusione che in Europa ebbe la venerazione ai luoghi santi di Palestina riprodotti secondo un modello il più possibile fedele all'originale, o quanto meno, evocativo dei caratteri di quella struttura. O che, come tali, erano percepiti e memorizzati dal pellegrino, come la piccola porta di ingresso che immetteva al sepolcro di Cristo, talmente bassa da indurre il visitatore ad accedervi avanzando carponi. Quello del prostrarsi per entrare nel vano del Santo Sepolcro è un'esperienza che rimarrà nella memoria del pio viaggiatore come uno dei momenti più toccanti ed indimenticabili della sua vita.

Un'emozione facilmente proponibile alla gente devota della propria comunità con l'adozione di un semplice accorgimento: la costruzione di un vano sepolcrale avente le stesse caratteristiche di accesso e misure dell'originale. In tal senso il santuario riprodotto in Occidente si sostituisce al modello archetipo proprio per la sua capacità di "evocare" nell'animo dei fedeli i sentimenti e le suggestioni suscitate da una visita ai santuari di Terra Santa, come nell'essenziale complesso delle "Cappellucce" di Laino Borgo, o nei termini strutturalmente più articolati e decisamente più onerosi sul piano finanziario, della riproposizione "sostitutiva" della possente rotonda colonnare dell'*Anastasis*.

In entrambe le circostanze la volontà di offrire ai fedeli la possibilità di visitare una "Nuova Gerusalemme" – più accessibile rispetto all'originale, difficilmente raggiungibile – poteva essere appagata tanto dall'umile frate contadino – è il caso di Domenico Longo per Laino Borgo, presso Cosenza – quanto dal nobile cavaliere, o ecclesiastico. Sono evidentemente situazioni enormemente differenti: da una parte essa testimonia il recupero di una ritrovata classicità – individuata nel monumento più rappresentativo della cristianità – che prende l'avvio nell'ambito di un imponente sforzo di ordinamento legislativo, culturale, sociale e di organizzazione burocratica di una realtà territoriale multi-etnica, promosso da Carlo Magno nel suo sogno di ricostruire un impero universale come Costantino, unificato sotto il segno del cristianesimo. Stimolata dalla frequentazione crociata dei luoghi santi oltre mare, l'Europa romanica si popolerà così di rotonde "gerosolimitane" edificate in scala diversa, dalle più umili in pietra alle più fastose ricoperte di marmi policromi e sculture.

Dall'altra, essa rappresenta l'espressione del comportamento ossequioso e osservante di uno spirito umile pieno di fervore e di compassione per le piaghe e le sofferenze di Cristo secondo gli schemi della *devotio moderna*, che prende l'avvio nel XIII secolo.

Sono due termini di uno stesso problema: quello della riproducibilità aristocratica e popolare dei santuari dei luoghi santi a fini devozionali mediante l'utilizzo di mezzi formali e simbolici di tipo evocativo e sostitutivo. Riferiti, grosso modo, a tre momenti distinti: il primo concernente la riproposizione dell'*Anastasis*, dall'VIII al XIII secolo; il secondo, relativo all'edicola del Santo Sepolcro, dal XIII al XVII secolo; il terzo riguardante la Scala Santa del Laterano di Roma e la Santa Casa di Loreto, dal XVI al XVIII secolo.

Così come esiste un momento in cui l'ufficialità – feudale, ecclesiastica, ecc. – espressa nella rappresentazione dell'*Anastasis* è compresente con una pratica di fede successiva di tipo più individuale e intimistica, quale è quella della frequentazione ecclesiastica e borghese alle riproduzioni del Santo Sepolcro, anche quest'ultimo, fra l'inizio del XVI e per tutto il XVIII secolo, convivrà con una nuova più

moderna espressione di pietà: la Santa Casa di Loreto. Ad un culto cristologico di tradizione ancora tardo medievale si affiancherà una devozione complementare di tipo mariano, più corrispondente alla sensibilità della Controriforma.

Nei Sacri Monti piemontesi e lombardi sono presenti entrambi questi sentimenti di venerazione per il Santo Sepolcro e per la Santa Casa, corrispondenti a rispettivi motivi cristocentrici e mariani che nella tradizione religiosa cristiana, e a partire dalla *devotio moderna*, non possono che essere effigiati, spesso, simultaneamente trattandosi dell'annuncio della maternità cui farà seguito il tragico dolore della madre che assiste, impotente, all'uccisione del proprio figlio. Un moto di profonda partecipazione umana su cui fa leva la nuova sensibilità introspettiva e meditativa del tempo che subentra all'immaginario precedente che identificava l'espressione della religiosità ufficiale con l'aulicità di una mitica Gerusalemme, ormai irrimediabilmente perduta militarmente. In tal senso l'attenzione del fedele non è più rivolta all'eccezionalità del singolo oggetto di venerazione ma ad una pluralità di occasioni per atti e comportamenti che, nel loro svolgersi cadenzato e rituale, costituiscono essi stessi la manifestazione della devozione. È appunto di quel tempo l'affermazione delle nuove devozioni della Via Crucis, cristologica, e del Rosario, mariano, che a partire dalla fine del XV secolo caratterizzeranno tanto i Sacri Monti piemontesi e lombardi quanto i Calvari che sorgeranno in altre parti d'Europa. Ad essi si affiancherà l'invenzione e la reinterpretazione di un'altra struttura sostitutiva, quella romana della Scala Santa del Laterano, più corrispondente alle nuove prassi comportamentali, individuali e collettive, scandite nel tempo e nello spazio da una successione preordinata dei gesti e delle preghiere.

Poste queste premesse il quesito che ci siamo posti con questo Convegno è il seguente: in che termini presso altre culture differenti da quella cristiana che ha espresso i Sacri Monti piemontesi e lombardi è stato vissuto questo rapporto fra il contenuto della bisaccia (la memoria, gli *exempla*, i modelli) e l'essenza stessa del pellegrinaggio (la devozione, il cammino, l'espiazione). E ancora: esistono degli esempi di celebri santuari originali che hanno dato luogo a copie di santuari sostitutivi?

O meglio, vi sono santuari "sostitutivi" che per la loro capacità di "copiare", di "imitare", di "evocare" un modello originale diventano essi stessi mete di pellegrinaggio tanto famose da fornire lo spunto per essere, a loro volta, replicati?

Questo è l'interrogativo che pone il Convegno.



Sacro Monte di Varallo (Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Varallo)



Sacro Monte di Varallo (Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Varallo)





Sacro Monte di Orta (Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Orta)

Introduzione ai lavori

Stefano Piano

Presidente del Centro Interdipartimentale
e Interfacoltà di Scienze Religiose dell'Università di Torino

Nell'accingermi ad aprire i lavori di questo Convegno, non posso evitare di andare con la memoria al successo del Convegno *Religioni e Sacri Monti* (Torino, Moncalvo, Casale Monferrato 12-16 ottobre 2004), i cui Atti sono stati sontuosamente pubblicati dal Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei¹. Espresi in quell'occasione l'auspicio che un'iniziativa così importante, che ha consentito di invitare in Piemonte i migliori studiosi di tutto il mondo, per confrontarsi su temi tanto complessi e dotti, quanto affascinanti e capaci di suscitare l'interesse del più vasto pubblico, potesse avere una continuità nel tempo. È quindi con gioia e con grande soddisfazione che vedo qui riuniti alcuni fra i più noti studiosi, ancora una volta, di tutto il mondo, per aprire – ciascuno con riferimento a un diverso contesto culturale e religioso – quella “bisaccia” ideale che ogni pellegrino portava con sé, rimettendone il lume i ricordi e il desiderio di evocare, dando loro corpo e concretezza all'interno dei propri orizzonti abituali, esperienze indimenticabili. Di qui nasce l'idea centrale di questo nostro incontro,

mirante a evidenziare le caratteristiche che assume “il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e nelle grandi religioni viventi”.

Rispetto al progetto del 2004, si è introdotto quest'anno un elemento di novità e, a mio parere, di grande interesse: la proposta di un dialogo che si svolga non solo in chiave sincronica, nei confronti delle grandi religioni viventi, ma anche in chiave diacronica, con riferimento alle grandi civiltà del passato. In particolare, si prenderanno in considerazione l'antica civiltà egizia, la civiltà iranica, l'antichità greco-romana, l'antichità cristiana, la cultura bizantina e, infine, le civiltà dell'America precolombiana.

Il confronto dialogico fra le grandi religioni del nostro pianeta – che continua a essere un aspetto essenziale di questo evento – prenderà in considerazione l'ebraismo, le religioni hindū dell'India, il buddhismo, le culture religiose del sud-est asiatico, le religioni della Cina e del Giappone, l'islām e, infine, il contesto cristiano. Fra le religioni del nostro pianeta, si è ritenuto opportuno includere, sebbene sia una religione “minoritaria” dell'India, anche il sikhismo (fig. 1), o meglio, il *sikh-panth* (la “via” dei discepoli [di Dio]) non tanto per gli eventi



1. Lo Hari-mandir (Il tempio di Dio) di Amritsar (Pañjāb, India), noto come “Tempio d'oro” per essere quasi totalmente rivestito con lamine del prezioso metallo (S. Piano).

¹ *Religioni e Sacri Monti*, a cura di Amilcare Barbero e Stefano Piano. Atti del Convegno Internazionale. Torino, Moncalvo, Casale Monferrato 12-16 ottobre 2004, Ponzano Monferrato 2006.



2. L'angolo nord-occidentale della corte della moschea principale (jāmā-masjid) di Fatehpur Sikrī, con la tomba a cupola di Šekh Cīstī (S. Piano).

che portarono la terra in cui nacque e in cui è specialmente praticato – il Pañjāb – alla ribalta della cronaca mondiale nel 1984, e non solo per l'importanza della diaspora sikh in molti paesi del mondo, ma anche e soprattutto per la presenza significativa, in Italia, di appartenenti a questa religione, che vivono e lavorano soprattutto nelle aziende agricole del nostro Paese (specialmente in Lombardia, in Emilia Romagna e in Lazio), dando il loro contributo al nostro sviluppo economico.

Il discorso passerà poi all'illustrazione di realtà a noi più vicine – e anche più strettamente legate ai nostri “Sacri Monti” (del Piemonte e della Lombardia) che l'UNESCO nel 2003 ha iscritto nella Lista del Patrimonio dell'Umanità – con particolare riferimento ai temi architettonico-iconografici relativi alla Rotonda del Sepolcro, all'Edicola del Sepolcro e alle raffigurazioni della passione.

La giornata conclusiva del Convegno coglierà la felice coincidenza con le celebrazioni per il IX Centenario della dedizione del Duomo di Casale Monferrato, offrendoci la possibilità di ascoltare altri illustri relatori, che si confronteranno sul tema delle cattedrali.

Chiuderà il Convegno una Tavola Rotonda, alla quale interverranno direttori di importanti testate, che affronteranno il tema del turismo religioso, che sta scoprendo sempre più i Sacri Monti come meta da visitare e da proporre.

Nell'aprire i lavori del Convegno *Religioni e Sacri Monti*, il 12 ottobre 2004, mi soffermai sull'importanza del dialogo fra le culture e le religioni e feci riferimento a tre eventi straordinari della storia dell'India – l'area culturale sulla quale mi trovo ad avere una più diretta competenza –: un editto dell'imperatore Aśoka Maurya (III sec. a. C.), che – anticipando di molti secoli lo spirito del dialogo e dell'incontro fra culture diverse – invocava il “rispetto” reciproco fra le religioni; l'iniziativa dell'imperatore muḡal Akbar, che, sul finire del XVI secolo, promosse una serie di incontri interreligiosi alla sua corte di Fatehpur Sikrī (un sito che è anch'esso, come i nostri Sacri Monti, Patrimonio dell'umanità, dal 1986) (fig. 2); e, infine, l'iniziativa del principe musulmano Dārā Śukoh, che, circa mezzo secolo dopo, fece tradurre in



3. Dettaglio dell'altare della chiesa di San Tommaso a Madras (Tamil Nāḍ, India) (S. Piano).



4. Un sādhu sulle rive del Gange a Haridvār (Uttar Pradesh, India) in occasione dell'ardha-kumbha del 1992 (S. Piano).

persiano alcuni testi fondamentali della letteratura religiosa brahmanica in sanscrito, come le *Upaniṣad* e la *Bhagavad-gītā*².

In questa occasione vorrei invece far riferimento a testimonianze dialogiche di un passato lontano e recente, offerte da persone provenienti dall'area culturale dell'Europa cristiana: è opportuno anzitutto ricordare³ che «una delle presenze più antiche di religioni straniere» in India – e, più in generale, nell'Asia meridionale e orientale – «è quella cristiana, se si deve prestar fede, in assenza di prove storiche sicure a fa-

vore o contro di essa, alla testimonianza della tradizione dell'India meridionale, secondo la quale l'apostolo Tommaso (fig. 3) vi sarebbe giunto nel primo secolo, fondando una comunità viva ancor oggi»⁴. Un rinnovamento importante della presenza cristiana in India si verificò molto tempo dopo, con le straordinarie esperienze di inculturazione fatte, a partire dal XVI secolo, prima dai gesuiti – in particolare, da personaggi intensamente ispirati, come padre Roberto De Nobili (1577-1656)⁵, che vestì l'abito dei *saṃnyāsin*, cioè degli asceti “rinuncianti” hindū (fig. 4) e fu un precursore degli studi sulle tradizioni religiose dell'India – e poi, nel corso del secolo XX, dai monaci benedettini, a cominciare da dom Henri Le Saux, *alias*

² Cfr. S. Piano, *Introduzione ai lavori*, in *Religioni e Sacri Monti...*, 2006, p. 37.

³ Si veda in proposito il saggio dello scrivente su *Pluralismo o inclusivismo? La risposta dell'India*, in *Pluralismo religioso e modelli di convivenza*, Atti del Convegno di Torino, 20-21 settembre 2006, a cura di Giovanni Filoramo e Francesco Remotti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009, pp. 24 sgg. Cfr. anche S. Piano, *Hinduismo e religioni: prospettive teologiche*, in *Le religioni e la sfida del pluralismo. Alla ricerca di orizzonti comuni*, a cura di Andrea Pacini, Figlie di San Paolo, Milano 2009, pp. 89 e sgg.

⁴ Sull'argomento esiste una ricca bibliografia e i titoli che seguono sono solo quelli che ho potuto personalmente consultare: Herman D'souza, *In the Steps of St. Thomas*, Madras 1983; A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India*, vol. I, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, reprint, Bangalore 1989; *The Apostle St. Thomas in the City of Mylapore. Some Unpublished Documents (1273-1711)*, a cura di A. Pereira de Andrade, Madras 1972; A. Pereira de Andrade, *Our Lady of Mylapore and St. Thomas the Apostle (With Historical Notes on Mylapore and Suburbs)*, Madras [1956]; P. J. Podipara, *The Canonical Sources of the Syro-Malabar Church*, Kottayam 1986; G. Sorge, *L'India di San Tommaso. Ricerche sulla Chiesa malabarica*, Bologna 1983; Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, Madras 1993.

⁵ Si vedano, in proposito, *India and Italy. Exhibition organized in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for Cultural Relations*. Catalogo di R. M. Cimino e F. Scialpi, Roma 1974, pp. 83-85 (con bibliografia); *Roberto de Nobili on Indian customs*, a cura di S. Rajamanickam, Palayamkottai 1972; Nicola Tornese, *Roberto De Nobili, 1577-1656: contributo al dialogo con i non cristiani*, Cagliari 1973; Soosai Arokiasamy, *Dharma, Hindu and Christian, according to Roberto de Nobili: analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma 1986.

Svāmin Abhiṣiktānanda (1910-1973)⁶, che fondò, insieme a padre Jules Monchanin (1895-1957)⁷, il Saccidānanda Āśrama a Shantivanam (Śāntivanam), presso Kulitallai, il 21 marzo 1950, con il desiderio di adattare l'esperienza hindū della rinuncia (*sannyāsa*) al monachesimo cristiano⁸.

Di Henri Le Saux, proprio perché fu un testimone del dialogo fra le culture e le religioni, vorrei rileggere in quest'occasione, alcune parole che egli scrisse nell'introduzione della sua opera principale⁹, redatta a Gyansu (Himālaya) nel settembre 1971:

Non soltanto si deve ammettere l'esistenza del pluralismo religioso qui e ora, ma è altresì impossibile prevedere un tempo nel futuro storico in cui il cristianesimo possa diventare per il genere umano la via predominante – e tanto meno l'unica – nella quale compiere la propria vocazione trascendente...

e ancora:

Il rifiuto del dialogo porta soltanto all'irrigidimento delle posizioni, spesso con detrimen-
to della verità¹⁰.

⁶ Henri Le Saux entrò in un monastero benedettino nel 1929 e, nel 1948, partì per l'India, dove trascorse il resto della sua vita, prima nell'eremo di Śāntivanam e poi a Uttarakāśī, sullo Himālaya. Morì nell'ospedale di Indore, in seguito a un attacco cardiaco. Sulla figura di questo insigne personaggio di "monaco ecumenico", vera icona del dialogo e dell'incontro interreligioso nel XX secolo, si vedano *Henri Le Saux O.S.B.: una testimonianza ecumenica in terra indiana*, Milano 1980; M.-M. Davy, *Henri Le Saux - Swami Abhiṣiktānanda, le passeur entre deux rives*, Paris 1981; Emmanuel Vattakuzhy, *Indian Christian sannyāsa and Swāmī Abhiṣiktānanda*, Bangalore 1981; *Swami Abhiṣiktānanda: the man and his teaching*, a cura di Vandana, Delhi 1986; André Gozier, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Paris 1989; James Stuart, *Swāmī Abhiṣiktānanda: his life told through his letters*, Delhi 1989; Caterina Conio, *Abhiṣiktānanda. Sulle frontiere dell'incontro cristiano-indù*, Assisi 1994; Antony Kalliath, *The word in the cave: the experiential journey of Swami Abhiṣiktānanda to the point of Hindu-Christian meeting*, New Delhi 1996; Sonia Calza, *La contemplazione, via privilegiata al dialogo cristiano-induista: sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths*, Milano 2001; Christian Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz: Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.) / Swami Abhiṣiktānanda (1910-1973)*, Frankfurt am Main 2003; Shirley du Boulay, *The cave of the heart: the life of Swami Abhiṣiktānanda*, Maryknoll (NY) 2005.

⁷ Jules Monchanin era un prete diocesano di Lione convinto, come il monaco H. Le Saux, che fosse indispensabile per il cristianesimo un'inculturazione nel "cuore dell'India", cioè nella sua esperienza contemplativa – sullo stile di Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907), il "theophilos" (*brahma-bāndhava*) che Rabindranath Tagore ebbe a definire "un *sannyāsi*, cattolico romano e tutta via *vedāntin*" (cfr. Xavier Jeyaraj, *Brahmabandhav Upadhyaya – A Catholic Vedantist*, in *Shabda Shakti Sangam*, a cura di Vandana Mataji, Rishikesh 1995, p. 291) – in modo da poter stabilire un reale dialogo con la sua tradizione religiosa. Nel 1938, inseguendo un desiderio da lungo tempo maturato nei suoi studi, entrò nella Société des Auxiliaires des Missions e iniziò la sua presenza pastorale nella diocesi di Tiruchirapalli, dove rimase per 18 anni. Monchanin, a sua volta, cambiò il nome in quello simbolico di Swami Parama Arubi Anandam (Svāmin Paramārūpyānanda, "Colui che trova la sua beatitudine nel Supremo senza forma"). Si veda, in proposito, l'esauriente saggio di M. Giani, *Un ponte tra cultura europea e cultura indiana. L'itinerario di Jules Monchanin (1895-1957)*, Milano 2000.

⁸ L'opera dei fondatori di Śāntivanam fu proseguita, sul finire del secolo scorso, da un altro illustre monaco, Bede Griffiths (1906-1993), che assunse anch'egli un nome monastico "indiano", Swami Dayananda (Svāmin Dayānanda). Si veda Bede Griffiths, *Il filo d'oro: un'autobiografia*, Roma 2004 e *Bede Griffiths: essential writings*, scelti e introdotti da Thomas Matus, Maryknoll (NY) 2004. Sulla figura di questo grande monaco del Novecento si veda *In cammino verso l'oltre: Bede Griffiths. Un ponte tra l'Occidente e l'Oriente*, a cura di Antonia Tronti, Camaldoli 2004. Cfr. anche, fra la ricca bibliografia in lingua inglese, Jesu Rajan, *Bede Griffiths and sannyāsa*, Bangalore 1997; Judson B. Trapnell, *Bede Griffiths: a life in dialogue*, Albany (NY) 2001; Wayne Teasdale, *Bede Griffiths: an introduction to his interspiritual thought*, Woodstock 2003; Antu Alappadan, *Bede Griffiths's experience and understanding of mystical consciousness*, Bangalore 2006.

⁹ Henri Le Saux (Swami Abhiṣiktānanda), *Tradizione indù e mistero trinitario*, Bologna 1989.

¹⁰ Le Saux, 1989, pp. 15 sgg.

E Pierre François de B  thune, nella sua *Prefazione* a un'opera di Raimon Panikkar¹¹, un vero promotore contemporaneo del dialogo interreligioso, aggiunge:

Diviene in effetti evidente che tutte le culture e tutte le religioni hanno ormai bisogno le une delle altre per restare fedeli alla parte migliore di se stesse¹².

Proprio con questo spirito dialogico, quindi, si affronteranno i lavori di questo Convegno. Le tematiche proposte all'attenzione dei relatori (e specialmente il tema centrale, indicato dal sottotitolo) sono ancora una volta strettamente collegate con l'importanza culturale e artistica dei "Sacri Monti", la cui tipologia,    vero,    unica nel suo genere, ma    nondimeno confrontabile con altre realt   del nostro pianeta. In particolare, la stessa scelta di "ricostruire", in qualche modo, i luoghi visitati in Terra Santa sui rilievi prealpini del Piemonte e della Lombardia    evocativa di quella visione, per cos   dire, "trasfigurata" della montagna, di cui si esalta l'altezza;    una visione che caratterizza molte testimonianze di pellegrini fin dall'antichit  , come nel caso del viaggio in Terra Santa compiuto dalla nobildonna Egeria fra il 381 e il 384 e da lei descritto nella *Peregrinatio Egeriae*, recentemente studiata dalla nostra relatrice Clementina Mazzucco¹³. E significativamente, al motivo del monte eccelso si affianca quello, ancor pi   frequente, del "giardino", che palesa la stretta connessione con il paesaggio circostante. E le vigne ricche di vino della terra di Gessen non possono non farci venire alla mente lo splendido anfiteatro di vigneti in cui s'innesta, per esempio, il Sacro Monte di Crea. Il "cos   buon sapore" dell'acqua che sgorga dalla roccia del monte Nebo, dove proprio la roccia    segno di Dio¹⁴, acquista poi un potere fortemente evocativo per me indologo, poich  , nella cultura brahmanica dell'India e, in particolare, nella visione dualista del S  m  khy  -Yoga e nella *Bhagavad-g  t  *, proprio il "sapore"    costitutivo dell'essenza stessa dell'elemento acqua¹⁵.

L'esperienza di Egeria mi suggerisce un'ulteriore riflessione. La ricerca, che la nobildonna compie, dei luoghi "secondo le scritture", suscita in me un vivo ricordo: quello dei miei "pellegrinaggi" alla ricerca dei luoghi santi dell'India, di cui avevo letto la descrizione nei polverosi tomi dei *Pur    *, le opere "antiche" per eccellenza delle religioni hind  , e la gioia che ogni volta provavo nel ritrovarne l'eco nelle ico-

¹¹ *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milano 2001.

¹² Pierre François de B  thune, *Prefazione* a Panikkar, 2001 p. 12.

¹³ Clementina Mazzucco, *Bibbia e simbolo nella Peregrinatio Egeriae*, in "Quaderni del Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni»", n. s. 5 (2006), pp. 211-234.

¹⁴ Cfr. Mazzucco, 2006, p. 222. La studiosa aggiunge che, parimenti, per un cristiano la roccia    Cristo, secondo san Paolo, *1 Corinzi* 10,4: «bevevano da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era Cristo».

¹⁵ «Il gusto io sono nelle acque», dice il dio K       all'eroe Arjuna in *Bhagavad-g  t  * 7, 8 (edizione italiana a cura di Stefano Piano, *Bhagavad-g  t  . Il canto del glorioso Signore*, Cinisello Balsamo 2005², p. 166). Sarebbe interessantissimo avviare un'indagine comparativa delle principali simbologie utilizzate dalle diverse religioni del nostro pianeta. Non ne    certamente questa n   la sede, n   l'occasione, ma l'argomento potrebbe diventare l'oggetto di studio di un programma universitario di ricerca o anche, perch   no, di un prossimo Convegno di carattere interculturale e interreligioso. Con riferimento a Egeria, Clementina Mazzucco (p. 230) evidenzia, in particolare, monte alto, giardino, preziosit   – la "gemma" (*ratna*) della cultura indiana – e luce. Si pensi alla citt   santa per eccellenza delle religioni hind  , V  r      , il cui nome antico    K    , la "splendente", e si veda, in proposito, il saggio di Stefano Piano, *Benares: mah           e citt   santa. La simbologia della luce nel K           dello Skandapur     tradizionale*, in *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, a cura di Stefano Piano, Alessandria 2005, pp. 31-46.



nografie sacre, o anche nelle parole dei *pujārī* (brahmani addetti al culto), come accadde, per fare un solo esempio, nel tempio fuori le mura della cittadina di Vadnagar (Gujarāt), dedicato a Śiva come Hātakeśvara, il Signore della regione di Hāṭaka (fig. 5), dove il sacerdote addetto al culto utilizza abitualmente il testo dello *Hātakeśvarakṣetramāhātmya*, che costituisce il VI libro dello *Skandapurāṇa* ed è chiamato anche *Nāgara-khaṇḍa*, cioè con il medesimo nome della casta di brahmani (*nāgara* appunto) che vive nella città.

Tornando ora al tema centrale del Convegno, precisato nel suo titolo, mi limiterò a suggerire pochi possibili riferimenti ad altre culture religiose, quelle dell'Asia meridionale e orientale.

Il primo mi è stato suggerito dall'amico e collega Mario Piantelli, che, durante una visita al santuario śaiva di Rāmeśvaram (Tamiḷ Nāḍ) verso la fine degli anni '80 del secolo scorso, ebbe modo di notare che, oltre alla piscina principale, erano presenti svariate altre vasche più piccole, ciascuna delle quali conteneva l'acqua di uno dei principali *tīrtha* dell'India e che venivano continuamente rifornite dai pellegrini che portavano con sé un po' d'acqua di un luogo santo che avevano visitato, o nei pressi del quale risiedevano. Il pellegrino, quindi, trovandosi a Rāmeśvaram (fig. 6), poteva essere purificato dall'acqua di un gran numero di luoghi santi sparsi nello sconfinato territorio dell'India¹⁶.

Questa situazione, che caratterizza la realtà attuale dell'India meridionale, se dobbiamo credere alla tradizione locale, ha un precedente – per quanto riguarda l'acqua del fiume sacro per eccellenza, la divina Gaṅgā – in un evento straordinario, collegato alla figura di un sovrano della dinastia Coḷa del Tamiḷ Nāḍ, Rājendra I (1012-1044), conosciuto anche come Gaṅgaikondacoḷa, che significa “il sovrano Coḷa che possiede l'acqua del Gange” poiché, secondo la tradizione, a conclusione di campagne vittoriose in Orissa e Bengala, avrebbe fatto scavare un bacino nella sua capitale, chiamata da allora Gaṅgaikondacoḷapuram, e lo avrebbe fatto riempire



5. Scorcio del tempio di Śiva Hātakeśvara a Vadnagar (Gujarāt, India) (S. Piano).

6. Il grande ambulacro del tempio di Śiva come Rāmanāthasvāmin, a Rāmeśvaram (Tamiḷ Nāḍ, India) (S. Piano).

7. Il grande tempio di Śiva come Gaṅgaikondacoḷīśvara (sec. XI) a Gaṅgaikondacoḷapuram (Tamiḷ Nāḍ, India) (S. Piano).

¹⁶ Si veda anche, in proposito, Sadashiv A. Dange, *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*, vol. III, New Delhi 1987, p. 766.



8. Il padiglione (maṇḍapa) al centro della piscina (tīrtha) del tempio di Viṣṇu-Kṛṣṇa, venerato come Veṅkaṭeśvara Svāmin o Bālājī a Tirumalai (Āndhra Pradeś, India) (S. Piano).

con acqua del fiume sacro, che scorre nell'India settentrionale, a migliaia di chilometri di distanza, dopo aver con tale acqua consacrato il grande tempio che ancor oggi si può ammirare¹⁷ (fig. 7).

È un fatto che, come il sacro fiume Gange (la divina Gaṅgā) è considerato presente sotto vari nomi in un gran numero di luoghi santi dell'India, a causa delle sue eccezionali capacità di purificare i pellegrini che si bagnano nelle sue acque, e addirittura molti fiumi sacri sono considerati "Gange" sotto altro nome (basti l'esempio della Godāvarī o Gautamī, il "Gange" del sud), così accade che i luoghi santi più famosi e importanti della geografia sacra dell'India brahmanica siano molto spesso evocati all'interno di un santuario, delineando un percorso ideale di devozione per i fedeli: basterà fare, fra i molti possibili, l'esempio del *saptatīrtha* (i sette guadi sacri) che si trova sul Veṅkaṭācala, o Tirumalai, la montagna sacra a Viṣṇu-Kṛṣṇa, che sorge nei pressi di Tirupati, in Āndhra Pradeś¹⁸ (fig. 8). Molte sono le realtà di questo tipo, e palesano quella tendenza a raggruppare svariati luoghi santi in un solo santuario, che ha consentito, e consente tuttora, ai pellegrini di compiere simbolicamente, rimanendo all'interno di una sola area sacra (*kṣetra*), un pellegrinaggio molto più ampio, quasi un *parikrama*¹⁹ dell'India intera. Penso, a questo proposito, non solo a numerosi passi dei *māhātmya* "testi celebrativi" dei luoghi santi, che si trovano nei *Purāṇa* (testi antichi) della letteratura sanscrita tradizionale²⁰, ma mi riferisco anche a un'esperienza che feci durante uno dei miei numerosi viaggi in India, nel 1987, ancora a Rāmeśvaram, dove, all'interno di un

moderno *āśram*, ebbi modo di osservare una serie di sacelli, dedicati ciascuno a uno dei dodici *jyotir-liṅga*, "liṅga di fuoco-luce", adorati in altrettanti luoghi sacri a Śiva e disseminati sull'immenso territorio indiano nelle quattro direzioni dello spazio²¹.

¹⁷ Cfr. A. Daniélou, *Storia dell'India*, Roma 1984, p. 173.

¹⁸ Cfr. Dange, 1987, p. 765.

¹⁹ La parola indica propriamente la pratica di scendere dalle sorgenti lungo il corso di un fiume, seguendo la sua sponda sinistra fino alla foce, per poi risalire dalla foce alle sorgenti sulla riva destra, cioè una circumambulazione del corso d'acqua sacro. Per estensione si usa questa parola anche per indicare il pellegrinaggio (*tīrthayātrā*) completo, che consiste nel girare attorno alla terra santa, che è l'India, dando la destra (cioè da ovest a est, e poi verso sud, ritornando poi verso ovest e, infine, a nord). Si veda anche, in proposito, S. Piano, *Le "celebrazioni" dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'induismo*, in "Aevum", 52/2 (1979), specie alle pp. 218 sgg.

²⁰ Si veda, per esempio, *Gayā-māhātmya* (edizione critica di Claude Jacques, Pondichéry 1962) I, 23 [= *Vāyu-purāṇa* (Veṅkaṭeśvar Press, Bombay 1867) 43, 27]: «All'interno di questo territorio vi sono tutti i luoghi santi che si trovano nel triplice mondo».

²¹ I dodici luoghi santi in questione sono elencati in S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo 2006², p. 281 e fig. 19 a p. 282. Sull'argomento si può anche consultare il bel volume di Rameś Thākar, riccamente illustrato e pubblicato in inglese, hindi, marāṭhī e gujarātī. Chi scrive ha consultato l'edizione in lingua hindi (traduzione di Ravīndra Aṃdhāriyā), dal titolo *Dvādaś jyotirliṅg*, Rājkoṭ 1992. Cfr. anche Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, vol. IV, Poona 1973², pp. 678-679 e "Kalyāṇa", *Tīrthāṅka*, 31/1 (1957), *sātvām saṃskāraṇ*, saṃ. 2061 (= 2004), pp. 463-479.



Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi è documentato anche in altre aree culturali dell'Asia. Se ne può trovare un esempio nel “piccolo Potala” di Chengde, una località a circa 200 miglia da Pechino (in direzione nord-est), nella provincia dello Hebei²². Il tempio, il cui nome cinese è Putuozongcheng, risale alla fine del XVIII secolo e fu fatto costruire dall'imperatore Qianlong (1711-1799) della dinastia Qing, come custode della presenza di Guanyin (nome cinese del *bodhisattva* Avalokiteśvara, che in Cina ha assunto fattezze femminili). Chengde (Fig. 9) è la sede del comprensorio degli “Otto Monasteri Esterni”, edifici religiosi che presentano marcate influenze tibetane e fra i quali il “piccolo Potala”, costruito nel 1767, rappresenta il monastero più importante e intende essere una replica, in scala di poco ridotta, del più celebre edificio di Lhasa, residenza tradizionale dei Dalai Lama.

9. Il “piccolo Potala” di Chengde.

Come si può ben vedere da questi pochi accenni, che presento come piccole anticipazioni di ben più interessanti e circostanziati confronti sul tema del pellegrinaggio sostitutivo nelle diverse culture e religioni, che ciascuno dei presenti potrà ascoltare dagli autorevoli relatori, il tema proposto sembra essere di grande interesse e, ne sono sicuro, non mancherà di rivelarsi anche fecondo di risultati scientifici di qualche rilievo.

²² Si vedano in proposito *New Qing imperial history: The making of inner Asian empire at Qing Chengde*, a cura di James A. Millward ... [et al.], London-New York 2004; Philippe Forêt, *Mapping Chengde: the Qing landscape enterprise*, Honolulu 2000.

RELAZIONI

Su e giù per il Nilo al tempo dei faraoni

Alessandro Roccati

Università di Torino

L'Egitto ha giustamente la fama di essere stato un paese estremamente devoto; certamente dalla sua millenaria esperienza di riflessione sono scaturite le premesse di tanti sviluppi nel campo religioso, dalla teologia all'organizzazione sacerdotale, dalla struttura dei santuari alla formulazione degli scritti sacri. Convertito precocemente al cristianesimo, in esso si osservano fenomeni, come l'anacoretismo o il cenobitismo, destinati a servire da modello in tutto il mondo antico. Anche in questi casi ci si è posti la domanda se non vi siano stati movimenti precursori nel periodo anteriore e come essi si siano manifestati.

Non a caso i patriarchi di Alessandria sono considerati come continuatori sotto diversi aspetti, sia pure nelle mutate condizioni generali, dell'istituzione dei faraoni, essa pure risalente, attraverso una serie di trasformazioni dettate dalle varie situazioni storiche, agli albori della documentazione scritta. Per ricondurre al tema del

pellegrinaggio, lo stesso si può affrontare in una visione diacronica sulla scorta dell'importanza che esso ha avuto nell'ambito dell'Egitto copto (cristiano) fino ai giorni nostri, in parallelo anche a quello che è uno degli obblighi fondamentali della fede islamica, professata egualmente in Egitto fin dalla sua conquista da parte degli arabi nel 640 d.C. (fig. 1).

È anzitutto interessante notare in un paese di religione mista come l'Egitto, in cui due religioni distinte convivono, seppure non sempre pacificamente, da oltre un millennio, la tolleranza e l'apertura verso multiformi modi di pensiero, che continuano atteggiamenti sicuramente molto antichi. La stessa giustapposizione durò a lungo, prima dell'arrivo dell'Islam, tra paganesimo e cristianesimo, in un intreccio di mutamenti e di interessi che confliggevano e si compenetravano a

vicenda. Da un lato la religione imperiale romana, dall'altro le esigenze dell'ideologia dello stato egiziano (che prevedeva un re-dio alla testa del paese-mondo), e ancora la spiritualità del movimento giudaico cristiano che convergeva nella sensibilità soterica della religione di Iside.

Partendo da queste condizioni possiamo tentare di risalire il percorso del mondo del Nilo anzitutto in senso temporale. Nell'Egitto cristiano è eccellente andare a pregare sulla tomba di un santo o di un martire, per cantarvi inni e salmi e purificarsi¹. A questo proposito notiamo l'esistenza di sepolcri contenenti le spoglie di defunti illustri e venerabili fin dall'età menfita, alla fine del III millennio a.C., tanto



1. Dipinti sulla parete esterna di una casa di Gurna (Luxor), che illustrano momenti del pellegrinaggio alla Mecca (2000) (A. Roccati).

¹ Gérard Viaud, *Les pèlerinages coptes en Egypte*, IFAO, BEC XV, Cairo 1979.

a Menfi quanto in luoghi lontani, come l'isola di Elefantina presso Aswan². Essi erano oggetto di devozione, che si manifestava in un culto osservato anche per secoli, per il quale venivano supplici ad implorare aiuto, anche in virtù del fatto che, nella credenza degli antichi egizi, era possibile una comunicazione vicendevole tra mondo dei vivi e mondo dei defunti. Nelle cappelle delle tombe i titolari facevano inscrivere commoventi “appelli ai vivi”, mentre i postulanti recavano loro cibi ad esempio in ciotole su cui avevano scritto la loro petizione (fig. 2). Uno degli obblighi imprescindibili era di entrare nelle cappelle delle tombe in stato di purezza, soprattutto alimentare, astenendosi da cibi sgraditi ai defunti.



Il carattere di “mezzo” della scrittura egizia si protrae fino alle soglie dell'ellenismo, quando, in mutate condizioni, personaggi illustri dedicano nei templi le loro statue coperte di formule propiziatorie (“magiche”). In cambio di un compenso si può ottenere di sorseggiare acqua che, scorrendo sulla superficie delle iscrizioni si imbeve delle loro proprietà terapeutiche (fig. 3), efficace allo stesso modo della polvere grattata dalle pietre dei templi, un materiale sacro per eccellenza nella sua durata illimitata. Parimenti i pellegrini lasceranno tracce della loro venuta, con impronte di piedi scolpite nelle pietre dei santuari, o anche facendo incidere un atto di devozione (il *proskynema* o “genuflessione”) che ricorda il loro passaggio.

Tombe e santuari erano da millenni luoghi di sacralità, un deposito di memoria culturale almeno dal II millennio a.C., quando la pratica della comunicazione attraverso la scrittura (e la lingua) si era affermata definitivamente. La consuetudine di aggirarsi per le necropoli monumentali, leggervi le iscrizioni ed eventualmente incontrarvi gli spettri, era entrata presto e stabilmente nella letteratura di svago, con racconti di maghi e fantasmi che coinvolgevano a volte personaggi di altissimo rango come il sommo sacerdote di Ptah Khamwase, figlio di Ramesse II (XIII sec. a.C.).

Se faraoni erano assurti al livello di divinità tutelari³, come Sesostri III (1700 a.C.), considerato patrono della Nubia, anche altissimi dignitari come visir o principi locali⁴ potevano divenire figure carismatiche, oggetto di venerazione e titolari di frequentati luoghi di culto. Il grande saggio Amenhotep figlio di Hapu, vissuto intorno al 1400 a.C., nel mezzo della XVIII dinastia, fungeva come mediatore presso il dio Amon attraverso le sue statue poste davanti all'accesso del tempio di

2. Ciotola conservata nel Museo Egizio del Cairo, che contiene una petizione a defunti (2100 a.C. circa) (A. Roccati).

3. Statua “magica” (IV sec. a.C.) trovata a Roma nell'area dell'Iseo Campense e attualmente conservata per la metà superiore a Torino (Museo Egizio) e per la metà inferiore a Firenze (Museo Archeologico) (A. Roccati).

² Detlev Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 9, Heidelberg 1994.

³ Khaled el-Enany, *Le saint thébain Montouhotep-Nebhépetrê*, in “BIFAO”, 103 (2003), pp. 167-190.

⁴ Ibu e Wahka a Gau el-Kebir: H. Steckeweh, *Die Fürstengräber von Gau*, Leipzig 1936, pp. 7, 9 e 54 (1650 a.C. circa); Isi a Edfu: J. Yoyotte, *Trois notes pour servir à l'histoire d'Edfou*, I. Un «Isi», *compte d'Edfou sous la XII dynastie*, in “Kêmi”, 12 (1952), pp. 91-92.

Karnak (fig. 4). Un millennio più tardi si insediò in compagnia di Imhotep nel sacra-rio del tempio della regina Hatshepsut (1479-1458 a.C.) a Deir el-Bahari, una zona dell'antica Tebe dove sarebbero fioriti successivamente numerosi monasteri cristiani, e che era evidentemente impregnata di spiritualità (fig. 5). La riconversione del culto avvenne probabilmente nel II sec. a.C., dopo la fine della sedizione della Tebaide, al tempo di Tolomeo VI, ma la devozione è attestata almeno fino al II sec. d.C.⁵. Benché assiduamente frequentato da supplici che venivano a chiedere guarigioni od oracoli, di cui numerosi graffiti recano testimonianza in lingua greca insieme con documenti epistolari in demotico⁶, si può più precisamente parlare di pellegrinaggio solo per due militari che vennero nel primo quarto del II sec. d.C.: il soldato Athenodoro, forse proveniente da Palmira, e lo stratego Celere, che in un graffito inciso sul Colosso di Memnone si qualifica come “pellegrino”. L'ultimo graffito datato è del 30 dicembre 162, ma con l'avvento del cristianesimo il santuario conservò la sua sacralità nell'ambito del monastero di San Febammone, ancora frequentato nell'VIII secolo.

Una premessa di questo sviluppo si può intravedere oltre un millennio prima, nel nuovo assetto sociale dell'età ramesside (XIII-XII sec. a.C.) – già un impero multiculturale in embrione – dove la pietà personale, la religione degli umili ricevette sempre maggiore spazio, tra l'altro con l'allestimento di cappelle per la venerazione di forme popolari delle grandi divinità, l'istituzione di luoghi di culto aperti per “l'esaudimento delle preghiere”, la partecipazione a feste in cui la processione degli idoli divini, “l'incontro del cielo con la terra”, era accessibile a tutti, e si accompagnava alla enunciazione di oracoli. Vi erano poi santuari particolarmente famosi per l'emissione di oracoli, ai quali si rivolgevano devoti giunti anche di lontano.

L'oracolo inizialmente (dalla XVIII dinastia, circa 1500 a.C.) è noto per fare intervenire il soprannaturale in importanti affari di stato, come la scelta di un

4. Statua del saggio
Amenhotep figlio di Hapu,
vissuto intorno al 1400 a.C.
(A. Roccati).

5. La zona archeologica di
Deir el-Bahari, Tebe, con il
tempio funerario della
regina Hatshepsut, sulla
destra (XV sec. a.C.), dove
nell'età ellenistica si
insediarono i culti di
Imhotep ed Amenhotep, e
successivamente un
monastero cristiano (“il
convento settentrionale”)
(A. Roccati).



⁵ D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep* (MÄS 36), Berlin 1977; A. Lajtar, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods*, Varsavia 2006. Cfr. E. Bernard, *Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine*, Mélanges Lévêque (1988), pp. 49-63.

⁶ M. Malinine, *Une lettre démotique à Amenothès fils de Hapou*, in “Revue d'Égyptologie”, 14 (1962), pp. 37-43.

faraone o la nomina di un alto sacerdote. Ma ben presto la diffusione degli oracoli accompagna lo sviluppo della pietà popolare e, durante l'età ramesside (XIX-XX dinastia, circa 1300-1100 a.C.) è attestato nel villaggio operaio di Deir el-Medina, presso Tebe, il fervore del culto del faraone Amenhotep I (fig. 6). Questo grande faraone aveva regnato al principio della XVIII dinastia (circa 1500 a.C.), riordinando anche i santuari ed i culti dopo la recente riunificazione del paese, che era stato in precedenza dominato da Hyksos “re stranieri”, sicché fu presto deificato e considerato patrono della necropoli tebana, dove si sarebbero fatti seppellire i faraoni ed i loro congiunti fino alla fine della XX dinastia, quando subentrarono nel potere popoli di etnia libica. Nelle feste popolari del villaggio, i cui abitanti erano precisamente dediti all'allestimento delle tombe regali, la statua del faraone Amenhotep I pronunciava anche oracoli per dirimere piccole controversie tra gli umili abitanti.

Nello stesso periodo funzionava dietro il grande tempio di Amon a Karnak, un santuario minore dedicato ad “Amon che esaudisce le preghiere”, dove fu eretto l'altissimo obelisco oggi presso il Laterano a Roma: esso era appunto aperto alla frequentazione della gente comune, esclusa invece dal grande santuario. Egualmente, sulla sponda opposta, occidentale, del Nilo, vi era un santuario riservato a “Thot che esaudisce le preghiere”, frequentato ancora durante l'impero romano.

Questa pratica si conservò, e fu osservata dallo stesso Erodoto⁷. Più tardi, sotto la dinastia tolemaica e l'impero romano, la maggioranza dei santuari e delle divinità era nota per l'emissione di oracoli. Alcuni avevano raggiunto una fama straordinaria, come il grottesco dio Bes, che vaticinava ad Abido in simbiosi con Osiride, nel tempio costruito da Sethi I, e a Primi (odierna Qasr Ibrim) in Nubia; a Tebe tutti gli dei principali emettevano sentenze: Amon (Zeus) e la sua paredra Mut (Hera), il figlio loro Khonsu (Heracle) e l'antico titolare della regione Montu (Ares); a Menfi vi era il dio Ptah (Efesto) e nella necropoli di Menfi, a Saqqara, Thot (Hermes); il dio Seth (Tifone) operava nel deserto, precisamente l'oasi di Dakhla, e la dea Utò (Leto) attirava i devoti nel suo santuario di Buto, nel delta⁸. E l'elenco si potrebbe facilmente allungare.

Più anticamente lo spazio degli dei, i santuari, era vietato alla gente comune. Solo il rappresentante divino del genere umano, il faraone, poteva accedervi per incontrare i suoi simili e comunicare tra mondo terreno e mondo celeste. Questo contatto paritetico sembra spiegare l'assenza di forme speciali di devozione del faraone verso determinate divinità, e quindi l'assenza di una venerazione particolare quale è invece attestata già in tempi precoci per il Vicino Oriente. Invece gli dei si recavano in pellegrinaggio in altri santuari in occasione di feste speciali⁹, almeno durante il periodo tolemaico-romano e ciò sembra riflettere a livello culturale il movimento di numerosi fedeli, che partecipavano a feste lunghe anche parecchi giorni, con cerimonie e processioni di ogni genere, offerte mattutine, recitazione di litanie, spostamenti attraverso le campagne, dove il giubilo popolare, a più riprese, trovava occasione di esprimersi. Merita menzione la festa delle messi, che poteva durare oltre due settimane in occasione del novilunio del mese di epifi, e che costituiva una tappa importante del rinnovamento della natura, certamente seguita da un



6. Stele proveniente da Deir el-Medina, presso Tebe, dove sono raffigurati il faraone Amenhotep I e la madre Ahmose Nefertari (circa 1300 a.C.) (A. Roccati).

⁷ *Storie*, II 83. 133. 152.

⁸ Cfr. ancora Erodoto, *Storie*, II 60.

⁹ S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Esna V)*, Cairo 1962, pp. 47-67.



7. *Il tempio di Dandara, consacrato alla dea Hathor (Iside-Afrodite) (inizio dell'impero romano)* (A. Roccati).

8. *Il tempio di Edfu, consacrato al dio Horo (Apollo) (II sec. a.C.)* (A. Roccati).

9. *Il tempio di Esna, consacrato al dio Khnum (I-II sec. d.C.)* (A. Roccati).

gran numero di fedeli. La dea Hathor si spostava dal suo santuario di Dandara (fig. 7) per andare ad incontrare il dio Horo a Edfu (fig. 8), per cui fu detta anche la festa del buon incontro¹⁰. Ma questo viaggio poteva svolgersi altresì in modo simbolico all'interno del santuario di Dandara, in cui diverse cappelle riproducevano virtualmente le stazioni di Tebe, Esna (fig. 9), Elkab ed Edfu¹¹.

Vi era poi un dio che secondo il mito era stato un primo faraone, Osiri, il quale dopo la sua morte cruenta era stato destinato a regnare sui morti. Qualunque ne fosse l'origine, dal II millennio a.C. il suo luogo di culto, dove si immaginava la sepoltura

in un'antichissima tomba, divenne Abido, già sede da età predinastica di cimiteri regali. In questo luogo sacro sorse l'uso già all'inizio del II millennio a.C., da parte di chi poteva permetterselo, di erigere un proprio monumento privato, a guisa di cenotafio, per esser vicino dopo la morte alla corte del dio. Annualmente si celebravano feste che mimavano il dramma del dio ed alle quali le fonti attribuiscono una larga partecipazione di fedeli¹². In ogni caso si veniva ad Abido, o vi si mandava un ricordo, per partecipare alla suggestione spirituale in preparazione della morte.

Se Osiri era il dio che tutti gli uomini retti avrebbero incontrato dopo la morte, vi erano altri spazi dove le persone comuni si accostavano al soprannaturale, e queste erano le estensioni fuori dell'Egitto, attraversate spesso da spedizioni con intenti minerari o commerciali. In questi luoghi "fuori dal mondo" potevano prodursi miracoli e segni ominosi: una gazzella venne a partorire sulla lastra di pietra che si cercava per il sarcofago regale (Wadi el-Hammamat, XI dinastia, 2000 a.C. circa); il riverbero delle rocce indicò dove trovare una vena di minerale prezioso (Sinai, XII dinastia, 1800 a.C. circa); il faraone Ramesse II fece scaturire l'acqua dalla roccia. Il viaggio, lungo ed estenuante, in luoghi spesso inospitali, poteva avere come contro-

¹⁰ M. Alliot, *Le culte d'Horus au temps des Ptolémées*, I, Cairo 1949.

¹¹ J.-C. Goyon, *Répandre l'or et éparpiller la verdure. Les fêtes de Mout et d'Hathor à la néoménie d'epiphi et les prémices des moissons*, in *Essays on ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997, pp. 85-99; S. Cauville, *Dendara. Les fêtes d'Hathor*, OLA 105, Leiden 2002, pp. 59 sgg.

¹² M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*, OBO 84, Fribourg 1988, pp. 101 sgg.



partita l'incontro diretto con la divinità, che si nascondeva spesso in grotticelle scavate nelle rocce, dove i viaggiatori trovavano riparo.

Uno di questi luoghi era destinato ad imprimersi nell'immaginario collettivo degli egizi. Quando essi, poco dopo il mezzo del II millennio a.C., riuscirono a spingersi nelle profondità della Nubia, fecero la scoperta di un rilievo impressionante, l'odierno Gebel Barkal, che essi denominarono il "monte santo" (fig. 10), alle cui pendici si sarebbe estesa l'antica città di Napata, poco a valle della IV Cateratta del Nilo (fig. 11). La Nubia e i suoi deserti erano luoghi abitati da forze soprannaturali, ma la montagna di Barkal possedeva una distinzione evidente: il suo pinnacolo aveva la forma dell'ureo regale (fig. 12), e tutto l'insieme poteva assomigliare alla corona azzurra (ossia di metallo) portata dai faraoni guerrieri della XVIII dinastia. Si era dunque raggiunto il luogo donde proveniva la regalità. Il dio Amon, che per tutto il II millennio a.C. assurge a supremo nume del pantheon, era probabilmente originario dei territori meridionali, la sua incarnazione ovina lo collegava sicuramente alle culture pastorali del Medio Nilo, ed egli è raffigurato ad Abu Simbel (altro tempio scavato nella roccia) come se abitasse all'interno del Gebel Barkal. Questa raffigurazione associa anzi la cavità monumentale del tempio di Abu Simbel al rilievo simbolico del Gebel Barkal, suggerendo un legame particolare tra i due luoghi di culto.

Un illustre studioso americano, Timothy Kendall, è riuscito a mettere in evidenza una molteplicità di mutamenti nell'orizzonte religioso degli egizi che furono prodotti dall'incontro degli egizi con la Nubia profonda. La città di Napata fu

10. *Il "sacro monte" del Gebel Barkal, a valle della IV Cateratta del Nilo, nell'odierno Sudan (A. Roccati).*

11. *La città di Napata, alle pendici del Gebel Barkal, esplorata da missioni archeologiche americane ed italiane (circa 1500 a.C.-500 d.C.) (A. Roccati).*



12. *Pinnacolo del Gebel Barkal, che ricorda l'ureo (cobra) della corona dei faraoni, simbolo della regalità (A. Roccati).*

dotata di santuari monumentali sul modello di Tebe, e Tebe ricevette una nuova interpretazione, che si fondava sul suo legame con la sua replica africana. D'altronde Tebe, al principio del II millennio, aveva trasferito nell'Alto Egitto l'archetipo eliopolitano, era divenuta l'Eliopoli del Sud, ed in questo senso si era dotata di monumenti perenni che ne facevano una città degli dei, la "città di Amon" tradotta in greco "Diospoli". Eliopoli era da tempi remoti il luogo della creazione, dove il mondo si era separato dalle acque del caos, ed era venuto in esistenza il Sole. Ecco dunque Tebe, con le sue numerose feste, riecheggiare i maggiori eventi del creato, con una partecipazione popolare sempre crescente, come si è detto, man mano che ci si avvicina alla fine del II millennio a.C.

Anche la montagna tebana, che delimita il deserto libico ad occidente di Tebe, fu da tempi remoti assimilata ad una divinità, eventualmente la dea Hathor, che in forma di vacca rappresentava la volta celeste e anche il corpo della montagna nelle cui viscere tanti sovrani e dignitari cercarono le proprie sepolture. Nella Valle delle Regine era stato creato un bacino per raccogliervi l'acqua pluviale, alla quale si veniva ad attingere per le sue proprietà terapeutiche¹³. Accanto ad un percorso per rintracciare la presenza divina, si imposero anche viaggi mistici, che il defunto doveva intraprendere idealmente per raggiungere la rinascita, in particolare ai santuari di Sais, Buto, Mendes ed Eliopoli¹⁴, nell'Egitto settentrionale. Durante il periodo tolemaico-romano la dimensione cosmica o ctonia dell'escatologia tradizionale si traspose in un aldilà collocato nei templi e nelle città sante dell'Egitto. La partecipazione ai riti e alle feste religiose dell'Egitto anche da parte dei defunti aggiungeva importanza all'edificazione dei santuari e consacrava il paese come "tempio del mondo intero"¹⁵.

Si riconosce fin dal periodo ramesside la nascita di una spiritualità individuale, del senso di coscienza personale, di colpa e di espiatione, che sono alla base di una "religione degli umili" sempre più separata da quella cerimoniale dello stato. È questo nuovo stato dell'anima che denota le trasformazioni del millennio successivo, in cui si apre la via una figura femminile, una dea antichissima ma che non aveva mai avuto una posizione centrale, Iside. Quando l'Egitto si riprese da secoli oscuri di dominazioni straniere, nel VII secolo a.C., fu questa la dea che si impose a potenti e a miseri, con un messaggio di salvezza diretto a tutti, dentro e fuori l'Egitto. Dea della maternità, sposa devota e fedele, donna accorta e avveduta, debole ma capace di difendersi, essa si appropriò a poco a poco delle prerogative di tutte le altre divinità femminili, Hathor compresa, creando una nuova forma di religione.

Il suo santuario principale venne a situarsi, ancora una volta, all'estremità meridionale dell'Egitto, dove cominciava la Nubia, sulla piccola isola di File (fig. 13). L'accesso all'area sacra veniva infatti da sud. Ad occidente vi era l'isola, inaccessibile (Abaton), dove si collocava la sepoltura silenziosa di Osiri; sull'isola si celebrava

13. Accesso al tempio di Iside nell'isola di File (dopo la recente ricostruzione sull'isola di Agilkia) (IV-I sec. a.C.) (A. Roccati).



¹³ Ch. Leblanc, *Thèbes et les pluies torrentielles. A propos de mw n pt*, in "Memnonia", VI (1995), pp. 197-214. Stele del Museo Britannico 278.

¹⁴ G. Foucart, *Egyptian Religion*, vol. III (1935) n. 4, *Etudes thébaines* (série 2), *Le voyage mystique aux villes saintes*, pp. 173-185 e 187; H. Junker, *Der Tanz der Mww und das Butische Begräbnis im alten Reich*, in "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo", 9 (1940), pp. 1-39; J. Vandier, *Quelques remarques sur les scènes de pèlerinage aux villes saintes dans les tombes de la XVIIIe dynastie*, in "Chronique d'Égypte", 37 (1944), pp. 57-60; Ch. Desroches Noblecourt, *Poissons, tabous et transformations du mort. Nouvelles considérations sur le pèlerinage aux villes saintes*, in "Kêmi", 13 (1954), pp. 32-42.

¹⁵ R. Meyer, in "Orientalia", 67 (1998), p. 267, recensione a F. R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, OLA 58, Leuven 1994.

invece la maternità della dea, in un tripudio di feste, che avevano anche come oggetto l'arrivo dell'inondazione dalle profondità africane, forse anche dallo stesso Gebel Barkal. Con l'ellenismo il culto di Iside si diffuse ben di là dai confini dell'Egitto, attraverso il Mediterraneo e attraverso i deserti della Nubia. La lingua della sua fede divenne il greco, comprensibile a molte nazioni, ed a File presero a radunarsi folle di pellegrini d'ogni dove¹⁶. Una legazione romana vi è attestata già dal 116 a.C.

Segno evidente di questa trasformazione, il tempio come luogo di riunione di masse di devoti, è portato dalle architetture preziose, fatte per essere ammirate, e più ancora per accogliere e contenere un vasto numero di visitatori. È questo forse l'unico centro di una religione oramai estinta, che si conserva in modo mirabile anche se, per salvarlo dalla sommersione causata dalla costruzione di dighe ad Aswan, si è dovuto nel secolo scorso trasferire tutto l'insieme monumentale su una sede più elevata, ancorché posta a non grande distanza.

Questo centro della religione di Iside rimase in funzione per circa mille anni, praticamente in parallelo con l'ascesa e la caduta della fortuna di Roma. Il tempio fu chiuso solo per ordine di Giustiniano, nel 537 d.C., e l'isola divenne consacrata da ben sette chiese, e più tardi ancora da una moschea. Mentre il culto isiaco dilagava nel Mediterraneo ellenizzato e poi attraverso l'impero romano, il cuore di questo, Roma, non poteva non dotarsi di un santuario all'altezza delle aspettative, sia pure in forme architettoniche tradotte nel linguaggio comune dell'impero. Sorse così l'Iseo campense, nel quartiere bonificato dove si trovavano gli Horti di Mecenate, di enormi dimensioni, dove una folla di sculture esotiche riproponevano l'atmosfera del mondo del Nilo, in modo da ricreare il paesaggio in qualche modo mitico, in cui si erano prodotti quei fenomeni di spiritualità che avevano generato la religione isiaca.

Durante l'età libica Tebe aveva avuto come imitazione la città di Tanis, rifatta con monumenti sottratti indifferentemente a una molteplicità di antichi capoluoghi dell'Egitto, per divenire una "Tebe del nord". Questo modello, in simbiosi con la nuova civiltà ellenistica fu ereditato da Alessandria, e questa, dopo l'annessione dell'Egitto all'impero, lo trasmise a Roma. Vi sono innumerevoli indizi di tali filiazioni, anche se il continuo rimaneggiamento dei siti più importanti impedisce di dare sostanza a molte ipotesi. Ma quanto sia stato importante il percorso spirituale isiaco è testimoniato potentemente da due casi emblematici: la fine osiriaca del favorito di Adriano, Antinoo, annegato nel Nilo; e il romanzo di Apuleio, l'*Asino d'oro*.

Certamente le forme di devozione sono specifiche di ogni cultura, e il termine di "pellegrino", che non esiste nella lingua egizia, non si può applicare automaticamente a qualsiasi manifestazione religiosa somigliante. Vi è però in ogni comportamento culturale uno sviluppo e un adattamento a circostanze mutevoli. Certamente vi sono anche forme molto diverse di "pellegrinaggi", accolti nell'accezione accreditata del termine. Gli studiosi non sono concordi, a seconda che si scelga una definizione più o meno restrittiva. Resta il fatto che l'Egitto faraonico sicuramente anticipa una varietà di forme devozionali, o, con una visione storica più appropriata, manifestazioni come il pellegrinaggio continuano, sia pure con modificazioni a volte sostanziali, un processo spirituale ininterrotto¹⁷.

¹⁶ I. Rutherford, *Island of the Extremity. Space, Language and Power in the Pilgrimage Tradition of Philae*, in D. Frankfurter, *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Religions in the Graeco-Roman World 134, Leiden 1998, pp. 229-256.

¹⁷ Cfr. anche I. Volokhine, *Les déplacements pieux en Egypte pharaonique: rites et pratiques culturelles*, in Frankfurter, 1998, pp. 51-97.

Gerusalemme e il Tempio nell'arte e nella cultura degli ebrei italiani*

Shalom Sabar

The Hebrew University of Jerusalem

Introduzione

Fin da quando l'arco di Tito fu eretto nella Roma antica per commemorare la vittoria sulla Giudea, la memoria visiva di Gerusalemme e del Tempio distrutto ha rappresentato un punto focale di attenzione per la più antica comunità ebraica europea (fig. 1). La presenza ebraica a Roma – ininterrotta dai tempi antichi sino ad oggi – è già attestata nel periodo precedente la distruzione del Tempio, avvenuta nel 70 d.C. Tuttavia, questo evento traumatico e la costruzione dell'arco segnano l'inizio di un percorso bimillenario nella visione reale e simbolica della perdita e della distruzione del centro sacro. La Città Santa cessò di essere la capitale del popolo ebraico e, nel 135 d.C., a seguito della vittoria dei romani sulla Seconda Rivolta Ebraica, l'imperatore Adriano vietò agli ebrei l'accesso a Gerusalemme che ribattezzò *Aelia Capitolina*. Nei secoli successivi, gli ebrei residenti in Italia – ma anche altre comunità ebraiche che vivevano come minoranze nella Diaspora –, espressero in vari modi i loro sentimenti profondi e il loro struggimento nei confronti della Città Santa e dell'amato Tempio. In Europa sotto il cristianesimo o in oriente sotto l'islam, gli ebrei pregavano volgendosi verso Gerusalemme e, nelle preghiere quotidiane, esprimevano la speranza di ritornare nella terra natale e di ricostruire Gerusalemme e il Tempio¹.



Una modalità relativamente meno esplorata, attraverso la quale gli ebrei hanno espresso il loro amore e la loro nostalgia per Gerusalemme, è rappresentata dalle arti visive. Benché il Secondo Comandamento limitasse fortemente la realizzazione di raffigurazioni pittoriche e ancor più di sculture tridimensionali («Non farti scultura né immagine alcuna»: *Esodo* 20,3), nelle principali comunità ebraiche videro la luce costosi oggetti cerimoniali e bellissimi manoscritti miniati². Per ragioni che esulano dall'ambito di questa analisi, sono stati trovati per-

1. *L'arco di Tito. Roma, 81 d.C.*

* Intendo ringraziare le biblioteche, i musei e i collezionisti privati per le autorizzazioni concesse a riprodurre le opere presenti nelle loro collezioni.

¹ Per la centralità di Gerusalemme nella liturgia ebraica, vedere *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. IX, coll. 156-163; e cfr. S. C. Reif, *Jerusalem in Jewish Liturgy*, in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, a cura di L. I. Levine, New York 1999, pp. 424-437.

² Un'introduzione generale all'arte ebraica è l'opera a cura di C. Roth, *Jewish Art: An Illustrated History*, New York 1961 (vedere in particolare le coll. 17-36, per un'ampia introduzione del curatore all'approccio ebraico alle arti visive); edizione rivista a cura di B. Narkiss, London 1971. Analisi più recenti sono: G. Cohen-Grossman, *Jewish Art*, Southport (Conn.) 1995; *Jewish Art*, a cura di G. Sed-Rajna et al., New York 1997.

messi rabbinici di vari livelli, che consentivano la creatività in questo ambito³, anche se molto più modesta e meno articolata di quella delle culture dominanti nelle quali vivevano le minoranze ebraiche. L'arte ebraica rispecchia così la tensione tra tradizione ebraica e *Halakha* (legge religiosa ebraica), nonché le necessità e gli ideali della comunità e l'interazione culturale con la società circostante in un dato momento o luogo.

Il caso della comunità ebraica italiana è forse il più affascinante da questo punto di vista. Creando sotto la potente influenza delle arti visive in Italia nel corso delle epoche, i committenti italo-ebrei operarono per trarre vantaggio dallo stile delle grandi realizzazioni italiane e sviluppare questo settore nella misura permessa e in base alle possibilità. Così, le arti visive ebraiche che si svilupparono in Italia, rivelano intimamente la stretta interazione con la società pubblica e la sua cultura⁴. Gli elementi decorativi e i modelli presi a prestito dalle arti in genere, subirono un avvincente processo che permise loro di essere usati nella società ebraica, e le opere d'arte ancora esistenti aprono una nuova finestra sulla vita ebraica sul suolo italiano e sugli articolati rapporti tra ebraismo e cristianesimo. Nei paragrafi che seguono analizzeremo questo curioso fenomeno attraverso le immagini principali legate a Gerusalemme e al Tempio, create nel tempo da o per gli ebrei italiani.

Tarda Antichità

I primi secoli dell'Era Volgare sono stati un periodo nel quale il simbolismo visivo ebraico si è formato e cristallizzato in Terra d'Israele e nella Diaspora, e l'immagine del Tempio distrutto è stata di primaria importanza. Esempi isolati di simboli del Tempio esistevano già prima del 70 d.C., ma questo fenomeno sicuramente crebbe e si diffuse nei secoli successivi. Inizialmente il simbolo principale fu indubbiamente il candelabro a sette braccia, la *menorah*, che divenne il simbolo per antonomasia dell'ebraismo antico⁵. La *menorah* rimaneva costantemente accesa nel Tempio, e ora che il Tempio era distrutto e le sue luci spente, la sua raffigurazione fu usata per esprimere l'anelito struggente per il Tempio e per la sua ricostruzione immediata. E allora, nei periodi tardo-antico e bizantino, l'immagine della *menorah* accesa decorava i monumenti pubblici ebraici: in particolare i vivaci mosaici delle antiche sinagoghe in terra d'Israele, nonché manufatti ordinari, oggetti minori e semplici incisioni funerarie, a indicare chiaramente che il defunto era un ebreo. Un fattore importante, che contribuì in modo significativo al successo di questo simbolo, è costituito senza dubbio dall'elegante disegno grafico, facile da riprodurre e immediatamente riconoscibile.

Evidentemente i romani conoscevano l'importanza della *menorah* per il popolo ebraico. Sull'arco di Tito, citato in precedenza, un'elegante immagine della preziosa *menorah* d'oro, costituisce l'elemento centrale nel corteo trionfale del bottino del Tempio proveniente dalla distruzione di Gerusalemme (fig. 1a). Si direbbe che la base della *menorah* sia stata alterata (nelle fonti ebraiche è, in genere, un treppiedi), ma l'immagine riprodotta sull'arco è realistica e per coloro che avevano osato ribel-



1a. *Parata con il bottino del Tempio di Gerusalemme. Particolare dell'arco di Tito.*

³ Per un approfondimento sulle autorità ebraiche medievali relative all'argomento, si veda K. P. Bland, *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, New Jersey 2000. Per una selezione inglese delle autorità rabbiniche e di altro genere sull'argomento, si veda *Jewish Texts on the Visual Arts*, a cura di V. B. Mann, Cambridge (U.K.) 2000. Per le opinioni dei rabbini italiani, soprattutto durante il Rinascimento e il periodo Barocco, si veda S. Sabar, *The Right Path for an Artist: The Approach of Leone da Modena to Visual Art in Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a cura di G. Lacerenza, Napoli 2005, pp. 255-290.

⁴ Per una selezione di saggi sulle arti ebraiche in Italia, vedere. *Gardens and Ghettos: The Art of Jewish Life in Italy*, a cura di V. B. Mann, Berkeley 1989, traduzione italiana: *I Tal Ya': Duemila anni di arte e vita ebraica in Italia*, Milano 1990; *Italia ebraica: Oltre duemila anni di incontro tra la cultura italiana e l'ebraismo*, a cura di N. Berger, D. Di Castro, Tel Aviv 2007.

⁵ Per la storia della *menorah* in quanto simbolo ebraico, vedere *In the Light of the Menorah: Story of a Symbol*, a cura di Y. Israeli, Jerusalem 1999. Le rappresentazioni ancora esistenti risalenti al periodo talmudico vengono ampiamente discusse in R. Hachlili, *The Menorah: The Ancient Seven-armed Candelabrum. Origin, Form, Significance*, Leiden 2001.

2. Pittura murale con la menorah accesa, lo shofar e le "quattro specie" di Sukkot. Roma, catacomba ebraica di Villa Torolonia, circa III secolo d.C.

larsi contro l'Impero era evidente il messaggio immediato di umiliazione e devastazione. E come reagirono gli ebrei dell'antica Roma? Crearono un messaggio visivo alternativo?

I resti artistici di questa comunità risalgono ai primi secoli dell'Era Volgare e sono stati trovati soprattutto nelle catacombe ebraiche, che attorniavano l'antica Roma⁶. Sarcofagi di marmo, graffiti, iscrizioni, pitture murali e calici d'oro scoperti nelle catacombe dimostrano che l'antica cultura visiva degli ebrei era concentrata soprattutto sui simboli del Tempio. Il principale, quello che veniva riprodotto più di qualsiasi altro simbolo, è sempre la *menorah*⁷. Talvolta è l'unico disegno, perfino l'unico segno inequivocabile di identificazione con l'ebraismo, accompagnato, per il resto, da un lungo epitaffio in greco.

Un esempio tipico, che testimonia l'uso dei simboli del Tempio nelle catacombe, è la vivace pittura murale nell'arcosolio della catacomba di Villa Torlonia sulla via Nomentana (fig. 2)⁸. Al centro si trova l'Arca Santa, a forma di scrigno romano a due spioventi e rappresentata completamente aperta, con sei rotoli della *Torah* sui ripiani. L'Arca è affiancata, da entrambi i lati, da una grande *menorah* con i lumi accesi, le cui fiamme, del lato destro e anche del lato sinistro, sono rivolte verso l'asse centrale. Questa curiosa caratteristica si basa su antiche fonti leggendarie ebraiche, che spiegano come questa illuminazione miracolosa della *menorah* storica simbolizzi la presenza della *Shekhina* ("Presenza Divina") nel Tempio. Rappresentandola accesa, i committenti esprimevano il loro desiderio di vedere il Tempio ricostruito e nuovamente in attività.

Quest'idea è rafforzata dagli altri oggetti simbolici del Tempio, rappresentati a sinistra e a destra della *menorah*: un corno di montone (conosciuto in ebraico come *shofar*), usato liturgicamente come tromba durante alcuni servizi del Tempio; una fronda di palma (*lulav*) sulla sinistra, giustapposta a un cedro (*ethrog*) sulla destra, che sono le due più importanti tra le "quattro specie" (*arba'at ha-minim*) usate durante la festa di pellegrinaggio di *Sukkot* (Tabernacoli). Prima della distruzione del Tempio, la festa di *Sukkot* rappresentava l'evento centrale religioso e nazionale dell'anno liturgico ebraico⁹. Pertanto, nella memoria nazionale, le "quattro specie" della festa divennero il simbolo del Tempio e di Gerusalemme ai tempi di maggior splendore e gloria. Da notare, infine, come tutti questi simboli siano raffigurati su di uno "sfondo paradisiaco", tempestato di stelle, con il sole, la luna crescente e nuvole. In quanto sito funerario, la serie di simboli allude all'ideale "mondo che verrà" per il defunto, un mondo nel quale Gerusalemme ritornerà alla propria gloria e i servizi del Tempio saranno ripristinati.



⁶ Sugli ebrei dell'antica Roma e sulle loro catacombe, vedere H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995.

⁷ Cfr. Leon, 1960, p. 196. Nella catacomba di Monteverde, per esempio, furono contate 67 riproduzioni della *menorah*, mentre l'oggetto successivo in graduatoria, il *lulav* (vedere in seguito), si trova molto indietro nella classifica, con solo 18 raffigurazioni.

⁸ Leon, 1960, p. 209.

⁹ Per il pellegrinaggio al Tempio nelle fonti del tempo, vedere S. Safrai, *Pellegrinaggio al tempo del Secondo Tempio*, Jerusalem 1985² (in ebraico); e cfr. L. I. Levine, *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.- 70 C.E.)*, Philadelphia 2002.

Una delle scoperte più affascinanti legate al Tempio di Gerusalemme, che proviene dall'antica Roma, è un calice d'oro ebraico, scoperto nel 1882 da Giovanni de Rossi, sotto le rovine di un cubicolo nel cimitero dei Santi Pietro e Marcellino (fig. 3)¹⁰. Esso riproduce un'immagine architettonica reale del Tempio a forma di edificio tetrastilo, all'interno di un cortile delimitato da un colonnato. Questa forma è conosciuta anche in Terra Santa, ad esempio sulle monete coniate da Bar Kokhba, il leader della Seconda Rivolta contro i romani (132-135 d.C.) citata in precedenza. Diversamente dalle monete, però, qui ci sono molti altri dettagli architettonici e oggetti simbolici. Per esempio, intorno al cortile vi sono palme e capanne, che alludono probabilmente alle abitazioni provvisorie erette durante la festa di *Sukkot*¹¹. Altri oggetti rappresentati accanto alle capanne simbolizzano alcuni dei riti che si svolgevano a Gerusalemme ai tempi del Tempio. Tuttavia, il messaggio centrale del calice non si riferisce al passato storico. Sulla sinistra, un frammento di iscrizione in greco recita: OIKOS IPH[vn]C, e cioè "Casa della Pace", alludendo alla funzione messianica del Tempio in quanto luogo di pace e di tranquillità¹². Nella tradizione ebraica, durante la festa di *Sukkot* si prega Dio di essere tra i giusti che, alla fine dei tempi, dimoreranno nelle capanne in Paradiso – un'idea molto confortante per gli ebrei, che attendevano tempi migliori nella Roma antica.



3. Disegno del calice d'oro con il Tempio durante la festa di Sukkot, eseguito da de Rossi a seguito della scoperta in una catacomba ebraica, Roma; frammento originale. (Vaticano, Museo Sacro).

Dal Medioevo al Rinascimento

Mentre la serie di simboli di Gerusalemme e del Tempio creati nel primo periodo erano emersi in Terra Santa e si erano poi diffusi nella Diaspora, nel Medioevo sorsero nuovi centri di attività artistica al di fuori della terra di Israele. Questo periodo è contrassegnato anche dal crescente interessamento per l'immagine di Gerusalemme da parte delle altre due religioni monoteistiche: cristianesimo e islam. In ciascuna religione l'evoluzione delle immagini rispecchia descrizioni ideologiche, teologiche e artistiche differenti della Città Santa, ma entrambe le culture esercitarono un influsso notevole sullo sviluppo degli elementi decorativi visivi creati dalle o per le minoranze ebraiche che risiedevano al loro interno. Nell'arte ebraica medievale, queste immagini passarono dalla sinagoga al mondo del libro o, più precisamente, al manoscritto miniato. In molte case ebraiche erano presenti libri di preghiere quotidiane e festive semplici, mentre individui più ricchi e più istruiti si battevano costantemente per avere belle copie della Bibbia, codici della legge ebraica e dell'*Haggadah* della Pasqua ebraica, un rotolo di Ester o di altri testi importanti e utili. Così il libro divenne un oggetto onnipresente nella vita ebraica e, con la crescente popolarità e disponibilità di codici in pergamena durante il Medioevo, divenne anche il veicolo principale della creatività artistica. Così facendo, gli ebrei seguivano le tendenze delle società cristiane o islamiche, e le miniature dei codici ebraici rispecchiano le interrelazioni tra le varie tradizioni¹³.

L'Italia – unitamente a Spagna, Germania e Francia –, divenne uno dei principali centri o scuole di miniatura di manoscritti ebraici nell'Europa medioevale¹⁴. Tuttavia, il caso dell'Italia differisce da quello delle altre scuole ebraiche europee.

¹⁰ Sul calice d'oro ebraico dell'antica Roma, vedere I. Schuler, *A Note on Jewish Gold Glass*, in "Journal of Glass Studies", 8 (1966), pp. 48-61; su questo pezzo particolare e sull'antica letteratura ai tempi del rapporto di de Rossi, vedere A. St. Clair, *God's House of Peace in Paradise: The Feast of Tabernacles on a Jewish Gold Glass*, in "Journal of Jewish Art", 11 (1985), pp. 6-15.

¹¹ St. Clair, 1985, pp. 9 sgg.

¹² Cfr. St. Clair, 1985, p. 15.

¹³ Per le diverse scuole di miniatura dei manoscritti ebraici nel Medioevo, vedere B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Gerusalemme 1974; J. Gutmann, *Hebrew Manuscript Painting*, York 1978.

¹⁴ Per uno sguardo generale sull'illustrazione dei manoscritti ebraici in Italia, vedere Narkiss, 1974, pp. 36-39 e figg. 46-60; Gutmann, 1978, pp. 27-

31 e figg. 32-39; E. M. Cohen, *Miniatura ebraica in Italia*, in *I Tal Ya'...*, 1990, pp. 87-99 (*Gardens and Ghettos*, pp. 93-109).

¹⁵ Per una traduzione inglese di questi libri, vedere Moshe ben Maymon, *The Book of Temple Service*, trad. Mendell Lewittes, New Haven (Conn.) 1957.

¹⁶ Su questi elementi decorativi nelle Bibbie sefardite, si veda J. Gutmann, *The Messianic Temple in Spanish Medieval Hebrew Manuscripts*, in *The Temple of Solomon: Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, a cura di J. Gutmann, Missoula (Montana) 1976, pp. 125-145.

Mentre in Spagna o in Germania, tipi e stili locali e identificabili si svilupparono in un periodo di tempo relativamente lungo, le tradizioni artistiche ebraiche sviluppatesi in Italia, sono più complesse. Spesso in Italia le condizioni di vita degli ebrei erano migliori, tanto da attrarre immigranti provenienti da altri paesi, compresi artisti ebrei rifugiati o itineranti, che arrivarono con le loro tradizioni iconografiche e i loro costumi. Così, oltre agli stili locali e all'influenza delle miniature cristiane italiane, si deve tener conto degli stili e degli elementi decorativi "importati".

I primi manoscritti ebraici italiani con immagini legate al Tempio, testimoniano la forte influenza esercitata dagli scritti del grande dotto ebreo spagnolo Mosè Maimonide (1135-1204). Nel suo fondamentale codice della legge ebraica, il famoso *Mishneh Torah*, Maimonide consacrò l'ottavo libro al culto nel Tempio¹⁵. L'ideologia rivoluzionaria, che sta dietro questa parte della sua enorme opera, diventa chiara se consideriamo che i compilatori precedenti (e anche successivi), di codici della legge ebraica hanno evitato deliberatamente questo argomento problematico, attuabile solo quando i servizi del Tempio siano ripristinati. Quali che fossero le intenzioni di Maimonide nel creare un'opera di così vasta portata, l'inclusione di questa parte contribuì a modellare le speranze messianiche e le incoraggiò. Malgrado l'opposizione rabbinica, molti ebrei italiani accettarono il *Mishneh Torah* e le immagini create per illustrarlo rispecchiano l'influenza del testo e della sua ideologia. Un importante capitolo dell'ottavo libro fornisce la prima descrizione precisa ed estremamente dettagliata della *menorah* del Tempio: dimensioni, peso e struttura delle varie parti (i bracci, le relative coppe floreali, i nodi e i fiori, ecc). Questa descrizione da parte del principale e più venerato dotto servì da "guida" per i miniatori dei manoscritti e si ritrova nei più antichi manoscritti italiani della Bibbia Ebraica, realizzati soprattutto a Roma o nei dintorni. Un esempio affascinante è la *Bibbia Ebraica di Harley* (Italia centrale, prima metà del XIII sec.; Londra, British Library, Harley 5710 fol. 136r) (fig. 4), nella quale l'immagine dettagliata della *menorah* e delle sue parti mostra chiaramente l'influenza del codice di Maimonide e richiama alla mente illustrazioni parallele nei manoscritti della Bibbia Ebraica miniati in Spagna (*Sefarad* nelle fonti ebraiche)¹⁶. Nei manoscritti sefarditi, il tabernacolo o gli utensili del Tempio riprodotti secondo la descrizione di Maimonide, "luccicano" d'oro e di colori brillanti, che trasmettono un messaggio di speranza e ottimismo.



4. La menorah accesa, raffigurata secondo Maimonide. *Bibbia Ebraica*, Roma (?), prima metà del XIII secolo. (Londra, British Library, Ms. Harley 5710, fol. 136r).

Un'altra raffigurazione influenzata dal codice di Maimonide, e tuttavia "originaria" dell'Italia, riguarda la nuova immagine della struttura stessa del Tempio. Creata nell'Italia del Rinascimento, questa immagine ha avuto un successo eccezionale ed è largamente impiegata in tutto il mondo ebraico da circa cinque secoli. Per quanto possa sembrare strano, la nuova struttura stereotipa del Tempio deve le sue origini alla Gerusalemme musulmana e ai Crociati. Dopo la conquista musulmana di Gerusalemme nel 638, il nono califfo, 'Abd al-Malik, nel 691 costruì la Cupola della Roccia sul Monte del Tempio, facendo di essa il più antico edificio islamico ancora esistente al mondo. Secoli più tardi, nel luglio del 1099, i Crociati "liberarono" la Gerusalemme musulmana – considerandosi Giosuè che aveva conquistato Canaan o Maccabei che avevano strappato Gerusalemme dalle mani degli infedeli – e purificarono il Tempio. Seguendo la loro ideologia, essi diedero alla Città Santa e ai suoi luoghi nomi biblici e altri nomi storici. Nelle mappe illustrate da essi create, la città è raffigurata come una città circolare (secondo l'idea di Gerusalemme come centro del mondo) e i suoi monumenti hanno nomi biblici, alcuni dei quali usati ancora oggi (ad esempio, "Cittadella di Davide")¹⁷. Ignari o inconsapevoli dei fatti storici e a causa della collocazione della Cupola della Roccia musulmana sul Monte del Tempio, i crociati la chiamarono *Templum Domini* ("Tempio del Signore"). La struttura ottagonale con cupola divenne ben nota nell'arte europea, aparendo al centro delle illustrazioni di Gerusalemme, a volte chiamata anche *Templum Salomonis* ("Tempio di Salomone", un titolo che i crociati assegnarono dapprima alla moschea di al-Aqsa sul Monte del Tempio)¹⁸. Prestigiosi artisti italiani del Rinascimento – in particolare Vittore Carpaccio (c. 1460 - 1525/1526) di Venezia – usarono questa struttura nelle loro opere come raffigurazione di Gerusalemme (fig. 5)¹⁹. I colti ebrei italiani del Rinascimento furono i primi tra gli ebrei europei a prendere a prestito questa immagine dall'arte del tempo e a inserirla nella visione ebraica del Tempio di Gerusalemme storico (o futuro). Essa appare per la prima volta in un manoscritto miniato del *Mishneh Torah*, probabilmente prodotto nell'Italia setten-

¹⁷ Per uno studio dettagliato delle mappe di Gerusalemme dei crociati, vedere M. Levy, *Mappe medievali di Gerusalemme*, in *La storia di Gerusalemme: Crociati e Ayubidi (1099-1250)*, a cura di J. Prawer e H. Ben-Shammai, Jerusalem 1991, pp. 418-507 (in ebraico). Un'introduzione generale in inglese si trova in K. Nebenzahl, *Maps of the Holy Land: Images of Terra Sancta through Two Millennia*, New York 1986 (in particolare vedere le pp. 28-41, per le mappe dei crociati e medievali di Gerusalemme).

¹⁸ Vedere C. H. Krinsky, *Representations of the Temple of Jerusalem before 1500*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 33 (1970), pp. 1-19.

¹⁹ Per la conoscenza da parte del Carpaccio di vedute e mappe di Gerusalemme, vedere C. M. Brown, *The "Camera del Mapamondo et del Caiero" in the Palazzo di San Sebastiano in Mantua: A Fragment of a view of Jerusalem and Vittorino Carpaccio's Letter to Francesco II Gonzaga of 1511*, in "Journal of Jewish Art", 10 (1984), pp. 32-46; D. R. Marshall, *Carpaccio, Saint Stephen, and the Topography of Jerusalem*, in "The Art Bulletin", 66 (1984), pp. 610-620.



5. Vittore Carpaccio, *Il sermone di Santo Stefano, fuori dalle Mura di Gerusalemme, circa 1514*. (Olio su tela. Parigi, Museo del Louvre).

6. *Sacrificio al Tempio*, da Maimonide, *Mishneh Torah*, Italia settentrionale, tardo XV secolo. (New York, collezione privata).

7. *Copertina della Mishneh Torah di Maimonide*, stampata da Marcantonio Giustiniani a Venezia, 1550-1551.

7a. *Il Tempio di Gerusalemme a forma di Cupola della Roccia musulmana*. Particolare tratto dalle stampe di Giustiniani, Venezia, 1545-1552.



sianico dell'immagine: «La gloria di quest'ultima dimora [cioè il futuro Tempio] sarà maggiore di quella della precedente [il Tempio di Salomone], dice il Signore Onnipotente» (*Aggeo* 2,9)²² (fig. 7a).

In contrasto con le immagini ottimistiche, spesso serene, di Gerusalemme e del Tempio, create dai sefarditi e dagli ebrei italiani in Italia, gli elementi decorativi importati dagli ebrei tedeschi (*Ashkenazim*, noti in Italia come “Tedeschi”) testimoniano le vicissitudini della vita degli ebrei in Germania e le frequenti persecuzioni da essi subite. Le più espressive immagini ashkenazite relative a Gerusalemme appaiono nei manoscritti della *Haggadah* – il libro liturgico della Pasqua ebraica, a volte chiamato *Libro della Redenzione* – che viene recitata a casa durante il *Seder* (la

trionale intorno al 1470 (fig. 6)²⁰. La pagina di apertura dell'ottavo libro, intitolato *Avodah* (le norme del “Servizio Divino” o del Tempio) è illustrata con due sacerdoti che macellano animali in un paesaggio all'aperto dominato dalla struttura ottagonale del Tempio. Con l'introduzione della stampa ebraica in Italia – di fatto la culla della stampa ebraica²¹ –, questo motivo si diffuse con il nuovo mezzo. Copertine di libri ebraici di qualità eccellente stampati nel XVI secolo a Venezia riportano l'inconfondibile immagine della Cupola della Roccia, denominata in ebraico *beit ha-mikdash* (“Il Tempio”) (fig. 7). In una fascia che sventola sopra la struttura è riportato un versetto che chiarisce il simbolismo mes-

cena rituale della festa) da tutti i membri della famiglia. L'espressione conclusiva della *Haggadah*, «L'anno prossimo a Gerusalemme» – che sta a significare come i celebranti sperano di celebrare la Pasqua successiva nella Gerusalemme

²⁰ Il manoscritto comprende due parti: la prima (libri 1-6) è conservata nella Biblioteca Vaticana e la seconda, con la miniatura in questione, in una collezione privata a New York. Vedere Narkiss, 1974, p. 160 e fig. 60.

²¹ Per la storia della stampa ebraica in Italia, vedere l'opera classica: D. W. Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, London 1963 (prima edizione: Philadelphia 1909).

²² Quest'immagine appare come stemma dello stampatore nei libri pubblicati dalla tipografia veneziana di Marco Antonio Giustiniani. Vedere A. Ya'ari, *I marchi dei tipografi ebraici dagli inizi della stampa ebraica alla fine del XIX secolo*, Jerusalem 1943, nn. 16-17 e pp. 129-131 (in ebraico); S. Sabar, *Messianic Aspirations and Renaissance Urban Ideals: The Image of Jerusalem in the Venice Haggadah*, 1609, in “Jewish Art”, 23/24 (*The Real and Ideal Jerusalem*), (1997/1998), p. 202.



ricostruita – ha dato origine a numerose rappresentazioni della Gerusalemme messianica. In una antica *Haggadah* tedesca (1300 circa), conosciuta come *Haggadah dalle Teste d'Uccello* – perché le figure umane sono rappresentate con teste d'uccello –, l'ultima pagina raffigura ebrei tedeschi medievali disperati, che cercano di salvarsi dalle tribolazioni dirigendosi verso e cercando di raggiungere un castello gotico posto sopra di essi, chiamato in ebraico *Yerushalayim* ("Gerusalemme") (fig. 8)²³.



8. *Gerusalemme Divina*. Haggadah dalle teste d'uccello, Germania, circa 1300. (Gerusalemme, Museo d'Israele, Ms. 180/57, fol. 47r).

9. *Il Messia entra a Gerusalemme*. Haggadah di Washington, di Joel Ben Simeon, Italia settentrionale, 1478. (Washington, Library of Congress, fol. 19v).

Con l'arrivo dei rifugiati ashkenaziti in Italia (che si inserirono soprattutto nelle comunità settentrionali) nel corso del XIV e del XV secolo, la tradizione raffigurativa ebraica della Germania fu introdotta anche sul suolo italiano. Famosissimo è l'amanuense ashkenazita Joel ben Simeon, che si stabilì a Firenze producendovi importanti manoscritti miniati. Nella cosiddetta *Haggadah di Washington*, che Joel creò a Firenze nel 1478, le miniature combinano la tradizione ashkenazita con quella italiana²⁴. Il folio 19b illustra la supplica a Dio, iniziando con la parola *shefokh* – «Riversa la tua collera sulle nazioni che non ti conoscono» –, una richiesta di vendicarsi dei gentili, che perseguitano gli ebrei (fig. 9). Nelle *Haggadot* ashkenazite, questa scena viene spesso illustrata con il Messia che cavalca il suo asino bianco, solitamente accompagnato dall'araldo messianico, il profeta Elia, mentre si avvicinano a Gerusalemme, spesso raffigurata come una città medievale cinta da mura²⁵. È stato questo il modo in cui gli ashkenaziti hanno trovato un'alternativa di speranza e di salvezza di fronte alle persecuzioni subite in Germania, e anche una sorta di alternativa visiva all'immagine di Cristo che entra a Gerusalemme. La *Haggadah di Washington* presenta un cambiamento notevole, in qualche modo comico, di questa tradizione. Sull'asino, assieme al Messia vi sono i partecipanti al *Seder*: il padre e la madre, il figlio e la figlia, e perfino la persona di servizio, tutti come bramosi di unirsi a lui, tenendosi alla coda dell'asino²⁶.

Il desiderio degli umanisti del Rinascimento di viaggiare e scoprire il mondo, di familiarizzarsi con gli importanti siti di Eretz Israel anche quando il pellegrinaggio

²³ Fol. 47r. nell'*Haggadah*. Vedere l'edizione facsimile *The Bird's Head Haggada of the Bezalel National Art Museum in Jerusalem*, Jerusalem 1965-1967. Sull'immagine di Gerusalemme si vedano, nel volume che accompagna l'edizione, le analisi di H. L. C. Jaffe e B. Narkiss, rispettivamente pp. 48-49 e 108-109.

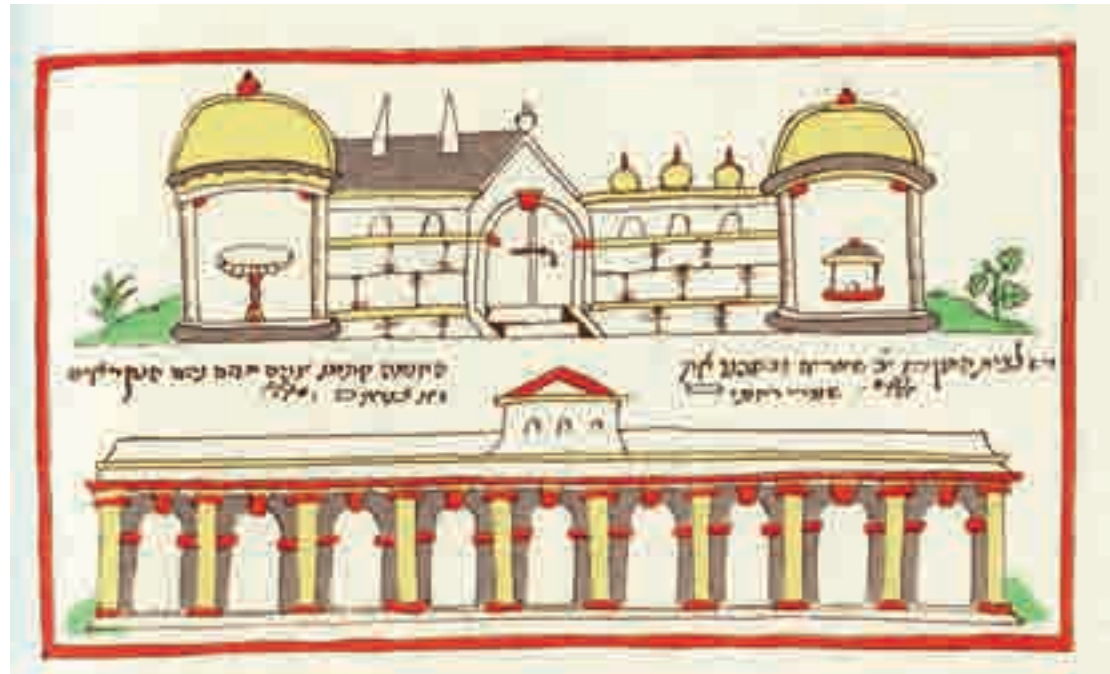
²⁴ Vedere *The Washington Haggadah: A Facsimile Edition of an Illuminated Fifteenth Century Hebrew Manuscript at the Library of Congress*, Washington DC 1991 (saggi nel volume di accompagnamento).

²⁵ J. Gutmann, *The Messiah at the Seder: A Fifteenth Century Motif in Jewish Art*, in *Studies in Jewish History Presented to Professor Raphael Mahler*, a cura di S. Yeivin, Tel Aviv 1974, pp. 29-38.

²⁶ Vedere B. Narkiss, *The Art of the Washington Haggadah*, in *Commentary Volume to the Washington Haggadah* (cfr. nota 24), pp. 76-82; e Narkiss, 1974, fig. 50.

non era sempre possibile, diede origine a un altro importante genere legato alle raffigurazioni di Gerusalemme. Geografi e viaggiatori in Terra Santa crearono mappe pittoriche di Gerusalemme che, nel corso del tempo, divennero sempre più rigorose. Nella tradizione ebraica questo processo fu molto lento e continuarono a dominare le raffigurazioni tradizionali. Ma si sviluppò anche un genere collegato: gli itinerari agiografici illustrati, contenenti descrizioni delle tombe dei giusti in Terra

10. *Il Monte del Tempio a Gerusalemme*. Itinerario dei siti sacri, *Casale Monferrato*, 1598. (Leeds, Brotherton Library, Univ. di Leeds, Roth Ms. 20; secondo Cecil Roth, *The Casale Pilgrim*).



Santa e nelle aree confinanti²⁷. Questo genere divenne comune nel XVI secolo, benché siano sopravvissute pochissime copie miniate. Una di queste fu creata proprio a Casale Monferrato, nel 1598, forse rispecchiando le emergenti tradizioni locali dei *Sacri Monti*. Si tratta di un rotolo di pergamena, che contiene un testo denominato *Sefer Yihus ha-Avot* ("Genealogia dei Patriarchi"), evidentemente più popolare di altri testi paralleli²⁸. Le raffigurazioni nel "Pellegrino di Casale" sono semplici e piuttosto naïf, ma si inseriscono nel solco delle antiche convenzioni pittoriche. Il Monte del Tempio è nuovamente raffigurato con una struttura sormontata da cupola, identificata con il Tempio, e un'altra struttura che, sempre secondo la tradizione dei crociati, è denominata "Scuola di Salomone" (fig. 10). Un'immagine semplice del Muro del Pianto fa la sua prima comparsa in questo genere popolare di arte. Così, benché immaginarie e folcloristiche, le illustrazioni rivelano il profondo desiderio di viaggiare verso la terra di Israele e scoprire di persona i monumenti sacri che essa conserva.

²⁷ Su questo genere, vedere il catalogo della mostra *Offerings from Jerusalem: Portrayals of Holy Places by Jewish Artists*, a cura di R. Sarfati, Jerusalem 2002.

²⁸ C. Roth, *The Casale Pilgrim: A Sixteenth-century Illustrated Guide to the Holy Places*, London 1929; E. Frojmovič e F. Felsenstein, *Hebraica and Judaica from the Cecil Roth Collection*, Leeds 1997, n° cat. 5, pp. 16-17.

²⁹ O anche alla "Età dell'oppressione". Vedi A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 286-337. Per una descrizione dettagliata della vita nel più grande ghetto, vedere A. Milano, *Il ghetto di Roma: Illustrazioni storiche*, Roma 1988.

³⁰ Vedere S. Sabar, *Manoscritti miniati in età barocca, in Italia ebraica...*, pp. 153-158.

L'Epoca barocca e oltre

Nella storia dell'ebraismo italiano, l'epoca barocca viene solitamente associata al "Periodo del Ghetto"²⁹. Ciononostante, questo è il periodo in cui la creatività artistica degli ebrei d'Italia ha raggiunto l'apice. Il confinamento degli ebrei in quartieri segregati, i ghetti, non fermò né rallentò la loro attività artistica. Al contrario, il XVII e il XVIII secolo furono testimoni di una grande fioritura in quasi tutti i campi delle arti visive ebraiche sul suolo d'Italia. Mentre continuava a prosperare la stampa di libri ebraici illustrati, vi fu anche una vera rinascita dei manoscritti miniati, molto dopo l'invenzione della stampa³⁰. In effetti, il numero di manoscritti

miniati ebraici risalenti a questo periodo supera notevolmente quello dei manoscritti risalenti al Rinascimento. Inoltre, diversamente dal periodo precedente, adesso la maggior parte degli artisti che decoravano i manoscritti ebraici erano ebrei che fornivano i codici necessari e i documenti decorativi ai loro correligionari che si trovavano all'interno delle mura del ghetto. Come i loro contemporanei, nei ghetti, anche le famiglie ebraiche agiate, amavano circondarsi di *objets-d'art décoratifs* accuratamente selezionati, che servivano a migliorare la vita ebraica interiore, a rafforzare l'identità e, contemporaneamente, ad affermare il proprio status.

Pertanto, non è casuale il fatto che gli artisti ebrei e i loro committenti del periodo barocco cercassero di armonizzare sempre più due culture e di trovare punti di incontro che potessero arricchire la loro atmosfera visiva e renderla più significativa. Questo si manifesta in genere nella pittura ebraica del periodo, compresi anche i tentativi di raffigurare Gerusalemme come una città ideale e armoniosa. Inoltre, furono presi a prestito dall'arte del tempo motivi associati al Tempio e a Gerusalemme, ma – diversamente dai casi esaminati in precedenza, nei quali le immagini erano imitate servilmente, solitamente senza alcun significato nuovo (per es., la struttura della Cupola della Roccia come Tempio) –, in questo periodo si fecero tentativi di mettere in rilievo il significato originale. Inoltre, al di là dell'arte illustrativa, le “immagini standard” furono acquisite nel dominio della sinagoga, dei suoi arredi e dell'arte legata alle cerimonie.

Un esempio tipico di questo processo di adozione e trasformazione riguarda i pilastri ritorti o colonne tortili, note come “colonne salomoniche”, che hanno una storia lunga e articolata³¹. Essa ha inizio con una serie di colonne elicoidali, create secondo lo stile ellenistico intorno al II secolo. Le colonne furono successivamente portate a Roma da Costantino il Grande e donate alla prima basilica di San Pietro, dove rimasero finché la struttura non fu abbattuta nel XVI secolo (otto di esse furono riutilizzate per la nuova San Pietro). Secondo una tradizione medievale, queste colonne provenivano dal “Tempio di Salomone”, anche se il Tempio distrutto nel 70 d.C. non aveva nulla a che fare con Salomone. Nel Rinascimento la gente credeva che queste colonne fossero *Yakhin* e *Boaz*, le due colonne che si trovavano sulla facciata del Tempio di Salomone, e che alcuni dei miracoli di Gesù e di san Pietro fossero avvenuti vicino ad esse. Dipinti di artisti famosi, come Jean Fouquet (*Pompeo nel Tempio di Gerusalemme*, circa 1470-1476) e Raffaello (*Guarigione dello storpio presso la Porta Bella*, 1515-1516), mostrano le colonne all'interno del Tempio e Gian Lorenzo Bernini le usò come modello per il magnifico “Baldacchino”, che eresse in San Pietro in Vaticano (1624-1633).

Gli ebrei italiani adottarono per la prima volta questo elemento decorativo sulle copertine di libri ebraici stampati a Mantova negli anni 1550-1560 e, successivamente, anche a Venezia e in altre città (fig. 11). Di solito il testo della copertina è inserito in un imponente portale sostenuto da una coppia di “colonne salomoniche”, *Yakhin* e *Boaz*, decorate con tralci scolpiti e motivi ritorti scanalati³². Il significato della struttura architettonica è accentuato da un versetto biblico accuratamente scelto, inserito sulla sommità della struttura: «Questa è la porta del Signore, per essa entrano i giusti» (*Salmo* 118,20). Siccome quasi tutti i libri ebraici stampati in quel tempo erano considerati “libri



11. Sefer Tanhuma.
Copertina ebraica con
“colonne di Salomone”.
Stampa di Giacomo
Rufinelli a Mantova, 1563.

³¹ Si veda J. B. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and its Twelve Spiral Columns*, in “The Journal of Roman Studies”, 42 (1952), pp. 21-33.

³² Un esempio è riprodotto in Amram, 1963, p. 329.

12. *Contratto matrimoniale ebraico (ketubbah), con, nella parte superiore, Gerusalemme cinta da mura. Rivarolo, Italia, 1667. (Collezione privata).*

13. *Bimah in legno della sinagoga di Cherasco, Piemonte. Tardo XVIII secolo.*



³³ Per un'ampia selezione di *ketubbot* italiane, vedere: *Ketubbot italiane: Antichi contratti nuziali ebraici miniati*, a cura di L. Grassi, Milano 1984. Per un'analisi delle *ketubbot* italiane in base alle loro città di origine, vedere S. Sabar, *Ketubbah: Jewish Marriage Contracts of the Hebrew Union College Skirball Museum and Klau Library*, Philadelphia e New York 1990, pp. 43-234.

³⁴ Sulla raffigurazione di Gerusalemme nelle *ketubbot* italiane, vedere H. Lazar, *Raffigurazioni di Gerusalemme in ketubboth italiane*, in "Rassegna Mensile di Israel", 46 (1980), pp. 354-362; I. Fishof, "Jerusalem above my chief joy". *Depictions of Jerusalem in Italian Ketubot*, in "Journal of Jewish Art", 9 (1982), pp. 61-75; S. Sabar, *Mazal Tov: Illuminated Jewish Marriage Contracts from the Israel Museum Collection*, Jerusalem 1994, pp. 43-53 e figg. 9-14.

³⁵ Per riproduzioni provenienti dalle sinagoghe di Carmagnola, Cherasco e Chieri (oggi a Torino), vedere N. Biddau, *Gli spazi della Parola: Sinagoghe in Piemonte*, Torino 2002.

sacri", quell'immagine "invitava" il lettore a "passare" dalla propria vita secolare o quotidiana al regno del sacro, rappresentato simbolicamente dai pilastri ritorti.

Dalle pagine del libro stampato l'immagine delle colonne salomoniche fu trasferita ad altre categorie della vita ebraica italiana. Le più notevoli si trovano in alcune grandi pergamene decorate a mano di contratti matrimoniali (*ketubbot*) di ebrei italiani³³. Il testo calligrafico di molti contratti è incorniciato da uno sfondo architettonico, spesso sostenuto da pilastri ritorti (fig. 12), che, in questo caso, simboleggiano il passaggio degli sposi novelli alla loro nuova vita sacra (in ebraico, la parola per matrimonio, *kiddushin*, significa letteralmente "santificazione"). Il ricordo di Gerusalemme è centrale in ogni matrimonio ebraico e la festa non sarà mai considerata completa finché non avverrà nella Gerusalemme ricostruita. Inoltre, il Salmo 128, che viene recitato nella cerimonia nuziale secondo il rito ebraico italiano ed è ripreso in molte *ketubbot*, dice: «Possa il Signore benedirti da *Sion* e possa tu vedere il bene di *Gerusalemme* tutti i giorni della tua vita» (*Salmo* 128,5). E quindi, era abituale inserire alla sommità del contratto un'immagine della Gerusalemme messianica, che incorporava letteralmente un altro versetto del libro dei Salmi: «Considererò Gerusalemme al di sopra della mia più alta gioia» (*Salmo* 137,6)³⁴.

Nel corso del tempo e con il crescere dell'importanza di questo elemento decorativo, alcune comunità, soprattutto in Piemonte, sono state affascinate dal suo significato tanto da influenzare gli interni delle loro sinagoghe. Così, i pilastri ritorti passarono dall'arte pittorica a forme tridimensionali. Nelle sinagoghe piemontesi (ad es. Carmagnola, Chieri, Cherasco) si arrivò a un nuovo tipo di *bimah* (area elevata o piattaforma, dove si trova la persona che legge ad alta voce la *Torah*): un grazioso baldacchino di legno, spesso ottagonale, che si eleva al di sopra di scalini ed è sostenuto da pilastri ritorti (fig. 13)³⁵. La struttura dei baldacchini piemontesi

richiama immediatamente alla mente la maestosa opera bronzea del “Baldacchino” del Bernini³⁶. La differenza non sta solo nelle dimensioni, ma anche nella decorazione del *bimah*. Consapevoli della sua importanza, gli artigiani decorarono i pannelli laterali inferiori con disegni dorati in rilievo, che raffigurano gli arredi del Tempio³⁷. Così, questo elemento decorativo conferiva alla lettura della *Torah* una forza sacra, facendo del *bimah* un modello della Gerusalemme messianica o del Tempio, dove, anticamente, si recitava ad alta voce lo stesso testo.

Il fatto di unire, in modo più genuino e innovativo, alcuni elementi decorativi pittorici e le idee descritte in precedenza offre un'immagine affascinante, che apparve per la prima volta sotto forma di una piccola xilografia in una *Haggadah* stampata a Venezia nel 1609 (fig. 14)³⁸. Come descritto in precedenza, essa rappresenta il Messia mentre si avvicina a Gerusalemme a dorso d'asino, annunciato da Elia. La Città Santa è rappresentata come un'armoniosa cittadina esagonale cinta da mura, con le case disposte simmetricamente intorno al Tempio che sta al centro, raffigurato ancora una volta come la Cupola della Roccia. Dalle montagne che circondano la città eterna arrivano camminando gruppi di ebrei, che trasportano sacchi sulle spalle. Intendendo evidenziare l'idea che essi provengono da tutti gli angoli della Diaspora, le persone in secondo piano sulla sinistra sono nere, simbolo delle dieci tribù perdute che, secondo il credo popolare del tempo, erano state scoperte in alcuni siti remoti del globo. Ulteriore attenzione per la natura miracolosa dell'evento è suscitata dalla rappresentazione del sole e della luna, che splendono contemporaneamente nella parte superiore. Questi dettagli iconografici seguono scrupolosamente la profezia escatologica di Isaia: «Alza gli occhi intorno e guarda. Tutti si radunano e vengono a te; i tuoi figli vengono da lontano... Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà: il Signore sarà per te luce eterna e saranno finiti i giorni del tuo lutto» (Isaia 60,4 e 20).

La profonda conoscenza che l'artista dell'*Haggadah* (o i suoi consiglieri) aveva delle idee urbanistiche dell'umanesimo del tempo è rivelata dal disegno e dalla forma della Città Santa, che segue da vicino i concetti della città ideale, formulati nel pensiero del Rinascimento. Architetti come Antonio Filarete nel suo piano per il duca di Milano, lo “Sforzinda” (1462-1464), Leon Battista Alberti nella settima parte del suo libro *De re aedificatoria* (edizioni stampata illustrata: 1550), o Raffaello nel suo famoso dipinto dello *Sposalizio* (1504, Milano, Galleria Brera), rappresentarono la città ideale secondo simili idee. Di grandissima importanza in queste opere è, come nella nostra xilografia, la posizione centrale dell'armoniosa struttura del Tempio o, come scrisse Palladio:

Gli edifici nei quali l'Essere Supremo viene invocato e adorato dovrebbero trovarsi nella parte più nobile della città, su belle piazze, elevati rispetto al resto della città³⁹.

L'immagine nella *Haggadah* di Venezia unisce così i concetti ebraici della fine dei giorni e gli ideali umanistici del Rinascimento: la “Gerusalemme divina” si è così trasformata nella città ideale. Inoltre, diversamente dalla *Haggadah* di Washington citata in precedenza e dalle successive *Haggadot* italiane (principalmente quella



14. Il Messia, Elia e le “tribù perdute” si avvicinano alla Gerusalemme Celeste, raffigurata come una città ideale del Rinascimento. Da *Haggadah* di Venezia, 1609.

³⁶ Cfr. R. Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, Philadelphia 1964, pp. 164-166.

³⁷ Disegni simili appaiono sulle porte delle Arche della Torah. Vedere le tavole in Bid-dau, 2002. Oltre alle sinagoghe citate in precedenza, vedere anche quelle di Asti, Vercelli, Ivrea e Cuneo.

³⁸ La discussione che segue si basa su Sabar, 1997/1998, pp. 294-312.

³⁹ A Palladio, *Quattro libri dell'architettura* (1570), citato in R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York 1965, p. 22 (cfr. Sabar, 1997/1998, p. 395).



15. Tenda dell'arca della Torah con la Gerusalemme Ideale cinta da mura, ricamata da Stella Perugia, Venezia, 1634. (Venezia, Museo Ebraico).

stampata a Mantova nel 1560)⁴⁰, l'immagine messianica non appare nel contesto della richiesta di vendetta nei confronti dei gentili, che hanno perseguitato gli ebrei. Nella *Haggadah* di Venezia l'immagine è stata trasferita per la prima volta a un altro paragrafo del libro, molto più ottimistico e neutrale, con la richiesta a Dio misericordioso di ricostruire velocemente il "Suo Tempio", che, per estensione, introdurrà alla vita pacifica e armoniosa in una città perfetta modellata in base agli ideali umanistici del Rinascimento italiano.

Questa piccola xilografia e il suo messaggio di coesistenza godettero di una vasta popolarità nell'arte ebraica italiana, e la troviamo, poi, in rotoli miniati di Ester (essendo la città di Susa un prototipo di Gerusalemme), o su tende ricamate dell'Arca della Torah, in particolare su quella realizzata da Stella Perugia (Venezia, 1634), conservata ancor'oggi a Venezia (fig. 15)⁴¹. Gradualmente, questa e molte altre immagini create in Italia furono imitate nelle comunità ebraiche di tutta Europa e raggiunsero perfino i paesi dell'islam. Un importante veicolo, che permise tale processo, fu il libro stampato. Nel mondo del libro ebraico, l'Italia ha rappresentato un centro di grande influenza, fortemente ammirato per l'eccellenza della sua arte tipografica e dei suoi libri. I tipografi di libri ebraici, da Berlino a Lublino, e da Salonicco a Istanbul, usarono i tipi italiani come modelli supremi. A loro volta, gli artigiani locali usarono le piccole immagini in bianco e

nero come fonte d'ispirazione per la decorazione di nuovi oggetti ebraici. La Cupola della Roccia in qualità di Tempio, la coppia salomonica di pilastri ritorti, la Gerusalemme ideale di Venezia e gli altri disegni divennero motivi onnipresenti nell'arte delle comunità ebraiche orientali e occidentali⁴².

Infine, l'influenza più notevole della tradizione ebraica italiana culminò nell'arte popolare del primo *Yishuv* (insediamento ebraico) in terra d'Israele nel corso del tardo XIX fino all'inizio del XX secolo. Le immagini create sul suolo italiano furono "importate" in Terra Santa in un periodo di grandi difficoltà. I poveri ebrei del primo *Yishuv* si avvalsero facilmente dei materiali italiani e li fecero gradualmente propri, fino a farne la caratteristica visiva degli ebrei palestinesi. Oggetti e documenti recanti questi simboli del Tempio e di Gerusalemme furono inviati alla Diaspora in qualità di *souvenir* o incentivi per donazioni e, così, trasformarono precedenti convenzioni pittoriche in molti paesi⁴³.

Abbiamo cominciato con immagini importate dalla Terra Santa nell'antica comunità ebraica di Roma e concludiamo con il ritorno alla Terra Santa degli elementi decorativi creati in Italia. In questo modo il cerchio si è chiuso e il contributo della comunità ebraica italiana, malgrado le sue piccole dimensioni, ha influenzato tutto il mondo ebraico nella creazione del vocabolario visivo della Terra Santa e dei suoi siti.

⁴⁰ Per un facsimile dell'*Haggadah* di Mantova, vedere *Haggadah di Mantova del 1560*, introduzione di R. Bonfil, Jerusalem 1970 (in ebraico e italiano). Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Haggadah and History: A Panorama in Facsimile of Five Centuries of the Printed Haggadah*, Philadelphia 1976, figg. 23-26; Sabar, 1997/1998, pp. 298-99.

⁴¹ Vedere D. M. Cassuto, *A Venetian Parokhet and its Design Origins*, in "Jewish Art", 14 (1988), pp. 35-43.

⁴² Esempi provenienti dall'arte della stampa dei libri, in Ya'ari, 1943, n°. 40 e 50 (Praga), 73 (Amsterdam), 124 (Istanbul), 201 (Gerusalemme); A. M. Haberman, *Copertine di libri e-*

braici, Safed 1969 (in ebraico), n° 35 (Fürth), 37 (Berlino), ecc.

⁴³ Vedere S. Sabar, *Jewish Folk Art in Late Nineteenth and Early Twentieth Century. Jerusalem and its European Sources*, in

Jerozolima w Kulturze Europejskiej, Atti del Convegno *Jerusalem in European Culture*, maggio 1996, a cura dell'Istituto d'Arte, Accademia Polacca delle Scienze, Varsavia 1997, pp. 481-488.



Gerusalemme, le mura e la Porta Aurea (*P. Pellizzari*)



Gerusalemme

Santuari, oracoli, pellegrinaggi nel Perù antico

Claudio Cavatrunci

Museo "Luigi Pigorini", Roma

L'andare è elemento costante nella storia dell'antico Perù. Lo spazio andino è intriso di violente contraddizioni geografiche, dove il deserto si muta in poderose cordigliere e queste si declinano in smisurate foreste. In un paradosso solo apparente, furono proprio tali diversità geografiche che costrinsero l'uomo al contatto, allo spostamento e allo scambio continuo di idee e di beni, a dare origine «ad una tradizione culturale comune, ad un'identità condivisa, ad un nesso inestricabile che avvince il mondo andino come un tutto omogeneo, nonostante le sue evidenti discordanze»¹.

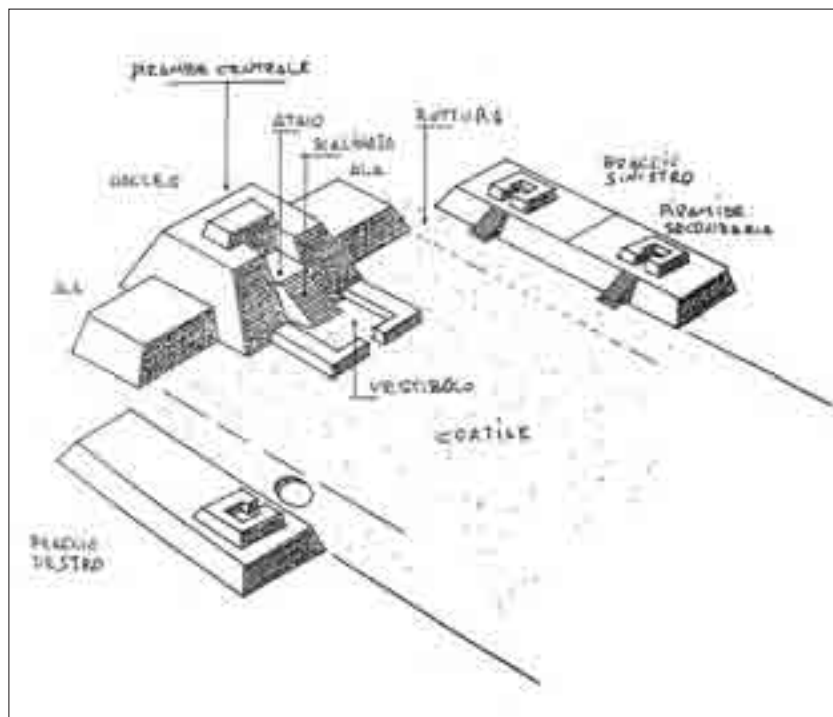
«El Perú es un camino» scrisse Antonello Gerbi, convinto che le culture che avevano definito il Perù preispanico lo avessero fatto camminando². E in questi spazi dissonanti il luogo sacro era dovunque, una fonte, una montagna, un fiume, una pietra di forma strana o smisuratamente grande, sì che ogni movimento in questo spazio "divinizzato" era una sorta di pellegrinaggio all'interno di una complessa geografia sacra. Del resto il mito di Wiraqocha, colui che crea con la parola e nel contempo eroe culturale, che emerse dal Titicaca e dotò la nuova umanità della terra, dell'acqua, degli astri, parla di un lungo pellegrinaggio verso nord e verso ovest sino alla scomparsa del dio nell'oceano. Altrettanto paradigmatico è il pellegrinaggio compiuto dalla coppia fondatrice della dinastia inca, Manko Kapaq e Mama Ocllo, figli del Sole, che partirono anch'essi dal lago Titicaca per fondare nella valle di Cusco una città che sarebbe divenuta la capitale dell'impero.

La tipicità del pellegrinaggio peruviano consiste non tanto e non solo nel contatto mediato con la divinità, da cui ci si aspetta misericordia per le colpe commesse e aiuto per le difficoltà della vita, ma anche nel suo vincolo stretto con i sistemi economici di scambio e ridistribuzione delle risorse presenti nel mondo andino. Nell'epoca dell'impero inca i viaggi ai luoghi santi avevano anche un'importanza politica, dato che erano utilizzati per controllare territori lontani o potenzialmente ostili e per agevolare la pacificazione interetnica. Il pellegrinaggio andino è infine un atto festivo di grande complessità, in cui il sacro si accompagna al profano, sotto forma di baratto (*trueque*) di beni, di accordi di collaborazione, di licenze alimentari e sessuali dopo il prolungato digiuno³.

¹ C. Cavatrunci, *Introduzione*, in C. Cavatrunci - M. Longhena - G. Orefici, *Il Perù degli Inca e delle altre civiltà andine*, Udine 2005, p. 12.

² L. M. Glave, *Camino de peregrinos*, in "Perù-El Dorado", 16 (1999), p. 65.

³ Il santuario come luogo d'incontro generava una serie di impegni mutui che in quechua sono espressi dal concetto di *mañay*. Come acutamente fa notare Millones (L. Millones, *Historia y poder en los Andes centrales*, Madrid 1987, pp. 133-135) questo concetto, riassunto in una parola che i Cronisti della conquista traducono con "chiedere, chiedere in cambio", ma anche come "costume, uso, abitudine" e che è intrinsecamente presente nell'ideologia andina applicandosi ai rapporti non



Quando l'ideologia religiosa seppe agire sui rapporti fra l'uomo e l'ambiente, verso il 2500 a.C. cominciarono ad apparire le prime strutture monumentali di carattere pubblico, che confermano l'accresciuta importanza del culto come strumento di controllo in società ormai pienamente agricole e indicano un potere che insensibilmente, attraverso un "transito misterioso", passa dal *kuraka*, il capo politico locale, al sacerdote che governa per diritto divino.

Nel periodo compreso fra il 2500 a. C. e il 1000 a. C. i centri cerimoniali si moltiplicarono tanto nella sierra settentrionale del Perù – come Kotosh (Huánuco) e Huaricoto (Callejón de Huaylas) – quanto sulla costa settentrionale e centrale – El Paraíso (valle del Chillón), Aspero (valle di Supe), Las Aldas e Cerro Sechín (valle di Casma) – e comparvero i primi simboli della religione dominante che si andò diffondendo per ampie regioni del nord e del centro del paese (fig. 1).

I luoghi di culto mostrano di obbedire a regole architettoniche e funzionali differenti, a seconda che si trovino sulla costa o nella sierra. In quest'ultima predominano strutture con spazi ristretti, piccoli patii con recinti e nicchie e un focolare centrale, come a Kotosh, segno questo di un culto destinato a pochi, mentre sulla costa, specie nelle valli settentrionali e centrali, prevale la cosiddetta struttura a U (fig. 2), nella quale dalla piramide tronca (*wak'a*⁴) posta al centro si dipartono due ali laterali; da queste a loro volta si originano perpendicolarmente due file di edifici che finiscono per racchiudere un'ampia piazza, luogo di sosta e di partecipazione alle funzioni liturgiche da parte dei fedeli che contemplavano il santuario, anche se

1. *Cerro Sechín. Pareti del tempio su cui sono scolpite le rappresentazioni di un guerriero e di teste-trofeo* (L. Bourbon, per gentile concessione dell'Archivio Magnum).

2. *Disegno idealizzato dei complessi templari con pianta a forma di U (B. Pellegrini).*

solo tra individui, ma anche fra questi e gli antenati e fra gli uomini e la natura stessa, fu inteso ed adoperato nella visione imperiale degli inca come patto, alleanza, finalizzato al capillare controllo politico. Prima ancora che sui campi di battaglia, gli inca prevalsero attraverso l'imposizione delle obbligazioni reciproche con i popoli sottomessi, obbligazioni naturalmente di natura asimmetrica.

⁴ Il termine *wak'a* significa principalmente luogo sacro, sito nel territorio del gruppo locale, da cui questo si considera originato. Per estensione, è passato a indicare cosa sacra, applicato senza discriminazione a tutto ciò che i nativi adoravano o veneravano; quindi, edifici sacri, sepolture, rappresentazioni della divinità e qualsiasi manifestazione che si allontanasse in vario modo dall'ordine naturale delle cose in quanto recante l'impronta del divino (ad esempio una pannocchia di mais di straordinarie dimensioni, un parto gemellare, una pietra di forma strana ecc.).

3. *Chavín de Huántar.*
Spianata che fronteggia il
Tempio Nuovo, con la
caratteristica struttura a U
dei centri cerimoniali,
prevalente in Perù tra il
2500 e il 1000 a.C.
 (L. Bourbon, per gentile
 concessione dell'Archivio
 Magnum).

4. *Chavín de Huántar.*
Il "Dio ghignante",
rappresentato sul Lanzón,
monolito posto all'interno
del Tempio Antico
 (C. Cavatrunci).



Williams León pensa che questi spazi cerimoniali siano stati destinati a coltivare ritualmente il mais, la pianta più sacra di tutte⁵.

Questi primi santuari ebbero comunque soltanto importanza locale e, sebbene costituissero i primi tentativi di una precoce codificazione religiosa, rappresentavano luoghi di culto rivolti unicamente alle sparse popolazioni limitrofe.

L'arcipelago chavín

L'esordio della pratica di pellegrinaggi oracolari provenienti da varie parti del Perù è segnato dall'affermazione di un centro cerimoniale che ebbe vita lunghissima (1200-300 a.C.), Chavín de Huántar. Ubicati in una stretta valle della sierra settentrionale del Perù, a 3177 metri s.l.m., i resti archeologici più importanti del sito consistono in una poderosa piattaforma a gradoni che racchiude il cosiddetto Tempio Antico, che si apre su un patio circolare, e il Tempio Nuovo (o *Castillo*), che guarda ad est su una vasta piazza rettangolare limitata da una serie di edifici (fig. 3).

All'interno del Tempio Antico, solcato da cunicoli, gallerie e condotti di ventilazione, sta un grande idolo in pietra, detto *Lanzón* per la sua forma a punta di lancia, che rappresenta un Dio ghignante dagli attributi zoomorfi: zanne, artigli, serpenti come capelli (fig. 4). Si tratta della più antica divinità chavín, mentre associata al Tempio Nuovo è la complessa immagine della stele Raimondi, che



⁵ Speculazioni alternative a questa sulla struttura templare a U sono quelle di Dillehay e Kaulicke, che vi vedono rappresentati simbolicamente il torso e le zampe di un felino, o quella di Millones, che vi ravvisa la raffigurazione di un falco che vola, soprattutto quando si precipita sulla preda (Millones, 1987, p. 41).

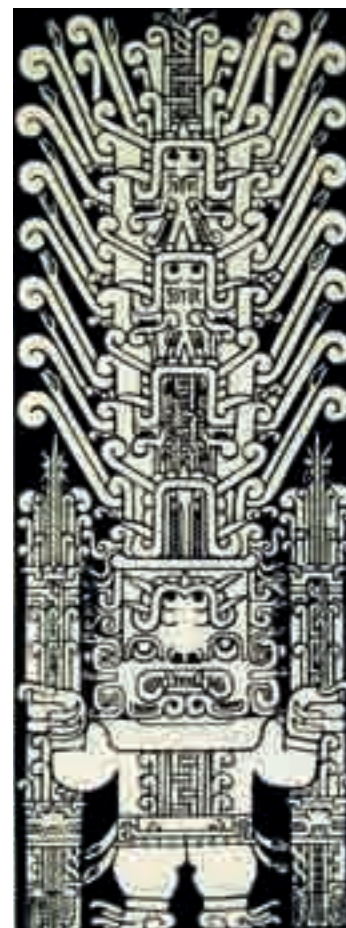
rappresenta il Dio dagli Scettri, un'immagine che avrà un'esistenza durevole nell'antico mondo andino, dato che la ritroviamo nelle culture Wari e Tiwanaku, di almeno mille anni più recenti (fig. 5).

Altre figure mitiche ornano le strutture templari e i patii; esse combinano tratti antropo- e zoomorfi variamente fusi e indissolubilmente intrecciati, ad esprimere aspetti compositi ed occulti⁶.

Il sibilo provocato dal vento che usciva dai condotti di ventilazione, alcuni lunghi 20 metri e comunicanti con l'esterno, era, a parere di Lumbreras, la voce dell'oracolo di Chavín. Secondo Keatinge, invece, l'oracolo si esprimeva con la voce di un sacerdote che occupava una stanza sovrastante la galleria del Dio ghignante, una voce divina che altri sacerdoti interpretavano per la folla dei fedeli in attesa nelle piazze e nelle terrazze⁷.

La posizione geografica di Chavín non è casuale. Il centro cerimoniale è situato lungo il cammino che unisce la costa, la sierra e la selva, in un luogo quindi equidistante dai differenti livelli ecologici del paese e appropriato per ospitare credenti provenienti da regioni diverse e remote, capace insomma di promuovere e intensificare commerci a larga distanza fra regioni geograficamente dissimili. Ma Lumbreras vede questa scelta "topografica" determinata soprattutto dalla particolarità del luogo in rapporto all'osservazione di fenomeni astrali⁸.

Da questa posizione privilegiata gli dei di Chavín si diffusero per ampio tratto nel Perù. Il loro culto suscitò nelle Ande, in modo manifesto ed esemplare, la religione del pellegrino. Tale culto fu trasmesso dai fedeli che tornavano in patria: qui essi ricrearono un modello reale del santuario, nonostante in esso si manifestino variazioni nella forma dell'architettura e nell'iconografia religiosa tali da suggerire un sincretismo di tipo selettivo⁹. Si costituì perciò un arcipelago tanto verticale che orizzontale, che interessò i contrastanti piani ecologici e le varie latitudini del paese, di centri religiosi, i più importanti dei quali – come Caballo Muerto (Moche), Punkurí e Huaca Partida (Nepaña), Moxeque (Casma), Garagay (Lima), Kuntur Wasi (Cajamarca) –, mostrano di aver mutuato da Chavín alcuni aspetti dell'iconografia religiosa, reinterpretandola alla luce delle istanze ideologiche locali¹⁰.



5. Chavín de Huántar. Disegno della cosiddetta "stele Raimondi", associata cronologicamente al Tempio Nuovo (390-250 a.C.), che rappresenta il Dio dagli Scettri.

Cabuachi e le linee di Nasca

Al declinare del I millennio a.C., in un periodo compreso fra il 300 e il 200 a.C., Chavín e i suoi dei lentamente scomparvero o restarono nascosti dalla religiosità

⁶ Scrisse il cronista carmelitano Vázquez de Espinoza intorno al 1620: «Near the village of Chavín there is a large building of huge stone blocks very well wrought; it was a *guaca* [sic], and one of the most famous of the heathen sanctuaries, like Rome or Jerusalem with us; the Indians used to come and make their offerings and sacrifices, for the Devil pronounced many oracles for them here, and so they repaired here from all over the kingdom» (A. Vázquez de Espinoza, *Description of the Indies* [1620 ca.], Washington 1968, cit. in J. D. Moore, *Architecture & Power in the Ancient Andes*, Cambridge 1996, p. 126).

⁷ R. W. Keatinge, *The nature and role of religious diffusion in the early stages of state formation: an example from Peruvian prehistory*, in *The Transition to Statehood in the New World*, a cura di G. D. Jones e R. Kautz, Cambridge 1981, pp. 171-187.

⁸ L. Lumbreras, s.v. *Chavín de Huántar*, in *Enciclopedia Archeologica Treccani*, vol. III, Roma 2004.

⁹ M. J. Sallnow, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Washington 1987, p. 21.

¹⁰ «Such distinct religious manifestations do not automatically suggest a proselytizing missionary religion, which might be expected to produce a much more unified iconographic system. To the contrary, the evidence could also be interpreted as indicating a truly vast array of different temples or shrines that variously emphasized local or regional deities into regional pantheons, or embellished local gods with differing degrees of Chavín-influenced attributes, and were tied, perhaps, in a loose fashion to a pan-Andean belief system» (Keatinge, 1981, p. 178).



6. Cahuachi. Vista aerea del Gran Templo e della Gran Pirámide, le due strutture più importanti, per dimensioni e ubicazione, del centro cerimoniale (G. Orefici, per gentile concessione dell'Archivio CISRAP).

popolare, sconfitti o per lo meno trascurati dai protagonisti di un periodo di frantumazione politica che durò sino al 700 d.C., durante il quale si affermò una serie di bellicosi *chiefdoms* in continua lotta fra loro per la supremazia. La parcellizzazione politica del Perù, che seguì al periodo di diffusione dell'ideologia chavín, è contrassegnata dall'apparire accanto alla *wak'a* di una serie di edifici secolari, segni del potere politico e burocratico, dove era il vincitore locale a imporre il suo dio e il suo culto. Questa situazione confusa e mutevole mal si prestava ad un'idea di pellegrinaggio senza limiti di sorta, teso ad unire le varie etnie e a consentir loro di assumere una specifica personalità pur

esaltando l'appartenenza ad una tradizione comune¹¹.

Eppure, nonostante questa frammentazione politica, fu questa l'epoca in cui nella sierra meridionale andò strutturandosi il centro cerimoniale di Tiwanaku, nella costa centrale iniziò a prender forma e importanza Pachacamac, che diverrà il centro oracolare più importante dell'antico Perù, e raggiunse il suo massimo sviluppo, sulla costa meridionale del paese, Cahuachi, centro religioso, da alcuni considerata anche la capitale politica della confederazione dei Nasca, dove risiedeva un'élite teocratica che governava su vari gruppi locali organizzati in *chiefdoms*.

Basandosi sui dati archeologici e confrontandoli con quelli di altri luoghi di pellegrinaggio precolombiani e con quanto avviene ancor oggi nella *romería* a carattere regionale alla Vergine di Yauca (valle di Ica), in special modo per ciò che riguarda l'organizzazione degli spazi, sacri e profani, Helaine Silverman ha messo in risalto la caratteristica precipua di Cahuachi, quella cioè di essere stato un vasto spazio religioso che copriva un'area di 24 km², dominato dalle imponenti strutture della Gran Pirámide e del Gran Templo (fig. 6), composto da 40 *mounds* semiartificiali ciascuno dei quali corrispondeva ad un differente gruppo locale, meta di periodici pellegrinaggi a carattere regionale.

Sulle alture naturali erano edificati i *mounds* o piattaforme, che venivano continuamente modificati riempiendo di rifiuti gli ambienti dalle pareti di *adobes* e poi costruendovi sopra. Il fatto che nell'85% del sito non vi sia traccia di occupazione residenziale¹², che i rifiuti invece siano abbondanti e siano utilizzati nelle operazioni di riempimento degli ambienti, che sia stata rinvenuta una notevole quantità di ceramica spezzata intenzionalmente sia utilitaria che rituale insieme con resti di cibo,

¹¹ Il centro politico-amministrativo conviveva insieme col santuario, che aveva un'importanza non più che locale. Solo più tardi, verso il 1000 d. C., quando nacquero quelle che noi definiamo città, il santuario si liberò dagli impacci del potere politico e, particolarmente sulla costa settentrionale, come a Túcume (valle di Lambayeque e La Leche) e a Pacatnamú (valle del Jequetepeque), vide aumentare a dismisura il numero dei fedeli ponendosi entro il circuito dei pellegrinaggi pan-peruviani. In questo modo si organizzarono quelli che potremmo definire "vaticani precolombiani": gli antichi legami che sottomettevano i villaggi alla piramide isolata si riproducessero ora in grande scala (Millones, 1987, p. 78).

¹² H. Silverman, *The archaeological identification of an ancient Peruvian pilgrimage center*, in "World Archaeology", 26, 1 (1994), p. 7.

oggetti rituali e lama sacrificati induce a ritenere che Cahuachi sia stato il più importante centro di pellegrinaggio della costa sud in quest'epoca di dinamica affermazione culturale delle etnie regionali. A confermare questa funzione di Cahuachi stanno le mura in *adobes* che separavano le aree sacre dal resto del sito e la molteplicità delle piattaforme piramidali, ciascuna corrispondente a un gruppo sociale e/o politico che godeva di un'ubicazione specifica per congregarsi all'interno del centro cerimoniale. Le *wak'a* naturali erano rese culturali, in un'intenzionale domesticazione del paesaggio, erigendovi sopra un tempio e cingendo lo spazio sacro con recinti di *adobes* (*kanchas*)¹³.

Ignoriamo quali divinità fossero adorate o consultate: forse quelle che compaiono nelle ceramiche culturali e nei tessuti sotto forma di esseri felini, serpentiformi, ornitomorfi oppure creature marine, che sovente mescolano i loro attributi dando luogo a creature fantastiche: iconografia che si ritrova, espressa in modo più naturalista e più sobrio, nelle figure gigantesche tracciate dalle linee di Nasca (fig. 7). Secondo Silverman¹⁴, queste linee, che possono comporre delle figure naturalistiche (le più antiche) oppure forme geometriche o che ancora possono essere semplici linee isolate o disposte radialmente che sembrano dirigersi verso un traguardo imprecisato, erano vie di pellegrinaggio da e per Cahuachi e per il territorio sacro dei gruppi locali.

In realtà molto è stato scritto su queste linee, che interessano un'area di 500 km² per una lunghezza totale di 1300 chilometri. Tra le varie teorie, quella più verosimile, sostenuta da Aveni¹⁵ e da Johnson¹⁶, vede in queste direzioni nello spazio una connessione coi rituali all'acqua e alla fertilità, disegnando esse la mappa dell'ubicazione delle sorgenti e dei progrediti sistemi di irrigazione. Ma questa tesi, seppur diversa, coincide parzialmente con quella della Silverman nel definire le linee come sentieri religiosi, il cui scopo era quello di indicare il cammino di un pellegrinaggio rituale per invocare la benevolenza della divinità. Una costruzione dell'uomo creata non per essere vista, ma per il percorso stabilito e per le *performance* che i fedeli vi



7. Pampa di Nasca. Vista aerea di una figura geometrica triangolare con linea d'accesso e lunga linea terminale (G. Orefici, per gentile concessione dell'Archivio CISRAP).

¹³ «Given that Cahuachi did not have the sufficient residential population with which to build its mounds, it can be argued that the site's public architecture was erected during pilgrimage episodes to the site. When the necessary labour was at hand... I argue that Cahuachi was an empty ceremonial center, a non-urban site that serviced and was maintained by a dispersed, rural population composed of people of the same cultural tradition (Nasca) who periodically aggregated to reassert social identity, exchange information concerning both local and more global matters, and expose and attempt to alleviate internal disputes... Cahuachi was the locus where early Nasca social hierarchy was manifested, tested and worked out» (Silverman, 1994, p. 14).

¹⁴ Silverman, 1994, p. 11.

¹⁵ A. F. Aveni, *Between the Lines*, Austin 2000.

¹⁶ D. Johnson, *The water lines of Nasca*, in "Rumbos", 3/11 (1998), pp. 50-56.



8. *Tiwanaku. Porta monolitica detta "Porta del Sole", su cui sono scolpiti personaggi mitici e il Dio dagli Scettri, dio connesso con i fenomeni naturali* (C. Cavatrunci).

interpretavano sopra e attraverso: il fine ultimo era il movimento in se stesso, continuo nelle figure a spirale, non la destinazione.

Tiwanaku del Titicaca

Nella ciclicità che contraddistingue lo svolgersi sinuoso della storia andina, ad un'epoca di estrema suddivisione politica fece seguito, fra il 550 e il 1100 d. C., un lungo periodo rappresentato dal dominio accentratore ed armonico di due stati, l'uno, Tiwanaku, che mosse la sua espansione dall'altipiano del Titicaca (Bolivia), l'altro, Wari, che dominò un'ampia porzione dell'attuale Perù attraverso guerre di conquista, accorte alleanze e imposizioni violente.

Una devastante crisi climatica, che colpì le Ande dal 562 al 594 d.C. e che portò con sé una terribile siccità, costringendo le popolazioni a spostarsi alla ricerca di fonti d'acqua e di terre più feconde, facilitò l'ascesa di queste due entità politiche.

Tiwanaku, che sorge a quasi 4000 metri d'altezza nei pressi del lago Titicaca, favorì la spinta al movimento finalizzato allo sfruttamento di terre ecologicamente differenziate, sviluppò un'economia parallela a quella agricola fondata sulla pastorizia e incrementò la già esistente rete carovaniere, che metteva in comunicazione la costa, la sierra, la *meseta* del Titicaca e il versante amazzonico delle Ande. Al tempo della sua massima espansione controllava un territorio che comprendeva l'intero sud peruviano, gran parte della Bolivia, il Cile settentrionale e il nordovest dell'Argentina.

Nel soggiogamento di tanto vaste regioni non fu usata la forza delle armi, ma ci si fondò su un'organizzata gestione dell'economia regionale e sulla propagazione e l'accettazione di un convincimento religioso, rappresentato dal culto al Dio dagli scettri, un dio associato con i fenomeni meteorologici, la cui rappresentazione compare nella Porta del Sole di Tiwanaku (fig. 8).

Questo dio, pur scolpito con gli stilemi propri dell'arte lapidaria dell'altipiano, altro non è se non il vecchio Dio dagli scettri della tradizione chavín di 1000 anni prima. L'immagine di questa divinità, che si propaga in ogni luogo dell'"impero",

sottende un'evidente rivitalizzazione dell'antico culto, una sorta di revivalismo di un'ideologia religiosa evidentemente mai del tutto sopita (fig. 9).

La grande città di Tiwanaku comprende un centro cerimoniale monumentale costituito da varie strutture – palazzi, templi, recinti – conchiusi spazialmente fra due piramidi templari a gradoni, Akapana e Pumapunku. Gli edifici pubblici e quelli sacri erano circondati da un grande fossato artificiale riempito d'acqua in modo che la città apparisse sorgere su un'isola, immagine rievocativa delle isole sacre del lago Titicaca, luogo della creazione dell'uomo e del mondo¹⁷.

Meta di continui pellegrinaggi come sacro santuario della religione di stato, Tiwanaku diffuse la sua ideologia proprio attraverso le evocazioni e le esperienze dei pellegrini, cui possono aggiungersi i racconti dei mercanti e le predicazioni dei proseliti del culto metropolitano.

Concetti religiosi e artistici propri di quel culto giunsero in tal modo a Wari, l'altro vasto "impero" andino di quest'epoca dove, diversamente da Tiwanaku, si impose un potere dispotico basato sulla forza delle armi, che giunse a dominare il Perù dalla valle di Lambayeque a nord sino a Cusco e Moquegua a sud, sottomettendo le culture locali e imponendo il credo religioso importato da Tiwanaku, utilizzandolo però sia in contesti cerimoniali che profani mescolato a credenze locali. Le nuove iconografie importate dal centro dell'altipiano, frequenti nella creazione fittile e nei tessuti, servivano soprattutto come strumento ideologico di potere da parte di una nuova classe di aristocrazia militare¹⁸, suggerendo una graduale secolarizzazione dei simboli religiosi.

Ebbe inizio, in questo periodo storico, l'irresistibile ascesa dell'oracolo costiero di Pachacamac e altrettanto vivace, anche se solo a livello regionale, fu l'attività del santuario di Wariwillka, la cui sede era posta nella valle del Mantaro (sierra centrale), la regione dei wanka, uno dei gruppi nucleari dell'espansionismo wari, la cui importanza perdurò sino all'epoca inca.

Il santuario di Wariwillka consisteva in un tempio, in stretta relazione con una sorgente d'acqua, la *pacarina* (luogo d'origine) dei wanka, dove si adorava un idolo scolpito in una sola pietra, dimora dello spirito del dio Wari, simbolo religioso e politico dei nuovi dominatori. Questo monolito fu replicato in vari luoghi sparsi per tutto l'impero, in templi locali (*wanqa*) subordinati al principale, ognuno dei quali aveva il privilegio di essere la casa del dio. Qui si ascoltava il responso dell'oracolo e si celebravano rituali fortemente connessi con le pratiche agricole¹⁹.

La triade dei centri di pellegrinaggio andini

Venuta meno la supremazia di Tiwanaku e Wari, nel periodo che va dal 1000 al 1476 d.C. riacquistarono la propria individualità politica e culturale formazioni statali della costa e della sierra, fieramente avverse e in perpetua contesa, che si spartirono il



9. Tiwanaku. Disegno del personaggio centrale, scolpito sulla "Porta del Sole", il cosiddetto Dio dagli Scettri.

¹⁷ A. Kolata, *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*, Cambridge 1993, p. 90.

¹⁸ Da segnalare che con Wari iniziò a declinare l'importanza della piramide a gradoni a vantaggio di grandi recinti cerimoniali (*kanchas*).

¹⁹ Ancora al tempo di Pablo José de Arriaga (1621), uno degli *extirpadores de idolatrías*, venivano scoperti dagli ecclesiastici spagnoli vari monoliti d'aspetto terrifico: «...armless stone giants... strange faces... horrifying to look at...» (P. J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú* [1621], in *Biblioteca de Autores Españoles*, n. 209, a cura di Francisco Esteve Barba, Madrid 1968, pp. 199-277; cit. da Sallnow, 1987, p. 24).

territorio in una sorta di ritorno alle vicende politiche che avevano contraddistinto il Perù mille anni prima, con la rivitalizzazione delle autonomie locali. Fu in questa fase dell'antica storia del paese che proseguì, in modo ancor più profondo e diffuso, l'attività del centro cerimoniale di Pachacamac, cui si aggiunsero, verso la fine del periodo e sino all'arrivo degli spagnoli, i santuari di Cusco e dell'isola del Sole sul lago Titicaca²⁰.



10. *Pachacamac. Parte della facciata a gradoni del Templo Pintado* (L. Bourbon, per gentile concessione dell'Archivio Magnum).



11. *Pachacamac. Una caratteristica "piramide con rampa" del centro cerimoniale di Pachacamac* (C. Cavatrunci).

Pachacamac, la cui importanza ebbe inizio nel Periodo Intermedio Antico (300/200 a.C.-700 d.C.), vide la sua influenza proseguire nell'Orizzonte Medio (700-1000 d.C.) e nell'Intermedio Recente (1000-1476 d.C.) per poi aumentare durante l'impero inca (1476-1532 d.C.); Cusco, la città capitale del Tawantinsuyu²¹, ospitava il tempio solare del Coricancha mentre nell'isola del Sole, una delle isole del lago sacro del Titicaca, sorgeva una roccia gigantesca (*Titikala*), da cui "emerse" il Sole e da dove ebbe inizio l'attività mitica della coppia fondatrice dello stato incaico, Manko Kapaq e Mama Ocllo.

Pachacamac. Il sito è ubicato ai margini della valle di Lurín (Costa centrale) e il suo potente tempio solare domina la vallata e l'oceano a ovest. Il centro cerimoniale è compreso entro quattro recinti, che separano i diversi settori dell'insediamento, essendo gli edifici più marginali e quindi più lontani dal centro sacro quelli destinati ad attività più secolari. Le strutture più importanti sono il *Templo Viejo*, risalente ai primi secoli della nostra era, il *Templo Pintado* (fig. 10), costruito nell'Orizzonte Medio (550-1100 d.C.) e il Tempio del Sole, risalente all'epoca incaica (1475-1532 d.C.). Fuori dal recinto, in cui sono disposti i templi più importanti e che confina con una grande spianata – la Piazza dei pellegrini –, ove i fedeli si radunavano per assistere alle cerimonie religiose, si ergono 14 edifici piramidali provvisti di rampa d'accesso (fig. 11), variamente interpretati dagli archeologi. Potrebbero essere templi o "ambasciate"²², entro cui risiedevano le rappresentanze delle varie signorie

²⁰ Bernabé Cobo (B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653], in *Obras del P. Bernabé Cobo* a cura di Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles, voll. LXXXXXI e LXXXXXII, Madrid 1964, LXXXXXII, p. 167), riferendosi a questi tre centri di pellegrinaggio, parla di «templos muy suntuosos, ricos y como santuarios de general devoción a donde de todas las partes del Perú iban en romería, al modo que los cristianos suelen visitar el santo sepulcro en Jerusalén, el templo de San Pedro en Roma y el santuario de Santiago en Compostela».

²¹ La parola *Tawantinsuyu*, con cui viene indicato l'impero degli inca, significa letteralmente "le quattro direzioni insieme".

²² R. G. Franco Jordán, *Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: del Horizonte Medio al Intermedio Tardío*, in "Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos", 33/3 (2004), pp. 465-506.

straniere ospitate dai signori Ychsma, cui apparteneva il sito nel Periodo Intermedio Recente (1100-1475 d.C.). Le carovane di fedeli provenienti da lontano, giunte nel centro cerimoniale, si installavano in questi edifici, dove però potevano alloggiare solo individui di alto rango: per quelli adibiti ai servizi c'erano le strutture e i recinti situati alla periferia. Secondo Eeckhout²³, invece, queste strutture erano palazzi di residenza di signori locali che vivevano nell'edificio per tutta la loro vita, vicini all'oracolo non tanto per motivi religiosi quanto per gestire e controllare le attività economiche connesse col centro.

L'influsso di Pachacamac era tanto grande che in vari luoghi delle regioni settentrionale e centrale del Perù sorgevano santuari posti in relazione col dio Ychsma (poi dagli inca, che avevano soggiogato la signoria omonima, rinominato Pachacamac, cioè "colui che anima il mondo") mediante vincoli familiari mitici. Questi centri religiosi sparsi su un ampio spazio costituivano una rete cerimoniale che verticalmente attraversava zone ecologiche diverse e orizzontalmente si estendeva lungo la costa settentrionale e centrale del paese, partecipando alla strategia di controllo del territorio imposta dal dominio incaico.

All'interno del *Templo Pintado* venne rinvenuta dai *conquistadores*, nel 1533, la statua lignea del dio Ychsma-Pachacamac²⁴. Un idolo in legno scoperto nel 1938 nel medesimo tempio mostra una figura duplice, maschile su una faccia e femminile nell'altra, con il corpo ornato da motivi che richiamano il mondo vegetale (mais, yucca). È questo un dio palesemente connesso col mondo agricolo e col mare, ma che con gli inca assunse altresì il ruolo di creatore e di potente divinità tellurica, signore delle origini e del destino di ogni uomo, benigno e terrifico al tempo stesso (fig. 12).



12. Pachacamac. Idolo ligneo che rappresenta il dio Ychsma, divinità duplice, legata sia al mondo vegetale che al mare (per gentile concessione di www.naya.org.ar, elaborazione F. Naccari).

²³ P. Eeckhout, *Le temple de Pachacamac sous l'empire Inca*, in "Journal de la Société des Américanistes", 84/1 (1998), pp. 9-44.

²⁴ Miguel de Estete viaggiò a Pachacamac con Hernando Pizarro per raccogliere oro e argento da aggiungere al riscatto richiesto all'inca Atawallpa, prigioniero di Francisco Pizarro a Cajamarca. Sebbene gli storici moderni lo considerino scrittore mediocre e di memoria pessima, egli ci ha lasciato l'unica descrizione di prima mano dell'oracolo di Pachacamac: «...a cabo de veinte jornadas llegamos con harto trabajo y cansancio a aquel pueblo de Pachacama, donde estaba aquel ídolo tan nombrado, llamado de ese mismo nombre....Llegados al pueblo comenzamos a caminar derecho a la mezquita, la cual era cosa de ver y de gran sitio, teniendo en la primera puerta dos porteros, a la cual llegamos a pedirles que nos dejasen subir porque queríamos ver a Pachacama; los cuales respondieron que, a verle ninguno llegaba; que sí queríamos algo, que ellos lo dirían al sacerdote para que se lo dijese: Hernando Pizarro les dijo ciertas cosas y que en todo caso él había de subir donde estaba, porque él y aquellos españoles venían de muy lejos a verle; y así, contra su voluntad y de ruin gana nos llevarón, pasando muchas puertas hasta llegar hasta la cumbre de la mezquita, la cual era cercada de tres o quatro ciegas, a manera de caracol; y así se subía a ella; que cierto, para fortalezas fuertes eran más a propósito que para templos del demonio. En lo alto estaba un patio pequeño delante de la boveda o cueva del ídolo, hecho de ramadas con unos postes guarnecidos de hoja de oro y plata, y en el techo puestas ciertas tejeduras, a manera de estera para la defensa del Sol; porque así son todas las casas de aquella tierra que como jamás llueve, no usan de otra cobija; pasado el patio estaba una puerta cerrada y en ella las guardas acostumbradas, la cual, ninguno de ellos osó abrir. Esta puerta era muy tejida de diversas cosas; de corales y turquesas y cristales y otras cosas: finalmente que ella se abrió y según la puerta era curiosa, así tuvimos por cierto que había de ser lo de dentro; lo cual fué muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios. Abriendo la puerta y queriendo entrar por ella, apenas cabía un hombre, y había mucha obscuridad y no muy buen olor. Visto esto trajeron candela; y así entramos con ella en una cueva muy pequeña, tisca, sin ninguna labor; en medio de ella estaba un madero hincado en la tierra con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada, y al pie y a la redonda de él muchas cosillas de oro y de plata ofrendadas de muchos tiempos y soterradas por aquella tierra. Visto la suciedad y burlería del ídolo nos salimos afuera a preguntar que pr qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí



13. *Pachacamac. L'imponente Tempio del Sole, d'epoca inca, che domina il centro cerimoniale* (L. Bourbon, per gentile concessione dell'Archivio Magnum).

La lunga storia dell'oracolo di Pachacamac giunse al suo apice quando il santuario e la divinità che vi si venerava vennero incorporati nel pantheon e nella geografia sacra degli inca, una geografia sacra che non ammette deroghe né improvvisazioni. Quando la signoria Ychsma fu conquistata, i vincitori attribuirono al suo santuario uno status simile a quello di Cusco e dell'Isola del Sole: testimoniano questa nuova autorità pan-andina del sito l'imponenza del Tempio del Sole (fig. 13) e la presenza dell'*Aqllawasi* (la casa delle donne scelte) e di un *ushnu*. Quest'ultimo, che separa la Piazza dei pellegrini dal recinto sacro, consiste in una piattaforma da dove i capi politici e religiosi si mostravano al pubblico e, nel caso di Pachacamac, dove si radunavano le offerte portate dai pellegrini per poi essere immagazzinate nei depositi del tempio del Sole. L'aspetto economico del pellegrinaggio, così evidente dai dati archeologici disponibili, conferma tanto la valenza amministrativa e organizzativa delle "ambasciate", presso cui si raccoglievano le offerte e i tributi e si effettuavano scambi con altre rappresentanze, quanto il prevalente controllo socioeconomico che gli inca adoperavano nel governo dei territori conquistati.

Cusco. Centro immobile dell'impero, mentre l'inca ne era il centro mobile, città capitale e luogo sacro più importante del Tawantinsuyu poiché ospitava il Corican-

estaba; los cuales muy espantados de nuestra osadía volvían por la honra de su Dios y decían que aquél era Pachacama, el cual les sanaba de sus enfermedades y a lo que allí se entendió, el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos, y éstos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería, que es cierto, que de todo el señorío de Atabalica iban allí, como los moros y turcos van a la casa de Meca» (M. de Estete, *Noticia del Perú* [1535 ca.], in *Biblioteca Peruana*, primera serie, tomo I, Lima 1968, pp. 382-383).

cha, Cusco era città santa per volere dei dominatori e per scelta obbligata delle nazioni sottomesse. Si riteneva che Cusco elargisse la sua santità a tutti quelli che vi vivevano o vi si recavano o soltanto vi transitavano²⁵. Il Coricancha (letteralmente “recinto d’oro”) era il sontuoso tempio dedicato al Sole, il santuario più eminente dell’impero, dove risiedeva il *Willaq Umu*, il sommo sacerdote della gerarchia religiosa incaica (fig. 14).

Compreso entro un formidabile muro di cinta che il sovrano Pachakuti fece rivestire di lamine d’oro, il tempio ospitava una serie di “cappelle” dedicate alle divinità più importanti, il Sole prima di tutte, al cui tempietto si accedeva attraversando un giardino abbagliante e straordinario per la quantità di riproduzioni in oro a grandezza naturale di piante di mais, e poi la Luna, il Tuono e la costellazione delle Pleiadi. Collocate entro nicchie ricavate all’interno del recinto, si mostravano ai fedeli le immagini delle divinità appartenenti alle numerose popolazioni sottomesse, prova questa dell’uso politico che gli inca facevano delle credenze religiose entrate a far parte del pantheon dell’impero, ma che, secondo i Cronisti, recavano catene ai piedi a significare la loro sottomissione al Sole²⁶.

Cusco era naturalmente sede di numerose celebrazioni e feste, connesse con l’attività politica del sovrano e con lo svolgersi dell’anno agricolo, di cui esse scandivano i momenti salienti.

L’obbligo del culto solare in un impero di così ampia vastità, rese necessaria la duplicazione del Coricancha nelle principali capitali provinciali del Tawantinsuyu. I resti archeologici e le fonti storiche spagnole attestano così la moltiplicazione del cuore sacro di Cusco, accompagnata da un calendario rituale armonizzato con quello della capitale. Così Tomebamba, la gran capitale del nord fondata da Tupaq Yupanqui verso il 1480 d.C., dopo aver sconfitto la nazione locale dei Cañar, insediamento poi distrutto dagli spagnoli, su cui fondarono la città di Cuenca (Ecuador), ospitava un ragguardevole tempio del Sole e tutte le *wak’a* presenti a Cusco²⁷; mentre Vilcashuamán, ubicata in una regione d’importanza strategica e potenzialmente ostile,



14. Cusco. Il Coricancha (“recinto d’oro”), il tempio più eminente dell’impero inca, dedicato al Sole (C. Cavatrunci).

²⁵ W. Espinoza Soriano, *Los Incas. Economía, Sociedad, Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima 1987, p. 324.

²⁶ Sallnow, 1987, p. 36.

²⁷ (Wayna Kápaq) «...hizo allí las casas del hacedor del sol y del trueno, como en el Cuzco las había y dotólas de hacienda, criados, chacaras y ganados por el orden y manera que estaban en el Cuzco, y demás de esto puso la Huaca principal que ellos tenían en mayor veneración y respecto acá en el Cuzco, llamada Huana Cauri, y demás de estos todas las demás huacas que tenían alrededor del Cuzco, toda por su orden y traza como estaban en el Cuzco....De suerte que no quedó cosa en que se pudiesen semejar estos edificios nuevos de Tomebamba con los antiguos del Cuzco, que no lo puso y ordenó de la misma manera y por el mismo estilo que en el Cuzco, y esto lo hizo porque pensó hacer allí cabeza nueva del reino y señorío..., y dividirlo entre sus hijos, y quedarse él allí con todos los ejércitos y naciones que había

dove gli inca avevano fortemente guerreggiato contro l'etnia locale dei chanka, mostra ancor oggi un piano urbanistico copiato da quello di Cusco, dominato dalla poderosa struttura di un *ushnu*²⁸, il più grande dell'impero, che guarda un'ampia piazza ove si svolgevano le cerimonie religiose. In questi e in numerosi altri casi il simbolismo dello spazio sacro cusqueño è reiterato formalmente e concettualmente in modo del tutto esatto.

Il Coricancha di Cusco era il punto centrale dello stato inca, da cui si dipartivano le quattro direzioni nello spazio (*suyu*) che dividevano lo sterminato territorio in quattro province, ma da cui nascevano altresì 41 linee immaginarie, chiamate *ceques*, in prossimità delle quali sorgevano 328 luoghi sacri (*wak'a*) di Cusco e dei suoi dintorni. I *ceques* rivestivano molteplici funzioni nel sistema cosmologico e nell'organizzazione sociale, riassumendo in sé un'esigenza di tipo spaziale (orientavano la topografia sacra della regione verso la capitale), temporale (indicavano la posizione della levata del sole e quella dei corpi celesti che costituivano il calendario) e sociale (ogni linea era affidata per la cura dei luoghi santi e per il rituale ad un determinato gruppo sociale). Il funzionamento del sistema dei *ceques* è un'ulteriore riprova dell'accurata riorganizzazione della cultura andina operata dagli inca²⁹, resasi indispensabile per ricostruire un sistema cognitivo e fondare un sistema politico di cui tutti i popoli dell'impero ambivano, oppure erano obbligati, a far parte.

Una forma di pellegrinaggio *sui generis*, che partecipava a quel tentativo fruttuoso di razionalizzare e continuamente modificare il cosmo cuscocentrico creato dai dominatori, era quello che i sacerdoti compivano il giorno del solstizio di giugno (*Inti Raymi*). Partiti da Cusco, essi si dirigevano, procedendo in linea retta lungo uno *ceque*, verso il santuario di Willkanuta, a 150 km di distanza, e poi tornavano a Cusco seguendo il corso del fiume omonimo. Lo scopo era quello di celebrare la nascita del Sole e il *ceque* che i sacerdoti seguivano era quello che, procedendo in linea retta e transitando per Copacabana, conduceva a Tiwanaku, direzione questa esattamente inversa a quella seguita da Wiraqocha il Creatore nel suo viaggio leggendario intrapreso dal Titicaca e terminato nell'oceano nell'estremo nordovest³⁰.

Isola del Sole. Tutti i miti cosmogonici riguardanti l'antico Perù sono prigionieri del lago Titicaca: vi nascono, vi si sviluppano e vi si dipartono. Dal lago emersero Wiraqocha e la coppia primigenia che fondò la dinastia inca, da un'isola del lago vennero alla luce il Sole, da cui i sovrani di Cusco discendevano, e la sua compagna la Luna.

Il pellegrinaggio all'isola del Sole o Titicaca, cui a volte faceva da corollario quello all'isola della Luna o Coatí, iniziava a Yunguyo, a un'ora di cammino da Copacabana, dove i pellegrini avevano l'obbligo di confessarsi e fare penitenza³¹.

traído consigo a aquella jornada y que, viendo ante sus ojos las cosas más preciadas que en el Cuzco había dejado y a las que tenía más veneración, cuya memoria y recuerdo les podía hacer volver al Cuzco, perdiesen de todo el ánimo y voluntad de dejar a Tomebamba y huirse a aquellas naciones y así se perpetuasen en aquella tierra» (M. de Murúa, *Historia general del Perú* [1613], Madrid 1987, pp. 113-114).

²⁸ «Adoratorio de los señores hecho de piedra..., hasta que en el remate estaba el asiento por donde el señor se ponía a hacer su oración, hecho de una sola pieza...» (P. De Cieza de León, *La crónica del Perú* [1553], Madrid 1984, pp. 329-330).

²⁹ Sallnow, 1987, p. 38; R. T. Zuidema, *Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization*, in *The Inca and Aztec State. 1400-1800. Anthropology and History*, a cura di G. A. Collier - R. I. Rosaldo - J. D. Wirth, New York 1982, pp. 451.

³⁰ Sallnow, 1987, pp. 38-39.

³¹ L'insistenza di Ramón Gavilán (cit. in L. Valcárcel, *Historia del Perú antiguo*, Lima 1971, III, pp. 131) su questo sacramento è sospetta. Più credibile è l'ipotesi di un rituale di purificazione propedeutico all'ingresso ai luoghi santi. Del resto, abbiamo numerosissime riprove che anche la tradizione orale andina, obbligata a confrontarsi con le categorie del pensiero europeo, particolarmente



Quindi essi si recavano a Copacabana, ove esistevano i templi del Sole e della Luna³², e qui attendevano il momento di imbarcarsi dal porto di Yampupata per l'Isola del Sole (fig. 15). Sbarcati sull'isola nella sua estremità sudorientale, dovevano percorrere un lungo e faticoso cammino in direzione della roccia sacra situata all'estremità opposta dell'isola, cammino che si dipanava lungo la catena montuosa centrale oppure lungo la costa orientale. Arrivati nei pressi del santuario, vi accedevano per mezzo di una strada lastricata, ma prima dovevano passare attraverso tre porte, di cui restano ancora tracce³³.

I templi erano dominati da una roccia sacra (fig. 16), da cui era uscito il Sole, monumento naturale che i pellegrini potevano osservare solo da lontano, luogo mai toccato da piede umano e sul quale non si poggiavano neppure gli uccelli³⁴.

Probabilmente il pellegrinaggio all'isola proveniente da ogni parte dell'impero, che comportava spese ingenti sia per la permanenza che per il viaggio e le offerte, era riservato a personaggi d'alto rango, rango che naturalmente si accresceva all'interno delle comunità di appartenenza proprio perché era stato compiuto un atto di fede – e di fedeltà politica – così rilevante³⁵.

Se la roccia sacra e i templi annessi costituivano il punto cruciale di questo pellegrinaggio a larga distanza, il solo toccare con il proprio piede il suolo sacro dell'isola era di per sé un atto religioso risolutivo. Tanto importante che se il fedele portava indietro un grano di mais o un seme di qualsiasi pianta nata su quella terra

15. *Isola del Sole o Titicaca. Il Palazzo di Pilco Kayma, tipico dell'architettura religiosa inca, ubicato nei pressi del punto d'approdo dei pellegrini diretti alla Roccia Sacra* (L. Bourbon, per gentile concessione dell'Archivio Magnum).

per ciò che concerne la religione, si modificava nel tentativo di aderire il più possibile alle nuove idee o veniva cancellata per essere completamente riplasmata dalla cultura dei vincitori.

³² «...en Copacabana había dos templos, uno dedicado al Sol y otro a la Luna, quedando del primero algunos rostros que se pueden ver en los muros de piedra labrada sobre lo que está edificado el convento de San Agustín [proprio come sul Coricancha di Cusco]... A estos templos de Copacabana llegaban primero... los peregrinos que iban a la isla» (Gavilán, cit. in Valcárcel, 1971, III, p. 139).

³³ B. Bauer - C. Stanish, *Ritual Pilgrimage in the Ancient Andes. The Islands of the Sun and the Moon*, Austin 2001, pp. 217-221

³⁴ «Era tradición muy firme de que sobre tal peña jamás se asentó ni puso pie en ella ave, animal, ni hombre...» (A. de la Calancha, cit. in Valcárcel, 1971, III, p. 133).

³⁵ B. Bauer - C. Stanish, 2001, p. 232.



16. Isola del Sole o Titicaca. Disegno della Roccia Sacra, da cui nacque il Sole e da cui emerse la coppia fondatrice della dinastia inca, Manko Kapaq e Mama Ocllo (da E. G. Squier, *Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*).

mondo inca, forse perché il rituale che vi era celebrato attuava un rinnovamento della sacralità, col ridisegnare la mappa dei luoghi santi dell'impero, forse perché la complessa cerimonia sanciva dal punto di vista politico un ampliamento del potere del sovrano sino ai territori più remoti, legati indissolubilmente lungo la linea dei *ceques* al cuore stesso del Tawantinsuyu.

La parola *Capacocha* in aymara, secondo Bertonio, significa “peccato del sovrano”, mentre padre Llanque la traduce come “gran sacrificio”. La cerimonia riguardava “*negocios de muchísima importancia*”³⁷ e si svolgeva ad ogni festa di solstizio o in occasioni speciali, come la fondazione di siti sacri, oppure per contrassegnare periodi annuali o addirittura epocali di particolare rilevanza.

Da varie regioni periferiche dell'impero muovevano i pellegrini verso Cusco, traendo con sé offerte per l'inca, lama da sacrificare e fanciulli senza alcun difetto fisico. Alcuni di questi bambini erano immolati a Cusco, altri venivano strofinati sul corpo dell'inca per donargli nuove ed integre energie: da questo momento divenivano *wak'a* ed erano riportati al loro luogo d'origine, accompagnati dal proprio gruppo che seguiva esattamente il percorso in linea retta segnato dai *ceques*, senza mai deviare dalla direzione stabilita, sino a che non giungevano nel luogo dove doveva essere celebrato il sacrificio, generalmente una vetta molto alta³⁸. Il ripercorrere obbligatoriamente il cammino di ritorno che seguiva una direzione sancita implicava un movimento finalizzato a vincere la difficile geografia andina per risacralizzare il territorio dominato attraverso il corpo della vittima da sacrificare.

Il bambino, addormentato o con i sensi attutiti dalle droghe, accompagnato sulla cima di un'alta montagna, veniva ucciso per strangolamento o per un colpo di mazza sulla testa. Veniva seppellito in un piccolo *adoratorio* (sacrario), da dove

consacrata non gli sarebbe mancato il cibo per tutta la sua vita³⁶.

Copacabana col sito di Kusijata, l'isola del Sole con l'insediamento di Kasapata, il santuario della roccia sacra, l'isola della Luna col tempio di Ñak Uyu, ma anche gli insediamenti civili ad essi connessi e quelli posti lungo il cammino, reduplicavano in misura più modesta non solo il piano urbanistico della città di Cusco, ma anche la sua geografia sacra, che avvinceva nella sua rete politica e amministrativa oltre che religiosa la città capitale.

Capacocha. Il pellegrinaggio del tutto particolare della Capacocha è forse il più importante tra tutti quelli presenti nel

³⁶ «el indio que podía haber un grano de maíz o de cualquiera otra semilla [dall'isola del Sole] para hecharlo en sus orones, creía que no le había de faltar pan en toda su vida...» (G. de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* [1609], Lima 1959, p. 183).

³⁷ M. de Murúa, *Historia General del Perú* [1613], Madrid 1987, p. 420.

³⁸ «...sin torcer a ninguna parte, atravesando las quebradas y cerros que por delante hallavan hasta llegar cada uno a la parte y lugar que (...) estavan esperando para revivir los dichos sacrificios...» (C. de Molina, *Relación de las fabulas y ritos de los Incas* [1573 o 1575], Madrid 1988, p. 127).

emetteva i suoi responsi oracolari diffusi dalla voce dei suoi sacerdoti. E le vette degli alti monti, ben al di sopra dei 5000 metri, soprattutto quelle del sud dell'impero come l'Ampato e il Sara Sara, o il Cerro Esmeralda nei pressi di Iquique (Cile) o la Laguna Brava nel nordovest dell'Argentina, ove hanno riposato queste mummie di ghiaccio, oggetto di venerazione da sempre poiché dimora delle divinità dominanti i fenomeni atmosferici, entravano a far parte dei culti ufficiali dello stato.

Conclusioni

Con la Conquista e l'imposizione del cattolicesimo il pellegrinaggio nelle Ande divenne pratica ancora più assidua e diffusa. Gli itinerari devozionali non si diressero solo verso i santuari ancestrali e quelli oracolari, ma anche verso i luoghi santi della nuova religione, le chiese dedicate alla Vergine, al Signore, ai santi, spesso rivisitati e trasformati alla luce delle credenze andine, così che la Vergine era assimilata alla Pachamama (Madre Terra) e san Giacomo a Tunupa, il dio del tuono. Ma tutte le divinità tradizionali continuarono a vivere di una vita più occulta e più intrisa di quotidiano, certamente più efficace per aiutare ritualmente le attività agricole dei nativi³⁹. Il pellegrinaggio tradizionale⁴⁰ si affiancò quindi a quello cattolico, in un processo di "giustapposizione dinamica"⁴¹ in cui il messaggio cristiano e le ideologie religiose dei nativi svolgono ruoli diversi⁴², a volte convergenti, a volte irrimediabilmente distanti.

Se si escludono i lavori di Sallnow, Silverman, Bauer e Stanish, il tema del pellegrinaggio nell'antico Perù non è stato vivacemente affrontato dagli studiosi. I dati archeologici, comunque, correttamente interpretati, confrontati e approfonditi ci offrono una visione non molto dissimile da quella che ci forniscono i cronisti, gli storici e gli etnologi.

Le reti religiose erano organizzate secondo l'ancestrale concezione andina che si basava innanzitutto sul concetto di comunità, reciprocità, parentela e imposizione di servizi⁴³. Ciò esprimeva e rinforzava il senso di identità nazionale dei pellegrini, ma non impediva loro di testimoniare la specificità della loro cultura attraverso un certo grado di competitività devozionale.

Naturalmente, al ritorno in patria, essi portavano indietro intensi stimoli religiosi sotto forma di simboli, strutture, rituali, preghiere, che andavano ad arricchire e a modificare il patrimonio spirituale del luogo di provenienza.

Con gli inca vennero salvaguardate queste caratteristiche proprie del viaggio andino ai luoghi santi, ma, utilizzando la religione come *instrumentum regni*, essi

³⁹ M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima 1983, p. 212.

⁴⁰ «Los caminos andinos que maravillaron a los cronistas cuando llegaron los españoles, los senderos indios, las *apachetas* – montículos de piedras formados por los peregrinos para expiar sus penas – de los altísimos pasos cordileños, no sólo fueron transitados por hombres y mujeres sino también por bienes, ideas, miedos y esperanzas. En ese proceso, algunos lugares mágicos lograron ocupar el sitio de lo divino, convirtiéndose en puntos de atracción, de encuentro, donde se cierran y se abren ciclos de las vidas de la gente y en los ritmos económicos» (Glave, 1999, p. 65).

⁴¹ C. Cavatrunci, *Agarrar, enfermar, matar. Appunti etnografici su alcuni esseri antisociali nelle Ande: i casi di Ubina (Perù meridionale)*, in *Studi Americanistici*, a cura di Luciano Gallinari, Cagliari 2000, p. 457.

⁴² «...la sacralidad de la cosmovisión andina, la vinculación de la peregrinación con los sistemas de intercambio y redistribución andinos y el carácter religioso de las danzas realizadas en la peregrinación hispano-cristiana hacen de ésta una realidad socio-cultural diferente a la peregrinación hispano-cristiana trasplantada al Perú» (Marzal, 1983, p. 278).

⁴³ R. Burger, *Unity and heterogeneity within Chavín horizon*, in R. W. Keatinge, Cambridge 1988, pp. 99-144.

piegarono questa attività religiosa ad esigenze di tipo politico, strategicamente finalizzate al controllo capillare del territorio e alla pacificazione interna.

Il trauma della conquista spagnola trasformò, ma non annientò la religiosità andina, così come modificò le forme del pellegrinaggio. E non ne mutò i valori più profondi, che, tanto nel Perù antico come in quello della Colonia e di oggi, poggiano su un rapporto, ineffabile e coinvolgente, fra il divino, presente in forma intrinseca nelle scene e nelle azioni del consueto, e l'irrinunciabile necessità dell'uomo delle Ande di ricorrere al sacro per rendere più accettabile e coerente, sia dal punto di vista religioso che socioeconomico, un'esistenza minacciata da poteri e forze altrimenti incontrollabili.



Copacabana sul lago Titicaca



Scultura Capacocha

Responsabilità personale e trasferimento dei meriti: riflessioni sulla prassi jainica

Carlo Della Casa
Già Università di Milano

Sono sinceramente grato a Stefano Piano e ad Amilcare Barbero che mi hanno invitato sia al Convegno *Religioni e Sacri Monti* del 2004, sia a questo odierno *La bisaccia del pellegrino*, che del primo Convegno costituisce la prosecuzione e l'approfondimento.

Approfitto allora dell'occasione per qualche riflessione sulla religione dei jaina, di cui avevo parlato la volta scorsa: e si constaterà la sostanziale consentaneità dei jaina con l'ambiente hindū e buddhista con il quale hanno convissuto e convivono, ma anche la centralità che i jaina riconoscono all'uomo e alle sue più segrete esigenze.

La rigorosa applicazione della legge del *karman* esclude ogni intervento esteriore nella determinazione del destino dell'uomo. Per quel che riguarda i jaina, i profeti della fede, che sono le loro vere divinità e sono del tutto distaccati da ogni realtà terrena, hanno già dato quel che dovevano dare, ossia l'insegnamento, che è indispensabile per ottenere la liberazione, cosicché ogni pensiero ad essi rivolto comporta venerazione, non richiesta di favori.

Se però ogni azione, buona o cattiva, produce un frutto da scontare in questa o in una vita successiva, determinata nella sua condizione di partenza dalla qualità dell'azione compiuta, la catena delle esistenze non avrà mai termine, poiché soltanto l'inazione completa, ossia la morte, non produce frutto, non eliminando tuttavia il fardello del *karman* accumulato.

Ecco allora che tutta la storia delle religioni indiane può essere vista come la ricerca ininterrotta d'una via per superare il ciclo inesorabile delle esistenze, caratterizzate dalla transitorietà, che è l'unica certezza della vita.

Tra le varie proposte si avranno via via l'adesione ai riti della tradizione sacerdotale, l'esaltazione della conoscenza liberatrice, la primazia attribuita ora all'asceti più spinti, ora all'azione moralmente pura e al comportamento scevro di egoismi, l'abbandono alla grazia d'un dio disposto ad accostarsi al devoto e a farsi carico d'un aiuto che non è altro che una trasgressione alla legge della rigorosa remunerazione di meriti e demeriti.

Nonostante critiche severe, però, l'intervento esteriore finirà per diventare un *leitmotiv* pan-indiano, così come pan-indiana diventerà l'ammissione che si può agire per gli altri, ora trasferendo un merito già acquisito, ora producendone di nuovo, reiterando ad esempio atti rituali dedicati espressamente a uno scopo o a una persona. Il punto più alto si raggiungerà nella concezione del Bodhisattva, che è colui che impiega il proprio merito per concorrere alla liberazione di tutte le creature sofferenti e che rimanda la propria felicità al momento in cui sulla terra tutti avranno cessato di soffrire.

Né poche né rare sono le voci che si oppongono: ricordiamo alcune delle più significative.

Nell'aldilà a far compagnia non c'è né padre né madre,
non figlio o consorte, non parenti: soltanto il merito rimane.
da solo nasce l'uomo, da solo muore, da solo gode il frutto
del buon agire, da solo la pena dell'azione malvagia (*Manusmṛti*, 4, 239/240).

Da se stessi è compiuto il male, da se stessi si diventa impuri;
da se stessi non è compiuto il male, da se stessi ci si purifica;
purezza e impurità sono dentro di noi,
nessuno può purificare un altro (*Dhammapada*, 165).

Per ogni azione che prima ha compiuto
Un'anima riceve un frutto corrispondente, buono o cattivo.
Se si ottenesse un frutto dalle azioni compiute da altri,
è certo che vano sarebbe ogni agire (Amitagati, autore jaina del secolo XI).

Il pensiero però che sia possibile un intervento esteriore, con il conseguente trasferimento non soltanto di meriti (e colpe), ma anche di virtù e capacità individuali, come il vigore, l'energia, la vita stessa, è assai antico nell'India e ha il suo punto di partenza nella reificazione di concetti astratti, che, ipostatizzati, possono allora essere divisi e distribuiti.

Gli esempi sono infiniti. Per limitarci all'ambiente hindū, nel *Mahābhārata* si parla di Yayāti, al quale il figlio cede per qualche tempo la propria giovinezza, o di Jaratkāru, che è pronto a sacrificare il merito ottenuto con l'ascesi per liberare gli antenati da una situazione disperata (ma gli antenati gli raccomandano invece di assicurare una discendenza che possa compiere i necessari sacrifici funerari). Nella *Manusmṛti* il re acquista un sesto dei meriti dei sudditi ove assicuri loro adeguata protezione (ma anche un sesto delle colpe se la protezione non è garantita), e il guerriero che fugge dal campo di battaglia cede tutti i suoi meriti al suo signore e ne eredita invece tutte le colpe.

Nella *Kauṣṭhiki Upaniṣad* (I, 4) il padre sul letto di morte trasmette a chi gli è caro il frutto delle buone azioni, a chi non gli è caro, il frutto delle cattive. Nella *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (VI, 4, 3), l'uomo che compie l'atto sessuale secondo le regole acquista tutte le buone azioni della compagna. Ma l'esempio forse più curioso della possibilità di trasferire meriti e colpe si ha nella setta śivaita dei Pāśupata: il devoto in un certo stadio della sua vita tiene comportamenti rivoltanti per suscitare il disprezzo di chi lo osserva, che in tal modo commette una colpa, la cui conseguenza è il passaggio dell'eventuale merito dal calunniatore al calunniato, il quale a sua volta, purché non ceda all'ira, passa le sue colpe al calunniatore.

È abbastanza probabile che il concetto dell'ammissibilità di un intervento esterno si sia sviluppato nell'ambito del culto dei morti, con il connesso desiderio di agire, per chi agire non può più. In ogni modo, per quanto riguarda i jaina, epigrafi risalenti almeno all'inizio dell'era volgare attestano la dedica di immagini e di stele "per il bene di tutte le creature" o per il bene di questo o quel congiunto.

Alcune caratteristiche attribuite al merito producono effetti particolari. Come il male in ambiente vedico aleggiava intorno al villaggio, tanto che si poteva chiedere soltanto che fosse allontanato o sviato sul nemico ma non estinto, così il merito ha una sua consistenza oggettiva e palese la sua efficacia per contatto fisico o visivo: se è vero che l'abbraccio o il bacio hanno lo scopo di trasmettere qualità e forze tra i

protagonisti dell'atto, anche la visione di persone o cose permette un analogo passaggio di competenze (da ciò la singolare frequenza tra i jaina di statue colossali che siano visibili anche da grandi distanze).

Il merito è duraturo nel tempo ed è in funzione della virtù sia di colui che lo produce o contribuisce a crearlo, sia del comportamento di chi è destinatario della buona azione produttrice di merito. Supponiamo che un tempio o una effigie siano restaurati "per il bene" di una determinata persona: il merito prodotto dal culto prestato in quel tempio o a quella effigie ritorna a distanza di tempo al restauratore. Oppure chi fa un dono a un asceta itinerante consegue ovviamente un merito tanto maggiore quanto più è ferma la virtù del ricevente: ma ciò comporta anche un'attenta sorveglianza del laico sul monaco che riceve il sostentamento, nella quale occasione si ha un'altra prova della propensione jainica a non trascurare le implicanze anche materiali d'un'azione spiritualmente elevata.

Qui chiudiamo questa breve riflessione sulla religione dei jaina, che pone al centro dell'attenzione l'uomo, mistura inestricabile di alte idealità e di accettazione spassionata d'una realtà sensibile dalle mille sfaccettature.

Nota bibliografica

J. E. Cort, *Doing for Others: Merit Transfer and Karma Mobility in Jainism*, in *Jainism and Buddhism. Essays in Honor of P. S. Jaini*, a cura di O. Qvarnstrom, Fremont (California) 2003, pp. 129-149.

M. Hara, *Transfer of Merit in Hindu Literature and Religion*, in "The Memoirs of the Toyo Bunko", 52 (1994), pp. 103-135.

A. Wezler, *On the Gaining of Merit and the Incurring of Demerit through the Agency of Others: I. Deeds by Proxy*, in *Lex et Litterae, Studies in Honour of Prof. Oscar Botto*, Alessandria 1997, pp. 567-589.



Asceta indiano (G. Lorenzato)

La collina di Rāma. Trasgressione ed espiazione su una collina nel sud e l'inadeguatezza delle sostituzioni

Hans Bakker

Università di Groningen (Olanda)

Il simbolismo delle montagne sacre nella tradizione indù è stato trattato a fondo da Laura Giuliano nel suo contributo al convegno su *Religioni e Sacri Monti*, che ha preceduto questo attuale. Nel suo articolo contenuto negli Atti del Convegno superbamente riprodotti (*Religioni e Sacri Monti*) ella fa rilevare giustamente come l'idea della montagna sacra sia intercambiabile con concetti quali, per esempio, "il pilastro del mondo" (*axis mundi*) e "l'albero cosmico"¹. Questo simbolismo non si limita ai monti in quanto tali, come ha dimostrato la Giuliano, ma sottolinea l'idea vera e propria del tempio indù e della sua architettura.

Piuttosto che ripetere quanto già affermato in modo competente nel Convegno precedente, vorrei concentrarmi su di una singola montagna sacra, il Rāmagiri o Collina di Rāma, situata proprio al centro dell'India, nella regione conosciuta come Vidarbha (47 km a nord di Nagpur nel Maharashtra orientale). Come vedremo, il nesso di idee messo in rilievo dalla Giuliano acquisirà una pertinenza reale, se rivolgiamo la nostra attenzione all'importanza che questa collina ha avuto, e ha ancora per il pellegrino che la visita. Questo pellegrino penserà, senza dubbio, alla classica epopea sanscrita, che ha contribuito in modo così sostanziale alla cultura indiana nel corso delle ere, il *Rāmāyaṇa* e il suo eroe principale, Rāma, figlio di Daśaratha, re di Ayodhyā.

Il monte Śaivala del Rāmāyaṇa

Nel settimo e ultimo libro di questa epopea, dopo che Rāma era stato incoronato re di Ayodhyā ed era stato introdotto un periodo di governo aureo, denominato Rāmarājya, si verificò uno spiacevole incidente, che avrebbe potuto voler rammentare al lettore del *Rāmāyaṇa* il fatto che l'età d'oro si avvicinava alla fine e stava per arrivare la nostra era degradata, il Kaliyuga. Il cattivo comportamento che, in realtà, appartiene all'era Kali veniva occasionalmente praticato già durante il precedente Dvāparayuga, minacciando così la gioia universale, che caratterizzava il governo di Rāma.

Alla porta del palazzo di Ayodhyā apparve un brahmano, che si lamentò a gran voce del fato del suo unico figlio, che era morto prima di diventare maggiorenne. Poiché il brahmano stesso era assolutamente irreprensibile, questo colpo di sfortuna doveva esser stato causato da qualche altra creatura meschina, che aveva abusato del *dharma*². La possibile causa di questo tragico evento fu rivelata a Rāma dal suo consigliere, il veggente Nārada. Forse, in qualche luogo del suo regno, uno *śūdra* di bassa casta potrebbe aver avuto la faccia tosta di praticare l'ascesi, dando vita così a una tendenza, che era ammessa solo nel Kaliyuga³? Il virtuoso re ordinò la conservazione del corpo del figlio del brahmano facendolo deporre in olio, un metodo che aveva funzionato così bene nel caso di suo padre e richiese il suo cocchio celeste o

¹ L. Giuliano, *Il simbolismo della montagna cosmica nell'architettura hindū. Il percorso devozionale che conduce all'assoluto*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di Amilcare Barbero e Stefano Piano, Ponzano Monferrato 2006, pp. 177-200, in particolare p. 177.

² *Rāmāyaṇa* (*Rām.*) 7.64. Si fa qui riferimento all'edizione critica: *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*, Crit. edit. for the first time by a board of editors, Baroda 1960-1975, 7 voll.

³ *Rām.* 7.65.

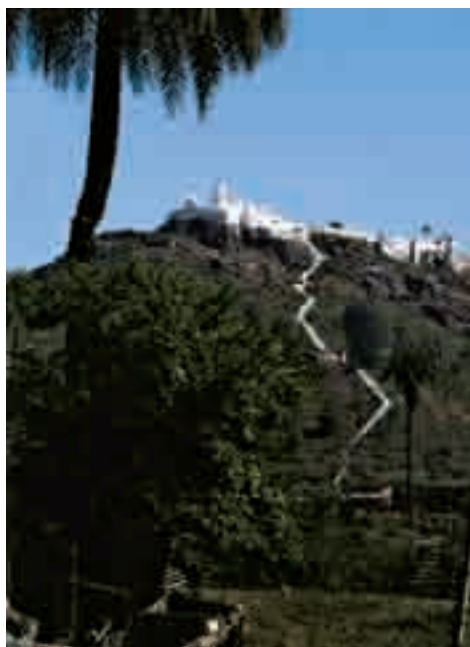
vimāna, il Puṣpaka. Il volo di ricognizione che seguì confermò che il *dharmā* regnava sovrano nell'ovest, nel nord e nell'est del suo regno, ma nel sud, la regione associata alla morte, sul pendio del monte Śaivala, che il *Rāmāyaṇa* localizzava a sud dei Vindhya⁴, sulle rive di un lago (essendo *śaivala* il nome di una pianta acquatica)⁵, sembrava stesse accadendo qualcosa di discutibile⁶.

Un asceta era appeso a testa in giù, una forma di severo *tapas*, che evidentemente non era usuale nelle ere auree del Tretā- e dello Dvāpara-yuga, poiché coloro che erano autorizzati a praticare l'ascesi non avevano bisogno di queste mortificazioni estreme per conseguire i propri fini. Il Puṣpaka atterrò e Rāma chiese all'appeso se, per caso, egli fosse uno *śūdra*. L'onesto asceta ammise francamente le sue umili origini, aggiungendo che era stato portato a questa severa pratica ascetica dal desiderio di raggiungere la condizione divina e, mentre stava ancora parlando appeso a testa in giù – «sappi che io sono uno *śūdra*, o Rāma, chiamato Śambūka» (*śūdraṃ mām viddhi, kākutstha, śāmbūkam nāma nāmataḥ*) – il virtuoso re estrasse la sua spada e gli tagliò la testa⁷. Rāma fu lodato dagli dei per aver impedito a uno *śūdra* di giungere in paradiso e una pioggia di fiori celesti cadde in quel luogo⁸. Gli dei, contenti del fatto che il pericolo di dover accettare uno *śūdra* in mezzo a loro era stato scongiurato, concessero, su richiesta di Rāma, che il figlio morto del brahmano fosse riportato in vita.

Al che Rāma accettò l'invito degli dei a visitare l'eremo di Agastya, che, secondo quanto suggeriscono i testi, si pensava si trovasse in qualche luogo nelle vicinanze, a sud dei monti Vindhya⁹. Era la sua seconda visita all'*āśrama*; in precedenza, durante il periodo del suo esilio, egli si trovava là in compagnia di sua moglie Sītā e del fratello più giovane; Agastya aveva poi indicato loro la via verso la Pañcavātī¹⁰.

In pubblicazioni precedenti ho ripetutamente cercato di dimostrare la futilità dei tentativi da parte dell'Archaeological Survey of India di tracciare la geografia poetica del *Rāmāyaṇa* sulla mappa storica dell'Asia meridionale¹¹. Il problema può essere paragonato a tracciare l'itinerario esatto di Ulisse nel bacino del Mediterraneo. Benché si sia scritto molto per dimostrare che sbagliavo, soprattutto in merito alla posizione di Ayodhyā e del luogo di nascita di Rāma (Rāmājanmabhūmi) in relazione alla disputa sulla Babri Masjid¹², non ho trovato argomenti validi, che mi abbiano fatto cambiare punto di vista.

A mio parere, pertanto, la questione non è tanto dove si trovasse esattamente la collina, sulla quale fu decapitato Śambūka, o dove fosse questo eremo di Agastya, bensì, lo studioso dovrebbe chiedersi dove e quando siano emerse le tradizioni, che identificarono siti topografici specifici con località del *Rāmāyaṇa*. O, ponendo la questione in un altro modo, quando e dove siano emersi luoghi sacri, che dovettero la loro fama e la loro santità al presunto collegamento con luoghi citati nel *Rāmāyaṇa*. Nel caso dell'*āśrama* di Agastya, Dey, nel suo *Geographical Dictionary* (s.v.)¹³, elenca otto di tali tradizioni e, nel caso del monte Śaivala (*op. cit.* s.v.), egli si riferisce al "monte Rāmāgiri o Rāmtek", situato 47 km a nord di Nagpur (fig. 1), del quale discuteremo le prove.



1. Il Rāmāgiri (Collina di Ramtek).

⁴ Vedi sotto nota 9.

⁵ G. J. Meulenbeld, *The Mādhavanidāna and its chief commentary*. Chapters 1-10. Introduction, translation and notes, Leiden 1974, a p. 604 menziona 12 identificazioni di questa pianta, fra le quali le principali sono *Vallisneria spiralis* Linn. e *Blyxa octandra* Planch.

⁶ *Rām.* 7.66.12-13. I commenti ad 7.66.12 identificano il śaivala come un giri nelle vicinanze dei Vindhya.

⁷ *Rām.* 7.67.3-4.

⁸ *Rām.* 7 App. I, N° 11.

⁹ *Rām.* 3.10.80-84; *Rām.* 7.67.5 (1127*). La regione tra i Vindhya e il Śaivala era stata abbandonata dopo la caduta del re Daṇḍa, il più giovane dei cento figli di Ikṣvāku, ed era nota come Daṇḍakāraṇya (*Rām.* 7.72.17-18; cfr. *Rām.* 7.70.16-17). Si dice che, in questa regione, il re del Vidarbha, Śveta, avesse praticato l'ascesi (*Rām.* 7.70.2-3). Si afferma che l'eremo di Agastya si trovasse al centro di questa landa desolata, situato presso un lago e che qui fosse avvenuto l'incontro di Agastya con il precedente re del Vidarbha, Śveta (*Rām.* 7.68.1-7). Il *Rāmāyaṇa* suggerisce che l'*āśrama* di Agastya coincidesse con l'eremo noto come Janasthāna, che era stato precedentemente abbandonato alla fine del regno di Daṇḍa (*Rāmāyaṇa* 7.72.17-18).

¹⁰ *Rām.* 3.12.13.

¹¹ H. Bakker, *Ayodhyā*. Pt. I *The History of Ayodhyā from the 7th century BC to the middle of the 18th century. Its development into a sacred centre with special reference to the Ayodhyāmahātmya and the worship of Rāma according to the Agastyasamhitā*. Pt. II *Ayodhyāmahātmya. Introduction, Edition, and Annotation*. Pt. III *Appendices, Concordances, Bibliography, Indexes, and Maps*, Groningen 1986; H. Bakker, *Ayodhyā: le nom et le lieu*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CCIII/1 (1986), pp. 53-66.

¹² Si veda Martin Brandtner, *Bibliographie zum Konflikt um Ayodhyā und seinem Umfeld*, in "Internationales Asienforum", 25 (1994), pp. 383-390.

¹³ Dey, Nundo Lal, *The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India*, New Delhi 1971 (ristampa dell'edizione del 1927).



2. I templi di Rāma e Lakṣmaṇa sulla Collina di Rāma.

3. Il tempio di Dhūmrakṣa sulla Collina di Rāma.

Il Rāmagiri

Siamo in possesso di una testimonianza risalente al XIII secolo, non ancora nota a Dey, che registra una tradizione locale, che associa un sito particolare della collina di Ramtek con l'episodio della penitenza di Śambūka.

L'Iscrizione su Pietra di Ramtek del Tempo di Ramachandra trovata nel tempio di Lakṣmaṇa sulla sommità di questa collina (fig. 2) ci dice, al verso 86:

Qui il santo (*muni*) *śūdra* Śambūka raggiunse la dimora di Murāri dopo esser stato ucciso dalla spada Candrahāsā, che era brandita da Rāmacandra e su questa montagna eminente egli divenne noto a tutti come Dhūmrakṣa, "colui che ha il fumo negli occhi"¹⁴.

¹⁴ H. Bakker, *The Ramtek Inscriptions*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", LII/3 (1989), p. 493. L'iscrizione, per quanto leggibile, non fa menzione del nome Śaivala.

¹⁵ *The Sindūragirimāhātmya*, a cura di S. M. Ayachit, Nagpur 1985.

¹⁶ Per questo testo, del quale sembra fosse esistita anche una recensione più lunga, vedere H. Bakker, *Ramtek: An Ancient Centre of Viṣṇu Devotion in Maharashtra*, in *The History of Sacred Places in India as reflected in Traditional Literature. Papers on Pilgrimage in South Asia*, a cura di H. Bakker, Leiden 1990, p. 76. V. V. Mirashi e L. R. Kulkarni, *Ramtek Stone Inscription of the Time of Ramachandra*, in "Epigraphia Indica. A collection of inscriptions supplementary to the Corpus Inscriptionum Indicarum of the Archaeological Survey", translated by several oriental scholars; edited by Jas. Burgess [et al.], Calcutta/Bombay 1892 – (EI),

Il santuario di Dhūmrakṣa è oggetto di attenzione ancor oggi (fig. 3). Lo stesso *tīrtha* è anche descritto in un testo (successivo) denominato *Sindūragirimāhātmya* (13.9-16 e 48-52; 14.1-65)¹⁵. In questo *Māhātmya* lo *śūdra* è descritto come un *bhūmi-pālaka* (13.10) e viene fornita una spiegazione del suo nome *dhūmrakṣa*, affermando che, mentre era appeso sopra una buca per il fuoco (*kuṇḍa*), egli vi gettava dentro foglie di *bilva*, bevendo il fumo attraverso gli occhi (13.13). Rāma, dopo avergli tagliato la testa, gli permise di rimanere sulla montagna sotto forma di un *liṅga*, noto come *dhūmrakṣa śiva* (14.53); oggi ci si riferisce a questo *liṅga* come *Dhūmrakṣa* (fig. 3)¹⁶.

Evidentemente la tradizione del Rāmagiri riferita nell'iscrizione Yādava identificava lo *śūdra*, che era stato decapitato da Rāma, con una divinità locale, Dhūmrakṣa¹⁷. Notiamo anche come questa tradizione abbia mitigato la parte più

XXV (1939-1940), p. 11 n. 7, fanno riferimento a questa recensione più lunga: «Il *Sindūragiri-māhātmya* maggiore cita Mahāśaivala come uno dei nomi della collina di Ramtek oltre ai due nomi sopra indicati, e spiega come esso sia dovuto al fatto che Śiva portò gli Śaiva sulla collina. Secondo il colofone il *Māhātmya* è stato tratto dal *Kaumārakhaṇḍa* del

Padmapurāṇa; ma sembra che la parte che tratta la storia di Śambūka sia stata copiata *verbatim* dal *Rāmāyaṇa* di Vālmiki. Non siamo stati in grado di rintracciare il *Kaumārakhaṇḍa* nell'edizione stampata del *Purāṇa*. Tuttavia questa descrizione viene a sostegno della nostra deduzione, secondo la quale Śaivala fosse uno degli antichi nomi della collina di Ramtek».

¹⁷ Questo nome è conosciuto anche grazie alle epopee, nello specifico come quello di un cortigiano di Rāvaṇa. *Mahābhārata* (MBh) 3.270.5 (si fa qui riferimento all'edizione critica: *The Mahābhārata*, for the first time critically edited by V.S. Sukthankar [et al.], Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1927-1959. 19 voll.); *Rām.* 5.5.21.

cinica della leggenda del *Rāmāyaṇa*, permettendo a Śambuka/Śambūka di raggiungere almeno il paradiso, la dimora di Murāri, vale a dire Viṣṇu¹⁸. La stessa iscrizione Yādava testimonia l'associazione di Agastya con la collina, benché l'esatta relazione rimanga oscura a causa del fatto che alcuni danni hanno reso illeggibile parte dell'iscrizione¹⁹. Infine l'epigrafe registra la tradizione, secondo la quale la montagna fu «toccata dai piedi di loto dell'illustre Rāma» (v. 83), motivo per il quale essa è chiamata «Collina di Rāma»²⁰. Come argomenteremo in seguito, questa tradizione locale, che collegava la collina con eventi della vita dell'eroe del *Rāmāyaṇa*, esisteva probabilmente già all'inizio del V secolo.

Tre iscrizioni Vākāṭaka del V secolo fanno esplicito riferimento a un «Rāmagiri» e a un santuario su di esso²¹. Il fatto che questo «Rāmagiri» epigrafico sia la collina situata a pochi chilometri a nord della capitale Vākāṭaka, Nandivardhana²², vale a dire l'odierna Collina di Ramtek, la stessa sulla quale fu trovata la citata iscrizione Yādava, è ora generalmente accettato da tutti gli storici, che trattano la storia dei Vākāṭaka²³.

In due di queste iscrizioni del V secolo, la regina dei Vākāṭaka, Prabhāvatī Guptā, fornisce alcune informazioni supplementari sulla natura del santuario posto sulla sommità della collina, dichiarando che i suoi editti erano stati generati dalle «piante dei piedi (*pādamūla*) del Bhagavat, il Signore del Rāmagiri»²⁴, il che fa eco a un suo editto precedente, nel quale ella afferma che la grazia era stata dapprima offerta alle «piante dei piedi del Signore»²⁵.

Queste epigrafi concordano con una tradizione, che sembra essere sottesa ai famosi versi del *Meghadūta* di Kālidāsa²⁶, la «Nube messaggera», scritti nella prima metà del V secolo d.C., nei quali si dice che un Rāmagiri fosse il luogo di esilio di uno Yakṣa, che usa una nuvola come *postillon d'amour* per portare un messaggio alla sua amata, che egli aveva lasciato indietro sulle montagne settentrionali dello Himālaya.

Uno *yakṣa*, che aveva trascurato i propri doveri, aveva perso i suoi poteri a causa della maledizione del suo maestro, situazione pesante da sopportare, poiché doveva vivere separato dalla sua amata per un anno. Egli stabilì la sua dimora negli eremi del Rāmagiri, dove gli alberi (diffondevano) un'ombra gentile e dove le acque erano santificate dall'abluzione della figlia di Janaka (1).

[...]

Dopo aver abbracciato quella nobile collina, tu (o nuvola) dovresti prender congedo dal tuo caro amico che, sui suoi pendii, è segnato dalle impronte di Raghupati, venerate dal genere umano; ogni volta che voi due vi incontrate, lo spargimento di calde gocce (di lacrime), nate dalla lunga separazione, tradiscono la sua emozione.

Il grande studioso del Maharashtra, V. V. Mirashi, ha identificato il Rāmagiri del *Meghadūta* con la Collina di Ramtek, dopo aver esaminato l'itinerario della nuvola descritto da Kālidāsa. Il percorso seguito dalla nuvola aveva, secondo lui, una stretta corrispondenza con la geografia dell'India Centrale e ciò lasciava aperta, secondo il suo punto di vista, una sola possibilità: il Rāmagiri del *Meghadūta* corrisponde alla moderna Collina di Ramtek²⁷. La coerenza delle argomentazioni di Mirashi e l'apparente consistenza della prova forniscono grande plausibilità alle sue conclusioni.

Grazie alle prove combinate delle iscrizioni Vākāṭaka, da una parte, e della descrizione poetica di Kālidāsa, dall'altra, possiamo formulare le seguenti ipotesi in relazione alla situazione di questa collina nella prima metà del V secolo:

1) Il Signore del Rāmagiri era il Bhagavat, vale a dire Viṣṇu.

¹⁸ Il *Sindūragirimāhātmya* 14.5-8 mitiga ulteriormente il ruolo di Rāma, poiché vi si afferma che la decapitazione dello *śūdra* avvenne solo dopo che quest'ultimo aveva attaccato e trucidato (*bata*) Hanumat, che aveva accompagnato Rāma.

¹⁹ Bakker, 1989, pp. 482 e 488 (vs. 44-46, 110). Il *Sindūragirimāhātmya* (9.35) fa anche riferimento all'*āśrama* di Agastya (Kumbhaja).

²⁰ Bakker, 1989, p. 485 (vs. 85): *rāmasya girāv iha*.

²¹ *The Riddhapur Plates*, in *Corpus Inscriptionum Indicarum V. Inscriptions of the Vākāṭakas* edit. by V. V. Mirashi, Ootacamund 1963 (CII V), pp. 35 sgg.; *The Mandhal Plates of Prthivīśena II, Year 2* (EI, XLI, p. 169) e l'iscrizione di Pravarasena/ Prabhāvatīguptā, Anno 20 trovata a Miragāon (A. M. Shastri e K. D. Kawadkar, *Miragāon Plates of Prabhāvatī Guptā, Year 20*, in *Abori* 81 [2000], pp. 135-151; Ajay Mitra Shastri, *The Vākāṭakas. Fresh Epigraphic Evidence*, in A. M. Shastri, *Early History of the Deccan. Problems and Perspectives*, Delhi 1987, p. 51). Si veda Hans Bakker, *The Vākāṭakas. An Essay in Hindu Iconology*, Gonda Indological Studies V, Groningen 1997, pp. 21 e 24.

²² *Poonā Plates of Prabhāvatīguptā* (CII V, p. 7), ecc. Il *Sindūragirimāhātmya* 13.8 situa la città (*pura*) di Nandivardhana a Sud del Rāmagiri: *girer dakṣiṇapārśve*.

²³ Bakker, 1997, *passim*.

²⁴ *rāmagirisvāmināḥ pādamūlat*, CII V, p. 35 e l'Iscrizione di Miragaon (Shastri, 1987, p. 51; Shastri e Kawadkar, 2000).

²⁵ *bhagavatpādamūle nivedya*, CII V, p. 7.

²⁶ Kālidāsa, *Meghadūta* edit. from the Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva and provided with a complete Sanskrit-English Vocabulary by E. Hultzsch, London 1911. Prize Publications Fund Vol. III.

²⁷ V. V. Mirashi, *Ramagiri of Kalidasa*, in "Journal of

4. Tavoleta delle impronte,
Nagardhan
(c. 12 x 12 x 12 x 4 cm).

Indian History”, XLII (1964),
p. 138.

²⁸ In precedenza, ho trattato separatamente queste due scoperte in modo più dettagliato in H. Bakker, *The Footprints of the Lord*, in *Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville*, ed. by D. L. Eck e F. Mallison, Groningen/Paris 1991, pp. 19-37; H. Bakker, *A Newly Found Statue from Nagardhan*, in “South Asian Archaeology”, 1991(1993), pp. 303-311; H. Bakker, 1997.

²⁹ Cfr. Bakker, 1991, tavola a fronte di p. 19; Bakker, 1997, pp. 136 sgg., tavola XXXI B.

³⁰ F. B. J. Kuiper, *Ancient Indian Cosmogony*, Essays selected and introduced by John Irwin, Delhi 1983, p. 49.

2) La collina era associata alle peregrinazioni di Raghupati, vale a dire Rāma, l’eroe del *Rāmāyaṇa* e pertanto venne chiamata “Collina di Rāma”.

3) La collina può aver contenuto una piscina denominata *Sītakuṇḍa* o *Jānakīrtha*.

4) La collina può aver ospitato un santuario, dove venivano adorate le impronte di Viṣṇu/-Rāma (*pada*).



Da quando Mirashi

espose la sua teoria, sono venuti alla luce molti nuovi manufatti Vākāṭaka. Ne ho scelti due per la discussione in questo testo, poiché sembrano avere una rilevanza diretta per l’argomento del convegno²⁸.

Secondo quanto viene riferito, una tavoletta contenente un paio di impronte è stata trovata nell’area di Nagardhan, vale a dire ai piedi della Collina di Rāma (fig. 4)²⁹.

Per quanto riguarda lo stile confrontato con altre scoperte effettuate nello stesso sito, la tavoletta risale probabilmente al periodo Vākāṭaka o a poco tempo dopo (V secolo). L’iconografia della tavoletta merita un esame più approfondito.

Oltre alla coppia di impronte, contiene i simboli Vaiṣṇava della conchiglia (*śaṅkha*) e della mazza (*gada*), cosa che ci permette di concludere con certezza, che abbiamo a che fare con un’icona, che rappresenta le impronte di Viṣṇu (*Viṣṇupada*).

Un’indagine sulle prime testimonianze dei templi Viṣṇupada ha stabilito che tali templi erano preferibilmente situati sulla cima di colline o montagne. E ciò ha senso, poiché potrebbe trarre le proprie origini dall’idea che i tre passi cosmici di Viṣṇu Trivikrama erano stati compiuti lungo l’*axis mundi*, rappresentato dalla collina primordiale della cosmogonia vedica o dal palo del sacrificio o *yūpa* del rituale vedico. A questo proposito, lo studioso olandese F. B. J. Kuiper ha osservato:

Da un punto di vista puramente mitologico, Viṣṇu, che per la sua posizione centrale deve essere stato immediatamente associato al pilastro cosmico (*skambhā*) anche nel credo vedico, deve essere salito lungo il pilastro all’inizio dell’anno e sceso nella seconda metà. [...] Vi sono prove evidenti del legame di Viṣṇu con le montagne: egli “dimora” o “sta in piedi” sulla/e montagna/e ed è “reggente delle montagne”. [...] Egli sta ritto sulla cima della montagna (*R̥gveda* 1.155.1). [...] L’arte successiva lo rappresenta in piedi sul monte Mandara, mentre nasce da esso come pilastro cosmico. A metà del settimo secolo d.C., a Māmalapuram un artista ritrasse il dio mentre compiva i suoi tre passi, come pilastro portante dell’universo³⁰.

L’idea di Viṣṇu Trivikrama, che si lasciò dietro un’impronta sulla terra, fu probabilmente estesa a Viṣṇu in generale e alle sue incarnazioni umane in particolare. Rāmagiri sembra esserne un esempio, come si può dedurre dalle prove esposte nel presente saggio. La familiarità dei Vākāṭaka con questa natura cosmogonica di

Viṣṇu è dimostrata da un'immagine di Trivikrama del V secolo di questo dio, che s'innalza ancora sulla sommità della collina (fig. 5).

Ritornando all'iconografia della tavoletta, osserviamo come, tra le due impronte, sia scolpito un simbolo enigmatico, che consiste in un asse verticale, al quale sono collegati, su entrambi i lati, tratti orizzontali, leggermente rivolti verso l'alto, arrotondati all'apice, che ricordano un albero. Alla luce di quanto affermato in relazione al simbolismo di Viṣṇu che cammina a grandi passi, avrebbe perfettamente senso includere il simbolo dell'albero nell'iconografia dei Viṣṇupada. Un'altra interpretazione del simbolo enigmatico vede in esso il terzo attributo di Viṣṇu, il *cakra*, i cui raggi si aprono a ventaglio.

Il simbolismo sarebbe completo, se potessimo presumere che questa tavoletta, trovata ai piedi della collina, rispecchi, in formato ridotto, un tempio, che una volta coronava la collina. Se questa ipotesi fosse corretta, potremmo comprendere l'importanza dei quadrati, entro i quali sono racchiuse le impronte: potrebbero rispecchiare la pianta di fondazione del tempio all'aria aperta, che una volta coronava la Collina di Rāma, il santuario *rāmagirisvāminah pādāmūlam*, nel quale Prabhāvatī Guptā praticava il culto e da dove ella emise i propri editti: una recinzione quadrata, che dava accesso a una piattaforma quadrata, sulla quale era situato un altare contenente le impronte del Signore fu realizzata ai piedi di un albero, riquadrato da una grata o da un muro basso³¹. La tradizione, che collegava la collina a una visita di Rāma, vedeva naturalmente in essa le impronte di Raghupati.

Il ragionamento su esposto si basa sull'assunto che fossero state realizzate repliche più piccole delle immagini, che erano serbate nei templi sulla sommità della Collina di Rāma nel V secolo. Repliche che potrebbero essere servite a scopi religiosi personali. Potrebbero essere state in vendita nei bazar locali, come accade ancor oggi, e potrebbero esser state acquistate dal pellegrino e riposte nella propria bisaccia per portarle a casa in qualità di sacro ricordo. Possediamo ulteriori prove di questo assunto.

Tra i resti più importanti del V secolo vi sono i due templi di Narasiṃha alla sommità della collina. In uno di questi templi è stata scoperta un'iscrizione Vākāṭaka, che afferma che una immagine era stata installata dalla figlia di Prabhāvatī Guptā in memoria della defunta regina madre e per trasferirne a lei il merito religioso; il dio così installato è chiamato, nell'iscrizione: "Signore di Prabhāvatī", Prabhāvatīsvāmin (fig. 6).

³¹ Per la prova dell'esistenza di templi delle impronte nel periodo di Gupta/Vākāṭaka, vedere Bakker, 1991.

5. Viṣṇu Trivikrama, Rāmagiri.

6. Narasiṃha: Rāmagiri (c. 200 x 204 x 102 cm).



7. *Narasimha: Rudrasvāmin*
(?), *Rāmagiri*
(c. 198 x 198 x 62 cm).



Questa immagine è molto simile a un esemplare leggermente più antico, che troviamo nel tempio adiacente e che riteniamo sia stato installato da Prabhāvatī stessa per il suo defunto marito Rudrasena (fig. 7). Il tempio è conosciuto ancor oggi come Rudra-Narasimha. Entrambi questi templi e le loro imponenti immagini testimoniano così lo splendore della famiglia reale Vākāṭaka e del suo dio: Viṣṇu il Bhagavat. Di fronte a essi, dopo un lungo viaggio, il pellegrino del V secolo deve essersi soffermato pieno di meraviglia, come succede anche a noi ancor oggi. Che cosa vi è di più naturale che il desiderio di portarseli a casa in formato portatile?

Ai piedi della collina, nella stessa area in cui è stata trovata l'icona dei Viṣṇupada, sono venute alla luce circa nove piccole immagini di Narasimha e, almeno nel loro caso, abbiamo la certezza che si tratti di riproduzioni in miniatura delle due grandi immagini di Narasimha conservate nei templi alla sommità della collina (fig. 8). Così la pratica di produrre e distribuire repliche delle immagini principali sul Rāmagiri nel V secolo sembra essere dimostrata al di là di ogni ragionevole dubbio.

La bisaccia del pellegrino

Giungendo alla fine del nostro studio, siamo ora in grado di trattare quell'aspetto del fenomeno del pellegrinaggio, che è stato scelto dagli organizzatori, A. Barbero e S. Piano, come argomento di questo convegno:

Una volta tornati nei loro paesi d'origine, i pellegrini hanno fatto grandi sforzi per riprodurre, totalmente o parzialmente, gli edifici e l'ambiente, che essi avevano visitato [...].

Possiamo chiederci: può quest'aspetto dell'imitazione, essere dimostrato per mezzo di campioni prelevati dal patrimonio indiano classico, vale a dire, per esempio, dal materiale, che abbiamo analizzato?

La tavoletta delle impronte è meno adatta a tal fine a causa della sua natura piuttosto generica. E si deve anche ammettere che, in base alle mie conoscenze, una simile sistemazione degli attributi, due negli angoli superiori e uno tra i piedi, non è stata trovata in nessun'altra icona delle impronte.

L'icona di Narasimha, d'altro canto, può essere un indicatore migliore. L'ico-



8. *Riproduzione in miniatura di Narasimha*,
Nagardhan (c. 21 x 23 cm).

nografia di questo tipo di immagine dell'Uomo-leone è abbastanza unica da fungere da segno di identificazione e quella del Rāmagiri è apparentemente il primo esemplare di questo tipo. Entro breve tempo, vale a dire a partire dal VI secolo, divenne di moda in tutta l'India una nuova iconografia di questo *avatāra* di Viṣṇu, quella in cui il demone Hiraṇyakaśipu giace sulle ginocchia dell'Uomo-leone, con il ventre squarciato dagli artigli del leone (fig. 9). Inoltre, la cultura Vākāṭaka e le sue conquiste religiose e artistiche caddero rapidamente nell'oblio in seguito alla caduta di questa dinastia verso la fine del V secolo, e non abbiamo prove che la Collina di Rāma abbia avuto un'importanza più che locale, finché non risorse in qualità di centro di pellegrinaggio regionale nel XII e XIII secolo, sulla scia dell'ascesa del culto di Rāma come forma suprema della divinità. È in questo periodo, presumiamo, che l'antico tempio delle impronte del V secolo fu sostituito dal grande tempio di Rāma e Lakṣmaṇa, che si trova ancor oggi sul promontorio della collina. Per quanto riguarda le imitazioni dell'icona di Narasiṃha, dobbiamo perciò cercare esemplari del V o del VI secolo in paesi confinanti con il regno Vākāṭaka.

Sono a conoscenza di tre pezzi, che appartengono all'inizio del VI secolo e che sono chiare imitazioni dell'icona del Rāmagiri. Sono stati trovati in regioni che erano state a stretto contatto con il regno di Vākāṭaka (fig. 10).



9. *Narasiṃha che uccide il demone Hiraṇyakaśipu. Tempio di Rājivalocana, Rajim (VII-VIII sec.).*



10. *Carta geografica di Vidarbha e dei paesi circostanti.*

11. *Narasimha* scolpito nella roccia a Sindursi.



³² L. S. Nigam, *Impact and Extension of Vākāṭaka Art in Chhattisgarh (Dakṣiṇa Kosala)*, in *The Vākāṭaka Heritage. Indian Culture at the Crossroads*, ed. by H. Bakker, Groningen 2004, pp. 151 sgg.

³³ Bakker, 1997, pp. 52-57.

Il primo è scolpito nella roccia a Sindursi (vicino a Bahuriband, MP), circa 20 km a ovest di Sleemanabad sulla strada maestra N. 7, che collegava e ancor oggi collega il Vidarbha alla piana del Gange (fig. 11).

Gli altri due sono stati trovati a Garh-Dhanora (circa 140 km a sud di Raipur) nel distretto di Bastar del confinante Chhattisgarh³², un sito archeologico identificato con l'antica capitale Puṣkarī dei Nala, il cui regno in espansione contribuì al crollo del regno Vākāṭaka alla fine

del V secolo (fig. 12)³³. In Chhattisgarh questo tipo di icona di *Narasimha* sopravvisse un po' più a lungo, come dimostra un esemplare del VII secolo proveniente da Sirpur, che è stato trovato molto recentemente (fig. 13).



12. Le due immagini di *Narasimha* provenienti da Garh-Dhanora (V-VI sec.).

Soprattutto l'immagine di Sindursi, che è stata trovata in assenza di un grande contesto sacro, può essere stata scolpita nella roccia in qualità di, per usare le parole di Barbero e Piano, «modello sostitutivo, che evocava e ricordava ai visitatori il lontano luogo di adorazione», cioè il Rāmagiri del Vidarbha.

Per concludere ritorniamo brevemente alla “Nuvola messaggera” di Kālidāsa. Non sapremo mai se il poeta, quando presentava l'anonimo Yakṣa esiliato sul Rāmagiri, stesse pensando alla divinità locale della Collina di Ramtek, quella che l'epigrafe Yādava del XIII secolo chiamava “Colui che ha il fumo negli occhi”, Dhūmrākṣa, e che nell'iscri-



13. Immagine di *Narasimha*, Sirpur (VII sec.).

zione fu identificato con lo *śūdra* Śambūka del *Rāmāyaṇa*. Una caratteristica, che questi due hanno in comune – lo *yakṣa* di Kālidāsa e la divinità Dhūmrākṣa/Śambūka – è il fatto che entrambi erano puniti per aver trasgredito la legge (*dharma*). Tuttavia, ciò che il poeta sapeva molto bene è il fatto che le “imitazioni sostitutive” non possono mai sostituire l’oggetto reale. Egli lo espresse meravigliosamente in un verso che lo Yakṣa affidò alla Nuvola affinché lo portasse alla sua amata (*Meghadūta* 102):

Ogni volta che disegno su di una pietra un’immagine colorata di te, che sei ferita dall’amore, e desidero gettarmi ai tuoi piedi, ogni volta i miei occhi sono di nuovo appannati da un fiume di lacrime: crudele, il destino non ci permette neppure d’incontrarci lì³⁴.

³⁴ *tvām ālikhya praṇayakupitāṃ dhāturāgaiḥ śilāyām, ātmānam te caraṇaparitāṃ yāvad icchāmi kartum | asrais tāvan muhur upacitair dṛṣṭir ālipyate me, krūras tasminn api na sahate saṃgamaṃ nau kṛtāntaḥ.*

L'apoteosi degli psiconauti. La contemplazione del *maṇḍala* come pellegrinaggio sostitutivo nel buddhismo *vajrayāna* indo-tibetano

Massimiliano A. Polichetti

Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci", Roma

Non adorate gli dei,
nessun pellegrinaggio
ai luoghi sacri;
il culto delle divinità
non porta al risveglio.
(Tilopa, *Dohākośa* – XXIII)

Nei miei vagabondaggi
ho visitato templi
e luoghi di pellegrinaggio,
ma non ho mai sperimentato
un tempio più beato
del mio stesso corpo.
(Saraha, *Dohākośa* – XLVIII)

[...] *quid interest qua quisque
prudencia verum requirat?*
*Uno itinere non potest perveniri
ad tam grande secretum [...]*
Quinto Aurelio Simmaco,
Relatio tertia de repetenda ara Victoriae - X

In Tristes Tropiques (1955) Claude Lévi-Strauss dedica un intero capitolo al resoconto dell'ideazione di un lavoro teatrale da lui mai più in seguito realizzato. Nella foresta sub-tropicale, nel bel mezzo di nugoli di fastidiosissimi insetti, tra snervanti attese sotto le piogge torrenziali, il grande antropologo dedica la sua attenzione alla scrittura di un pièce che avrebbe dovuto intitolarsi L'Apoteosi di Augusto. L'intento si rivelava essere, oltre naturalmente all'esercizio di mera sopportazione dei disagi sopra accennati, quello di accostare l'antico, ma non per questo meno sorprendente, tema dell'identità del corpo del Rex con il territorio affidatogli dalla divinità a riflessioni d'ordine socio-ecologico, il tutto brillantemente intrecciato alla struttura amministrativa e sacerdotale dell'Impero di Roma. L'idea centrale era quella di esporre il dubbio, espresso dai personaggi dell'azione scenica tra i quali lo stesso imperatore, riguardante il rito che ufficialmente avrebbe dovuto decretare l'apoteosi di Ottaviano Augusto. Proprio lo iato, la sospensione critica di Augusto e di alcuni suoi interlocutori riguardo all'efficacia del decreto del collegio sacerdotale/senatoriale che lo avrebbe dichiarato, indiandolo, un "dio", trova riscontro con il tema della teosi. Ottaviano diventerà effettivamente un dio, dopo la ratifica "burocratica" della propria apoteosi, ovvero continuerà a vivere e a sentire come un qualsiasi altro mortale? Lévi-Strauss risolve letterariamente questo dilemma permettendosi di utilizzare quell'afflato elegiaco che evidentemente cercava quale elemento necessario a lenire i propri concreti disagi, più che per trovare un finale degno della sua prima intuizione. Eppure tutto questo stimola alla considerazione di temi quanto mai interessanti. Ottaviano, l'uomo,

può divenire un dio? Se ciò non accade, è per una sostanziale impossibilità ontologica o perché il rito dell'apoteosi cui si sarebbe sottoposto non aveva in sé l'efficacia, il potere fattuale, di permettere la sua trasformazione? L'Ottaviano storico è oramai morto, naturalmente; è necessario cercare una prova più convincente di questa per negare la sua apoteosi? Eppure egli continua "moralmente" a vivere, egli è l'"Augusto" per eccellenza; dunque, relativamente alle necessità del culto dello Stato espresso dalla società romana, quel rito ha pure avuto la sua efficacia, strappando Ottaviano dal tempo e consegnando Augusto alla storia. Ma tutto ciò può interpretarsi come il mero esercizio della retorica di un regime imperiale e la domanda rimane: se Ottaviano avesse eseguito il giusto rituale, sarebbe egli divenuto un dio?

Premessa: verso la multiculturalità

Con la fine dell'epoca delle opposte potenze e con l'emergere dei nuovi fermenti nazionalistici, si è potuto assistere quantomeno all'avvio di un processo generalizzato di rilettura dei fenomeni artistici, storici, sociali e politici. Nonostante questa innegabile disponibilità cognitiva – per quanto di conio piuttosto recente – i pregiudizi che continuano a gravare nei confronti delle culture extra-europee rischiano di non fare assegnare un maggiore rilievo – dovuto, ma in fondo ancora da concretizzare – alla riflessione sul fecondo scambio culturale all'origine dello stesso pensiero occidentale. A tal fine sarà opportuno ampliare il proprio punto di vista per accogliere, affrancandosi dai condizionamenti imposti da scelte religiose od ideologiche, strutture di pensiero "altre", e tenendo finalmente conto delle componenti culturali in passato volutamente ignorate in quanto diverse.

Certo, non si tratta d'un compito agevole; così come non riuscirà facile evitare confusioni e/o sovrapposizioni nell'interpretazione di aspetti culturali e religiosi apparentemente affini, ma sostanzialmente diversi, come ad esempio – nell'ampio panorama di comparazione – nel caso islamico, buddhistico, induistico e così via, nei confronti con le tradizioni cristiane. Quanto mai fruttuoso concedere allora, innanzi tutto a se stessi, chiavi di interpretazione il più possibile obiettive e spassionate, in grado di aiutare a meglio districarsi in un mondo sempre più complesso nel quale la realtà individuale non è ormai nulla più che la tessera di un mosaico globale.

Nella formazione della coscienza collettiva contemporanea – processo quanto mai articolato e complesso all'interno del quale sono divulgati anche principi e metodologie dai quali emerge in maniera inequivoca l'interesse per la spiritualità – è questione di non secondario rilievo la valutazione delle possibilità di effetti psichici a rilevanza sociale in relazione alla transizione verso la multiculturalità. In tale problematico quadro la richiesta di referenti cui attingere significato e metodi di autorealizzazione rimanda, tra l'altro, alla necessità della certificazione delle *leadership* religiose in coerenza con l'aureo monito *quis custodiet ipsos custodes*. Ma, grazie alla sempre maggiore diffusione di nuove modalità di approccio culturale caratterizzate, rispetto al passato, da una visione più critica, è oggi possibile attendersi dal grande pubblico una disponibilità a interpretare queste fenomenologie più consapevole della necessità di riferirsi a una dimensione planetaria.

L'emersione della globalità rischia però potentemente di accompagnarsi ad un corrispondente palesamento di ansie o tendenze individualizzanti. Una crisi di identità può risolversi, infatti, in una sottolineatura forte di essa. Il problema, tutto culturale, è cosa si ritenga essere la propria individualità e come questa giunga a definirsi. A ben vedere:

Ogni identità non si costituisce, in un primo tempo, in sé e per sé, e poi, in un secondo tempo, entra in relazione con un'identità diversa, ma ... si costituisce, fin dall'inizio, da relazioni con identità diverse che, a loro volta, ovviamente, si costituiscono in tal modo: parimenti, ne deriva la conclusione che l'io non esiste mai in sé e per sé, ma solo ed in quanto è in rapporto con altro e con altri¹.

Trasferendo questo ragionamento alla dimensione socio-politica, è utile citare anche lo scrittore iracheno Younis Tawfik:

¹ G. Pasqualotto, *Intercultura e identità*, in *East & West – Identità e dialogo interculturale*, Venezia 2003, p. 25.

² "Corriere della Sera – Sette", 13 novembre 2003, p. 50.

Si arriverà ad una soluzione solo cambiando i termini della tolleranza e considerando tutti, anche l'altro, cittadini diversi nella libertà delle scelte².

Le persone seriamente impegnate in questo processo perseguono l'identica tolleranza, pazienza e amore fraterno senza operare distinzioni di sorta verso tutti gli uomini, unitamente ad una costante benevolenza verso gli animali ed al rispetto degli ecosistemi. La sfida rimane, come sempre, quella di continuare a sviluppare la capacità di porsi domande sempre nuove per analizzare e risolvere, insieme, le sempre possibili crisi.

È pertanto necessario rendere positivamente operativa la più incondizionata apertura verso la compartecipazione di criteri di analisi che almeno tentino di non essere viziati da visioni del mondo preconcepite e, a volte, tragicamente riduttive. Sinceramente cercare, in buona sostanza, di non fare mai prevalere l'interpretazione di una impostazione ideologica rispetto ad un'altra, mantenendo costante il proposito di non eleggere la centralità di alcuna cultura – allo scopo esplicito di ampliare i punti di vista più comuni per accogliere almeno il principio di dignità afferente a strutture ideologiche altre – per suggerire strumenti di lettura nuovi, utili alla rivalutazione di fenomeni culturali giudicati spesso frettolosamente.

La tradizione indo-tibetana

Nel corso della sua storia plurimillenaria, il *buddhadharma* (termine sanscrito dai molteplici significati, fra i quali la "legge spirituale del *buddha*", da preferire per quanto possibile a "buddhismo") è andato differenziandosi al suo interno in una scuola detta in passato, dalla critica occidentale, "del sud" (in quanto ancora oggi presente in prevalenza nello Sri Lanka e nell'Asia sud-orientale) e una scuola detta "del nord" (diffusa maggiormente nelle zone himalayane, in Tibet, Cina, Corea, Giappone, nonché in altre parti dell'Asia). Secondo la terminologia autoreferenziale della "scuola del nord" i termini spettanti a queste due tradizioni sarebbero *mahāyāna* e *hīnayāna*, ovvero il grande veicolo e il piccolo veicolo. La parola "veicolo" ben si adatta a esprimere l'idea del mezzo che diverrà superfluo una volta raggiunta la meta del risveglio (*bodhi*), ma fino a quel momento da ritenersi strumento indispensabile per trascendere il mondo delle rinascite o *saṃsāra*. La scuola definita in senso riduttivo dal *mahāyāna* come *hīnayāna* usa invece altri termini, tra cui *theravāda*, i seguaci degli anziani. Laddove il *mahāyāna* pone maggiormente l'accento sulla figura del *bodhisattva*, l'eroe del risveglio motivato dall'ideale altruistico del *bodhicitta* (il pensiero altruistico del risveglio) che continua a reincarnarsi finché tutti gli esseri non siano stati salvati, la scuola *theravāda* propone alla devozione ed emulazione dei fedeli anche l'*arhat* (il distruttore dell'avversario), ovvero colui che si sforza di raggiungere il risveglio tramite il progressivo annullamento di quelle emozioni dissonanti (*kleśa*) che costringono gli esseri a rinascere, senza possibilità di scelta, negli esiti esistenziali che costituiscono il *saṃsāra* (inferni, spiriti famelici,

animali, esseri umani, semi-dei e divinità mondane), ovvero i sei contesti percettivi determinati appunto non dalla libera volontà, ma dal *karman*, l'implacabile legge di causa-effetto alla quale il *dharma* viene contrapposto quale unico antidoto.

Il *buddhadharma* giunge in Tibet dall'India nel VII sec. dell'e.c., ovvero un millennio circa dopo la predicazione di Śākyamuni, il Buddha storico. In questi dieci secoli la dottrina del Buddha ha avuto ampio agio di elaborare una serie di esiti scritturali e rituali che trovano nel *vajrayāna* – il veicolo della folgore adamantina, l'aspetto iniziatico della dottrina del Buddha – la loro espressione più compiuta per quanto concerne il riflesso che la speculazione metafisica ha sulla “sacra prestazione” o liturgia. Proprio l'interesse per il rito, atteggiamento criticato dal fondatore del *buddhadharma* nel V sec. avanti l'e.c., ritorna prepotente nel corso di questa evoluzione pratico-teoretica, al punto che la scuola *theravāda* muove la critica nei riguardi dei seguaci del *vajrayāna* di esser ricaduti nelle “lusinghe” del brahmanesimo. Tali controversie non possono però interessare in questa sede.

È invece da valutare se non si debba parlare di opportunità politica da parte dello Stato tibetano, che dal VII sec. e.c. era divenuto potenza militare centroasiatica, nell'acquisire un'ideologia religiosa che potesse divenire asse portante di una struttura statale divenuta oramai sovranazionale. È una strategia culturale che si vedrà in seguito, dopo circa altri mille anni, adottata dai sovrani moghul in India. Si tratterebbe in questo caso dunque anche della necessità dei quadri politici tibetani dell'epoca di dotarsi di credenziali ideologiche che avallassero la loro sovranità mostrandosi, agli occhi delle diverse nazioni che si trovavano sottomesse alla monarchia tibetana, anche come patrocinatori della Religione.

Dal punto di vista del processo di inculturazione, i tibetani ritengono di non avere apportato innovazioni in materia di dottrina. Per i *lama* (*bLa.Ma*, “superiori”) non c'è infatti uno solo degli sviluppi ideologici tibetani che non si trovasse almeno in germe nel *dharma* trasmesso dai *paṇḍit*, ovvero dai maestri indiani. Viene tradizionalmente così respinta in definitiva la distinzione netta tra un “buddhismo indiano” e un “buddhismo tibetano”. L'immenso merito culturale degli studiosi tibetani operanti principalmente nei complessi monastici – caratteristici della civiltà tibetana, ma anch'essi ricalcati su di un modello indiano – è stato proprio quello di avere svolto la funzione di supremi archivisti del *vajrayāna*, vera quinta-essenza dell'esoterismo indiano, che senza il “congelatore” semantico e culturale tibetano oggi non avrebbe modo di potere essere conosciuto e studiato nei suoi aspetti integrali essendo praticamente scomparso dall'India propria e dall'Asia sud-orientale. Il *vajrayāna* dal Tibet si è diffuso per il resto dell'Eurasia come da un trampolino, conquistando idealmente il vastissimo ambito himalayano (anche se Gughe, Ladakh e Nepal ricevono il *vajrayāna* direttamente dall'India), e inoltre la Mongolia, la Buriatia, la Kalmucchia, nonché parti della Siberia della stessa Cina e del Giappone.

Il *vajrayāna*, se da una parte presuppone la conoscenza e in certo qual modo un'acquisizione di grado superiore del *bodhicitta*, la motivazione altruistica di base del veicolo delle perfezioni (*pāramitāyāna*) o *mahāyāna* non tantrico, dall'altra impone una disciplina che si esprime nella progressiva assimilazione di pratiche liturgico/meditative, rendendo così il devoto dapprima un neofita e poi un adepto. L'impiego di termini quali “neofita” e “adepto” chiaramente richiama alla necessità di una cerimonia (*abhiṣeka*, tib. *dBan*) nella quale il proficiente richieda e riceva i permessi formali (*samaya*) che lo introdurranno in un sentiero appunto iniziatico. Lungi dal possedere identità di significato con l'interpretazione occidentale elaborata da certo esoterismo d'accatto a partire dal secolo scorso, il termine “inizia-

zione” esprime in ambito *vajrayāna* prevalentemente il permesso di accedere alle liturgie evolutive, definendo praticamente l’inizio (*initium*) della pratica tantrica. L’aggiogamento delle preconcezioni personali alla osservanza logico-simbolica di un sentiero sapienziale è nient’altro che l’avvio al progressivo smantellamento delle identificazioni totalizzanti con i contenuti parziali della propria consapevolezza tramite l’abbandono dei propri abiti negativi e il raffinamento dell’autoanalisi, nella determinazione del modo d’essere reale, ovvero non allucinato da errate concezioni dell’“io”. Nella tradizione *vajrayāna* merita inoltre attenzione il dato della necessità, imposta agli esecutori di alcuni riti, di presumersi già divinizzati al fine di poter procedere nella sacra prestazione. Così come il piombo altro non sarebbe che “oro malato”, e l’essere umano ordinario un *buddha* che non abbia ancora attualizzato il folgorante potenziale della propria liberazione, nei sistemi tantrici buddhistici si opera “come se” le terre ed i cieli nuovi che verranno solo dopo la palingenesi promessa dal mito apocalittico siano già sincronici al tempo prescritto per l’operazione.

La trasformazione rituale del contesto spazio-temporale è ampiamente usata nel *vajrayāna* indo-tibetano, l’architettura speculativa ad esso pertinente vertendo da un lato sulla compassione simpatetica (*karuṇā*) e dall’altro sulla penetrazione intuitiva (*prajñā*) del modo ultimo d’esistenza dei fenomeni o *śūnyatā*. È quest’ultimo coefficiente sapienziale a provvedere l’adepto della realizzazione profonda delle valenze operative della mente liberata, valenze che lo porteranno al superamento del ciclo delle rinascite inconsapevoli trasformandolo in un *buddha* emancipato da ogni condizionamento, libero dal non riuscire a identificarsi con l’ordine incommensurabile della consapevolezza, e perciò finalmente in grado di realizzare efficacemente il bene di tutti gli esseri trasmigratori. È sempre opportuno leggere i sistemi psicosperimentali giunti in Tibet dall’India alla luce del codice binario composto dalla compassione simpatetica e dalla visione della verità, per ciò che concerne l’influenza dei sistemi tantrici tanto nella metafisica che nella morale. Il corpo dell’uomo viene concepito in tale contesto alla stregua della crisalide dalla quale nascerà un giorno l’“angelica farfalla”. Non è questa un’idea marginale rispetto alle culture nelle quali, nel corso dei millenni, essa si è trovata ad essere presente, ma piuttosto una strumentalità, una fame di miglioramento da impiegarsi lungo il cammino di trasformazione che l’uomo sta compiendo nel tempo per riuscire a conseguire il completo soddisfacimento delle proprie potenzialità naturali. Questo punto di arrivo viene descritto nel *vajrayāna* in termini estremamente puntuali come l’inseparabilità della beatitudine e dell’onniscienza. Questa unione (*yuganaddha*) è ritenuta essere il vero e definitivo *bodhicitta* – il pensiero altruistico del risveglio – verso la cui maturazione è protesa nella sua interezza la dottrina del Grande Veicolo.

Un labirinto multidimensionale: il maṇḍala

Nella tradizione *vajrayāna* la buddhità, o meglio il cammino di maturazione spirituale verso di essa, viene descritta in termini operativi tramite la formalizzazione grafica di un impianto urbano. Il *maṇḍala* è in questo contesto intuito come la rappresentazione ideale dei rapporti esistenti tra macrocosmo universo e microcosmo individuo.

Nella lingua sanscrita esistono più significati per il termine *maṇḍala* (lett. cerchio o circonferenza). Questo termine potrà significare il capitolo di un testo sacro, oppure la sfera di influenza esercitata da una struttura politica. È nella sua accezione religiosa che il termine *maṇḍala* viene a definire un diagramma in cui vengono

descritti e stabiliti i nessi sottili tra l'uomo e l'universo. Nel *maṇḍala* interpretato secondo quest'ultima accezione vengono riassunte così efficacemente le principali concezioni cosmologiche e psicologiche buddhistiche che Giuseppe Tucci, grande figura di orientalista e padre della tibetologia contemporanea, ebbe a darne la definizione, divenuta oramai classica, di "psicocosmogramma", in quanto in questo sacro diagramma viene rappresentata in forma sintetica la serie di corrispondenze che fanno della realtà, apparentemente frammentata negli innumerevoli elementi che la compongono, un tutto organico e coerente fin nella sue parti più infinitesimali. Per quanto riguarda l'equivalente termine tibetano, *Kil.Khor*, i *lama* convengono nella spiegazione mistica che vuole la sillaba *Kil* rappresentare il centro, il principio, la divinità; la sillaba *Khor* la circonferenza, lo sviluppo, la divina dimora. Secondo un'ulteriore interpretazione, *maṇḍala* sta per "ciò che sostiene l'essenza"; il lemma esprimerebbe infine anche una valenza estetica positivamente operativa nel senso di "ciò che trasforma in bellezza una considerevole porzione del reale".

Sotto il profilo della rappresentazione formale il *maṇḍala* è la proiezione su di un piano bidimensionale di un palazzo a pianta quadrata inscritto all'interno e al centro di una serie di barriere circolari. Iniziando dall'esterno, tali barriere potranno presentare una sequenza nella quale si enumera una prima cerchia, la più esterna, fatta idealmente di fiamme intese a tenere lontani i profani, coloro i quali non sono ancora maturi ad affrontare la peregrinazione spirituale sostitutiva verso il risveglio che, simbolicamente, risulta implicita nella serie di percorsi e di corrispondenze analogiche delle quali il *maṇḍala* è letteralmente saturo; è la barriera di fuoco che respinge chi non sia ancora "adatto" (*adeptus*) ad essere avviato alle complesse liturgie proprie del veicolo segreto del buddhismo. Segue una barriera di *vajra*, le folgori adamantine per le quali si compendia l'immodificabile natura della mente e le sue principali valenze emancipatorie, definite metodo (*upāya*) e saggezza (*prajñā*); barriera impenetrabile per chi, pur avendo osato superare il cerchio di fuoco, non abbia ancora purificato la volontà. Questa barriera di *vajra* rappresenta la concretezza del piano assoluto della realtà, il piano ove gli adepti del *vajrayāna* divenendo esseri adamantini (*vajrasattva*) riescono a esprimere il potere necessario ad intraprendere in modo positivo le liturgie del veicolo esoterico. La terza barriera, quella composta da petali di fiori di loto (*padmāvali*), rappresenta la purezza della sensibilità emozionale, la giusta disposizione da suscitare nel cuore di chi si stia accostando al proprio centro ineffabile. Si è giunti a questo punto nel *maṇḍala* vero e proprio concepito come un divino palazzo e spesso volte disposto su più livelli attraversabili in sequenza attraverso elaborati portali (*torāṇa*). Ogni elemento di un *maṇḍala* è la rappresentazione degli aspetti della divinità che risiede centralmente nel *Sancta Sanctorum*, il *garbhagrha* o casa dell'embrione (sottinteso: di un *buddha*). Al centro si trova il santuario (*kūṭāgāra*) che ospita la divinità principale detta *maṇḍaleśvara* o *cakreśvara*, letteralmente il signore del *maṇḍala* o il signore del cerchio. L'identificazione *maṇḍala/cakra* avvierebbe la riflessione sui più riposti significati esoterici di questo sistema, laddove i *cakra* della metafisiologia yoghica, e di cui si accennerà in seguito, alludono a quelle valenze presenti in germe nel *continuum* mentale dell'adepto tantrico che gli consentiranno di trasformare, oltre a sé stesso, l'ambiente circostante appunto in un *maṇḍala*, edificando così la divina dimora di una divinità con il puro materiale di una consapevolezza impeccabile.

Ogni porzione di un *maṇḍala* ha il suo preciso significato. Il loto sul quale il *maṇḍala* è edificato mostra che il frutto del cammino spirituale nonostante possa implicare pratiche che utilizzano il desiderio non è affetto da esso, come il fiore di

loto che nasce dalla melma non è da essa lordato. Il numero dei suoi petali dovrebbe rappresentare su quale *cakra* debba venire introiettato: se ad esempio sono sessantaquattro, si tratta del *maṇipūracakra*, situato presso l'ombelico. I suoi quattro lati rappresentano le quattro nobili verità principali: la sofferenza (*duḥkha*), l'origine della sofferenza (*samudaya*), la cessazione della sofferenza (*nirodha*) e il sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza (*mārga*). Il fatto poi che i quattro lati siano uguali sta a significare l'identità, sul piano assoluto, degli esseri illuminati con quelli non illuminati. La porta orientale rappresenta le quattro attenzioni pure: al corpo, alle sensazioni, al pensiero e ai fenomeni. La porta meridionale le quattro occasioni di superamento: donare, parlare gentilmente, dare soccorso, essere coerenti nelle azioni rispetto alla parola data. La porta occidentale le quattro membra delle manifestazioni miracolose: puro desiderio d'essere, vigore, intelletto, indagine. La porta settentrionale le cinque facoltà: fede, vigore, consapevolezza, concentrazione e saggezza. I quattro archi rimandano alle quattro stabilizzazioni meditative. Le quattro cornici che bordano la base delle mura sono le quattro conoscenze discriminanti: dei significati, dei fenomeni, dei linguaggi della pronta risposta. La decorazione di pietre preziose appaga i desideri degli esseri. Le ghirlande che pendono dalle travi alludono al superamento degli ostacoli e delle loro impronte al momento di intraprendere il sentiero della meditazione. Tornando al santuario, esso è circondato da una o più gallerie concentriche (*paṭṭikā*) talvolta divise in caselle quadrate (*pakāra*) attraversate dai portali; tutto il complesso è circondato, come già enunciato, da una o più barriere di protezione (*rakṣācakra*).

Un *maṇḍala* può inoltre essere rappresentato con una pittura, una scultura, per mezzo di pietre preziose, fiori, riso, pietre o sabbie colorate; può finalmente essere ricreato all'interno della propria mente per trasformarne attivamente i processi. La sabbia è considerata tra i materiali grossolani il più efficace poiché tradizionalmente è tratta da sostanze preziose e necessita di un'estrema attenzione per l'esecuzione dei dettagli del *maṇḍala*. Siccome ogni granello di sabbia è carico della consacrazione di un processo rituale, il *maṇḍala* di sabbia una volta completato dà luogo ad un considerevole accumulo di energie spirituali. Riassumendo il processo di esecuzione di quest'ultimo tipo di *maṇḍala*, dopo la costruzione del parallelepipedo ligneo che servirà di base gli artisti misurano e tracciano le linee di riferimento usando righe, compassi e pennelli con inchiostro bianco. La sabbia colorata è applicata attraverso l'utilizzazione di una sorta di stretto imbuto metallico, liscio all'interno e zigrinato invece all'esterno, che viene strofinato con un altro imbuto per spandere la sabbia in strati più o meno sottili a seconda che aumenti o diminuisca la velocità di sfregamento.

Ci possono essere numerosissime divinità in un *maṇḍala* a simboleggiare le varie manifestazioni degli aspetti della coscienza e del cosmo trasfigurati nel nume che risiede al centro del *maṇḍala* in unione con la propria mistica consorte, personificazione femminile della stessa saggezza. Il palazzo è diviso in quadranti provvisti di mura e gallerie. I colori sono la specifica rappresentazione degli elementi grossolani (*bhūta*) di cui si compone la realtà fenomenica e degli aggregati sottili (*skandha*) sui quali la mente imputa l'esistenza nominale di un "io" convenzionalmente esistente.

Sebbene prodotto su di una superficie piatta, il *maṇḍala* è in realtà sempre da visualizzarsi nel suo sviluppo tridimensionale, essendo la divina dimora al centro della quale un *buddha* può manifestare lo stato dell'illuminazione verso tutte le direzioni dello spazio.

Agli effetti della pratica liturgico-iniziatica da compiersi all'interno di "un" *maṇḍala* – se nella teoria si danno infiniti *maṇḍala*, nell'arte se ne ritrova nei fatti la raf-

figurazione di qualche centinaio – è necessario avere una chiara cognizione di sé stessi quale divinità ed assumere il corrispondente orgoglio divino (*devamāna*). In un tale processo le apparenze ordinarie, visibili dagli occhi della carne, non vengono negate; piuttosto, non permettendo ai fenomeni ordinari di apparire alla consapevolezza mentale si fa in modo che le divine apparenze brillino più forti. Quando, avendo interrotto le apparenze ordinarie e sviluppato il chiaro apparire di se stessi come una divinità, tale apparenza spirituale diviene finalmente stabile, le apparenze ordinarie degli aggregati fisici e mentali infine cessano. È allora che appaiono all'occhio della mente i divini aggregati fisici e mentali, i divini costituenti e sensi. Ciò può indurre a valutare la condizione di strumentalità di questo divino autopercepirsi. Nei sistemi tantrici esso appare piuttosto come il presupposto iniziatico per correttamente dedicarsi ad un rito efficace: *na adevo devam arcayet* (il non-dio non veneri il dio) nella tradizione upanishadica. La pratica del *devamāna*, almeno all'interno del primo dei due livelli di realizzazione del *vajrayāna* (*sanpannakrama*, stadio di creazione/generazione, e *utpattikrama*, stadio di completamento), si dimostra dunque essere tanto punto di arrivo che di partenza, ma in questo secondo caso vi è il rito di passaggio costituito dal permesso all'identificazione del proprio corpo ordinario con il corpo d'una divinità, sacra autorizzazione che il neofita riceve dallo ierofante nel corso dell'iniziazione alla pratica formale (*sādhana*) d'un *tantra*.

Da tutto ciò risulta chiaramente intuibile il perché dell'importanza attribuita dal buddhismo *vajrayāna* alle proprie discipline interne. Si tratta cioè dell'enunciazione tecnica della via breve verso la buddhità che, ammessa nel *vajrayāna*, può portare l'adepto a conseguire lo stato pienamente illuminato nel breve spazio di una vita umana. Nella pratica dell'Orgoglio Divino l'apparenza della "divinità archetipica" (in sanscrito *iṣṭadevatā*; termine reso in tibetano con *Dod.lHa*, ma più generalmente con *Yi.Dam.lHa*, in quest'ultimo caso con la sfumatura di divinità garante dei sacri impegni *samaya* assunti al momento dell'iniziazione) oggetto della contemplazione non viene visualizzata "di fronte" a se stessi, ma "in" se stessi come auto-generazione (*bDag.dSkyed*) d'un nume che pervade di sé la propria dimora celestiale.

Nel buddhismo *vajrayāna* i *maṇḍala* vengono creati per i rituali d'iniziazione nei quali un maestro concede il permesso, ai discepoli ritenuti maturi, di impegnarsi nelle meditazioni relative a particolari divinità archetipiche. Il germe di un *buddha* (*buddha-garbha* o *tathāgatagarbha*) presente nel *continuum* mentale d'ogni essere senziente viene nutrito dal processo di visualizzazione e contemplazione di questo mistico diagramma. Agli occhi dell'adepto, ognuna di queste ripartizioni del mondo fenomenico dovrebbe essere concepita come null'altro che il santo e arcano gioco degli dei. In tal modo l'intero universo, comprendendo sia gli esseri che i corpi celesti, è diretto e determinato per mezzo delle sue stesse divine inter-relazioni, ed è proprio questo reticolo di corrispondenze che rende sacre le varie parti che lo compongono.

Con il *vajrayāna* la tendenza monistica della filosofia indiana raggiunge il suo apice, e la natura d'ogni attività umana conseguentemente interpretata come divina, identica all'essenza stessa dell'universo. Per inverare la propria teosi, ovvero la trasmutazione da essere ordinario, sottoposto alla miseria del mondo transeunte divorato dall'oblio, in nume beato e onnisciente che ha permeato d'estasi la natura degli elementi del proprio corpo e della propria mente, devono poter sussistere alcune condizioni circostanziali, prime tra tutte le istruzioni sulla progressiva familiarizzazione della mente con i contenuti della contemplazione formale (*sādhana*) come suggeriti da un maestro (*guru*). È lo ierofante (*vajrācārya*) che, valutando le inclinazioni del neofita, può così efficacemente iniziarlo alla reale natura della mente, tramite

l'applicazione di *upāya* e di *prajñā*: gli abili espedienti che portano all'ottenimento del corpo di forma (*rūpakāya*) volto al bene degli esseri, e la sapienza che porta all'ottenimento del corpo di verità (*dharmakāya*) sperimentante *per se* l'indefettibile unione di beatitudine e onniscienza.

Il tantra buddhistico

Il sentiero tantrico propone a questo punto una varietà estremamente articolata di metodologie per abbreviare il tempo necessario a realizzare la condizione di un *buddha*. Tali metodi, espressione concreta d'una compassionevole duttilità antropologica, possono implicare l'adozione temporanea delle contaminazioni mentali, quali l'ira o la concupiscenza. Il *mahāyāna* (*Theg.Chen*) si divide infatti in *pāramitāyāna* (*Pha.Rol.Tu.Phyin.Pa'i.Theg.Pa*) e *guhyamantrayāna* (*gSang.sNgags.Kyi.Theg.Pa*). L'esoterico veicolo delle perfezioni viene anche chiamato veicolo della causa (*hetuyāna*), laddove il sentiero esoterico è corrispondentemente definito veicolo dell'effetto (*phalayāna*). Nel primo si seminano le cause (*hetu*) che porteranno, in migliaia di vite spese nel grado eroico della pratica virtuosa, a guadagnarsi la più piccola porzione di un corpo di forma; nel secondo ci si sforza di comportarsi "come se" già si fosse in possesso delle qualità di un *rūpakāya* pienamente evoluto, effetto o frutto (*phala*) di un cammino spirituale che il *bodhisattva* tantrico, votato alla realizzazione dell'ideale altruistico, desidera ardentemente abbreviare trovando intollerabile l'idea che vi sia un qualsiasi essere che stia sperimentando la sofferenza in uno dei mondi della rinascita.

Il *guhyamantrayāna* (sinonimi: *vajrayāna*, *vidyādarapitakayāna*, *phalayāna*, *mantrayāna*) secondo le scuole della nuova traduzione (sottointendendo il lavoro di traduzione dei testi dal sanscrito ad opera dei traduttori tibetani guidati dai *paṇḍit* indiani), o *Sar.Ma*, e soprattutto secondo l'interpretazione di Je Tzong Khapa, quella corrente all'interno del lignaggio *dGe.Lug.Pa*, si suddivide ulteriormente in quattro livelli o "classi" del sistema tantrico: *kriyātantra* (*Bya.rGyud*, o *tantra* dei riti), *caryātantra* (*sPyod.rGyud*, o *tantra* delle azioni), *yogatantra* (*rNal.'Byor.rGyud*, o *tantra* dello yoga) e *anuttarayogatantra* (*rNal.'Byor.bLa.Med.rGyud*, o *tantra* dello yoga supremo). Tale quadruplice ripartizione del sentiero esoterico esprime il riconoscimento di altrettante modalità di approccio all'osservanza tantrica. Alcuni commentatori, sia indiani che tibetani, propongono le seguenti analisi. Dall'affermazione di come le quattro classi dei *tantra* si riferiscano ai quattro *varṇa* brahmanici (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*) in qualche modo ricalcandone i tipi antropologici, si giunge alla definizione del rapporto tra le quattro classi e le quattro scuole filosofiche buddhistiche (*vaibhāṣika*, *sautrāntika*, *yogācāra* e *madhyamaka*). Ma queste spiegazioni in definitiva poco sembrano inerire al sistema tantrico generale. La valutazione che risulta più accettata riguarda il rapporto tra le pratiche formali esterne e quelle interne, ovvero la misura percentuale di azioni fisiche e verbali da impiegarsi nella disciplina spirituale in rapporto a modalità mentali. Secondo tale interpretazione, nella prima classe, il *kriyātantra*, troverebbe luogo importante un ritualismo concretamente esperibile nella sua varia e complessa epifenomenologia. Al contrario, nella classe suprema dell'*anuttarayogatantra* lo specifico è incentrato sull'impiego delle energie interiori, con il corrispondente minore accento da darsi all'esternazione della disciplina. Un ulteriore ragionamento parte dalla cosmologia espressa nell'*Abhidharma* (sezione finale del *Tripitaka*, la triplice raccolta costituente il canone buddistico), laddove vi vengono descritti, tra gli altri, i reami supe-

riori del *saṃsāra*. Le modalità di appagamento sensuale delle divinità mondane (*deva*) appartenenti al mondo del desiderio (*kāmaloka*) forniscono il parametro sul quale si giustifica la quadruplice ripartizione. I praticanti (*sādhaka*) della prima classe avrebbero pertanto predisposizione verso quei sistemi nei quali le divinità sovramondane (*lokottara*), che si rendono simili ai *deva* nell'aspetto, vengono rappresentate mentre provano mutua soddisfazione dal vicendevole scambio di sguardi. La seconda classe è caratterizzata da divinità che si stringono le mani. La terza da divinità che si abbracciano. La quarta da divinità descritte, e rappresentate nell'arte, in ierogamia più o meno esplicita.

L'*anuttarayogatantra* si sottoarticola come segue: *pitṛtantra* (*Pha.rGyud*, o *tantra* padre) e *mātṛtantra* (*Ma.rGyud*, o *tantra* madre). Il *pitṛtantra*, deputato al maggiore sviluppo dei metodi compassionevoli laddove il *mātṛtantra* ha per modalità egemone la saggezza, si ripartisce infine secondo il *mūlakleśa* (l'afflizione o contaminazione radicale) sul quale il *sādhaka* si applica per trasformare ciò che vincola al *saṃsāra* in strumento emancipatorio. Si ha pertanto: il *rāga-upāyatantra* (*'Dod.Chags.Thabs.rGyud*), nel quale si utilizza l'afflizione radice dell'attaccamento compulsivo o *rāga*; lo *dveṣa-upāyatantra* (*Zhe.sDang.Thabs.rGyud*), che si applica sull'odio/avversione/malevolenza, *dveṣa*; il *moha-upāyatantra* (*gTi.Mug.Thabs.rGyud*), avente per oggetto di metanoia la nescienza (*moha* o *avidyā*) inerente nel *continuum* mentale degli esseri trasmigratori.

Per percorrere il sentiero *vajrayāna* è sommamente necessario avere rettificato l'atteggiamento egotistico teso alla esclusiva auto-gratificazione del piccolo io. In caso contrario, il veicolo esoterico è definito dalla tradizione orale essere simile ad un serpente posto all'interno di una canna di bambù cava, il quale ha solo due possibilità di uscita: o verso l'alto, il Perfetto Risveglio, o verso il basso, gli estremamente disagiati stati esistenziali che attendono, nelle rinascite infernali, chi abbia pervertito l'osservanza tantrica. Recita a questo proposito un celebre apoftegma enunciato nel *Vajramala*:

Karmaṇa yena vai sattvāḥ kālyakalpa koṭīśatānyapi / pacyante nārake ghore tena yogī vimucyate // («Per mezzo di quelle stesse azioni per le quali i mortali giacciono nell'inferno per centinaia di milioni di età del mondo, lo *yogin* è liberato»).

Non ardiscano pertanto i corvi (gli esseri ordinari) nutrirsi dei pericolosi veleni della selvaggia foresta (le passioni mondane) che i pavoni (i coraggiosi *bodhisattva*), disdegnando le piante medicinali contenute in serre ordinate (le asceti protette nelle solitudini), usano per creare le meravigliose iridescenze del loro piumaggio (le azioni compassionevoli volte alla realizzazione del sommo bene)³.

In Tibet, la più parte dei lignaggi di trasmissione ininterrotta della dottrina (*paramparā* o *sampradāya*) pongono di fatto l'accento sul gradualismo informante un'asceti che, iniziando dal confidente rifugio nel triplice gioiello (*buddha*, *dharma* e *saṅgha*), aderisce ai quattro sigilli (1: tutti i fenomeni prodotti sono impermanenti; 2: tutti i fenomeni contaminati sono causa di sofferenze; 3: tutti i fenomeni sono privi di un sé indipendente da cause parti e condizioni; 4: il *nirvāṇa* è pace), si addestra nei tre supremi addestramenti (morale - *śīla*, concentrazione - *dhyaṇa*, saggezza - *prajñā*) per approdare al pieno esercizio dei tre sentieri principali: il disincantato disgusto nei confronti del ciclo delle rinascite (*nicaraṇa*), il pensiero altruistico del risveglio universale (*bodhicitta*), e la saggezza volta al modo ultimo d'esistenza dei fenomeni (*prajñāpāramitā*).

L'intero tirocinio spirituale del *vajrayāna*, compreso nella definizione delle basi (ovvero le appropriate condizioni di partenza, prime tra tutte le qualifiche interne

³ Sintesi tratta dai primi versi di: Dharmarakṣita, *La ruota delle armi taglienti*, Poema 1989.

ed esterne che rendono preziosa una rinascita nella condizione umana), dei sentieri (l'articolato complesso pragmatico/speculativo tradizionalmente definito "gli 84.000 insegnamenti") e del frutto (il conseguimento del perfetto risveglio), si compie ascendendo cinque sentieri comuni anche al *dharmā* non tantrico: sentiero dell'accumulazione (*sambharamārga* – *Tshog.Lam*), sentiero della preparazione (*prayogamārga* – *sByor.Lam*), sentiero della visione (*darshanamārga* – *mThon.Lam*), sentiero della meditazione (*bhavanamārga* – *sGom.Lam*), sentiero del superamento dell'istruzione (*abaiṣamārga* – *Mi.sLob.Lam*), ovvero il conseguimento dello stato di un *buddha*.

Psico-architettura: lo stūpa

Ovunque nell'Asia si sia diffuso il messaggio del Buddha, il "Risvegliato", in quei territori che hanno accolto la "Legge" (*dharmā*) al punto da far diventare la dottrina buddhista la religione di vasti strati della società, spiccano inconfondibili le forme di innumerevoli *stūpa*. Con il termine sanscrito *stūpa* non si intende un edificio sacro nel quale è possibile entrare per compirvi gli atti di culto, ma una struttura monumentale piena, dunque non penetrabile, con la quale il devoto entra in rapporto praticando intorno ad essa il *turnus sacralis*, la circumdeambulazione (*parikrama*) in senso orario (*pradakṣiṇā*). Dall'India all'Asia sud-orientale, dall'Asia Centrale al Gandhara, dalla Cina al Giappone, dal Tibet alla Mongolia, dallo Himalaya a Shri Lanka, i vari paesaggi sono caratterizzati dalla presenza del monumento sacro tipico dell'ideologia religiosa buddhista. Questo monumento ha quasi certamente origine dal tumulo funerario, elemento comune, a cominciare dal neolitico, alla più parte delle culture, India antica compresa. Nell'India pre-buddhista i tumuli funerari dei santi asceti erano venerati come luoghi sacri. Proprio l'andamento cupoliforme di tali strutture piene costituirebbe l'origine dello *stūpa*. La cupola (*aṇḍa*) potrebbe essere stata in seguito assimilata come forma sacra in ambito buddhista in quanto allusiva, come si vedrà tra poco con maggiore dettaglio, delle proporzioni del corpo del Buddha colto seduto in atteggiamento di meditazione (*dhyaṇāsana*).

Com'è noto, l'arte buddhista dei primi secoli è contrassegnata dall'aniconismo. Una delle immagini non antropomorfe che indirizzano al Buddha è proprio lo *stūpa*, che rimanda all'estinzione del corpo fisico (*parinirvāṇa*) del Risvegliato. Anche dopo l'invenzione dell'immagine antropomorfa lo *stūpa* permane come simbolo eminente della presenza del Buddha, da un certo punto in poi della storia dell'arte indiana lemma sincronico e intercambiabile con l'immagine in forma umana sviluppatasi, fino a proliferare in innumerevoli ipostasi, soprattutto in ambito mahayanico. Per l'adepto, l'immagine antropomorfa di un *buddha* è un iconogramma, un aggregato di potenti simbologie organizzato secondo schemi prefissati dalla letteratura canonica. Sia pure in sembianze umane, il corpo del Risvegliato è in realtà a sua volta un simbolo, tanto fonte di ispirazione morale che sostegno alla contemplazione.

È ravvisabile una precisa relazione formale tra la configurazione dello *stūpa* e il corpo del Risvegliato. Il plinto quadrangolare rappresenterebbe il trono sul quale siede il Buddha, quando non le sue stesse gambe in positura incrociata (*vajrāsana* o *padmāsana*). La cupola asseconda il profilo delle spalle del Buddha assiso in meditazione. Nell'edicola (*harmikā*) posta sulla colma troverebbero posto il capo e gli occhi, così come spesso evidenziati negli *stūpa* nepalesi. Il pinnacolo (*yaṣṭi*) corrisponde alla prodigiosa protuberanza cranica (*uṣṇīṣa*) velata dalla cifra architettonica.

Gran parte dell'importanza attribuita dai seguaci del Buddha al culto dello *stūpa* risiede nella dottrina dell'accumulazione dei meriti (*puṇya*), accumulazione tradizionalmente distinta in merito fisico e merito mentale. La circumdeambulazione dello *stūpa* garantisce l'accumulo del primo tipo di merito anche se involontaria, come nel caso di un cane vagante senza meta o di un insetto trascinato dalla corrente di un rigagnolo dopo la pioggia. Inoltre, qualsivoglia atto di omaggio venga rivolto a uno dei Tre Gioielli, viene rivolto contemporaneamente anche agli altri. Il costrutto della dottrina è talmente interconnesso che non si può mai prescindere dal riferirsi, partendo da uno qualunque degli elementi costitutivi, alla struttura dell'intero sistema. Ogni dettaglio racchiude quindi, in forma più o meno palese, in epitome tutta l'architettura complessiva.

Valutando come la dinamica del graduale processo di divinizzazione del fondatore si sia avvalsa dell'invito a sottolineare gli aspetti metastorici del Risvegliato da parte dei suoi seguaci, non è da escludere che il *mahāyāna* sia potuto sorgere anche in connessione con il culto delle reliquie (*śarīra*, tibetano: *sKu.gDung* o *Ring.bSrel*), i resti permanenti del Maestro depositati nei primi *stūpa*.

All'estinzione del corpo fisico del Buddha sorse il problema della suddivisione delle reliquie rimaste dalla cremazione. Come descritto nel *Mahāparinibbānasuttanta* i sacri resti vennero divisi tra i rappresentanti di otto contesti politico-militari presenti nell'India di quel periodo. Sul racconto di quella ripartizione si appoggia la tradizione architettonica che vede la diffusione di otto tipologie strutturali di *stūpa*, varianti che andranno a commemorare gli otto eventi maggiori tramandati dall'agiografia del Risvegliato: la nascita avvenuta presso Lumbinī; il risveglio a Bodhgayā; la messa in moto della ruota della dottrina, cioè la prima predicazione, a Sārnāth; la discesa dal cielo dei trentatré dei a Śāṅkāśya; l'esecuzione di miracoli a Śrāvastī; la riconciliazione della comunità monastica a Rājagṛha; il prolungamento volontario della vita a Vaiśālī; l'estinzione del corpo a Kuśinagara⁴.

Pur non venendo generalmente mai meno la funzione simbolica e commemorativa originaria, ben presto la costruzione di *stūpa* implicò anche altre valenze, tra le quali: purificare il territorio da interferenze ritenute la causa di epidemie; favorire il benessere e la lunga vita; commemorare eventi importanti della comunità; contrassegnare in modo fausto le vie tanto di attraversamento commerciale che di pellegrinaggio; marcare i passi montani. A proposito della funzione di marcatore qualificato del territorio, una particolare variante strutturale dello *stūpa* il *Ka.Ka.Ni.mChod.rTen*, o "*stūpa* sottopassante", indirizza ai percorsi interni ed esterni prossimi alle aree sacre di tutto lo Himalaya simile a una sorta di arco d'ingresso decorato con affreschi di divinità e di *maṇḍala*.

Vi è in effetti una connessione assai stretta tra lo *stūpa* e il *maṇḍala*. Allo *stūpa* ci si può utilmente riferire come alla versione tridimensionale del *maṇḍala*. Il *maṇḍala*, che è, come già esposto in precedenza, la rappresentazione geometrica dell'universo nell'aspetto di un palazzo dalla pianta quadrata circondato da barriere circolari, si presenta diviso in cinque quartieri, uno per ognuno dei punti cardinali più una cella centrale che coincide, riallineando in tal modo il proprio significato con quello inerente allo *stūpa*, con l'asse centrale dell'universo.

Il simbolismo direzionale è espresso nell'architettura sacra di edifici, architettura dunque più propriamente "templare", sia dalla pianta cruciforme che dalla pianta a quinconce. La segnalazione dei quattro punti cardinali corrisponde alla rappresentazione schematica dell'universo suddiviso nei suoi quadranti spaziali. Il *maṇḍala*, come cosmogramma, è infatti anche una descrizione cifrata del mondo, dove sono

⁴ Come del resto per il Santo Sepolcro a Gerusalemme, anche dello *stūpa* sono stati nel corso dei millenni prodotti modellini in vari materiali, si pensi alle cretule a impronta sigillare (*Sa.Tsa.Tsa*), che spesso rappresentano *stūpa* ancora più piccoli riuniti in conglomerato, oppure all'impiego di cristallo di rocca. Dapprima la produzione era localizzata appunto agli otto luoghi di pellegrinaggio (soprattutto Bodhgayā), poi anche questa usanza indiana è divenuta retaggio comune all'ampia area di diffusione del buddhismo.

indicate le quattro direzioni dello spazio qualificate da un centro. Tale centro, asse ideale dell'universo, corrisponde, nel tempio a pianta mandalica, al *garbhagrha* ove l'adepto inverte la propria teosi. Analogamente, lo sviluppo verticale della copertura della cella centrale viepiù allude alla funzione di *axis mundi*.

Le cinque componenti geometriche la cui aggregazione struttura lo *stūpa* corrispondono in prima istanza ai cinque "elementi grossi" (*mahābhūta*) e ai cinque "aggregati sottili" (*skandha*). Si constata innanzitutto che la sequenza degli elementi grossolani sia ordinata a partire dal basso, dalla sostanza più grossolana, per giungere verso l'alto alle sostanze progressivamente più sottili. Dal più grosso al più rarefatto, dal meno sottile al più sottile, dunque. La base quadrata dello *stūpa* corrisponde pertanto alla terra; la cupola all'acqua; la *harmikā* al fuoco; l'asse del parasole all'aria; il pinnacolo allo "spazio vibrante" (*ākāśa*). Parimenti vengono ordinati i cinque "aggregati" sui quali viene imputata l'esistenza di un "io" o sé convenzionale sussistente in termini di relazione funzionale all'ambito fenomenologico ordinario.

Nel sistema di riferimento teoretico-speculativo specifico della dottrina del risveglio un ruolo importante è infine svolto dal proporsi lo stesso sistema come meramente strumentale. Il buddhismo, caso veramente unico di religione alpha-teistica (assegnando ad "alfa" senso prescissivo, dunque non di mera negazione sintattica), fa potentemente ricorso a un linguaggio alludente a una necessità di trascendere qualsiasi tipo di condizionamento. Il *dharma* altro non è che la "zattera" che risulta utile finché non si è traversato un guado, ma che si dimostrerebbe un peso qualora la si volesse continuare a trascinare portandosela sulle spalle una volta guadagnata la terraferma. In maniera analoga, le opere di pietà prescritte a un livello principiale vengono nei fatti superate da una prassi psico-sperimentale che può, in determinate condizioni, addirittura trascendere la morale convenzionale.

Anche la venerazione allo *stūpa* rientrerebbe dunque negli *upāya*, le strumentalità intelligenti che lo spirito altruistico del risveglio mette in atto, alla stregua di santi espedienti, per urgere gli esseri alla salvezza.

Il "bastone" del pellegrino interiore: lo yoga

Il termine sanscrito *yoga* significa principalmente "unione", concetto, *mutatis mutandis*, affine alla meta della teologia mistico-ascetica, quella *unyo* perseguita dai grandi contemplativi cristiani. A tale meta non duale si allude in India, tanto nei testi che nell'arte sacra, ricorrendo a glifi immaginali, mistiche cifre del superamento d'ogni dualismo. Tra le numerose diadi chiamate a esprimere questa condizione si ritrovano: la serie delle vocali e quella delle consonanti, la madre e il padre, il sole e la luna, *iḍā* e *piṅgalā* (i due principali canali immaginali, o *nāḍī*, che scorrono in parallelo lungo l'asse longitudinale del corpo umano), *nāda* e *bindu* (vibrazione e goccia), *yonī* e *liṅga* (vagina e fallo), *abhāva* e *bhāva* (non divenire e divenire), i fiumi Gaṅgā e Yamunā, e così via. Alla condizione non duale – anche detta *yuganaddha* – si può d'altronde alludere tramite termini unitari quali l'eclisse (*rahu*), il canale immaginale centrale (*suṣumnā-avadhūti/dBu.Ma*), la Sarasvatī (il fiume invisibile che sorge alla confluenza di Gaṅgā e Yamunā). Lo strumento per realizzare tale unione è appunto lo *yoga*, il "soggiogamento" di se stessi tramite una disciplina psicofisica finalizzata alla liberazione (*mukti* o *mokṣa*) dall'esistenza condizionata (*saṃsāra*) nella quale si sperimenta la sofferenza (*duḥkha*).

I fenomeni appartenenti a categorie particolarmente sottili di consapevolezza vengono interpretati dai sentieri sapienziali indiani come indipendenti dalla strut-

tura neuro-cerebrale. Dicendo questo non si vuole però, soprattutto nel buddhismo, affermare che si possa indicare un fenomeno definendolo come un'“anima” immutabile, indipendente da parti e condizioni. L'atto noetico è concepito come una sfaccettata matrice di eventi tra loro in articolata relazione di funzione e di significato. Alcuni eventi interiori all'uomo si rivelano in effetti essere prodotti dalla materia, cioè dal cervello, ma all'estremo opposto di questo variegato spettro altri fenomeni vengono al contrario dimostrati essere in possesso di caratteristiche non direttamente riconducibili al corpo in termini di relazione causale.

Grazie alla propensione non dualistica tipica dello *yoga*, il corpo non viene però svalutato, ma al contrario valorizzato all'estremo: nello *yoga* il *pīṭha* (“luogo pervaso dal sacro potere”) più importante per l'adepto è infatti il suo proprio corpo. Questo *fanus* incarnato, la porzione materiale della persona, è a volte descritto suddiviso in cinquantuno parti in conformità al numero delle lettere dell'alfabeto sanscrito. Sulla terra esisterebbe poi un certo numero di luoghi sacri, ciascuno dei quali è il riflesso geografico della complessa quanto minuziosa metafisiologia del *tantra*, il complesso di dottrine esoteriche afferente non solo al buddhismo, ma anche all'induismo e al jainismo.

Questa piuttosto antica attribuzione d'identità tra un *pīṭha* e una porzione del corpo umano è in seguito ulteriormente sviluppata nelle redazioni tantriche più tarde, laddove si elencano i cinquantuno centri analogici di questa vera e propria “geosofia”. Il *Tāraśodha*, citato nel *Tantrasāra*, stabilisce, tra le altre, l'identità tra il *pīṭha* di Kāmarūpa (sacro sacello dal quale sgorgerebbe il mestruo della terra) e il *cakra* radice, o *mūlādhāra*; tra il *jalandhara* e il *cakra* del cuore; come pure tra Pūrṇagiri e la fronte. Questa piuttosto antica attribuzione d'identità tra un *pīṭha* e una porzione o plesso del corpo umano è in seguito ulteriormente sviluppata nelle redazioni tantriche più tarde, che giungono appunto a elencare fino a cinquantuno centri analogici geografico-fisiologici. Il grande adepto (*mahāsiddha*) Saraha giunge ad affermare nel *Tesoro dei canti* (*Dohākośa*):

Qui nel corpo si trovano la Gaṅgā e la Yamunā, Prayāga e Benares, la luna e il sole, tutti i luoghi sacri⁵.

Negli stadi più avanzati dello *yoga* l'adepto giunge a identificare la propria consapevolezza con una rete di settantaduemila od ottantaquattromila canali (*nāḍī*) composti di materia immaginativa sottile, strutturati intorno ai *cakra* o ruote d'energia. Il nome e il numero dei *cakra* variano da sistema a sistema, ma generalmente sette sono quelli più noti grazie soprattutto alla divulgazione del tantrismo induistico: *mūlādhāra* (sostegno radice), situato presso la base della colonna vertebrale; *svādhiṣṭhāna* (propria dimora), nei genitali; *maṇipūra* (città gioiello), quattro dita al di sotto dell'ombelico; *anāhata* (impenetrato), nel cuore; *viśuddha* (puro), nella gola; *ājñā* (comando), fra le sopracciglia; *sahasrāra* (mille, sotto intendendo “mille petali”), nella corteccia cerebrale, oppure sospeso al di sopra del capo. Nel *vajrayāna* esistono poi ulteriori differenti elencazioni.

I *cakra* vengono descritti pervasi da elementi chiamati gocce essenziali (*bindu/Thig.Le*) distinti in seme maschile e sangue femminile. L'eventuale riferimento di questi elementi alla fisiologia potrebbe alludere alle sostanze prodotte dal sistema endocrino. Nella osservanza tantrica *vajrayāna* è poi implicato il sacro conubio sessuale (*mithuna*) non più volto al rilassamento delle pulsioni riproduttive, bensì alla efficace attivazione dei canali, delle ruote e dei fluidi seminali sottili. Quando il respiro, i fluidi seminali e le energie psichiche d'una coppia di adepti tan-

⁵ Il tema dell'identità di macrocosmo e microcosmo ritorna frequentemente negli studi di Giuseppe Tucci. Cfr. fra gli altri «Tutto questo processo naturalmente è dentro di noi in una misteriosa presenza che si rivela abbacinante nella sua gloria agli occhi dell'iniziato; in me stesso si compie l'eterna vicenda, in me sono tutti i mondi, in me la gloria arcana dei Buddha disposti per gradi nelle sfere del mio corpo mente ai vari momenti di quell'espandersi e riassorbirsi universale», G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1969 (1949), p. 135.

trici si fondono in virtù della ierogamia, il potenziamento di tali elementi dà luogo a esperienze difficilmente descrivibili in termini di esperienza ordinaria: da qui la assoluta necessità d'una guida qualificata. Di fatto, in quanto le energie latenti stimulate dalle pratiche dello *yoga* sono considerate estremamente potenti, le pratiche formali interne ai vari sistemi sono accessibili solo a studenti qualificati e responsabili sotto la guida protettiva di un *guru* che svolga azione di salvaguardia nei confronti di ingannevoli quanto pericolosi fraintendimenti. Le discipline spirituali, e soprattutto quelle che – provenendo da contesti culturali allogeni – particolarmente si prestano a fraintendimenti improntati all'esotismo, vengono talvolta utilizzate a scopi prettamente utilitaristici, limitati alle contingenze della vita ordinaria. All'inizio d'una ricerca che si pretende essere spirituale, è allora di fondamentale importanza sottoporre a seria verifica l'opzione fondamentale, la motivazione che spinge a interessarsi a una religione piuttosto che a una psicoterapia, nel sincero tentativo di non appiattire il cammino di perfezione interiore a una questione di igiene psico-fisica. Lo *yoga* invita a lasciarsi dietro le spalle il mondo di divisioni creato dall'angusta visione egotistica, per incamminarsi verso una più ampia condizione, un più vasto stato di unità. Per riuscire a far questo bisogna però creare le condizioni che possano garantire un duraturo successo, prima tra tutte una pratica, costante e regolare, della meditazione.

La parola meditazione (*meditatio*), storicamente afferente alla teologia mistico-ascetica, da sola non basta a comprendere tutte le implicazioni contenute nei vocaboli originali, i termini usati nella lingua sanscrita essendo *dhyāna*, *dhāraṇā* e *bhāvanā*. *Dhāraṇā* allude al rapporto di relazione tra il soggetto conoscente e il fenomeno verso il quale la mente applica la propria attenzione; *bhāvanā* letteralmente significa sviluppo, ma in una accezione più ampia si dovrebbe più propriamente intendere lo sviluppo mentale grazie al quale liberare la mente dalle negatività a favore di qualità virtuose. Il lemma *dhyāna* – implicante la sostanziale identità tra contemplante e contemplato – in medio indiano diviene *jhāna*, espresso in cinese con un carattere, *chan*, che verrà poi letto dai giapponesi *zen*.

Un fraintendimento ricorrente interpreta la meditazione riducendola alla semplice sospensione del pensiero logico-discorsivo. Anche qui alla comprensione corretta, sia pure iniziale, di alcuni termini chiave corrisponderà un aumento delle possibilità di comprensione di queste discipline. Secondo l'etimologia pertinente per *dhyāna* si deve dunque intendere il processo di progressiva “familiarizzazione” della mente con gli oggetti virtuosi sui quali è impegnata in modo costante e disciplinato. La meditazione non basta però da sola a garantire un genuino apprendimento della propria interiorità, necessita di supporti. Il supporto da impiegare nella meditazione è il sistema costituito dal corpo e dalle energie che strutturalmente lo compongono, prima tra tutte il *prāṇa*, termine sanscrito che, rispetto al latino *spiritus*, trova maggiore rispondenza di significato con l'aramaico *ruha* e con il greco *pneuma*. Con il termine *prāṇa* (tib. *rLung*) si intende alludere a correnti manifeste di energia che si potrebbero anche definire elettricità, calore, luce, forza gravitazionale, magnetismo. Nel corpo umano tali energie scorrono, quali aspetti costituenti del *prāṇa*, attraverso la struttura nervosa, oppure attraverso l'apparato muscolare. In forma più sottile questa energia può essere paragonata al potere della volontà, al pensiero, alla comprensione, all'immaginazione attiva. In un organismo sano vi è una perfetta distribuzione delle energie “praniche” in ogni sua parte. Tale distribuzione è resa possibile da una fitta rete di canali o *nāḍī* invisibili all'analisi scientifica, ma ritenuti pienamente operanti dagli adepti dello *yoga*. Secondo questa concezione, la maggior parte delle malattie sarebbe provocata proprio dalla cattiva distribuzione del *prāṇa* attraverso i canali, principal-

mente a causa di nodi presenti in tali nervi sottili. Tali ostruzioni hanno la tendenza a prodursi quanto più si conduce una vita indisciplinata sia dal punto di vista igienico/fisiologico che morale/spirituale. Anche la perdita di vitalità è considerata causata principalmente da un fluire irregolare del *prāṇa*. Tale discontinuità dell'energia vitale può influire anche sul carattere della persona, portandola a disinteressarsi della cura che andrebbe costantemente portata al proprio arricchimento interiore.

Nel *vajrayāna* indo-tibetano le varie essenze psichiche – descritte secondo diverse valenze funzionali e costituenti una sorta di sinapsi tra la parte fisiologica visibile e quella intellettuale invisibile della persona – nonché i fluidi e i tessuti, fra i quali principalmente il sangue, non si limitano a essere meri oggetti d'analisi concettuale, bensì sostanze sacramentali. La loro trasformazione consapevole porterà all'indimento dell'adepto tramite la pratica detta *dehasiddhi* o trasmutazione del corpo mortale tramite il veicolo dell'essenza (*rasayāna*), infatti:

L'adepto non rinnega il corpo, ma se ne serve come uno strumento necessario all'emanipolazione dal circolo delle rinascite (*Amṛtaratnāvalī*).

Come già in precedenza in questo lavoro si è avuto modo di accennare, nella osservanza tantrica *vajrayāna* il sentiero dei mezzi abili può implicare il sacro connubio sessuale (*mithuna*), la ierogamia volta alla rapida, efficace attivazione dei canali, delle ruote e dei fluidi seminali sottili distillati nel sacello della matrice femminile, liquori essenziali (*kala*, *rasa*, *bindu*, *amṛta*) supposti in grado di veicolare le secrezioni prodotte dalle ghiandole endocrine. Quando il respiro, i fluidi seminali e le energie psichiche della coppia tantrica interpenetrandosi in virtù della ierogamia circolano gli uni nelle altre, determinano esperienze difficilmente riproducibili con la pratica che non si avvalga di *partner* qualificati. I testi descrivono a questo proposito l'instaurarsi di una complessa interdipendenza animica volta alla creazione di un *maṇḍala* pervaso di beatitudine e sapienza, nel cui centro risiede, vibrante di gioia, la coppia divina pronta a dedicarsi alla realizzazione dell'altrui felicità, condizione che annuncia l'esperienza della grande beatitudine (*mahāsukha*) che conseguirà al disciogliersi delle gocce essenziali all'interno dei canali immaginali. Questa esperienza beatifica, che si diffonde a partire dal canale centrale, potrà indurre l'adepto a interpretare i fenomeni come manifestati dal gioco o divertimento (*līlā*) delle arie psichiche cavalcate dalle menti sottilissime. Apprendendo, contemporaneamente alla beatitudine, la modalità ultima d'esistenza dei fenomeni (o vacuità di esistenza inerente), gli psiconauti potranno infine invereare l'unione indissolubile di beatitudine e sapienza ovunque si trovino, indipendenti di fatto da qualsiasi contingenza temporale o spaziale.

[...] Once an ancient Tibetan Lama wanted to go to India, a long time ago; he wanted to see his Guru in India. One of his disciples told him, «For what reason are you going to India? There is no reason to go, the inner Guru is within your nervous system and if you want to see him, go there. If you go into your sushumna you can see your Guru. And if you want to see the deities and create good karman, make offerings to the body maṇḍala within your nervous system, to the dakas and dakinis in your nervous system. Take care of your body». So he told many things like that in such a way, and his Guru could not answer. Also we can make a similar statement, that our western minds are often bored in one place and we have to go to another. «Oh! I heard some place is so nice. One kind of beach place like Greece, Bali or Hawaii». People sort of consider those are good places to go. But actually, the good place of Hawaii is inside, the good place of Greece is inside your nervous system. That means we can interpret it in this way. And the same thing, to see physically beautiful sense object we always look outside, but actually there is beauty also within. [...]⁶.

⁶ Thubten Yeshe, *Vajra Yogini - A commentary on the Anuttarayogatantra Method of Vajra Yogini*, London 1984 (1979), p. 89.

APPENDICE I

Alcune corrispondenze tra i quartieri del *maṇḍala* e il micro-macrocosmo

	est	sud	ovest	nord	centro
<i>varṇa</i> (colore)	bianco	giallo	rosso	verde	blu
<i>bījīmantra</i> (suono)	<i>om̐</i>	<i>tram̐</i>	<i>hrī</i>	<i>aḥ</i>	<i>hum̐</i>
<i>kula</i> (famiglia)	<i>buddha</i>	gioiello	loto	azione	folgore
<i>jina</i> (vittorioso)	Vairocana	Ratnasambhava	Amitābha	Amoghasiddhi	Akṣobhya
<i>mudrā</i> (gesto)	predicazione	dono	meditazione	protezione	toccare la terra
<i>prajñā</i> (paredra)	Locanā	Māmakī	Paṇḍārā	Samayatārā	Dhatīśvarī
<i>vāhana</i> (veicolo)	leone	cavallo	pavone	<i>garuḍa</i>	elefante
<i>skandha</i> (aggregato)	forma	sensazione	percezione	impulsi	coscienza
<i>kleśa</i> (contaminazione)	illusione	calunnia	attaccamento	gelosia	avversione
<i>jñāna</i> (saggezza)	simile allo specchio	equanime	discriminante	realizzante	della natura della realtà
<i>mahābhūta</i> (elemento)	terra	acqua	fuoco	aria	spazio
<i>indriya</i> (senso)	vista	olfatto	udito	gusto-tatto	mentale
<i>bodhisattva</i>	Samantabhadra	Ratnapāṇi	Avalokiteśvara	Viśvapāṇi	Vajrapāṇi

APPENDICE II

Corrispondenze sottili tra la struttura del centro mistico (*cakra*) del cuore, i fonemi seminali (*bījīmantra*), alcune divinità femminili (*yoginī*), i luoghi di potere presenti nel mondo esterno (*pṛṭha*), il corpo umano visibile e i coefficienti del risveglio (*bodhi*).

A
Vajrayoginī
(in unione con Śrī Heruka Cakrasaṃvara)
centro del *maṇḍala*
retto *samādhi*

Va
Ḍākinī
centro del *maṇḍala* - est
consapevolezza del corpo

Ya
Lama
centro del *maṇḍala* - nord
consapevolezza delle sensazioni

Ra
Khaṇḍārohi
centro del *maṇḍala* - ovest
consapevolezza dei fenomeni

La
Rūpinī
centro del *maṇḍala* - sud
consapevolezza dei pensieri

Om̐
Pracaṇḍā
“Violenta”
nel mondo: Pullira Malaya
nel corpo: la linea dei capelli
fattore coadiuvante del Risveglio: manifestazione dell’aspirazione
nel *maṇḍala* della mente - est

Om̐
Pracaṇḍākṣā
“Violenta dagli occhi furiosi”
nel mondo: Jalandhara
nel corpo: la cima del capo
fattore coadiuvante del Risveglio: manife-

stazione dell'impegno
nel *maṇḍala* della mente - nord

Oṃ
Prabhāvātī
"Splendida"
nel mondo: Ottiyana
nel corpo: l'orecchio destro
fattore coadiuvante del Risveglio: manife-
stazione dell'analisi
nel *maṇḍala* della mente - ovest

Sa
Mahānāsā
"Gran naso"
nel mondo: Arbuda
nel corpo: la nuca
fattore coadiuvante del Risveglio: manife-
stazione dell'intelletto
nel *maṇḍala* della mente – sud

rBa
Viramatī
"Eroica"
nel mondo: Godāvārī
nel corpo: l'orecchio sinistro
fattore coadiuvante del Risveglio: forza
della fede
nel *maṇḍala* della mente – sud est

Bu
Kharvarī
"Inferma"
nel mondo: Rāmeśvara
nel corpo: lo spazio tra le sopracciglia
fattore coadiuvante del Risveglio: forza
dell'impegno
nel *maṇḍala* della mente – sud ovest

Ddha
Lañkeśvarī
"Signora di Lañkā"
nel mondo: Devīkoṭa
nel corpo: gli occhi
fattore coadiuvante del Risveglio: forza
della consapevolezza
nel *maṇḍala* della mente – nord ovest

Da
Drumachāyā
"Ombra d'albero"
nel mondo: Malavar
nel corpo: le spalle
fattore coadiuvante del Risveglio: forza del
samādhi
nel *maṇḍala* della mente – nord est

Ki
Airāvātī
"Nube"
nel mondo: Kāmarūpa
nel corpo: le ascelle
fattore coadiuvante del Risveglio: forza
della saggezza
nel *maṇḍala* della parola – est

Ni
Mahābhairavā
"Terrificante"
nel mondo: Otevisa
nel corpo: il petto
fattore coadiuvante del Risveglio: forza
della fede
nel *maṇḍala* della parola – nord

Ye
Vāyuvagā
"Rapido vento"
nel mondo: Tisakune
nel corpo: l'ombelico
fattore coadiuvante del Risveglio: potere
dell'impegno
nel *maṇḍala* della parola – ovest

Ba
Surābhakṣī
"Bevitrice d'alcool"
nel mondo: Kośāla
nel corpo: la punta del naso
fattore coadiuvante del Risveglio: potere
della consapevolezza
nel *maṇḍala* della parola – sud

Jra
Śyāmadevī
"Dea oscura"
nel mondo: Kaliṅga
nel corpo: la bocca
fattore coadiuvante del Risveglio: potere
del *samādhi*
nel *maṇḍala* della parola – sud est

Va
Subhadrā
"Propizia"
nel mondo: Lampāka
nel corpo: il collo
fattore coadiuvante del Risveglio: potere
della saggezza
nel *maṇḍala* della parola – sud ovest

rNa
Hayakarnī

“Orecchie di cavallo”
 nel mondo: Kāñcī
 nel corpo: il cuore
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 del *samādhi* del Risveglio
 nel *maṇḍala* della parola – nord ovest

Ni
 Khagānanā
 “Testa d’uccello”
 nel mondo: Himālaya
 nel corpo: le gonadi
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 dell’impegno del Risveglio
 nel *maṇḍala* della parola – nord est

Ye
 Cakravegā
 “Rapida ruota”
 nel mondo: Pretapurī
 nel corpo: gli organi riproduttori
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 della gioia del Risveglio
 nel *maṇḍala* del corpo – est

Ba
 Khaṇḍārohi
 “Incremento interrotto”
 nel mondo: Gṛhadevatā
 nel corpo: gli organi escretori
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 della flessibilità del Risveglio
 nel *maṇḍala* del corpo – nord

Jra
 Śauṇḍinī
 “Mescitrice”
 nel mondo: Saurāṣṭra
 nel corpo: le cosce
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 della discriminazione del Risveglio
 nel *maṇḍala* del corpo – ovest

Vai
 Cakravarminī
 “Ruota protettiva”
 nel mondo: Suvarṇadvīpa
 nel corpo: i polpacci
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 della consapevolezza del Risveglio
 nel *maṇḍala* del corpo – sud

Ro
 Suvīrā
 “Buona eroina”
 nel mondo: Nagara

nel corpo: le dita
 fattore coadiuvante del Risveglio: aspetto
 dell’equanimità del Risveglio
 nel *maṇḍala* del corpo – sud est

Tsa
 Mahābalā
 “Possente”
 nel mondo: Sindhu
 nel corpo: il dorso dei piedi
 fattore coadiuvante del Risveglio: retta
 comprensione
 nel *maṇḍala* del corpo – sud ovest

Ni
 Cakravartinī
 “Imperatrice”
 nel mondo: Maru
 nel corpo: i pollici e gli alluci
 fattore coadiuvante del Risveglio: retto
 pensiero
 nel *maṇḍala* del corpo – nord ovest

Ye
 Mahāvīryā
 “Grande eroina”
 nel mondo: Kulua
 nel corpo: le ginocchia
 fattore coadiuvante del Risveglio: retta
 parola
 nel *maṇḍala* del corpo – nord est

Hum
 Kakāsyā
 “Volto di corvo”
 retta azione
 a protezione del *maṇḍala* – est

Hum
 Ulūkāsyā
 “Volto di civetta”
 retti mezzi di sussistenza
 a protezione del *maṇḍala* – nord

Hum
 Śvanāsyā
 “Volto di cagna”
 retto sforzo
 a protezione del *maṇḍala* – ovest

Phet
 Śukarāsyā
 “Volto di scrofa”
 retta consapevolezza
 a protezione del *maṇḍala* – sud

Phet

Yamadahī

“Incudine mortale”

generazione delle virtù

a protezione del *maṇḍala* – sud est

Sva

Yamadaṃṣṭrī

“Azzannatrice mortale”

eliminazione delle non virtù

a protezione del *maṇḍala* – nord ovest

Phet

Yamadūti

“Messaggera mortale”

protezione delle virtù

a protezione del *maṇḍala* – sud ovest

Ha

Yamamathanī

“Distruggitrice mortale”

prevenzione dalle non virtù

a protezione del *maṇḍala* – nord est

APPENDICE III

The Moonlight that Swells the Ocean of Virtue

“Il chiarore lunare che accresce l’oceano di virtù”

di S.S. Tenzin Ghyatso, XIV Dalai Lama del Tibet,

in: “Tibet House Bulletin” vol. 18/1-2 (May - November),

Cultural Centre of H.H. the Dalai Lama, New Delhi 2001, pp. 1-2.

Traduzione letteraria dal tibetano di Amit Jayaram

(traduzione dall’inglese di M. A. Polichetti)

1

Con il più profondo rispetto

mi inchino in obbedienza

al Buddha,

il signore degli asceti,

che è come il maestoso monarca dei monti

sorto dalle acque senza limite

di quella sapienza e compassione

che ha coltivato in sé stesso

per incalcolabili ere.

Impeccabilmente adorno

delle vesti d’una rinuncia

arcanamente distinta

dalla fragranza senza forma

d’ogni ottenimento,

egli domina il mondo

ristando in alto,

come un torreggiante colosso

in gloria incandescente

tra i possenti discepoli

delle tre maestose famiglie,

la sua luce illimitata

ulteriormente rischiarando

il pur intrinseco fulgore

dei picchi che si elevano al di sotto.

2

Con il più profondo rispetto

mi inchino in obbedienza

al risplendente Heruka,

l’irato senza pari,

e alla sua affascinante consorte;

devotamente gli rendo omaggio

con le tre porte di corpo,

parola e mente.

Il grande Heruka,

mistico maestro degli eroi

e degli asceti esperti

nelle arti esoteriche,

i piedi fluttuanti dei quali,

sempre impegnati nella magica danza,

concorrono tutti insieme a tessere

il manto del corpo,

la trama della mente,

i mondi senza limite

che ambedue loro sono,

in una sola

impeccabile

rete di consonanze.

3

Con il più profondo rispetto

mi inchino in obbedienza

all’imponente monte Tise

il magnifico monte Kailāsa.

Centro essenziale del pianeta,

circolo mistico della parola

glorificato dagli antichi veggenti
come la fonte primigenia originale
del suono e della voce.

Misterioso monte illuminato dalla luna,
uno degli unici ventiquattro altari della
terra
consacrati dalla grande divinità
con infinita compassione.

4
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

Il gioiello risplendente
che adorna la vasta fronte
della madre terra.

Dove i superiori venerabili anziani
hanno deliberatamente rinunciato
alla delizia di perseguire
tranquillità e solitudine
per guidare ed aiutare
tutti gli esseri senzienti.

5
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

Qui il possente asceta, Milarepa,
il grande praticante, re del Tibet,
ha santificato la terra
penetrandone il pinnacolo,
illuminando con la sua presenza
e con i suoi poteri miracolosi
la tradizione buddhistica
di pratica devota.

6
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

La sua grandezza è stata lodata
dallo stesso Siddhārtha Gautama
il Buddha vivente.

Grande maestoso monte
la cui grazia e bellezza,
forma ed imponente altezza
furono testimoniate dai veggenti

attraverso la pura intuizione
della visione della legge di causa ed effetto.

7
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

Riflesso nell'immacolato turchese
dello specchio mistico
d'un lago Mānasarovar senza sponde,
la cui sola vista
può trasformare
tutti gli esseri che la percepiscono
con la radianza di una nuova
grande visione.

8
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

Circondato e come avvolto
da ambienti divini,
il solo pensiero dei quali
porta felicità senza limite
al corpo ed alla mente.

Torrenti spumeggianti,
ricolmi di qualità spirituali,
sono rinfrescati e purificati
dal tocco soave della beatitudine
e dalla benedizione di brezze sottili.

9
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

Centro di devozione
per tutti gli uomini e per tutte le fedi,
spazio durevole
dove gli uomini incontrano le montagne.

Dove risiede il beato perfetto Śiva,
congiunto in estatica mistica unione
con Umā, sua luminosa consorte.

10
Con il più profondo rispetto
mi inchino in obbedienza
all'imponente monte Tise
il magnifico monte Kailāsa.

È qui che un illustre lignaggio
di austeri asceti
ha dimorato e praticato,
qui i sinceri cercatori del vero
dedicando le tre porte
di corpo, parola e mente
alla purezza della virtù,
vedono dissolversi tutte le tenebre
nella luce riverberante della consapevolezza
e dell'accrescimento spirituale.

11
Il potere virtuoso dei quattro fiumi
che scorrono dall'imponente Tise,
è la sorgente stessa,
la fonte della vita
sia per gli esseri caduchi
che per quelli immutevoli.

Possano questi quattro fiumi regali,
amore, compassione,
gioia ed equanimità,
inondare tutti i viventi di benedizioni,
grazia e mutua comprensione.

Possano tutti gli esseri
per sempre dimorare pieni di felicità
nel confortevole abbraccio
di questi quattro fiumi.

12
Così come in bellezza e gloria
il magnifico monte Kailāsa
mantiene alta la maestosa testa fulgente,
possa la luce dello splendore
secolare e spirituale
di questa terra delle nevi
esistere per sempre
in pristina solitudine,
né possa mai tramontare il sole
oltre l'appuntamento con lei fissato
da tempo immemore
con il trascendente.

13
Come l'umanità,
pur appartenente a diverse
fedi ed etnie,
si unisce
in un congiunto spirito di devozione,
possano tutti gli esseri senzienti
nell'universo senza inizio,
privi d'ogni catena
come lo è il cielo senza limiti,
non sentire nemmeno allentarsi
l'unico comune vincolo
di pace, amicizia ed armonia.

14
Possano le rinfrescanti,
pure correnti
della mente del risveglio
e le purificanti brezze
della corretta visione
disperdere tutte le errate concezioni
su entità ed identità sostanziali
che si attardano nei nostri cuori.

Possano il rincrescimento
per le proprie azioni non virtuose
e la pratica formale
nutrire il grande corpo spirituale
di tutti i senzienti,
possano non essere mai scoraggiati
dall'impegnarsi nei compiti più alti.

Possa il sole dell'innata saggezza,
che sorge nella camera segreta dei cuori,
disperdere per sempre
il terrore e le tenebre,
la nociva confusione
delle concezioni errate.

E possano infine tutti gli esseri
conseguire la suprema beatitudine
tramite l'ottenimento
dell'adamantina purezza
di corpo, di parola e di mente.

Nota bibliografica

- Anagarika Govinda, *Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stupa*, Berkeley 1976.
D. Bangdel, *Goddess of the Periphery, Goddess of the Centre. Iconology of Jnanadakini in Newar Buddhism*, in "Orientations", 33/10 (2002), pp. 24-30.
R. Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, London 1999.
E. Bernbaum, *The way to Shambhala*, New York 1980.
N. N. Bhattacharyya, *History of the Sakta Religion*, New Delhi 1996 (1974).
M. Brauen, *Das Mandala*, Köln 1992.

- K. Buffetrille, *Pèlerins, Lamas et visionnaires. Sources orales et écrites sur le pèlerinages tibétains*, Vienna 2000.
- V. Chan, *Tibet Handbook*, Chico (CA) 1994.
- L. Chandra - R. Vira, *Tibetan Mandalas*, New Delhi 1995.
- C. Cicuzza, *Peculiarità dell'idea di "Sacro Monte" e di "pellegrinaggio" nel buddhismo dell'India e del sud-est asiatico*, in *Religioni e Sacri Monti*, Atti del Convegno Internazionale, a cura di A. Barbero e S. Piano, Ponzano Monferrato 2006, pp. 215-246.
- H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, Milano 1986 (1979).
- D. Cozort, *Highest Yoga Tantra. An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet*, Ithaca (NY) 1986.
- S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Delhi 1976 (1946).
- M. T. De Malmann, *Introduction à l'Iconographie du Tantrisme Bouddhique*, Paris 1975.
- K. Dowman, *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, New York 1985.
- K. Dowman, *Il Tibet sacro: una guida ai luoghi di potere*, Roma 1998 (1997).
- M. Eliade, *Lo Yoga: immortalità e libertà*, Firenze 1982 (1954).
- L. Epstein - P. Wenbin, *The social construction of space at two pilgrimage sites in Eastern Tibet*, in "The Tibet Journal", 19/3 (1994), pp. 21-30.
- M. Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, Milano 1986.
- G. W. Farrow, *The concealed essence of Hevajra Tantra*, Delhi 1992.
- P. Florenskij, *Le Porte Regali*, Milano 1981 (1977).
- A. Hirakawa, *The rise of Mahayana Buddhism and its relationship to the worship of stupas*, in *Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko*, Tokyo 1963.
- J. C. Huntington, *The Iconography of Svayambhu Mahachaitya. The Main Mandalas*, in "Orientations", 33/10 (2002), pp. 16-23.
- J. Irwin, *The Stupa and the Cosmic Axis. The Archaeological Evidence*, in *Fourth International Conference of South Asian Archaeologists*, Napoli 1979, pp. 842-843.
- R. Johnson - K. Moran, *Kailas: on a pilgrimage to the sacred mountain of Tibet*, London 1989.
- P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok 1986 (1977).
- F. D. Lessing, *Introduction to the Buddhist tantric systems*, Delhi 1983 (1968).
- N. Levine, *Blessing Power of the Buddhas: sacred objects, secret lands*, Brisbane (CA) 1993.
- D. S. Lopez, *Prigionieri di Shangri-la*, Roma 1999 (1998).
- Mandala and landscape*, a cura di A. W. Macdonald, Delhi 1997; vedi anche: *recensione* di K. M. Heimsat - H. Decler, in "The Tibet Journal", 24/1 (1999).
- A. Mookerjee, *Kundalini. The Arousal of the Inner Energy*, London 1982.
- K. K. Murthy, *Buddhist Ideologies Transmuted in Stupas*, in "The Tibet Journal", 18/4 (1993), pp. 49-55.
- Ngawang Zangpo, *Sacred Ground. Jamgon Kongtrul on "Pilgrimage and Sacred Geography"*, New York 2001.
- The Oral Instructions of Kyabje Zong Rinpoche. Chöd in the Ganden Tradition*, a cura di D. Molk, New York 2006.
- Orizzonti di geofilosofia*, a cura di L. Bonesio, Bologna 2000.
- P. Pal, *The Fifty-one Sakta Pithas*, in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Serie Orientale Roma, LVI/3, Roma 1988, pp. 1039-1060.
- M. A. Polichetti, *Theosis in Indo-Tibetan vajrayana. Considerations on The Use of Theological Lemmas in the Tantric Lore*, in "Prajna Vihara. The Journal of Philosophy and Religion", 2001, pp. 115-123;
- M. A. Polichetti, *Buddhism*, in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford 2007, pp. 370-374.
- Powerful Places and Spaces in Tibetan Religious Culture (I)*, a cura di T. Huber, in "The Tibet Journal", 19/2 (1994).
- Powerful Places and Spaces in Tibetan Religious Culture (II)*, a cura di T. Huber, in "The Tibet Journal", 19/3 (1994).

Powerful Places and Spaces in Tibetan Religious Culture (III), a cura di T. Huber, in "The Tibet Journal", 19/1 (1995).

J. B. Robinson, *Buddha's Lions. Abhayadatta. The lives of The Eighty-Four Siddhas*, Berkeley 1979.

Sacred Landscapes of the Himalayas, a cura di N. Gutschow - A. Michaels - C. Ramble - E. Steinkellner, Vienna 2003.

W. Semple, *Symbolism and Ritual in Tibetan Architecture*, in "Cho Yang, The Voice of Tibetan Religion & Culture", 5 (1992), pp. 105-116.

Sharpa Tulku - R. Guard - J. Roy - Jampa Chokyi, *Jewel Treasure House of the Three Bodies / Staircase that leads to the Three Bodies by Lhundup Pandita, Yamantaka Cycle*, Texts Vol. II, Part 1&2, New Delhi 2002.

D. L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, London 1987.

D. L. Snellgrove - H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Boston-London 1986.

A. Snodgrass, *The Symbolism of the Stupa*, Delhi 1992.

The Stupa. Its Religious, Historical and Architectural Significance, a cura di A. L. Dallapiccola e S. Z. Lallemand, Wiesbaden 1980.

D. V. Tansley, *Subtle body. Essence and shadow*, London 1977.

Taranatha, *History of Buddhism in India*, Delhi 1990 (1970).

Jamgon Kongtrul Lodro Taye, *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen*, New York 1995.

D. Templeman, *Internal and external geography in spiritual biography*, in "The Tibet Journal", 19/3 (1994), pp. 63-76.

Tenzin Ghyatso (XIV Dalai Lama), *The Kalacakra Tantra: Rite of Initiation*, London 1985.

Tenzin Ghyatso (XIV Dalai Lama), *The Union of Bliss and Emptiness*, New York 1988;

Tenzin Ghyatso (XIV Dalai Lama), *La Via del Buddhismo Tibetano*, Milano 1996 (1995).

F. Torricelli, *Tilopa: atti e parole*, Roma 1998.

Tsering Lama - I. Waldo, *Dharmakaya Stupa*, Singapore 1998.

G. Tucci, "mc'od rten" e "ts'a ts'a" nel Tibet indiano ed occidentale – *Indo-Tibetica I*, Roma 1932.

G. Tucci, *Il simbolismo architettonico dei templi del Tibet occidentale – Indo-Tibetica III-IV*, Roma 1938.

G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949.

G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1969 (1949).

G. Tucci, *Le Religioni del Tibet*, Roma 1980 (1970).

G. V. Vajracharya, *Elements of Newar Buddhist Art. Circle of Bliss: a Review Article*, in www.asianart.com/articles.

P. C. Verhagen, *Seminar "Pilgrimage in Tibet"* (II AS, Leiden 12-13 September 1996), *Conference Report*, a cura di T. Huber, in "The Tibet Journal", 22/2 (1997).

A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamajatantra*, Delhi 1977.

A. Wayman, *The Buddhist Tantras: light on Indo-Tibetan esotericism*, Delhi 1993.

P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, Roma 1990 (1989).

T. V. Wylie, *The geography of Tibet according to the 'Dzam gling rgyas bshad*, Roma 1962.



India, monaci (G. Lorenzato)



India, fedeli sulla riva di un fiume sacro (G. Lorenzato)



India, Varanasi, cerimonia religiosa (G. Lorenzato)





Asceta indiano (G. Lorenzato)

Il pellegrinaggio: il punto di vista dei sikh nel *Guru Granth Sahib*

Jodh Singh

Punjab University, Patiala (India)

La realizzazione della Verità Assoluta è il fine della maggior parte dei filosofi e degli uomini religiosi nel mondo. La Verità Assoluta non è un oggetto di comprensione intellettuale e di ragionamento logico, ma, secondo quanto affermano le persone spiritualmente “risvegliate”, è rivelata alla coscienza umana, se quest’ultima è adeguatamente purificata, raffinata e liberata da ogni sorta di vibrazione dei desideri fisici. Pertanto uno *yogī*, invece di compiere futili tentativi per giungere a un livello concettuale logico, rivolge la propria attenzione e la propria energia alla purificazione, al raffinamento e alla concentrazione progressivi della propria coscienza empirica e all’elevazione di quest’ultima verso piani spirituali sempre più alti, fino al raggiungimento del piano trascendente Supremo, nel quale il velo tra la Verità Ultima e la coscienza svanisce completamente e la coscienza è assolutamente unita alla Verità¹.

Le varie scritture hanno suggerito diversi percorsi per conseguire quest’unificazione con la Verità. Sebbene la spiritualità ci conduca verso le regioni più elevate e più vaste delle verità metafisiche, per conseguire questo scopo è anche essenziale un giusto approccio etico. Sotto questo punto di vista il problema, affrontato nel *Guru Granth Sahib*, è se sia possibile purificare e raffinare adeguatamente tale coscienza con semplici pellegrinaggi verso svariati luoghi².

Gli *yogī* hanno spesso mostrato un amore speciale per i vagabondaggi e i pellegrinaggi, per compiere i quali essi erano soliti viaggiare da nord a sud e verso molti luoghi distanti. Chiarendo la futilità di tali vagabondaggi, Gorakh Nath, il principale esponente della setta dei Nath Yogi in India, afferma che il viaggio ai templi ha un’utilità prossima allo zero e non reca alcun vantaggio. Un pellegrinaggio verso un luogo santo non è nulla più che un viaggio verso l’acqua. Il pellegrinaggio utile è il percorso oltre la mente realizzato dalla congregazione dei veri santi, che spargono nettare intorno a sé con le loro conversazioni. Il merito acquisito grazie ai sermoni di tali congregazioni non può essere ottenuto con nessun viaggio³.

Il Guru Nanak afferma che recarsi ai centri di pellegrinaggio sarebbe utile, solo se si potesse così conseguire il piacere di quel supremo Signore. Ci si può guadagnare il piacere del Signore creatore, se si ama la sua creazione, poiché il Signore non solo risiede nella sua creazione, ma la ama profondamente ed è incessantemente attivo in suo favore. L’insieme dell’esistenza è il suo corpo, nel quale egli pervade ogni cosa sotto forma di spirito divino. E diverse porzioni dell’umanità nelle rispettive regioni hanno contrassegnato determinati luoghi, dove le grandi personalità spirituali hanno palpabilmente avuto la percezione di tale divinità, oppure dove i grandi capi socio-religiosi hanno avviato o portato a compimento grandi eventi, che hanno dato prova di essere pietre miliari e punti di svolta nella storia della comunità

¹ Akshay Kumar Banerjee, *Philosophy of Gorakh Nath*, p. 10.

² Guru Nanak (*Sidh Gosti*), *Guru Granth Sahib*, p. 938 (*Kia bhaviai sach sucha hoi...*).

³ Pitamber Datt Bartisal, *Gorakh Bani*, p. 97.

e dell'intero genere umano. Successivamente, a scopo di celebrazione e di riconoscimento di queste loro conquiste, le persone comuni hanno creato dei memoriali, che oggi sono conosciuti come centri di pellegrinaggio. In effetti i centri di pellegrinaggio ci fanno ricordare i nostri antenati, che potrebbero aver sopportato molte austerità e, di conseguenza, una vita piena di problemi e sofferenze, come Siddhartha Gautama, che trascorse molti anni in circostanze rischiose per raggiungere lo stato di Buddha ("Il Risvegliato") e formulare le Quattro Nobili Verità. Guru Arjan, il quinto Nanak, creò lo Harimandir ad Amritsar, aprendolo in tutte e quattro le direzioni e volendo così significare che chiunque, appartenente a qualsiasi condizione umana, avrebbe potuto accedere al tempio e ottenere la pace della mente, nel percepire ovunque la presenza della divinità. Nello stesso complesso, il sesto Guru creò l'Akal Takhat (il Trono dell'Eterno), combinando in tal modo spiritualità e temporalità per una vita equilibrata e senza paure per il genere umano. Il Guru Gobind Singh creò ad Anandpur il Khalsa, sintesi del legame fra le grandi dimensioni della spiritualità e della temporalità nel medesimo essere umano, cosa molto rara nella storia antica dell'India.

La religione sikh, come altre religioni, possiede molti luoghi di pellegrinaggio, ma attribuisce maggiore importanza alla purificazione interiore, che potrebbe essere conseguita anche senza pellegrinaggio, restando a casa e svolgendo bene i propri compiti verso la propria famiglia e la società. Vi è una massima nel *Guru Granth*, che afferma che, solo se la pace e la gioia risiedono nel proprio cuore e nella propria mente, è possibile godere dei piaceri del mondo esterno (*ghari sukhi vasia bahari sukh paia. kahu Nanak guri mantra dridaia*)⁴. Si dovrà capire che i pellegrinaggi esterni, le austerità, la misericordia, la carità e così via comportano una gloria minima e meschina. Si deve ascoltare (la voce del Signore dentro di sé), credere e amare il Signore e, così, imparare a bagnarsi alla sacra Fonte all'interno del proprio corpo⁵.

Il rapporto tra misticismo e pellegrinaggio può essere considerato assiomatico, poiché il primo rappresenta il pellegrinaggio interiore e verticale in se stessi e il secondo il pellegrinaggio orizzontale, che contempla l'intero vasto mondo che si estende di fronte all'uomo. Sotto alcuni punti di vista il sikhismo può essere considerato molto simile al buddhismo. Per divulgare e perpetuare il messaggio del buddhismo, anche durante la vita del Buddha, è stato creato il *sangha*, che tramite i servizi dei *bhikkhu* (mendicanti) divulgava in lungo e in largo il messaggio del Signore Buddha. Poi, dopo la morte del Buddha, grandi *stūpa* contenenti le ceneri, la ciotola per le elemosine e così via, in qualità di reliquie del Buddha, sono stati costruiti da imperatori come Āśoka il Grande (270-232 a.C.) in luoghi diversi, aprendo i canali del pellegrinaggio ai mendicanti buddhisti.

In contrasto con il buddhismo, Guru Nanak creò i *sangat* dei capifamiglia ovunque andasse e durante la sua lunga odissea egli stesso girò l'intero subcontinente indiano e, secondo la tradizione, oltrepassò i confini dell'India, recandosi fino a Baghdad e alla Mecca. Sembra che *sangat* derivi da *sangha*, ma il significato attribuito a tale parola da Guru Nanak è diametralmente opposto. Ora, ovunque fossero creati tali *sangat*, questi luoghi sono divenuti centri di attrazione spirituale per i sikh. I sikh hanno dieci Guru, che furono attirati dal messaggio di Guru Nanak, accettarono lo stato di discepoli e, successivamente, divennero Guru, guide spirituali. Tutti loro hanno lavorato per l'umanità assumendo il nome di Nanak, il primo Maestro. Il terzo Nanak, vale a dire il terzo Guru, Amar Das, parlando della sag-

⁴ *Guru Granth Sahib*, p. 1136.

⁵ *Tirathu tapu daia datu danu. Je ko pavai til ka manu. Sunia mania mari kita bhau. Antargati tirathi mali nau. Guru Granth*, p. 4.

gezza divina come centro di pellegrinaggio, afferma nel *Guru Granth Sahib*: «In se stessi è la sede, che è luogo di pellegrinaggio, della saggezza divina, che viene rivelata attraverso il Guru. Si diventa simultaneamente immacolati e inossidabili bagnandosi in questa polla di nettare» (*antari tirathu gianu hai satiguri dia bujhai. mailu gai manu nirmalu hoa amritu sari tirathi nai*)⁶.

⁶ *Guru Granth Sahib*, p. 587.

⁷ *Guru Granth Sahib*, p. 484.

Pellegrinaggio interiore

Il sikhismo crede fermamente che, per realizzare Dio e la saggezza divina, ci venga chiesto di scavare più a fondo in noi stessi, dopo aver strappato gli strati della sporcizia ipocritica dell'ego, dell'ignoranza, della cupidigia e dell'egoismo. Kabir, un grande santo che contribuì al *Guru Granth Sahib*, afferma che, se si è sporchi dentro, anche se ci si lava nelle acque sante, non si va in paradiso. Perché poi piacere alla gente, visto che il Signore non ignora quel che siamo? L'adorazione dell'unico Signore e la vera abluzione si attuano nel servizio del vero Guru. Se solo bagnandosi fosse possibile liberarsi, allora le rane si bagnano di continuo e per sempre. Ma, come la rana, anche quest'uomo trasmigra ancora e ancora⁷. Per definire il giusto percorso, il Guru stabilisce cinque stadi per questo pellegrinaggio interiore. Guru Nanak, nel suo *magnum opus* intitolato *Japu (Ji)* interpreta questa terra come un *dharmshala*, che da una parte è la sede dell'apprendimento del *dharma* e dall'altra è una locanda o un caravanserraglio. Tutti gli esseri umani sono pellegrini alla ricerca della suprema Realtà divina, di cui si sono trovati a far parte, e ora, a causa del proprio ego (*haumai*), si sono separati da Quella.

Nel primo stadio, Guru Nanak sprona le persone a comprendere in modo appropriato il *dharma* e la sede del *dharma*. Inutile dire che un caravanserraglio non è la mèta, ma un luogo dove il viaggiatore si ferma per riposare e riprendere, rinfrescato, il viaggio verso la destinazione finale. La differenza tra un vero *sādhū* (un saggio) e un capofamiglia ordinario è che il primo considera questo mondo come una tappa verso la destinazione e mantiene la propria mente fissa sulla Verità assoluta, mentre il secondo si sente felice di accettarlo come ultima destinazione. In effetti, la persona orientata alla verità, che accetta le persone vicine come co-pellegrini, comincia la propria pratica santa proprio in questo mondo, il *dharamshala* - il caravanserraglio. Si sente appagata da tutto ciò che ha avuto e non presenta reclami davanti a Dio. È sempre insoddisfatta di se stessa per i molti errori e continua a sforzarsi di migliorare i propri modelli di lavoro e di comportamento. Scava più a fondo in se stessa e rimane sempre conscia del fatto che, poiché si trova in un caravanserraglio, deve essere in pace con tutti e che i suoi rapporti con gli altri non dovrebbero costituire un ostacolo sulla via della conquista della verità.

Facendo comprendere il *dharma* alla gente, Guru Nanak afferma ulteriormente che qui, su questa terra, sono presenti numerose specie di vita ed è un fatto scientifico che ogni creatura, qui, costituisce un'opera unica. È un fatto ben noto che, a proposito delle somiglianze fra gli uomini, anche l'impronta digitale del pollice di una persona non è identica a quella di un'altra. Se questo corpo rozzo non è simile a nessun altro, allora come potrebbero le necessità fisiche e mentali di qualcuno essere identiche a quelle di un altro? Pertanto, per la realizzazione della divinità nell'uomo, i modi e i metodi di ciascuno sono necessariamente differenti. Quindi, come può un uomo odiare gli altri in base a questo pretesto? Al contrario ciascuno non dovrebbe limitarsi a tollerare l'altro, ma dovrebbe accettare felicemente l'altro

così come egli è. La strofa 35 del *Japu* mette ulteriormente in rilievo il secondo stadio del pellegrinaggio interiore.

Innanzitutto gli uomini hanno il confine del dharma
e così il dominio del jñāna (conoscenza) è definito.
Quanti sono gli elementi come aria, acqua, fuoco;
quanti sono gli Śiva, i Kṛṣṇa, i Brahmā,
che creano gli esseri di varie forme, colori, generi, le montagne d'oro,
i Dhruva, che ricevono istruzioni (sulla Sua Soglia)!
Quanti Indra, soli, lune, astri e regioni terrestri ci sono!
Quanti sono i Siddha, i Buddha, i Nātha e le diverse forme della dea!
Quanti sono gli dei, i demoni e i saggi!
Quanti sono i gioielli nati dagli oceani e quante sono le norme di vita,
le forme di linguaggio e i re dei re!
Quanti sono i devoti dello spirito! O Nanak, essi sono infiniti e infiniti.

⁸ *Muṇḍaka Upaniṣad* 1.1.5.
⁹ *Guru Granth Sahib*, p. 1100.

In questa strofa Guru Nanak allude al secondo stadio del pellegrinaggio interiore. Questa strofa del *Japu* contiene la descrizione di questo vasto cosmo e racconta al cercatore la profondità e la vastità della creazione dell'Essere Supremo. Il cercatore apprende come vi siano molti generi di forze vitali creatrici e, pertanto, diversi generi di aria, acqua, ecc. Non solo questo, ma vi sono anche, a livello geografico, diversi climi e regioni diverse, che la nostra limitata conoscenza non è in grado di concepire e percepire. Non si dovrebbe percepire la nostra terra come il centro unico del cosmo, poiché, come la scienza moderna ha dimostrato, vi sono numerosi sistemi solari e, pertanto, innumerevoli terre e altri pianeti simili. Non è possibile contare il numero delle regioni, delle montagne, dei fiumi e dei cosiddetti creatori della creazione nel vasto panorama dell'universo. Quindi, è facile immaginare quali potrebbero essere i limiti della posizione e delle potenzialità di un essere umano, che viva su questa terra. L'essere umano, se è confrontato con la vastità del mondo, sembra essere più piccolo di una formica.

In questa strofa Guru Nanak non sembra voler trovare alcuna risposta alle domande che ha posto: quante arie, acque, fuochi, Brahmā, Śiva ci sono? Si limita a manifestare la propria curiosità come un bambino innocente e noi percepiamo la meraviglia che egli prova nel suo cuore di fronte alla varietà della creazione dovuta al creatore. Allo stesso modo egli ci fa capire che, nel secondo stadio del viaggio spirituale, non si dovrebbe pensare che il cercatore debba essere pieno di conoscenze sul mondo fisico grazie all'aiuto della scienza di molte discipline affini. Anche nella *Muṇḍaka Upaniṣad*⁸ si dice chiaramente che il *R̥gveda*, lo *Yajurveda*, il *Sāmaveda*, l'*Atharvaveda*, la scienza della pronuncia, lo studio dei codici dei rituali, la grammatica, l'etimologia, la poesia, l'astronomia, ecc. siano tipi inferiori di conoscenza nell'ambito della saggezza terrena. La conoscenza più elevata o *parā vidyā*, che ci unisce al Supremo e all'immutabile è qualcosa di diverso. Anche nella *Gītā* questa conoscenza più alta è definita come *divya-netra*, "occhi divini". Così, in questo secondo stadio, con la parola "conoscenza" Guru Nanak intende quella conoscenza superiore, della quale, successivamente, anche Guru Arjan, il quinto Guru, dice: «la mia sete non è spenta con l'aiuto di questi occhi terreni e gli occhi, con i quali vedo l'amato Uno, sono molto diversi»⁹. Quando usa la parola "conoscenza", Guru Nanak sente che il cercatore non dovrebbe coltivare il senso di orgoglio proprio della conoscenza accademica, ma dovrebbe piuttosto creare in se stesso un senso di straordinaria meraviglia (*vismad*) nei confronti della creazione e del Creatore.

Questa conoscenza terrena che, in effetti, è informazione e non conoscenza, crea semplicemente un temperamento egoistico, che allontana l'uomo dalla realtà e dall'umanità. L'immersione nel sentimento di meraviglia per Dio e per le sue successive manifestazioni ci lega profondamente alla sua Creazione. Una simile idea di meraviglia è anche delineata nella strofa 27 del *Japu*, nella quale Guru Nanak esclama: «O Dio, qual è la tua porta, qual è la tua dimora e dove siedi nel sostenere l'universo intero» (*so daru keha so ghar keha jitu bahi sarab samale...*)¹⁰.

¹⁰ *Guru Granth Sahib*, p. 6.

In questo secondo stadio il cercatore viene anche a conoscenza delle varie religioni e delle varie tradizioni mistiche. Si libera anche dell'atteggiamento ortodosso e fanatico, che sostiene un'unica religione e un unico profeta, che possano liberare il genere umano. Si rende conto chiaramente che vi sono molti tipi di tradizioni, vari modi di apprendimento, svariate mitologie e culture dovute alle diverse varietà della creazione del Creatore. Di conseguenza, vi sono innumerevoli possibilità di incontrare quella Suprema Realtà. In questo stadio il cercatore si riempie di conoscenza superiore (*parā vidyā*) e parallelamente si trasforma, diventando conscio della inutilità dell'egoismo e, pertanto, del fanatismo. Avendo tale conoscenza, la tenue cortina e il sottile muro della falsità, ai quali allude Guru Nanak nella primissima strofa del *Japu*, cadono ed egli diventa capace di stabilire un'armonia scientifica, culturale e spirituale. La comprensione dell'interdipendenza gli conferisce una personalità tollerante e il suo cuore si riempie di beatitudine celestiale ed estetica.

Nel regno della conoscenza, la luce della divina conoscenza è splendente.
Si odono canti, dai quali provengono milioni di gioie e di piaceri.
La bellezza è l'attributo del regno dello sforzo spirituale.
Là le cose sono foggiate in modo incomparabile
e quel che vi è stato fatto non può essere descritto.
Chiunque cerchi di descriverlo se ne pente in seguito
a causa dell'inettitudine della sua capacità.
Là sono foggiate conoscenza, saggezza, intelletto e comprensione
e sempre là è foggiate la capacità dei semidei
e degli uomini con poteri soprannaturali.

Questo terzo stadio del pellegrinaggio spirituale è stato chiamato *saram khand* o il livello di coltivazione di ogni sorta di virtù. Studiando il punto di vista di Guru Nanak sulla filosofia pratica della vita, si scopre che il Guru non ha mai visto un uomo come superiore o inferiore. Guru Nanak sapeva chiaramente che ogni individuo è l'unità fondamentale della società e tutta la crescita dimensionale di questo individuo è una qualità obbligatoria per una società duratura. Ovunque, nel *Guru Granth*, egli dà il nome di *Gurmukh* a quell'individuo spiritualmente evoluto, mentre Guru Arjan Dev lo chiama *Brahm-giani* e Guru Gobind Singh *Khalsa*. Guru Nanak desiderava creare una società con l'aiuto di individui, nei quali *surati* (consapevolezza), *mati* (orgoglio, ego), *mana* (mente), *buddhi* (intelletto) si coordinano per fare dell'uomo un meraviglioso capolavoro. Si scopre che conseguire un equilibrio tra emozioni, desideri e pensieri è lo scopo di ogni individuo, che si trovi sulla via del pellegrinaggio spirituale. Guru Nanak non ha mai potuto concepire un individuo, che crei la società come élite da una parte e persone mentalmente arretrate e oppresse dall'altra.

Manas, *buddhi*, *citta* e *ahamkāra* sono le quattro componenti dell'*antaḥkāraṇa* illustrate nel *Sāṃkhya*. *Surati*, *mati*, *mana* e *buddhi* sono quelle stesse quattro facoltà, che operano congiuntamente in un individuo e, di conseguenza, influenzano

la struttura della società. *Surati* ci fa ricordare e registra tutti gli eventi e le impressioni. Può essere anche chiamato *citta*. Le passioni e le onde emozionali giungono al *mana*, mentre la *mati* (*ahaṃkāra*) è il senso di possesso, una sorta di ego, che stabilisce i rapporti dell'individuo con gli oggetti esterni del mondo. La *buddhi* conferma il lavoro dei due citati in precedenza, avanzando numerosi argomenti e i necessari esempi. Questi quattro insieme costituiscono la *surati* (memoria), che è un filo unificatore tra tutti e anche una forza separata¹¹.

Nel *saram khand*, Guru Nanak Dev mette in rilievo l'importanza di rafforzare e purificare la *surati* coordinando fra loro *mati*, *mana* and *buddhi*. Come afferma anche Bhai Veer Singh, un grande sapiente sikh dell'era moderna, «*sikhi hai balvan karana surati nu chadadi kala nivas sad hi rakhana*», vale a dire il sikhismo non è nient'altro che il "rafforzamento di questa *surati* e il mantenimento di un atteggiamento sempre ottimistico". Nel *saram khand*, questa deliziosa opera di cesello dell'*antaḥkaraṇa* è portata avanti con l'aiuto di atti altruistici compiuti dall'individuo. L'individuo raggiunge la saggezza degli dei e con l'aiuto di tali individui emerge una società religiosa. Conferendo alla testa e al cuore il medesimo rango, la *surati* dell'individuo diventa un insieme meraviglioso e nobilitato di tutte le facoltà. Benché il cuore abbia le proprie necessità, raramente la testa può comprenderne l'importanza, ma non deve essere trascurata ed è necessario un controllo ragionevole di entrambi.

In questo terzo stadio del pellegrinaggio spirituale, all'individuo si chiede di adottare il *surati marga*, vale a dire il cammino di consapevolezza che conduce alla super-consapevolezza. Per citare il dr. Balbir Singh dal suo libro *Surati Shabad Vichar*, la bellezza della vita dell'individuo, che segue il *surati marga*, può essere espressa dalla seguente strofa:

Provvisto della vista interiore del *surata* (*surati*),
l'uomo si occupa più dell'armonia dell'universo che dell'unità.
Shabad (*Śabda*) nel suo senso principale significa l'armonia musicale,
nella quale facilmente è assorbito il *surata* (*surati*).
È quindi l'interesse estetico
che comincia a suonare le corde dell'anima
e, tramite l'accordatura,
apre le porte all'autorealizzazione¹².

Così, di questo terzo stadio si può dire che, da un lato, l'individuo è timido, se pensa alle proprie incapacità, ma, dall'altro, è attivamente impegnato nel procurarsi buoni *saṃskāra*, affinché il suo *antaḥkaraṇa* possa iniziare a risplendere, privato di ogni sorta di cattiva influenza.

Il quarto e il quinto stadio della realizzazione spirituale sono descritti nella strofa 37 del *Japu*:

E poi è il Dominio della Grazia che viene espresso tramite il Potere.
Là dimorano eroi audaci e potenti, che pulsano con lo spirito dell'Onnipotente.
Vi sono esseri immersi nella gloria,
e non vi sono parole per descriverne la bellezza.
Morte o astuzia non possono ingannare coloro,
nei cui cuori dimora il Signore.
Qui vi sono devoti provenienti da tutte le sfere
ed essi portano il Signore nei propri cuori e se ne rallegrano.
Nel dominio della Verità dimora Colui che non ha forma,

¹¹ Jodh Singh, *The Religious Philosophy of Guru Nanak*, p. 245.

¹² Balbir Singh, *Surati Shabad Vichar*, p. 60.

il quale osserva quello che ha Creato con Occhi generosi.
 In quel dominio vi sono tutti i mondi, gli universi, le sfere,
 per i quali non vi sono né limiti né conteggi.
 Mondi su mondi della creazione,
 egli comanda e qui tutti agiscono come egli chiede.
 Colui, che vede questo, o lo contempla, si riempie di gioioso
 zelo e l'espressione di tutto questo è dura come l'acciaio.

¹³ *Guru Granth Sahib*, p. 272.

Questa strofa è divisa in due parti. Nella prima parte vediamo Guru Nanak parlare del *karam khand* (la Sede della Grazia). I risultati dei primi tre stadi sono chiaramente visualizzati nel quarto e nella quinto stadio, poiché il pellegrino ora sente che il quarto e il quinto stadio, cioè il *karam khand* e il *sac khand* (Sede della Verità), sono il risultato diretto dei tre stadi citati in precedenza. Quando la *surati*, il *mana* e la saggezza sono stati cesellati e si è ottenuta una buona consapevolezza, tramite la quale si realizza una forza unificatrice, che unisce tutti gli oggetti del mondo, la grazia dell'Onnipotente si riversa sul *jīva*. La coppa del cuore del *jīva*, che finora era rivolta all'ingiù, comincia a raddrizzarsi e rivolgersi verso l'alto per ricevere la grazia dell'Onnipotente.

Guru Nanak Dev afferma che la struttura di questa condizione non è nient'altro che potere dovuto alla grazia di Dio. Di conseguenza, i desideri terreni non hanno impatto su di lui. È uno stadio nel quale niente tranne il *Brahman* risiede nel cuore del *jīva*. Questo è lo stadio del *brahmagiani*. Solo quelli che possono dedicare la propria vita a combattere il male arrivano a questo punto, che viene ulteriormente elaborato da Guru Arjan Dev nel suo famoso inno intitolato *Sukhmani*, nel quale egli afferma: «*Brahmgiani par upkar umaha*»¹³, il che significa che il *brahmagiani*, cioè il *jīva* pieno della grazia dell'Onnipotente, non rimane mai un'entità passiva, oppure non intraprende mai un pellegrinaggio solo per la propria liberazione dalle sofferenze del mondo.

Essendo pieno di saggezza divina, il *brahmagiani* ritorna al mondo con uno spirito altruistico, così da poter essere di utilità agli esseri suoi compagni. Il cuore e la mente del *jīva*, giunti nel dominio della grazia, ora rimangono sempre legati alla glorificazione dell'Essere Supremo. Ciò significa che ora svolgono qualsiasi opera considerandola come l'opera di Dio. Nel sikhismo troviamo quest'idea ulteriormente elaborata da Guru Gobind Singh, quando dice: «*wahiguruji ka Khalsa, wahiguru ji ki Fateh*». Ora il *jīva* pellegrino lavora per la vittoria di Dio o della Divinità. In questa strofa Guru Nanak delinea ulteriormente come la personalità di tali individui vada al di là della capacità di descrizione. È esplicitamente visibile sui loro volti una scintilla divina. Si rendono immortali con le proprie buone azioni. Il tempo e i suoi deperibili poteri non possono ingannarli. La *māyā* non può prenderli nella sua rete. Guru Nanak afferma che in questo dominio giungono solo i veri *bhakta*. Qui possiamo ben comprendere l'importanza della parola *bhakta*, poiché il *bhakta* differisce da un comune fedele (*shradhalu*), nel senso che il fedele è solo sopraffatto dall'ascoltare e dal pronunciare le lodi dell'Onnipotente. Si sente contento di questo, come se avesse una sorta di attaccamento all'ideale Supremo. Ma, più o meno, è un'entità passiva, che non passa a tradurre la propria devozione in azioni. Il *bhakta* (il vero pellegrino) non può fermarsi a questo. È pieno di azione e pensa sempre a proseguire sulla via del viaggio spirituale, che non può essere in alcun modo separato dalla prospettiva sociale ed etica. Quindi, raggiungendo questo stato di Grazia (*Kripa*, *Karam*), il *jīva* diventa il *bhakta* nel vero senso della parola. Poi diventando

sincero, il *jīva* sperimenta l'*ānanda* (la beatitudine) e non il piacere legato al corpo. Il *jīva* raggiunge lo stato di beatitudine, quello stato di beatitudine proprio del *karam khand*, che non è in alcun modo separato dal *sac khand* o dal dominio della Verità Suprema.

L'elevatezza finale del pellegrinaggio spirituale è descritta come *sackhand*, dove risiede il *Nirankar* (il senza-forma). Anche in questo caso le parole *sackhand* e *Nirankar* sono state usate in modo molto appropriato. In nessun luogo del *Guru Granth Sahib* troviamo il *sackhand* descritto come un luogo geografico. Il *sackhand* è non-spaziale e allo stesso modo *Nirankar* è anche quella forza del Supremo che è informe e va al di là di tempo e spazio. Così, il *Nirankar*, che è non-spaziale come il *sackhand*, può essere considerato come una forza unificatrice divina, che opera attraverso tutti gli oggetti dell'universo. In questo stadio, il *jīva* trova infine in se stesso quella forza, che lo ispira sempre a operare come quella Suprema forza, che opera nell'universo ma non è ancora completamente esaurita in esso. Ciò significa, inoltre, che il *jīva* – benché, nel raggiungere questo stadio del pellegrinaggio della vita, faccia l'esperienza “del mondo” –, non desidera mai diventare “di questo mondo”. Rimane come il loto, non toccato dalle influenze dell'acqua. Poi tutte le sue azioni diventano *līlā*, dove egli opera semplicemente *savanta sukhaya*, senza speranza e desiderio di alcun guadagno materiale. Come suggerisce altrove il *Japu*, Dio opera incessantemente e non si annoia né si stanca mai e rimane colmo di beatitudine. In modo simile, anche il *jīva*, tutt'uno con il *sackhand* del *Nirankar*, opera e sperimenta una beatitudine (*ānanda*) interiore. In questo stadio, da un lato egli visualizza chiaramente l'infinità delle opere di quella Suprema forza e, dall'altro, comprende molto chiaramente le incapacità del *jīva* finito. Guru Nanak afferma che, pensando alle opere svolte attraverso il proprio corpo, egli rimane come un testimone e continua a fiorire come un fiore pieno di grazia divina. Il Guru afferma chiaramente nell'ultima riga, che descrivere questo culmine del viaggio spirituale è una cosa dura come l'acciaio.

Nel sikhismo il *jīva*, lungo la via del pellegrinaggio spirituale, va sempre più in alto, ma i suoi piedi rimangono ben fermi sulla terra. Non deve essere un sostenitore della rinuncia al mondo, come gli *yogin* e gli Advaita Vedāntin. Anche Guru Arjan Dev afferma, nel suo inno *Sukhmani*, che non dobbiamo ripudiare i privilegi del mondo, ma contemporaneamente non dobbiamo mai dimenticare il Vero Signore nel nostro cuore (*jih prasadi basahi sukh mandari. tishahi dhiai sada mana andar*)¹⁴. Noi esseri umani dovremmo sempre essere consci dei nostri limiti e dell'infinità dell'Essere Supremo, ma dobbiamo nondimeno cesellare il nostro *antaḥkaraṇa*, in modo da afferrare e ricevere la benedizione (grazia) del Signore che piove sul *jīva* da tempo immemorabile. In questo modo possiamo portarci alle altezze del pellegrinaggio interiore per realizzare il *sackhand* non-spaziale e il *Nirankar*, che non è in nessun luogo al di fuori del nostro cuore e della nostra mente.

Guru Nanak, il fondatore del sikhismo, non è mai stato un filosofo da tavolino. I barlumi della sua attitudine visionaria furono visibili già nell'adolescenza: non disubbidì mai ai genitori e agli anziani, anche se svolse tutti i lavori assegnatigli alla sua maniera unica. Le storie relative al suo “vero affare” (*sachcha sauda*), al suo matrimonio e al suo servizio nel Modi-Khana (il magazzino del Nawab) confermano i tratti distintivi della vita, che egli avrebbe vissuto. Quando aveva circa 30 anni, programmò di visitare importanti centri di pellegrinaggio degli indù e dei musulmani. Bhai Gurdas, un grande teologo con una buona preparazione sulle tradizioni

¹⁴ *Guru Granth Sahib*, p. 269.

¹⁵ *Jete re tirath nae
 abambudhi mail lae ghar ko
 thakuru iku
 tilu na manai. Kadi pavau
 sadhsangu bari hari sada
 anandu gian
 ajanu mera man isanane.
 sagal asram kine manua nah
 patine
 bibek hin debi dhoe. Koi
 paie re purakhu bidhata
 parbrahm ke rang rata
 mere man ki durmati khoe.
 Guru Granth Sahib, p. 687.*

indù, sanscrite, panjabi, vediche e ascetiche e compagno inseparabile del terzo, quarto, quinto e sesto Guru sikh, nel suo *Varan*, noto come la chiave per interpretare il *Guru Granth Sahib*, scrive che per avere una comprensione di prima mano della gente dell'India e dei paesi mediorientali, Guru Nanak era solito indossare le vesti caratteristiche delle diverse tradizioni di quella gente, che egli avrebbe probabilmente incontrato. Così, si recò ai centri di pellegrinaggio e, partecipando alle cerimonie, osservava tutto minuziosamente (*Var* 1.25).

Nel *Guru Granth Sahib* sono stati registrati molti incontri di Guru Nanak con vari capi socio-religiosi. Per citare ancora Bhai Gurdas, in quei luoghi si trovavano in gran numero celibi, asceti, anacoreti, *siddha*, *nātha*, *muni*, ecc. (*Var* 1.26). Come si dice nel suo lungo inno intitolato *Sidh Gosti* (GGS, 938-946), Guru Nanak era sempre in cerca dei suoi uomini ideali, cioè dei *Gurmukh*, coloro che sono orientati verso il Guru, il cui viso è rivolto verso il Guru (Dio) nel vero senso della parola. Dialogò con molti capi di sette religiose appartenenti a caste, colori e credo diversi e cercò di far comprendere loro che, prima di qualsiasi altra cosa, essi erano anzitutto esseri umani e sarebbero dovuti diventare esseri umani veri, pieni di amore e di pietà una volta per tutte.

Guru Nanak visitò, in India, molti centri di pellegrinaggio indù, come Kurukshetra, Haridwar, Allahabad, Varanasi, Bodh Gaya, Kamrupa, Jagannath Puri, Rameshvaram, Onkareshwar, Pushkar, Vrindavan, ecc. La maggior parte di questi luoghi di pellegrinaggio sono situati sulle rive di fiumi, dove le persone si raccolgono per compiere abluzioni rituali con lo scopo di lavar via i propri peccati o per sottoporsi a espiazioni di vario genere.

Come si è detto in precedenza, nel santo *Granth* dei sikh si dà maggiore importanza prima di tutto alla purificazione interiore, che riguarda la mente, e solo in seguito al fatto di recarsi ai centri di pellegrinaggio per le abluzioni corporali, dopo esser divenuti leggeri di cuore. Tale pellegrinaggio entusiasmerà a diventare “del mondo”, ma naturalmente “non di questo mondo ed egomaniaci”. Guru Nanak afferma: «In quanti più luoghi di adorazione ci si bagna, tanto più vi si raccoglie la sporcizia dell'ego e il Signore che vi risiede non ne è per nulla contento. Quando troverò la compagnia dei santi, cosicché io permanga sempre nella beatitudine del Signore, e sempre mi bagni nelle acque della saggezza? Ho osservato la disciplina di tutti gli stadi della vita, ma la mia mente non era contenta. Ho lavato il corpo mentre ero privo di saggezza e ora cerco l'amore del Signore, affinché la sporcizia della mia mente sia lavata via»¹⁵.

La posizione attuale dei sikh in merito al pellegrinaggio è più o meno simile a quella dell'induismo. I sikh hanno cinque *Takhat* (sedi principali), che commemorano gli eventi storici che vi sono avvenuti. Lo Sri Akal Takhat e lo Harimandir si trovano nel medesimo complesso ad Amritsar: il primo è la sede dove ci si occupa degli affari socio-religiosi della comunità, e lo Harimandir è il *sanctum sanctorum* dove, dal mattino presto fino a tarda notte, proseguono incessantemente la recitazione e il canto della *Gurbani*. Questo santo tempio è stato costruito da Guru Arjan Dev nel mezzo della polla di nettare nota come Amritsar, bagnandosi nella quale, sikh e non-sikh si sentono assolti dai propri demeriti (peccati). Gli altri quattro *Takhat* sono lo Sri Kes Garh, che si trova ad Anandpur, ai piedi dei monti Shivalik, dove venne istituito il Khalsa da parte di Guru Gobind Singh, il decimo Guru. Il

terzo di tali *Takhat* si trova nel Panjab sud-occidentale, a Talwandi Sabo, conosciuto a livello popolare come Damdama Sahib, dove Guru Gobind Singh si fermò circa dieci mesi lasciando Anandpur dopo le battaglie e preparò la recensione finale del santo *Guru Granth Sahib*, aggiungendo gli inni del nono Guru, Teg Bahadur. E questo *Granth* fu successivamente presentato da Guru Gobind Singh come l'ultimo e definitivo Guru dei sikh a Nanded, nel Maharashtra, dove il decimo Guru, Gobind Singh, esalò il suo ultimo respiro. Questo luogo (Nanded-Hazur Sahib) è il quarto *Takhat*, nel sud, mentre il quinto si trova nell'India orientale, nella città di Patna, dove nacque Guru Gobind Singh.

I sikh si sentono privilegiati se capita loro di visitare questi luoghi in qualità di pellegrini. Tutti questi luoghi sono collegati anche da strade e da linee ferroviarie. Altri luoghi secondari dal punto di vista del pellegrinaggio sono Taran Tarn, Khadur Sahib, Goindwal, Kartarpur, Nankana Sahib, che commemorano le attività concrete dei Guru nei luoghi in cui questi ultimi hanno realizzato molti progetti di pubblica utilità.

I sikh desiderano fortemente visitare questi siti sacri. Ma nello stesso tempo, essi sono spronati a ricordare sempre che, prima di tutto, è necessario rimuovere dalla mente la sporcizia dell'ego e della dualità, poiché le abluzioni rituali in tali luoghi non sono di aiuto per il conseguimento della liberazione.

Guru Nanak si riferisce ai calcoli della mente e alle sua complessità, quando afferma che «se ci si va a bagnare nei luoghi di pellegrinaggio con una mente malvagia e il corpo di un ladro, uno strato (del suo essere, quello del corpo) è lavato, ma gli altri strati (quelli dell'ego e dell'ipocrisia) sono doppiamente sporcati. Si è purificati esternamente come una zucca vuota, ma interiormente si è puro veleno. I santi sono benedetti anche senza tale bagno e un ladro rimane un ladro anche dopo le abluzioni»¹⁶.

¹⁶ *Navan chale tirathi mani
khotai tani chor. iku bhau lathi
natia*

*dui bha charbiasu hor.
Bhabar dhoti tumarhi andari
vis nikor. sadh bhale anana-
tia chor si chora chor. Guru
Granth Sahib, p. 789.*

Pellegrinaggi in Giappone: austerità e piacere

Alessandro Guidi

Centro Studi d'Arte Estremo-Orientale di Bologna

Per avviare un discorso sul pellegrinaggio in Giappone è necessario premettere alcune nozioni sulla religiosità giapponese.

E per avviare un sia pur breve discorso sulla religiosità giapponese è indispensabile parlare un po' di *kami*, termine che, con le precisazioni che seguono, possiamo tradurre con "dio" o "divino".

La parola *kami* significava in origine "superiore", "che sta in alto" (cfr. il latino *superi*, i "superiori", gli dèi del cielo), o anche "iniziale, originario", ed è tuttora usata in giapponese in espressioni come *kami-no-ke*, i "peli (*ke*) che stanno in alto", vale a dire i capelli, *kawa o kami ni sakanoboru*, "risalire (*sakanoboru*) a monte (*kami ni*, verso l'alto) il fiume (*kawa*)", *kami-za*, "posto (*za*) d'onore a tavola", *kami-san*, "la signora superiora", cioè (scherzosamente) "mia moglie", ecc. Dopo che, tra il IV e il V secolo d.C., la scrittura ideografica cinese fu introdotta in Giappone, si cominciò a scrivere la parola *kami* con più caratteri, uno dei quali, che in cinese si pronuncia *shen*, significa "divino, spirituale, divinità, spirito" (da intendersi al singolare o al plurale, tra i quali sia la lingua cinese che la giapponese non fanno distinzione). *Kami* non significava dunque semplicemente "dio", ed era forse da intendersi in origine più come attributo che come ipostasi nominale. *Kami* era quindi, nel Giappone pre-buddhista, una qualsiasi manifestazione di potenza, una "cratofania": per fare qualche esempio, era un albero secolare e fronzuto; era una montagna altissima e inaccessibile, avvolta nelle nebbie; era il fulmine e il tuono (il fenomeno atmosferico che noi arbitrariamente dividiamo nella sua manifestazione visibile e in quella udibile è espresso in giapponese da un'unica parola: *kaminari*, cioè "il suono dei *kami*"); era poi ovviamente le divinità antropomorfe, le cui avventure, non meno bizzarre e capricciose di quelle dell'olimpico greco, sono narrate in testi, come il *Kojiki*, di redazione posteriore all'avvento del buddhismo.

In tale prospettiva era difficile distinguere se, ad esempio, il monte Fuji fosse esso stesso un dio o se lì un dio o una potenza sacra si manifestasse. I *kami* (intesi come dèi) o il *kami* (inteso come sacro o divino) erano dappertutto; *sono* dappertutto (passando dall'imperfetto al presente per situarci nel mondo che i giapponesi di oggi vivono), sono ovunque si manifesti una potenza, utile o dannosa per l'uomo: nel riso, nelle volpi, nel cielo che ride sereno o minaccia tempesta. Questo animismo connaturato al popolo giapponese, questo animismo che resiste alla secolarizzazione, al progresso tecnologico e al disincanto del mondo odierno, vive ancora in varie pratiche che rivelano l'estensione del privilegio dell'"anima" non solo ad animali e vegetali, ma persino agli oggetti, soprattutto a quelli che sono stati a lungo a contatto con gli esseri umani, come le bambole e gli aghi da cucire: a favore di essi i proprietari si recano al tempio buddhista e, come ringraziamento, fanno recitare il

kuyô (una sorta di servizio funebre) quando questi oggetti, ormai impregnati di “spirito” o di umanità, vengono dismessi perché obsoleti o inutilizzati.

La religiosità giapponese delle origini, quella che verrà poi chiamata *Shintô*, cioè “la via degli dèi” (*shin* essendo la lettura sino-giapponese del cinese *shen*, in precedenza citato, e *tô* il Tao, la Via), si caratterizzava e si caratterizza tuttora per l’orientamento mondano, pragmatico: manca una soteriologia, un’idea definita dell’aldilà; mancava fino a tempi molto recenti un’etica di coscienza; ci si concentra piuttosto su pratiche di tipo magico-rituale, tra cui massima importanza hanno quelle purificatorie. Abbondano dunque riti e scongiuri, che mirano a rendere l’azione dell’uomo in questo mondo quanto più efficace possibile, cercando di accaparrarsi il favore delle divinità, di per sé né buone né malvagie. In generale, comunque, si riscontra un atteggiamento di gratitudine verso i *kami*, verso i quali non vi fu alcun peccato originale da parte dell’uomo, e che gli hanno donato una terra ricca, fertile e soprattutto bella, quale è l’arcipelago giapponese. Il senso del bello, un orientamento estetizzante è avvertibile in tutte le pratiche religiose shintoiste; bisogna averli visitati per sentire come quei templi siano luoghi di gioia, di bellezza, in cui la natura si mostra gentile e l’uomo offre ringraziando alle divinità i prodotti, come il riso e il *sake*, che natura e divinità gli hanno donato. Non so se esistano religioni (o filosofie) gentili e non so nemmeno se dovrebbero esserlo: la verità è forse nemica della gentilezza. Se l’europeo fatica a trovare verità nello shintoismo, non può tuttavia non ammirarlo come una delle religioni più gentili mai create dall’uomo (ovvero: ispirate dalla/dalle divinità)¹.

Quando nel VI secolo il buddhismo mise piede in Giappone, non cambiò sostanzialmente l’atteggiamento religioso di fondo degli isolani: le nuove figure divine del culto straniero vennero rapidamente accolte, non senza resistenze e intrighi di carattere politico, e finirono con il tempo per convivere, o a volte fondersi, con quelle shintoiste, secondo una propensione al sincretismo tipica dell’Asia Orientale. Il buddhismo, ormai svuotato dalla sua carica ultramondana e negatrice, fu accettato non in quanto dottrina filosofica o soteriologica, ma come efficace sistema di pratiche magiche e rituali attraverso le quali gli uomini potevano assicurarsi benefici e allontanare disgrazie. I monaci provenienti dalla Corea e dalla Cina furono visti come (o erano effettivamente) stregoni e officianti dotati di grandi poteri; i *sûtra*, le sacre scritture, erano considerati assai meno come testi da interpretare per raggiungere una verità che come *mantra* o *dhāraṇī*, formule magiche da recitare, trascurando quasi del tutto il significato. Nel buddhismo giapponese del VI secolo e per molti secoli ancora (e ciò vale, grosso modo, anche oggi) si parlava poco di illuminazione, di nirvana o delle Quattro Nobili Verità enunciate un migliaio di anni prima nel sermone di Benares dal principe Siddhārtha Gautama, detto il Buddha. Le intuizioni fondamentali del Buddha, l’onnipresenza del dolore e il legame causale tra desiderio e sofferenza, furono comprese e accettate dai giapponesi solo molto più tardi, parzialmente e con molte riserve e si può dire che colpirono il sentimento religioso delle masse popolari e incolte solo in periodi limitati. Ancor oggi, come un tempo, l’orientamento del buddhismo giapponese è in gran parte mondano e non demonizza granché il desiderio e l’attaccamento, basato com’è sul principio del *genze riyaku*, “benefici (*riyaku*) [da ottenere] in questo mondo (*genze*)”². Il pessimismo del buddhismo originario è dunque sostanzialmente estraneo al fondo religioso giapponese, caratterizzato, come si accennava poc’anzi, da una irriflessa e perlopiù gioiosa accettazione del mondo (e degli dèi che

¹ Come è stato più volte notato, il concetto di verità dei giapponesi è pragmatico e perlopiù sottomesso alle esigenze del vivere comune. Karl Löwith, che visse cinque anni in Giappone, scrisse: «C’è un detto di Goethe: “In tedesco, quando uno è gentile, mente”. Questo è molto tedesco, ma c’è da chiedersi se l’uso di esigere da sé o dagli altri la “verità nuda e cruda” sia il modo migliore per andare avanti. Una verità che sia nuda e cruda, in Giappone non si esprime mai: per questo la gentilezza non è una bugia!» (K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Messina 1995, p. 27. Trad. M. Ferrando). (Dove non indicato, le traduzioni sono mie).

² È sicuramente ingiusto e impreciso attribuire ai soli giapponesi la mondanizzazione del buddhismo, ammesso che questa sia una colpa. In realtà il buddhismo (sarebbe sicuramente più corretto dire “i buddhismi”), trasformandosi nei primi secoli da un’originaria disciplina monastica in religione ecumenica, dovunque arrivò scese sempre a patti con le pratiche magiche e rituali locali e per diffondersi ebbe sempre bisogno dell’appoggio dei potenti o di classi sociali particolari, nonché della promessa di benefici terreni o della minaccia di sventure, terrene anch’esse. Tutto ciò fece passare in secondo piano il carattere negatorio e ultramondano del messaggio originario, le pratiche di meditazione, la sottilissima e non di rado sublime dialettica di tanti maestri indiani o cinesi. Si deve certo tenere conto della purezza di élite numericamente limitate; tuttavia il buddhismo delle masse fu soprattutto ed è tuttora, di fatto, dal Giappone al Tibet, da Sri Lanka alla Thailandia, un sistema di pratiche rivolte a ottenere benefici in questa vita (o in una vita

lo generarono) così com'è, con tutte le sue contraddizioni, assurdità e lacerazioni. La *hybris*, il titanismo e il prometeismo sono, direi, quanto di più lontano ci possa essere dal sentimento religioso giapponese.

Non va dimenticato inoltre il carattere comunitario della religiosità giapponese (ed estremo-orientale), in cui il rapporto con il divino non è solo o non è tanto un fatto individuale, un rapporto tra un "io" e un "Tu", quanto piuttosto qualcosa che interessa la comunità, come famiglia, villaggio, stato. (Da qui, per fare un esempio noto a tutti, il saldarsi delle pretese espansionistiche dell'impero giapponese con il culto shintoista, nella seconda metà del XIX e nella prima metà del XX secolo).

futura concepita a immagine di questa) e connesse ai riti funerari e al culto degli antenati. (Queste considerazioni, ovviamente, potrebbero essere estese anche alle altre religioni e non hanno nulla a che fare con discorsi sulla verità o non verità di questa o quella tradizione: riguardano invece, semplicemente, la vivente, storica realtà in cui la stragrande maggioranza dei fedeli si trova immersa).

Di notevole rilevanza per il discorso che seguirà sul pellegrinaggio in Giappone e sulla sua indubbia importanza anche ai nostri giorni è la constatazione dell'apparente indifferentismo religioso della maggior parte dei giapponesi odierni, unita alla reticenza, comune ai popoli dell'Asia Orientale, a professare una fede a esclusione di altre (quasi tutti i giapponesi sono, per quanto riguarda le *pratiche* religiose, se non per la *fede*, buddhisti e shintoisti a un tempo, e spesso altro ancora).

«Ci sono tre tipi di bugie: bugie, menzogne spudorate e statistiche (*lies, damned lies, and statistics*)», sentenziò molto tempo fa Benjamin Disraeli; tenendo bene a mente questo ammonimento in forma di *climax*, partiamo proprio dai dati statistici, che ormai da decenni ci informano che almeno due terzi dei giapponesi *non professano alcuna credenza religiosa*. Avendo conosciuto un numero piuttosto grande di giapponesi, posso testimoniare che ciò è assolutamente vero: se provate a rivolgere la domanda sulla credenza religiosa a un giapponese di cultura media o elevata, sarete sorpresi dall'alta frequenza di reazioni di sorpresa, quasi di disgusto, come se gli aveste domandato se mangia abitualmente le rane vive. Poi però scoprite che quella stessa persona, quando visita un santuario shintoista, inchina il capo dinanzi all'altare, congiunge le mani o le batte due volte (così vuole l'usanza), prega e lascia un'offerta; a casa sua, poi, noterete in un angolo l'altare buddhista agli antenati detto *butsudan*, sul quale non mancano offerte: un mandarino, un po' di riso, a volte un bastoncino di incenso; conversando, egli forse vi dirà *en passant* che il giorno prima ha comprato un talismano al tempio X, che l'anno prima è andato in pellegrinaggio al santuario di Ise e magari che crede negli spiriti. Ma allora costui è shintoista, buddhista, ateo o che altro mai? Forse mente, vergognandosi di essere religioso?

Il fatto è che credere o non credere, *vero* o *non vero*, non è così importante per i giapponesi. Molto più importante è *fare* o *sentire* certe cose: compiere ad esempio gli stessi gesti dei propri genitori e dei propri avi, inserendosi così in una rassicurante tradizione; praticare un rito, recitare un *mantra* perché è bello e armonioso in sé, perché tranquillizza il cuore e ci si sente bene, senza preoccuparsi troppo del significato dei gesti o delle parole; inserirsi in una comunità che rassicura con il suo calore; sentire che presso quella tonante cascata si manifesta qualcosa che è *più* che umano, anche se non importa assegnargli un nome. Se dunque molti giapponesi *si professano* non-religiosi, *si comportano* invece spesso in maniera che noi definiremmo senza dubbio "religiosa", seguendo indifferentemente pratiche shintoiste e buddhiste e magari (assai di moda) sposandosi in chiesa. Una religione, dunque, del *fare* e del *sentire* più che del *credere*.

C'è poi un altro problema, che si annida nelle parole stesse usate nei sondaggi sulla religiosità dei giapponesi e in particolare nella parola *shûkyô*, che traduce il nostro "religione". In realtà questa parola è una di quelle create *ex novo* nella seconda metà del XIX secolo per adeguare il lessico giapponese a quel mondo occi-

dentale (in questo caso alla tradizione cristiana e ai suoi missionari) a cui il paese del Sol Levante si era aperto. Ma le connotazioni, le associazioni mentali di *shûkyô* per un giapponese sono molto diverse da quelle suggeriteci dal nostro “religione”: *shûkyô* infatti

evoca immagini di adesione angusta a un particolare insegnamento, con l'implicita esclusione e negazione di altri – qualcosa che va contro la natura complementare della tradizione religiosa giapponese. In *shûkyô*, e dunque nell'idea di “religione”, viene sentita un'allusione all'impegno, a un che di restrittivo e persino intrusivo [...]. Per molti giapponesi la parola evoca spiacevoli immagini di molestie domenicali da parte di signore che suonano alla porta e vi pongono domande imbarazzanti...³.

Se nei sondaggi la domanda sulla religione viene formulata in altro modo, evitando possibilmente la parola *shûkyô* (ad esempio, interrogando sulla *pratica* religiosa o sulla affiliazione familiare a un tempio), allora i numeri cambiano in un modo che, dopo le precisazioni precedenti, non dovrebbe più sorprendere. Leggiamo dunque nelle statistiche ufficiali che in Giappone ci sono 70.000.000 di shintoisti e 60.000.000 di buddhisti (in un paese, si noti, di 125.000.000 abitanti)⁴; se poi allungo la mano e raggiungo sul mio tavolo il *Calendario Atlante De Agostini* del 2007, leggo, ormai senza meraviglia, che in Giappone shintoisti e buddhisti coprono il 90,8% della popolazione, i cristiani l'1,2% e “altri” l'8%. Totale 100 %.

La lunga introduzione che precede, imperdonabilmente semplificata e generalizzante, che non tiene conto di importanti eccezioni e spiana scomode contraddizioni, ha un'unica giustificazione: essa prepara e conduce al passo seguente, con il quale entriamo finalmente *in medias res*.

Riassumendo: i *kami* (e gli *hotoke*, i Buddha) sono potenzialmente dappertutto e i luoghi in cui si manifestano sono sparsi un po' ovunque, non in un unico luogo privilegiato dalla discesa verticale e inopinata della rivelazione nel mondo e nel tempo umano; le pratiche religiose mirano all'ottenimento di benefici; il luogo sacro emana una virtù magica che può essere trasferita, in vari modi, a chi lo visita; l'attività religiosa individuale è inscindibile dall'attività del gruppo; *fare* è più importante che *credere*. Sono tutte caratteristiche (assieme ad altre, come il culto delle montagne, su cui ritorneremo) che aiutano a spiegare perché i pellegrinaggi siano stati, e sono tuttora, così importanti nella religiosità giapponese.

Per noi, etimologicamente, il “pellegrino” è lo straniero (*peregrinus*), colui che viaggia in terre lontane, per spazi aperti e non abitati (*peregre*); il “pellegrinaggio” è dunque l'attività, la prassi di chi è o fa il *peregrinus*. Spostiamoci in Giappone. Per prima cosa bisogna chiarire che il pellegrinaggio è cosa del tutto interna al Giappone stesso: i giapponesi *non* si sono mai recati (se non in tempi recentissimi) in pellegrinaggio in terre lontane, ma nel loro paese e, d'altra parte, i luoghi santi del Giappone non attraggono pellegrini stranieri. A differenza di quanto avvenne in Cina, la lontana India, terra di origine del buddhismo, non fu agognata meta di lunghi e pericolosi viaggi.

Vero è che i luoghi santi del buddhismo cinese furono sovente visitati da monaci giapponesi, che vi si recavano per devozione e per studio; mai tuttavia dalla gente comune. In Giappone dunque la condizione del pellegrino non è quella dello straniero e dell'estraneità, ma piuttosto quella di chi cerca nella propria terra e nella propria tradizione un contatto con le potenze in esse radicate.

³ I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London 1991, p. 14. Aggiungo che per molti giapponesi le parole *shûkyô* e *shinkô* (fede, credenza) sono parzialmente compromesse dalla loro associazione con le cosiddette “nuove religioni”, culti sincretistici di vario genere moltiplicatisi negli ultimi 150 anni (tra le più importanti la Sôka Gakkai e la Tenrikyô) che se da un lato attraggono milioni di fedeli e rappresentano forse la realtà più attiva e militante della religione giapponese di oggi, dall'altro non sono affatto viste di buon occhio dal grosso della popolazione, che tende spesso a considerarle come associazioni con fini tutt'altro che lodevoli (intrighi politici, manovre mafiose, lavaggio del cervello, magia nera, traffici di organi, ecc.). Gli attentati terroristici con gas nervini alla metropolitana di Tokyo nel 1996 da parte della setta sedicente buddhista Aum Shinrikyô hanno certo contribuito a cementare il pregiudizio nei confronti delle “nuove religioni”, fondato o infondato che sia, da parte di larghe frange della società giapponese. N.B. Scrivo sempre “Tokyo”, “Kyoto”, “Osaka” (e non “Tôkyô”, “Kyôto”, “Ôsaka”) in quanto i nomi di queste città sono entrati nelle lingue occidentali in tale grafia semplificata, senza i segni diacritici, che ho invece mantenuto in tutti gli altri casi. (Fa eccezione il “Tôkyô” della nota 6, poiché in quel caso il libro citato è in lingua giapponese).

⁴ *Japanese Religion – A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tokyo 1984. Alle pagine 233-238 di questo testo gli autori espongono lucidamente gli spinosi problemi relativi alla raccolta e all'interpretazione dei dati statistici in materia di religione in Giappone.

Così come abbiamo poc'anzi constatato, con *shûkyô*, i problemi derivanti da traduzioni e interpretazioni acritiche di parole-chiave, constatiamo ora che in giapponese sono moltissimi i lemmi che traducono il nostro "pellegrinaggio" (o l'inglese *pilgrimage*, il tedesco *Pilgerfahrt*, ecc.). Reader e Swanson⁵ ne individuano una dozzina; un testo divulgativo giapponese sull'argomento⁶ si limita a prenderne in considerazione quattro, anche se poi ne usa altri, per spiegare quei quattro e anche altrove nell'esposizione, senza preoccuparsi di definirli, operazione evidentemente non necessaria per un lettore giapponese.

⁵ I. Reader - P. Swanson, *Editor's Introduction - Pilgrimage in the Japanese Tradition*, in "Japanese Journal of Religious Studies - Pilgrimage in Japan", 24/3-4 (1997), pp. 232-237. Il già citato Ian Reader è uno dei più accreditati studiosi viventi della religione giapponese e il massimo esperto occidentale sui pellegrinaggi in Giappone. Rimando ai suoi lavori chi desiderasse saperne di più su questo argomento; oltre a quelli citati più oltre in questo saggio, ricordo anche *Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku*, Honolulu 2005.

⁶ K. Nakayama, *Junrei, henro ga wakaruru jiten - Yomu, shiru, tanoshimu*, Tôkyô 2004, pp. 12-13.

⁷ Reader - Swanson, 1997, p. 235. Sul significato di *sanpai* vedi anche E. Hoshino, *Saikoku Junrei and Shikoku Henro*, in "Japanese Journal of Religious Studies - Pilgrimage in Japan", 24/3-4 (1997), p. 296.

⁸ Nakayama, 2004, p. 12.

Cercherò di semplificare le cose e di chiarire le differenze veramente importanti, limitando l'analisi alla lingua giapponese moderna. Il termine sicuramente più usato è *junrei*, che indica ormai genericamente il pellegrinaggio in tutte le sue accezioni e che può quindi tradurre i nostri "pellegrinaggio, *pilgrimage*", ecc. In senso stretto però *junrei* si riferisce a un tipo particolare di pellegrinaggio, tipicamente giapponese, in cui diversi siti religiosi sono collegati in un circuito: *junrei* si scrive infatti con due ideogrammi, il primo dei quali (*jun*) significa "girare in tondo, fare un percorso" e il secondo (*rei*) "azione rituale, pratica religiosa". Il *jun* di *junrei* si può anche scrivere con un altro ideogramma che significa "[seguire] un certo ordine". Alla categoria *junrei* in senso stretto appartengono i due pellegrinaggi più importanti nel Giappone moderno, cioè quelli delle 33 stazioni del Saikoku e delle 88 stazioni di Shikoku. Quest'ultimo è frequentemente chiamato *henro* (traducibile con "lungo cammino"): questo termine viene però usato solo per questo particolare pellegrinaggio e per tutti gli altri, in 88 tappe, sorti in varie zone del Giappone a imitazione di quello principale dell'isola di Shikoku. *Meguri* (che si scrive con lo stesso ideogramma citato poc'anzi, dal significato di "girare in tondo, fare un percorso") si usa perlopiù nel caso di pellegrinaggi in varie tappe, non legati però a una singola figura religiosa (come è invece nel caso del citato pellegrinaggio del Saikoku, legato al bodhisattva Kannon, e a quello di Shikoku, legato al "santo" Kôbô Daishi), ma a un gruppo di divinità: tipico caso è lo *Shichifukujin-meguri*, il *meguri* dei Sette Dei della Fortuna (vedi sotto). *Môde* e *mairi* si riferiscono generalmente alla visita a un centro o area sacra; se si dice *môde* c'è sempre il senso di una visita progettata, intenzionale, mentre il *mairi* può anche essere il risultato di una decisione casuale: ad esempio, durante una gita in montagna si passa davanti all'ingresso di un tempio e si decide, estemporaneamente, di fare *o-mairi* (*o* è un prefisso onorifico), cioè di visitarlo e di lasciare un'offerta, pregare o altro. *Môde* e *mairi* si usano inoltre per indicare pellegrinaggi particolari, anche lunghi e faticosi, ma sempre di tipo non "circolare", come il *Kumano-môde*, lo *Ise-mairi*, lo *Zenkôji-mairi*, ecc. Le località che ricevono il suffisso *-mairi* sono spesso meta di pellegrinaggi di massa, come quelli, periodici, al santuario di Ise, il cuore shintoista del Giappone, e al tempio Zenkôji a Nagano (figg. 1 e 2). *Sanpai* si riferisce normalmente alla visita a un tempio non troppo lontano dal luogo di residenza e, secondo Reader e Swanson⁷, «all'azione rituale localizzata di adorazione piuttosto che al più ampio svolgimento del pellegrinaggio». *Junpai* si usa in modo simile a *junrei*, ma racchiude, secondo Nakayama⁸, il senso di un pellegrinaggio di tipo "multiplo", ma piuttosto breve e/o non troppo faticoso (un *bus-tour*, ad esempio). I termini *nyûbu* e *mineiri* (che significano entrambi "entrare nella montagna") si riferiscono a pellegrinaggi montani, di solito di tipo ascetico.

Notiamo infine che se nelle nostre lingue è la parola "pellegrinaggio" che deriva da "pellegrino", in giapponese è il contrario: pellegrino si dice normalmente *junrei-*



sha, apponendo il suffisso *-sha* (persona) al “pellegrinaggio” *junrei*. Il concetto primario è dunque l’attività; è invece il derivato ad indicare la persona che la pratica.

Già questa parziale esposizione terminologica, con le sue sottili (e spesso non del tutto chiare agli stessi giapponesi da me interpellati) distinzioni, mostra quanto sia complesso il fenomeno del pellegrinaggio in Giappone e quanto sia difficile trovare un denominatore comune, racchiudere le varie manifestazioni all’interno di un quadro interpretativo generale. Alla varietà terminologica fa riscontro una enorme varietà di pellegrinaggi, dei quali, ovviamente, solo un numero limitatissimo potrà essere preso in considerazione nelle pagine seguenti⁹.

Per fare un po’ di ordine, si può tracciare una divisione tra due tipi di pellegrinaggio: uno di tipo “lineare”, centrato su un singolo tempio o area sacra (in cui possono comunque esserci più templi); un altro di tipo multiplo “a circuito”, nel quale una serie di siti sono numerati e collegati tra loro in un circuito, appunto, da percorrersi di regola in senso orario: il pellegrinaggio si considera completato solo quando il fedele abbia visitato tutti i templi e coperto così l’intero percorso. Al primo tipo si riferiscono dunque parole come *mairi*, *môde*, oppure *sankei* (che si scrive proprio con i due caratteri altrimenti pronunciati *mairi* e *môde*)¹⁰; al secondo tipo, prevalente in Giappone e, più in generale, nel mondo indiano e in Asia Orientale, si riferiscono invece parole come *junrei* e *henro*.

Il primo uso attestato della parola *junrei* in Giappone risale al IX secolo, nel resoconto che il bonzo Ennin (794-864) scrisse del suo viaggio nella Cina dei Tang, con i suoi grandi centri religiosi, primo fra tutti il monte Wutai. È certo tuttavia che la pratica del pellegrinaggio fosse ben radicata già nel secolo precedente (il cosiddetto “periodo Nara”, dal nome della capitale di quei tempi), o anche prima. Tuttavia, la vera fioritura o, si potrebbe dire senza affatto cadere nell’esagerazione, la *moda* dei pellegrinaggi in Giappone si avrà nella seguente epoca Heian (794-1185), quando i membri della famiglia imperiale prima, e in seguito anche i membri dell’aristocrazia, presero l’abitudine di visitare e di soggiornare presso templi che potevano distare anche parecchi giorni di cammino dalla capitale (nel frattempo stabilitasi a Heian-kyô, l’attuale Kyoto).

1. All’interno del tempio buddhista Zenkôji di Nagano, celebre meta di pellegrinaggi (A. Guidi).

2. Il tempio Zenkôji di Nagano grandeggia al termine della via di accesso, fiancheggiata da botteghe e rivendite (A. Guidi).

⁹ Si tratterà solo di pellegrinaggi di tipo religioso, non di quelli, ad esempio, poetici, pur così importanti nella cultura giapponese.

¹⁰ Nel suo testo, Nakayama raggruppa sotto il termine *sankei* i pellegrinaggi di tipo lineare (Nakayama, 2004, pp. 169-190).

Le opere letterarie dell'epoca (tra cui alcuni capolavori assoluti, come il *Genji monogatari*, "Storia di Genji" e il *Makura no sôshi*, "Note del guanciale", entrambi redatti poco dopo l'anno 1000 da due dame di corte, rispettivamente Murasaki Shikibu e Sei Shônagon) ci testimoniano la frequenza e l'importanza alla corte Heian della pratica del pellegrinaggio, al quale ci si riferiva normalmente con i termini *mairi* e *mono-môde*¹¹.

¹¹ Vedi B. Ambros, *Liminal Journeys – Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan*, in "Japanese Journal...", 1997, pp. 301-345.

¹² Sei Shônagon, *Note del guanciale*, Milano 1990, p. 105; trad. L. Origlia.

¹³ Citato in Ambros, 1997, p. 323.

Per la nobiltà giapponese di quel tempo il pellegrinaggio era a un tempo necessità religiosa ed evento mondano. Necessità religiosa: ci si recava in pellegrinaggio per guarire dalle malattie, per impetrare ricchezze, successo e buoni matrimoni, per chiedere agli dei (in particolare a Kannon) la nascita di un figlio; più di rado, vista la propensione giapponese a concentrarsi sull'aldiquà, si andava a pregare per una "buona" rinascita. Evento mondano: un pellegrinaggio era anche l'occasione, per imperatori e aristocratici, per fare sfoggio di lusso, di bellezza e di potenza. I cortei erano imponenti, le vesti splendide e l'impressione sul popolo minuto doveva essere abbagliante. Le date dei pellegrinaggi, secondo una tendenza estetizzante a cui si è già accennato, coincidevano spesso con eventi naturali, quali la fioritura primaverile dei ciliegi o l'arrossarsi autunnale delle foglie di acero, che contribuivano, con il loro splendore, a fornire un *surplus* di sacralità al luogo visitato. L'aspetto "turistico" del pellegrinaggio è stato sempre ben presente in Giappone e, per le ragioni sopra esposte, non veniva (e non viene) sentito in contrasto con quello religioso. Pellegrinaggio non era dunque solo austerità, ma anche gioia, divertimento frivolo, colori e profumi, occasione per guardare e per farsi guardare. Ascoltiamo al proposito la voce di Sei Shônagon, sempre inconfondibilmente sincera e brillante:

Cose deludenti. [...] Quando ci rechiamo a un tempio [...] lasciando pendere con civetteria lo strascico delle vesti dalla carrozza ornata riccamente, forse in modo volgare ma comunque vistoso, vorremmo vedere qualcuno, uomo o donna o bonzo che sia, venirci incontro a cavallo o in carrozza, e invece non incrociamo nessuno. Allora, per il grande sconforto, ci riduciamo a pensare che ci accontenteremmo persino di incontrare uno sveglio servitorello, che fosse in grado di raccontare poi ad altri quel che ha veduto¹².

Dopo aver soggiornato qualche giorno al tempio (o ai templi) meta del pellegrinaggio, i cortigiani ritornavano alla capitale, non senza aver lasciato ricche offerte al tempio. Per fare un esempio, un cortigiano di medio rango, Fujiwara no Yukinari, durante un pellegrinaggio a Ishiyama nel 1011 donò 30 rotoli di tessuti (da usare come stuoie per la recitazione dei *sûtra*), 30.000 lampade, altri tessuti per i monaci che ne avevano fatto richiesta e parecchi chilogrammi di riso per ogni monaco del tempio¹³. Un cortigiano di più alto rango, come il potentissimo Fujiwara no Michinaga, poteva arrivare a donare interi feudi. Nel corso del viaggio di ritorno alla capitale era pratica comune interrompere il digiuno e partecipare a feste e banchetti organizzati dalla piccola nobiltà di campagna, nei cui territori il corteo passava.

Non sappiamo se all'epoca Heian esistessero pellegrinaggi di tipo popolare, distinti da quelli aristocratici appena considerati. Siamo d'altra parte a conoscenza di pratiche ascetiche, riservate al clero o ad anacoreti di vario tipo, che prevedevano lunghi e faticosi spostamenti, e che possono quindi essere assimilate ai pellegrinaggi. Ci soffermeremo più avanti brevemente su queste dure pratiche, ancora vive nel Giappone moderno.

A partire dalla fine dell'XI secolo, la meta più importante, che attraeva imperatori e nobili con i loro sontuosi cortei, divenne la zona di Kumano (nella penisola di



3. *Il tempio shintoista di Nachi a Kumano, con la cascata sullo sfondo* (Foto Wikipedia. Pubblico dominio).

4. *All'interno del tempio shintoista di Nachi a Kumano* (Foto Wikipedia. Pubblico dominio).

Kii, a sud dell'attuale Osaka). La sacralità del luogo è frutto della stratificazione di varie tradizioni mitologico-religiose: Kumano era infatti da secoli collegata alla famiglia imperiale, in quanto teatro di leggende e miti autoctoni. A Kumano fu sepolta la dea Izanami, dopo che ebbe generato il dio del fuoco; Kumano vide le gesta vittoriose del primo mitico imperatore, Jinmu Tennô. In seguito divenne anche un centro di fede buddhista e in particolare della fede in Kannon, il bodhisattva misericordioso, spesso raffigurato in fattezze femminili. Fu soprattutto a Kumano che venne sviluppata la teoria sincretistica dello *honji suijaku*, l'idea cioè che le divinità shintoiste fossero manifestazioni di buddha e bodhisattva. Se è vero che nel corso dei secoli Kumano divenne meta di pellegrinaggi di massa, anche grazie alla bellezza dei luoghi in cui sono situati i tre templi principali (*sanzan*) di Hongû, Shingû e Nachi (figg. 3 e 4), non bisogna dimenticare che in origine il pellegrinaggio a Kumano non aveva nulla da spartire con la religiosità popolare: fu infatti istituito dalla casa imperiale come una sorta di rituale statale¹⁴. Furono soprattutto i cosiddetti "imperatori in ritiro" (*in*) a organizzare ripetuti e colossali pellegrinaggi, addirittura un centinaio tra il 1090 e il 1220; i 200 chilometri del viaggio di andata e ritorno dalla capitale venivano percorsi in 20-30 giorni e coinvolgevano un numero enorme di persone e animali. L'ammontare delle tasse necessarie a coprire le spese di queste grandiose manifestazioni di fede e di opulenza era tale da portare i contadini all'esasperazione.

In un periodo storico in cui stato, religione e cultura (le "tre grandi potenze dell'esistenza", come le chiamava Jacob Burckhardt) erano inseparabilmente legati, in cui si affermava l'interdipendenza di potere imperiale e di legge buddhista, le motivazioni di questo enorme dispendio di risorse ed energie erano assai complesse: spirituali, politiche, economiche, e persino letterarie e militari. Letterarie perché durante il viaggio si tenevano imponenti raduni poetici (una delle attività preferite dalla nobiltà Heian, la cui importanza, in quella raffinatissima ed esclusiva società, andava ben al di là di quella di un semplice svago letterario); militari perché molti templi, compresi quelli di Kumano, erano pesantemente e pericolosamente armati ed erano perciò una costante minaccia per la corte, che doveva faticare non poco a stringere alleanze con certe sette, con il rischio poi di inimicarsene altre¹⁵.

È solo a partire dal XVII secolo che si può veramente parlare di pellegrinaggi di massa, grazie alle mutate condizioni politiche ed economiche: intorno al 1600 si porta a termine infatti la pacificazione del Giappone, prostrato da lunghi decenni di sanguinose guerre civili.

La pace raggiunta favorisce il rifiorire delle attività economiche e la nascita di una classe media (in giapponese *chônin*, letteralmente "cittadini") di mercanti e piccoli imprenditori che rapidamente, grazie alla loro intraprendenza, si arricchiscono alle spalle della classe dominante dei *bushi* (meglio noti in Occidente con il nome di

¹⁴ La gestione del potere politico nel Giappone fra XI e XIII secolo era oltremodo complessa e subdola, secondo una propensione, riscontrabile anche oggi, al "governo dietro le quinte": chi comandava veramente era di rado il personaggio che ricopriva la carica più alta, ma qualcuno che agiva dietro di lui. In quei tempi «sul trono sedevano gli imperatori nominali, con reggenti, cancellieri e ministri nominali, mentre, per ogni regno, non lontano, in un palazzo tutto suo, con dignità imperiale e assistito dai propri funzionari, stava un imperatore abdicatario che aveva preso gli ordini religiosi: di nome un monaco, di fatto un regnante. Erano i suoi editti e non quelli dell'imperatore nominale che contavano [...]. Il governo dunque consisteva di un imperatore, che delegava l'autorità a un reggente (*kampaku*) che controllava un consiglio di stato e gli uffici ministeriali; e da un ex-imperatore i cui ordini scavalcavano quelli di chi occupava il trono» (G. Sansom, *Japan – A Short Cultural History*, Tokyo 1973, pp. 267-268). Dopo l'instaurazione, alla fine del XII secolo, del governo militare a Kamakura (contrapposto a quello imperiale di Kyoto) le cose si complicarono ulteriormente, perché anche lo *shôgun* del clan Minamoto finì per diventare un fantoccio nelle mani dei reggenti (*shikken*) del clan Hôjô.

¹⁵ Sui pellegrinaggi imperiali a Kumano vedi l'interessante saggio di D. Moerman, *The Ideology of Landscape and the Theater of State – Insei Pilgrimage to Kumano (1090-1220)*, in "Japanese Journal...", 1997, pp. 347-374. Una

bella descrizione letteraria ce la regala invece un racconto di Mishima, intitolato appunto *Il pellegrinaggio a Kumano* (*Mi-Kumano-môde*). Il racconto è stato tradotto in italiano in Y. Mishima, *Romanzi e racconti*, a cura di M. T. Orsi, vol. II, Milano 2006, pp. 145-205.

¹⁶ Vedi N. Kouamé, *Shikoku's Local Authorities and Henro during the Golden Age of the Pilgrimage*, in "Japanese Journal...", 1997, pp. 413-425.

¹⁷ Questi diari sono analizzati in T. Shinno, *Journeys, Pilgrimages, Excursions – Religious Travel in the Early Modern Period*, in "Monumenta Nipponica", 57/4 (2002), pp. 447-471.

5. Una delle capanne del "sacrario interno" (naikû) di Ise, cuore shintoista del Giappone (Wikitravel. Creative Commons).



samurai). Le condizioni economiche migliorano anche per i contadini, la parte più cospicua della popolazione. Il diffondersi del pellegrinaggio si spiega anche con la possibilità, nel Giappone del "periodo Tokugawa" (1600-1868, dal nome del clan militare che deteneva il potere), di viaggiare in modo molto più sicuro rispetto al passato, essendo la rete stradale e le infrastrutture notevolmente migliorate. Si aggiunga che nel Giappone Tokugawa esistevano severe limitazioni agli spostamenti: un pellegrinaggio forniva invece al *chônin* o al contadino, che doveva comunque premunirsi di un passaporto e sottostare a regole di condotta e spostamento relativamente severe e agli inevitabili pericoli e disagi dei viaggi in epoca pre-moderna, l'irripetibile occasione di mettersi in cammino per vedere luoghi lontani e cercare l'avventura¹⁶. Senza dimenticare ovviamente la fede che animava molti tra i pellegrini, è importante tenere conto di questo aspetto "turistico", già presente del resto nei pellegrinaggi "aristocratici" dei secoli precedenti. Le località meta di pellegrinaggio divennero così, come ci si può aspettare, centri di svago dove si poteva mangiare, bere, fare acquisti e divertirsi nella maniera più "profana". L'epoca vide anche la nascita di nuovi pellegrinaggi, mentre altri già esistenti, come quelli del Saikoku e di Shikoku, conobbero un vero e proprio *boom*.

Spesso i pellegrinaggi assumevano la forma di "viaggio organizzato" da confraternite religiose, dette *kô*. Tra le attività fondamentali dei *kô* vi era appunto l'organizzazione di pellegrinaggi: periodicamente alcuni membri si mettevano in viaggio verso il sito e ne ritornavano con amuleti da distribuire ai membri rimasti nel villaggio. Da ricordare anche l'esistenza di confraternite femminili (di solito centrate sulla fede in Kannon) e, di conseguenza, di pellegrinaggi femminili.

Grazie alla diffusione della stampa a matrici di legno nell'era Tokugawa, sono giunti fino a noi svariati resoconti, guide illustrate e non (*reijôki*, *meisho zue*), carte stradali, storie sull'origine dei templi (*engi*), diari di viaggio e di pellegrinaggio¹⁷. L'atmosfera di questi viaggi, evocata anche in opere narrative dell'epoca, non era forse troppo dissimile da quella del pellegrinaggio al reliquario di Thomas Becket, immortalato da Chaucer nei *Canterbury tales*. Una figura importantissima era quella dell'*oshi*, un religioso che si prendeva cura dei pellegrini e si occupava, a pagamento, di organizzare un po' di tutto, dal pernottamento, alle guide al tempio, agli svaghi.

Tra i pellegrinaggi più popolari vi erano quelli a Ise, dove la dea del sole Amaterasu aveva scelto, *in illo tempore*, la sua eterna dimora: lungo il cammino per Ise, i pellegrini si fermavano comunque a visitare anche molti altri templi, buddhisti o shintoisti che fossero. Leggiamo in un diario di viaggio del 1845, intitolato *Ise sangû oboe* ("Memorie di un pellegrinaggio a Ise") e tenuto da un certo Tanaka Kunizaburô, che il gruppo, partito dal villaggio di Kitami il giorno 21 del primo mese del 1845, aveva raggiunto la residenza dell'*oshi*, di nome Ryûdai, l'ottavo giorno del secondo mese; il giorno seguente aveva visitato i santuari shintoisti di Ise (fig. 5). Tra il santuario esterno e quello interno si trovava il quartiere di piaceri di Furuichi (di cui nulla resta oggi), con i suoi ristoranti, teatri e bordelli.

Siamo passati per Myôken-chô e per Furuichi. Ad Ainoyama due intrattenitrici, O-sugi e O-tama, nel loro locale danzavano con un ventaglio e un canestro alle vivaci note dello *shamisen* [liuto a tre corde] e del *kokyû* [una sorta di violino]. A Hinata-chô c'è un grande ponte di legno

con un grande *torii* [portale di accesso a un tempio shintoista] a ciascun imbocco. Una volta passato il ponte si entra nell'area chiusa agli impuri e ai monaci buddhisti [perché Ise è area shintoista]. Il fiume della purificazione scorre a destra, al di là del curvo ponte di legno che conduce al "santuario interno". Davanti alla sala di adorazione del santuario principale sono appese sette tende di seta. [...] Dopo aver presentato il nostro omaggio siamo andati in pellegrinaggio agli otto santuari subordinati del "santuario esterno". Poi abbiamo salito il monte Asama per presentare omaggio a Kokuzô [una divinità buddhista]¹⁸.

Se a quel tempo nell'area dei santuari di Ise si trovavano giocolieri, intrattenitrici e sciami di mendicanti cenciosi, oggi la situazione è assai diversa. Oggi il visitatore è piuttosto colpito dal silenzio e dall'imponenza dell'antica foresta, dalla sensazione di pulizia, di semplice e sobria bellezza degli edifici, costruzioni nient'affatto sontuose, piccole capanne di legno non dipinto coperte di paglia, ricostruite periodicamente dai tempi protostorici. Affido volentieri la descrizione di questa esperienza all'impareggiabile penna di Fosco Maraini:

Traversiamo il fiume Isuzu sopra un bel ponte, passiamo sotto il primo *torii* ed eccoci ben presto al punto ove tutti scendono sul greto per lavarsi le mani e sciacquarsi la bocca nell'acqua cristallina, in segno di purificazione. Dopo il secondo *torii* troviamo un viale fiancheggiato da *cryptomerie* gigantesche. Via via che ci allontaniamo dalla strada, dalle macchine, dal mondo dei rumori, odori, movimenti consueti, sembra di risalire indietro nei millenni e restiamo presi dalla magia del luogo. Passiamo vicino a vari padiglioni [...] poi, dopo una svolta, ecco una rozza scalinata di pietroni; qui dobbiamo fermarci, siamo dinanzi all'ingresso che separa dal resto del bosco la radura dove si trovano le sacre capanne. [...] Gli effetti di sì lungo accesso, di tanti preparativi, di un'aura di prodigio e di sacro così sottilmente diffusa fin da quando si traversa il fiume e si passa sotto il primo *torii*, non potrebbero cumularsi con più intensità. Qualsiasi monumento, qualsiasi mausoleo sarebbe una delusione; questi arcaici tempieetti da favole no. È come essere immessi per privilegio estremo all'alba dei tempi, non so, la sera che l'uomo scoprì il fuoco, o il mattino che inventò la parola, un momento decisivo e stupendo nella storia della specie. [...] La gente, terminata la breve preghiera silenziosa, se ne torna in letizia. Non si ha minimamente il senso d'una tensione, d'un dialogo affannoso tra l'animo e il creatore; ricordare che, per la massima parte dei giapponesi, la visita al tempio shinto non è un'esperienza religiosa nel senso nostro, è un attimo di comunione poetica col passato, con le radici della nazionalità e della civiltà. È difficilissimo trovare non dico un parallelo, ma qualche spunto indicativo da noi: bisognerebbe che il cristianesimo non avesse soppiantato i culti pagani, ma che questi fossero riusciti a vivere, magari in sordina, accanto alla religione maggiore; bisognerebbe che fino dai tempi di Roma la nazione avesse avuto un'ara della patria rimasta immutata attraverso i millenni...¹⁹.

I due pellegrinaggi più tipici, per via della loro struttura a circuito, e anche più popolari della tradizione giapponese sono sicuramente i già citati *tour* dell'isola di Shikoku in 88 tappe e delle "province occidentali" (Saikoku) in 33 tappe²⁰. In entrambi gli itinerari, che superano i 1000 km e la cui percorrenza a piedi richiede diverse settimane, le varie tappe sono numerate. Se in passato questi pellegrinaggi erano effettuati a piedi, oggi la maggior parte dei pellegrini si serve dell'autobus o dell'automobile. Va anche detto che, sebbene i templi siano numerati ed esista quindi in teoria una maniera "giusta" di percorrere l'itinerario (a partire dunque dal numero uno), in realtà è prassi comune iniziare da un "numero" qualsivoglia, di solito quello più comodo a seconda della provenienza del pellegrino. Inoltre, già dall'epoca Tokugawa (1600-1868) è attestata la pratica di *non* percorrere tutto il lunghissimo tragitto in un unico viaggio, ma di spezzarlo in più viaggi: il circuito di

¹⁸ Riportato in Shinno, 2002, p. 467.

¹⁹ F. Maraini, *Ore giapponesi*, nuova edizione, Milano 1988, pp. 182-184.

²⁰ Sulla preferenza giapponese per i *tour* che comprendono varie tappe ugualmente importanti e sulla continuità tra pellegrinaggio "a circuito" e viaggio turistico moderno, così si esprime Hoshino, 1997, pp. 291-292: «L'atteggiamento per cui si dovrebbero visitare quanti più possibile *arigatai basho* (luoghi efficaci o mirabili) è anche riscontrabile, come un modello base, nei viaggi dei giapponesi di oggi-giorno. Si può dire che in qualche modo i vari *tour* all'estero che portano nomi del tipo "In undici giorni il meglio dell'Europa" e che implicano spostamenti notturni e soste di un giorno per ognuna tra le varie famose città europee, riflettono questa forma di pellegrinaggio tradizionale».

Shikoku (isola la cui superficie è più o meno pari a quella del Veneto) veniva e viene diviso in quattro spezzoni, che corrispondono alle quattro province dell'isola; un singolo viaggio comprenderà quindi una sola provincia (*ikkoku mairi*) e sarà seguito, magari anni dopo, da un secondo, terzo e quarto viaggio.

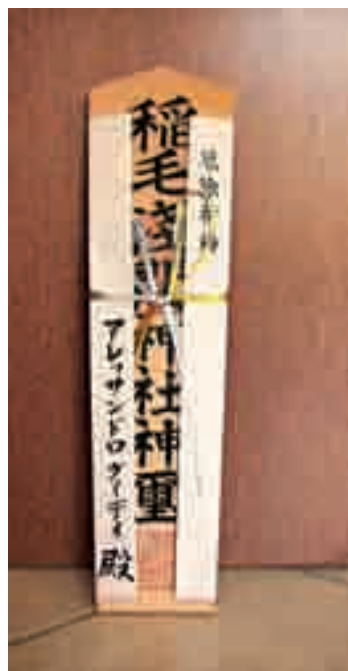
Per quanto riguarda il pellegrinaggio del Saikoku ("province occidentali" dal punto di vista di Edo, l'attuale Tokyo, dove risiedeva il governo militare nell'epoca Tokugawa, quando il pellegrinaggio divenne popolarissimo), è abituale oggi una frammentazione ancora maggiore: gran parte dei pellegrini proviene infatti dall'enorme conurbazione Osaka-Kyoto-Kôbe, che comprende parecchi milioni di abitanti e si trova nella parte centrale dell'itinerario; i cittadini prendono dunque l'automobile o l'autobus, visitano forse uno o due siti e ritornano a casa la sera; con una ventina di viaggi si può in questo modo completare il percorso. Quel che è importante, e che testimonia la straordinaria e forse per noi sconcertante elasticità della religiosità giapponese, è quindi che tutti i siti vengano visitati, senza preoccuparsi troppo dell'ordine corretto.

Il pellegrino, che viaggi a piedi, in autobus o in macchina, porta con sé un libro o un rotolo che verrà timbrato a pagamento presso ciascun tempio visitato: il pellegrinaggio sarà concluso quando il libro porterà i sigilli (*shuin*) di tutti i 33 siti che compongono il circuito. Questa usanza risale all'epoca Tokugawa ed era in realtà una forma di controllo da parte del sospettoso governo militare, che voleva assicurarsi che il pellegrino visitasse veramente i luoghi per i quali aveva richiesto e ricevuto il permesso di viaggio. Oggigiorno il completamento di questi registri (detti *shuinchô*) rappresenta un obiettivo in sé, indipendentemente dalla motivazione religiosa del pellegrinaggio; gli *shuinchô*, completi di illustrazioni, calligrafie e sigilli di grande bellezza, verranno poi appesi in casa per il loro valore decorativo, come ricordo dell'esperienza e come talismani.

La timbratura dello *shuinchô* (detto anche *nôkyôchô*) non è che una delle tante azioni che i giapponesi compiono nel corso di un pellegrinaggio. A seconda del tipo di pellegrinaggio e di come esso viene vissuto e interpretato, tra gli estremi della rigorosissima ascesi e dell'allegria scampagnata, c'è posto per i comportamenti più svariati: la recitazione di *mantra* e di preghiere; l'acquisto di amuleti e talismani di varie forme (fig. 6), dimensioni ed efficacia (*fuda*, *o-mamori*), di sentenze oracolari (*o-mikuji*) o di santini (*miei*); la richiesta di prestazioni o rituali specifici forniti, dietro pagamento, dai sacerdoti buddhisti o shintoisti; l'adorazione di celebri immagini di divinità; la presentazione al tempio (di solito shintoista) di richieste di benefici scritte su tavolette votive di legno (*ema*); la consegna in ogni tempio, nei circuiti numerati, di speciali tagliandi datati (detti *osame-fuda* e *senja-fuda*), allo scopo di provare che quel sito è stato effettivamente visitato; e molto altro ancora. Per quanto concerne l'abbigliamento, è ancora frequente, soprattutto lungo l'itinerario di Shikoku, vedere la tradizionale tenuta da pellegrino, con l'abito bianco (*byakue*), il bastone (*tsue*), il cappello di paglia rotondo (*suge-gasa*), il rosario (*juzu*) e altri accessori. Tutto naturalmente ha anche un valore simbolico, a cominciare dal bianco dell'abito: è il bianco della morte, morte del vecchio io, necessaria per il radicale rinnovamento che si otterrà tramite la faticosa esperienza del pellegrinaggio.

Torniamo ai circuiti del Saikoku e di Shikoku: entrambi sono centrati su una figura religiosa, rispettivamente il bodhisattva Kannon e il santo Kôbô Daishi. Una differenza importante è che nel primo caso in ogni tempio del percorso la principale immagine di culto (*honzon*, normalmente una statua) è proprio Kannon; nel

6. Un amuleto acquistato in un tempio shintoista e donato all'autore, il cui nome è scritto a sinistra, in verticale



secondo caso lo *honzon* del tempio può essere Kannon, Amida, Yakushi o altre divinità buddhiste, ma in ogni tempio è presente un edificio secondario, dedicato a Kôbô Daishi, detto appunto *Daishidô*. È importante notare che i templi, in entrambi i pellegrinaggi, appartengono a sette differenti: nel caso però di Shikoku, ben 80 templi su 88 sono della setta esoterica Shingon (fondata da Kôbô Daishi nel IX secolo; degli altri 8 templi, 4 appartengono alla setta Tendai, 3 a sette Zen e una alla setta Ji); nel caso del Saikoku, invece, 16 templi sono Tendai, 15 Shingon e 2 Hossô²¹.

Una differenza importante tra le due figure centrali dei due pellegrinaggi è che Kôbô Daishi è un personaggio storico, solo in seguito divinizzato: il bonzo Kûkai (Kôbô Daishi è il nome postumo) nacque infatti a Shikoku nel 774, viaggiò in Cina, fondò in Giappone la setta esoterica Shingon e morì nell'835. È una delle personalità più eminenti, e sicuramente la più venerata, del buddhismo giapponese: fu anche apprezzato poeta e calligrafo. Il culto di Kôbô Daishi cominciò alla fine del X secolo, sulla base della credenza popolare secondo la quale il grande maestro non fosse veramente morto, ma, raggiunto il nirvāṇa, restasse nel suo mausoleo sul monte Kôya, in attesa della venuta di Maitreya (Miroku, in giapponese), il buddha del futuro. Il pellegrinaggio di Shikoku, patria di Kôbô Daishi, prese forma tra il XVI e il XVII secolo, poiché si diceva che il santo si aggirasse per l'isola accompagnando i pellegrini, proteggendoli e dispensando loro benefici di ogni genere. Simbolicamente, il pellegrinaggio rappresenta la via all'illuminazione e le quattro province di Shikoku «rappresentano quattro tappe su questo sentiero: la prima rappresenta il risveglio della mente alle possibilità della fede buddhista (*hosshin*), la seconda la pratica religiosa (*shugyô*), la terza l'apertura dell'illuminazione (*bodai*) e la quarta la completa e definitiva illuminazione (*nehan*)»²².

Il culto di Kannon, presente fin dagli albori del buddhismo in Giappone, come ci testimoniano splendide sculture del VII secolo, si diffuse sempre più, fino a diventare dominante nel tardo periodo Heian, quando sono attestati i primi pellegrinaggi ai 33 templi; la grande voga del circuito del Saikoku (fig. 7) si ebbe comunque a partire dal periodo Tokugawa. Il numero 33 allude, come si legge nel *Sutra del*

²¹ Vedi Hoshino, 1997, p. 292.

²² Reader - Swanson, 1997, p. 245.



7. Il Kiyomizudera, celebre tempio buddhista di Kyoto, è la 16ª tappa del circuito del Saikoku (Kazuh-Flicarr. Creative Commons).

Loto (il testo forse più influente nel buddhismo sino-giapponese), alle differenti forme che Kannon assume, nella sua compassione per gli esseri senzienti, al fine di predicar loro il *dharmā* e di condurli alla salvezza. Nel culto di Kannon trova posto, oltre alla speranza di salvezza *post mortem*, anche la richiesta di benefici in questo mondo, in particolare la prosperità dei raccolti e la nascita di bambini. Bisogna aggiungere inoltre che, oggi come già in epoca Tokugawa, la dimensione “turistica” è molto più accentuata nel pellegrinaggio del Saikoku rispetto a quello di Shikoku: il percorso si snoda infatti tra località di grande bellezza naturale e comprende alcuni tra i templi di maggior interesse artistico di tutto il Giappone. Si tratta dunque, per un giapponese, di un viaggio nel cuore della propria cultura e della propria tradizione.

²³ Sul circuito del Bandō, vedi M. MacWilliams, *Temple Myths and the Popularization of Kannon Pilgrimage in Japan - A Case Study of Ōya-ji on the Bandō Route*, in “Japanese Journal...”, 1997, pp. 374-411. Sul circuito di Chichibu vedi, dello stesso autore, *I pellegrinaggi in Giappone: il caso delle 34 Kannon a Chichibu*, in *Grandi religioni e culture dell'Estremo Oriente - Giappone*, a cura di L. E. Sullivan, Milano 2006, pp. 135-175.

²⁴ Vedi I. Reader, 1991, p. 169. Dello stesso autore vedi anche *Miniaturization and Proliferation: A Study of Small-scale Pilgrimages in Japan*, in “Studies in Central and East Asian Religion”, 1/1, pp. 50-66.

²⁵ Va precisato che il termine *kaihōgyō* viene usato anche con riferimento ad altre montagne sacre del Giappone, sebbene, per antonomasia, con *kaihōgyō* si intenda perlopiù quello del monte Hiei. Sul *kaihōgyō*, vedi R. F. Rhodes, *The Kaihōgyō Practice of Mt. Hiei*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, 14/2-3 (1987), pp. 185-200.

Ovunque nel mondo gli uomini, ispirati dalla devozione e consigliati dall'indolenza, hanno creato pellegrinaggi sostitutivi o, come dicono i giapponesi, “spostati”, “copiati” (*utsushi*, parola che racchiude entrambi i significati). È comprensibile che i due pellegrinaggi-circuito più importanti e faticosi, Saikoku e Shikoku, abbiano generato, nel corso dei secoli, centinaia di *utsushi* sull'intero territorio giapponese, soprattutto a partire dal XVII secolo. Tra i pellegrinaggi sostitutivi del circuito del Saikoku, vantano una posizione preminente gli itinerari del Bandō (1300 km, segnati da 33 stazioni nella zona del Kantō, la regione di Edo-Tokyo) e quello di Chichibu (34 stazioni nella provincia di Saitama, per un totale di 90 km.). Bandō e Chichibu nacquero come pellegrinaggi *utsushi*, ma, in virtù della loro popolarità e del prestigio derivato dalla lunga storia e dalla tradizione accumulatasi, tendono a non essere più considerati *utsushi*, bensì, per così dire, pellegrinaggi di prima categoria: in quanto tali, hanno da tempo generato i loro propri *utsushi*. (Ignoro se esistano gradi genealogici ulteriori). Da almeno 300 anni, poi, i circuiti di Bandō e Chichibu sono collegati a quello primario del Saikoku in un mega-pellegrinaggio di 100 templi-stazioni, tutti accomunati dalla devozione a Kannon²³.

Di solito comunque i pellegrinaggi *utsushi* sono molto più brevi degli originali, rivolti come sono a coloro che, per ragioni di tempo, di denaro, di salute o di età, non possono permettersi viaggi lunghi e faticosi. Spesso questi *utsushi* nacquero per iniziativa di uomini che riportarono nella provincia natia piccole quantità di terra raccolta nei luoghi sacri visitati. Furono e continuano a essere creati in questo modo pellegrinaggi che si possono percorrere in pochi giorni, in poche ore o anche meno: il tempio Narita-san di Kōrien, a Osaka, vanta un itinerario sostitutivo di quello delle 88 stazioni di Shikoku lungo un'ottantina di metri, con micro-tempietti che racchiudono piccoli altari²⁴. A tutto ciò non è sicuramente estraneo quel gusto giapponese per la miniaturizzazione (o meglio, forse, “microcosmizzazione”) che risplende altrove nell'arte dei *bonsai* o dei *netsuke*.

C'è un altro pellegrinaggio “a circuito” che negli ultimi trenta anni ha attirato l'attenzione del pubblico e degli studiosi. Chiamarlo pellegrinaggio è forse arbitrario, trattandosi per l'esattezza di un'ardua pratica ascetica, detta *kaihōgyō* (“pratica del giro attorno alla vetta”), riservata ai monaci della setta buddhista Tendai, che consiste nel percorrere rapidamente un itinerario di 30 chilometri attorno al monte Hiei, non lontano da Kyoto²⁵: là si trova il celebre Enryakuji, tempio principale di quella setta esoterica. Il *kaihōgyō* comprende varie pratiche (annotate in un quaderno, detto *kaihō tefumi*, che il monaco porta con sé), come la preghiera, la recita-

zione di formule (*dhāraṇī*) e un gestire simbolico (*mudrā*), da eseguirsi presso ognuno dei circa 300 tra templi e luoghi sacri disseminati lungo l'itinerario: tra gli oggetti di venerazione sono annoverati, oltre a svariate divinità del pantheon buddhista, anche rocce, alberi e fenomeni naturali. Il monaco parte poco dopo la mezzanotte e completa il faticoso percorso in 5 o 6 ore, seguendo le minuziose indicazioni del *kaihō tefumi*.

Per essere più precisi, il *kaihōgyō*, le cui origini sembrano risalire al IX secolo, è la *ripetizione* di questo itinerario per cento giorni (*hyakunichi kaihōgyō*) o addirittura per mille giorni (*sennichi kaihōgyō*). La pratica dei "cento giorni", che viene completata in pochi mesi, tra la primavera e l'estate, fa parte del duro *training* di tre anni a cui si devono sottoporre i monaci Tendai che vogliano diventare abati di uno dei sotto-templi dell'Enryakuji. La rara pratica dei "mille giorni", che dal 1571 a oggi è stata portata a termine da una quarantina di monaci, non si effettua tutta in una volta come la precedente, ma nell'arco di sette anni di ascesi quasi sovrumana, comprendente anche, durante il quinto anno, un ritiro di nove giorni in cui al monaco non è concesso né mangiare, né bere, né dormire; superato questo trapasso simbolico l'asceta è ormai morto al vecchio io e rinato come bodhisattva al servizio di tutti gli esseri senzienti. Che il *kaihōgyō* sia un rituale di morte e rinascita risulta ancor più chiaro quando si considera la simbologia connessa all'abbigliamento del pellegrino-asceta: l'abito è bianco, come bianco è il sudario che avvolge i morti; il monaco deve (o dovrebbe) uccidersi qualora non riesca a portare a termine la sua pratica: per questo si porta dietro un pugnale e si lega ai fianchi una corda (per impiccarsi, ovviamente); sul cappello è sistemata una moneta da consegnare al traghettatore che lo condurrà all'altra sponda del fiume che si attraversa sette giorni dopo la morte.

Il monte Hiei non è certo l'unico ad essere circondato di sacralità. Da secoli infatti in Giappone le montagne sono rifugio di anacoreti (detti *yamabushi*) che, nelle solitudini delle vette e nella vicinanza al cielo e alle sue divinità, hanno cercato il contatto e l'appropriazione delle energie cosmiche²⁶. In tempi più recenti le montagne sacre hanno potuto essere avvicinate anche dalla gente comune e sono divenute meta di pellegrinaggi di massa: tra di esse la più importante è sicuramente il Fuji-san (*san* significa "montagna"), un vulcano che, con i suoi 3776 metri, è anche la vetta più alta del montuoso arcipelago giapponese.

Chi ha avuto la ventura di vedere il Fuji, da vicino o anche solo da lontano (fig. 8), da Tokyo ad esempio, con la sua cima innevata, cono perfetto che si erge come un miracolo di bellezza e di potenza sopra la piatta prosa della sterminata metropoli; chi lo ha visto apparire, magari dal treno mattutino che da Chiba porta al centro di Tokyo, tra la folla dei pendolari (improvvisa rivelazione nel bel mezzo della quotidianità, come i limoni di Montale «nelle città rumorose dove l'azzurro si mostra / soltanto a pezzi» e «s'affolla / il tedio sull'inverno delle case»); chi lo ha visto, dicevo, capisce una volta per sempre, senza

²⁶ Sulla sacralità delle montagne, vedi ad es. M. Raveri, *Paradisi e labirinti: la montagna sacra in Giappone*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di A. Barbero e S. Piano, Torino 2006, pp. 287-299. Sul culto del Fuji, vedi H. B. Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, in "Japanese Journal of Religious Studies – Shugendo and Mountain Religion in Japan", 16/2-3 (1989), pp. 205-225.



8. Il monte Fuji (3776 m.) visto da Shōnan (Joka 2000. Creative Commons).

bisogno di spiegazioni, perché i giapponesi hanno divinizzato e venerato questo pericoloso vulcano. (Il lettore perdoni questo inopportuno lirismo, scusabile solo con il desiderio di comunicare l'impressione della totale alterità dell'imponente monte-dio rispetto al meschino formicolare, giù in basso, dei bipedi occhialuti).

Templi shintoisti furono costruiti sulle pendici del Fuji in tempi protostorici, quando il monte era ancora venerato da lontano e nessuno aveva mai avuto l'ardire di scalarlo. Le prime "ascese" di cui parlano gli antichi testi sono in realtà voli magici, come quello del principe Shôtoku Taishi (576-622, una delle figure più gloriose della storia giapponese) o di En no Gyôja (leggendario fondatore dello Shugendô, complesso di culti e pratiche ascetiche centrato sulla sacralità delle montagne). A metà del XII secolo è attestata la prima ascesa *pedibus calcantibus*, ad opera dell'asceta buddhista Matsudai Shônin, che ebbe la rivelazione dell'unità dei *kami* shintoisti (Asama Ô-kami) e dei buddha (Dainichi Nyorai o Sengen Daibosatsu) risidenti nell'alpestre paradiso del Fuji. Con il tempo, l'ascesa al Fuji, dapprima monopolio degli asceti *yamabushi*, si estese anche alla gente comune: figura chiave in questa "democratizzazione" è l'anacoreta Kakugyô (1541-1646), a cui si deve «l'unificazione del culto del Fuji in un sistema cosmologico che accostava componenti sia rituali che etiche e assicurava benefici per gli individui e pace per la nazione. Centrale, in questo sistema, era l'insistenza sulla necessità da parte della gente di ogni classe, di scalare il Fuji come atto di pellegrinaggio rituale e di autoeducazione morale»²⁷. In questa ottica il Fuji diventa una montagna cosmica, un asse che collega cielo e terra, un dispensatore di fuoco (è un vulcano) e di acqua (è circondato da laghetti). Tra i con-

tadini e tra gli abitanti delle città nacquero associazioni (*kô*) di pellegrinaggio. Altri santi e asceti poi, con le loro gesta, resero ancora più popolare l'ascesa al Fuji: da ricordare ad esempio il suicidio rituale sulla vetta del monte da parte del messia Jikigyô Miroku (1671-1733).

Ai nostri giorni per la maggior parte dei giapponesi la salita del Fuji, con gli autobus che conducono i pellegrini fino alla quinta stazione, a metà del percorso, è più un fatto turistico che religioso. Tuttavia il culto del Fuji, come di altre montagne sacre, come l'Ontake, è vivo ancor oggi: ad esempio, per gli adepti della setta Fusôkyô, vagamente riconducibile allo shintoismo, la pratica fondamentale è proprio l'ascesa del monte più alto del Giappone.

Sulle pendici del Fuji c'è una grande foresta, che i giapponesi chiamano *jukai*, il "mare di alberi". Anche il *jukai* è, a suo modo, meta di pellegrinaggio: di un ultimo pellegrinaggio per uomini e donne che, a decine ogni anno, decidono di porre fine ai loro giorni. Lasciandosi assorbire dal "mare di alberi", dove la probabilità di essere rintracciati è minima, essi trovano requie alla sofferenza delle loro vite mediante un ritorno all'indistinto, all'indifferenziato della grande e divina natura, nei pressi della montagna sacra. Questa pratica suicida, così discreta e poetica, si trova all'estremo opposto della violenta e ritualizzata affermazione di sé del *seppuku* (o *harakiri*, lo squarciamento del ventre): due facce dell'atteggiamento dei giapponesi nei confronti della vita e della morte.

Alcuni tra i pellegrinaggi più popolari nel Giappone di oggi sono quelli legati ai Sette Dei della Fortuna (*Shichifukujin*), divinità di varia provenienza che, secondo la leggenda, dispensano felicità e ricchezza dalla nave su cui solcano mari e fiumi. I Sette Dei della Fortuna sono associati al Capodanno (fig. 9) ed è proprio nei

²⁷ Earhart, 1989, pp. 219-220.



9. Capodanno 2000: l'autore acquista una freccia apotropaica (hamaya) in un tempio shintoista della provincia di Chiba (A. Guidi).

primi giorni di gennaio che sono più frequenti gli *Shichifukujin-meguri*. Gli itinerari comprendono normalmente sia templi buddhisti che shintoisti, perché queste sette divinità appartengono in effetti a diverse tradizioni religiose: all'induismo (Benten), al buddhismo (Bishamonten e Daikokuten), al taoismo (Hotei, Jurôjin e Fukurokuju) e a culti popolari autoctoni (Ebisu).

I Sette Dei della Fortuna sono venerati da secoli in Giappone, ma la loro popolarità è aumentata decisamente negli ultimi 30-40 anni, in cui vari *Shichifukujin-meguri* sono stati creati *ex novo*, ottenendo a volte, come nel caso dell'itinerario dell'isola di Awaji, un notevole successo. Le ragioni di questa popolarità sono varie. Indubbiamente la natura stessa di queste divinità predispone a un tipo di pellegrinaggio di tipo rilassato e poco impegnativo, da farsi in famiglia o con gli amici: un pellegrinaggio "turistico" che ben si adatta allo stile di vita della maggioranza dei giapponesi di oggi, facilmente abbordabile anche da parte di chi vive in città e non può o non vuole faticare troppo o assentarsi per lunghe giornate. Ecco una breve descrizione di uno *Shichifukujin-meguri* a Tokyo da parte di Ian Reader, attento e disincantato studioso della religiosità del Giappone contemporaneo:

Il 4 gennaio 1989 mia moglie ed io abbiamo seguito uno di questi itinerari che attraversa un quartiere di Tokyo, lungo le rive del fiume Sumida. Eravamo in compagnia di un gruppo di amici giapponesi e all'inizio abbiamo comprato, come tutti gli altri, un modello in miniatura della barca su cui viaggiano gli dèi; poi, presso ognuno dei templi o santuari, una figurina del particolare dio colà venerato; così alla fine avevamo messo assieme la serie completa dei sette dèi che viaggiano sulla nave dei tesori. L'intero tour era lungo cinque miglia e ci sono volute due ore e mezza circa per completarlo. Per tutti i componenti del nostro gruppo, sei adulti e quattro bambini, è stata una piacevole giornata. L'acquisto delle varie figurine era una gioia per i bambini, che, in ogni sito visitato, esploravano le bancarelle di souvenir e di cibo e pregavano con i genitori. Gli adulti coccolavano i bambini e facevano da guida ai loro amici (a noi), mentre assorbivano la loro stessa cultura religiosa; noi eravamo contenti di vedere un'altra faccia di Tokyo, divertendoci e, per di più, svolgendo un po' di ricerca²⁸.

È sicuramente impossibile non collegare l'attuale popolarità dei Sette Dei della Fortuna con il boom economico e con il conseguente valore, ben maggiore che nel Giappone del passato, assegnato alla ricchezza materiale e al prestigio sociale che ne deriva. Questi *tour* poi hanno da tempo attirato l'attenzione dell'industria turistica (compagnie di trasporti stradali e di navigazione, ferrovie private) e alimentare (come un noto produttore di birra) che, con un intenso *battage*, hanno contribuito in maniera decisiva alla proliferazione, in vari luoghi del Giappone, di pellegrinaggi dedicati a queste benevole divinità.

Sebbene sia impossibile negare che gli interessi commerciali di imprese private giochino un ruolo importante nella creazione di nuovi pellegrinaggi e nella pubblicizzazione di quelli già esistenti, va detto che nella maggior parte dei casi l'iniziativa parte dal clero buddhista. Succede spesso che, spinti dalla necessità di fronteggiare, da un lato, il declino della fede attiva nel Giappone moderno, dall'altro le difficili condizioni economiche in cui versano, molti templi, soprattutto in aree rurali, uniscano i loro sforzi per creare, pubblicizzare e consacrare nuovi itinerari che possano attirare visitatori. Nei casi in cui l'operazione è riuscita (con la collaborazione non disinteressata, come si è visto, di imprese di trasporti, ecc.) il beneficio è stato grande, non solo per i templi, ma per l'intera comunità rurale che, grazie all'afflusso di turisti/pellegrini, ha potuto trovare una soluzione al problema dello spopolamento e dello sradicamento della popolazione²⁹.

²⁸ Reader, 1991, pp. 165-166.

²⁹ Sulla creazione di nuovi pellegrinaggi, vedi I. Reader, *Creating Pilgrimages: Buddhist Priests and Popular Religion in Contemporary Japan*, in *Conference on Japanese Studies* - 1994, .

Ciò che comunque è importante sottolineare è che la creazione “dall’alto” dei pellegrinaggi non è affatto una novità nella storia giapponese: si veda il caso, analizzato in precedenza, di Kumano. Il pellegrinaggio in Giappone, e forse non solo laggiù, non è necessariamente il frutto di un’ispirazione religiosa spontanea, non è un aspetto della religione popolare che si opponga senz’altro, con il suo supposto carattere di ingenuità e di naturalezza, alla più rigida religione istituzionalizzata.

³⁰ Shinno, 2002, p. 469.

Questi aspetti della religiosità giapponese, la “impura” collusione con il mondo degli affari, del potere e del divertimento, possono lasciarci insoddisfatti o sconcertati. Ci si può sentire spinti a dubitare se si possa ancora veramente parlare di religione.

Non azzarderò una risposta, ma alcune considerazioni, a chiusura di questo saggio.

Quanto al lato edonistico del pellegrinaggio in Giappone, propongo di prestare attenzione, si sia o meno d’accordo, alle parole di qualcuno che è sicuramente autorizzato a esprimere il suo punto di vista, essendo uno dei massimi studiosi del pellegrinaggio nel suo paese: Shinno Toshikazu, riferendosi al periodo Tokugawa (ma le sue parole si adattano perfettamente anche al presente), mette in rilievo

l’inestricabile combinazione di fede e piacere che costituiva l’essenza del fenomeno del pellegrinaggio. Nell’ottica religiosa moderna si tende ad assegnare un valore preminente alla purezza della fede e si considerano i viaggi di piacere e quelli religiosi come opposti incompatibili. Anche il minimo cedimento al desiderio di piacere indica una mancanza di serietà, una corruzione della fede. [...] In passato tuttavia la relazione tra religione e viaggi di piacere o turistici non era necessariamente vista in questa luce. Si potrebbe persino dire che la religione era una forma di godimento. Partecipare, nel proprio villaggio, agli incontri delle confraternite del *nembutsu* o di Kannon non era solo un’espressione della fede, ma uno dei grandi piaceri della vita. La moderna etica dualistica, che postula un’opposizione tra il sacro e il profano, non esisteva in quel contesto. E lo stesso si può dire dei viaggi³⁰.

Il sacro non si oppone al profano, e questo vale anche per la stretta relazione tra pellegrinaggio e *business*. Penso del resto che ormai nessuno sia così ingenuo da credere che, nel mondo in cui viviamo, qualsiasi aspirazione alla popolarità possa mantenersi immune dalla contaminazione con *mass media*, flussi di denaro e strategie di *marketing*.

Forse, in generale, non dovrebbe nemmeno sorprendere che in Giappone e in qualunque altro luogo al mondo, nel passato e ora e sempre, nulla di ciò che è umano riesca a mantenersi puro. Ovvero (più inquietante), che nulla di ciò che si vorrebbe immacolato riesca mai del tutto a celare la sua deludente, tragicomica umanità.

Ma questa è materia per filosofi o teologi.



Vietnam, tramonto sulle isole di Halong (G. Lorenzato)





Kinkaku, padiglione d'oro, Kyoto, Giappone



Miyajima torii, Giappone

Il pellegrinaggio nelle religioni dell'Asia meridionale e sudorientale. Costumi, personalità e tendenze

Ananda W. P. Guruge

Dean of Academic Affairs - University of the West
and Director of the International Academy of Buddhism, Los Angeles County, California

INTRODUZIONE

In qualità di Vicepresidente del Comitato per il Patrimonio dell'Umanità e Presidente del relativo Sottocomitato per determinare i criteri e le procedure per l'inserimento dei siti nella Lista del Patrimonio dell'Umanità, nel momento in cui l'UNESCO cominciava a esaminare l'eleggibilità dei Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia dell'Italia settentrionale, sono pienamente conscio dell'eccezionale significato culturale di tali monumenti. Fondamentalmente la considerazione primaria a favore era la loro importanza religiosa simbolica in qualità di centri di pellegrinaggio, che richiedeva che la bellezza dei loro panorami naturali fosse integrata in complessi architettonici progettati esteticamente. Nella decisione finale, il Comitato addusse le seguenti ragioni:

- a) La realizzazione di un'opera d'arte architettonica e sacra in un paesaggio naturale per fini didattici e religiosi trova la sua più alta espressione nei Sacri Monti dell'Italia settentrionale e ha profondamente influenzato i futuri sviluppi di questo fenomeno nel resto d'Europa.
- b) I Sacri Monti dell'Italia settentrionale rappresentano la positiva integrazione in un paesaggio di notevole bellezza delle opere di architettura e di arti figurative realizzate per fini religiosi durante un periodo critico della storia della Chiesa Cattolica.

L'impulso al loro sviluppo venne dall'importanza che il pellegrinaggio aveva nella prassi religiosa.

Non è possibile stabilire in modo definitivo come e quando i luoghi sacri furono definiti e localizzati dal genere umano, ma è evidente che gli *homo sapiens* erano non solo esseri pensanti, ma anche esploratori che, per curiosità o spinti dalla ricerca di risorse, cominciarono a migrare. Le loro migrazioni li portarono verso luoghi di squisita bellezza, territori minacciosi e con caratteristiche naturali sbalorditive, che evocavano timore reverenziale, meraviglia, ammirazione e soste estetiche. Essi li rivestirono di associazioni mitiche e li rivisitarono per ammirarne la bellezza o per propiziarsi qualsiasi spirito mitico fosse creduto dimorarvi. Così sarebbero nate la localizzazione di siti numinosi in qualità di luoghi religiosi o sacri e la pratica del pellegrinaggio, che potrebbero quindi essere fatte risalire alle prime fasi dei sistemi di credo animistico degli uomini primitivi. La dichiarazione del Buddha, secondo cui molti, motivati dalla paura, si rifugiano nelle foreste, nei parchi, sulle montagne e sugli alberi (*Dhammapada*, 188) si riferisce a questo fenomeno. Infatti è interessante notare come alcuni dei siti dei Sacri Monti fossero già associati ad antichi culti pagani e fossero successivamente convertiti in santuari cristiani.

Il pellegrinaggio ha rappresentato una caratteristica centrale della fede cristiana europea nel Medioevo. La Terra Santa, con Gerusalemme al centro, era la destinazione più popolare. Ma l'ascesa del potere turco nella regione e la conseguente instabilità politica, nonché il declino di altri incentivi per lunghi pellegrinaggi, quali il cambiamento dello stile di vita, interruppero tale pratica. La tendenza a creare siti sostitutivi a quelli di Gerusalemme, più vicini a casa, rappresentò il risultato finale. I Sacri Monti fornirono l'opportunità di andare in pellegrinaggio senza i pericoli, e anche le relative spese, del viaggio fino alla Terra Santa.

Così i secoli successivi al XV mostrarono una nuova tendenza che cercava di ricreare la gloria architettonica e i sentimenti religiosi associati a Gerusalemme con siti di bellezza panoramica, che avessero anche una tradizionale importanza religiosa. Vennero così alla luce le gemme architettoniche dei Sacri Monti.

Scopo di questa relazione è esaminare l'antichità, i momenti culminanti e le tendenze emergenti in relazione al pellegrinaggio nelle religioni dell'Asia meridionale e sudorientale, allo scopo di sottolineare i parallelismi, le caratteristiche comuni e gli sviluppi attuali nelle tradizioni dell'Europa cristiana e dell'Asia hindū, jaina, buddhista e sikh.

ORIGINI NEL COSIDDETTO HINDŪISMO

Le *Samhitā* vediche, che rappresentano le fonti databili più antiche delle credenze e delle pratiche religiose indiane, non fanno menzione del pellegrinaggio verso i fiumi sacri e altri luoghi sacri¹. Ma, di mano in mano che il brahmanismo vedico evolveva nel cosiddetto hindūismo attraversando le fasi critiche del rituale sacrificale, della speculazione filosofica e del culto della devozione, alcuni fiumi, come la Sarasvatī, la Gaṅgā e la Narmadā, confluenze di fiumi maggiori, come Prayāga (Gaṅgā e Yamunā) e Vārāṇasī (Varuṇī e Asī), montagne spettacolari, quali il Kailāsa, Badrīnāth e Tīrūmalai, bellezze naturali come il "līṅgam" di ghiaccio della grotta di Amarnāth e luoghi associati a figure di santi, come Rāma (Ayodhyā) e Kṛṣṇa (Vṛndāvan), divennero popolari centri di pellegrinaggio. I fiumi svolsero un ruolo speciale, come per es. a Haridvār, Rṣikeś e Vārāṇasī. Il nome generico per indicare un luogo santo di pellegrinaggio era *tīrtha*, che indicava un guado o un luogo adatto all'attraversamento di un fiume. Il termine acquisì il significato spirituale di mezzo di liberazione o emancipazione (cfr. il termine jain *Tīrthaṃkara* – costruttore di un guado, assegnato alla linea tradizionale di maestri, il ventiquattresimo dei quali è Mahāvīra). La designazione usuale per un pellegrinaggio era *Tīrthayātrā* o "viaggio verso i *tīrtha*".

Se, nelle fasi iniziali, erano gli aspetti naturali dei luoghi sacri che contavano, l'architettura e l'arte furono impiegate per migliorare l'attrattiva del luogo e anche fornire strutture per l'adorazione e per i visitatori. Così, come fa notare Gary E. Kessler:

Gli edifici sacri sono uno dei simboli più visibili degli insegnamenti, della popolarità e del potere di una religione. L'architettura è la più complessa delle belle arti e viene usata in modo efficace da molte religioni per esprimere la propria visione dello spirituale. Geometria, materiali da costruzione, verticalità, orientamento, recinzioni e ornamenti si uniscono nell'architettura per creare lo spazio e il tempo sacri, per insegnare realtà sovrumane e per ispirare devozione².

Strutture di varie forme furono poi identificate come santuari, che contrassegnano un importante luogo di sepoltura, che ospitano reliquie venerate di fondatori o di santi, o che commemorano il luogo di un qualche evento sacro, miracoloso³.

¹ R. C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford 1962/1966, p. 157.

² E. Kessler, *Studying Religion. An Introduction through Cases*, Boston 2003, p. 139.

³ Kessler, 2003, p. 139.

L'hinduismo ha il pellegrinaggio come elemento indispensabile di vita religiosa ed è possibile incontrare milioni di pellegrini nei suoi innumerevoli luoghi santi. La confluenza di Gaṅgā e Yamunā a Prayāg, nella città di Allahabad, Uttar Pradesh, dove si crede che anche un fiume invisibile, la Sarasvatī, si unisca alla Gaṅgā, accoglie periodicamente una folla enorme – stimata in venticinque milioni di persone nel 2001 – per il rituale del Kumbha Mela⁴.

Ben cinquantun siti di pellegrinaggio nel subcontinente indiano sono associati a leggende, che li identificano come dimore della dea Śakti o luoghi dove ora riposano parti del suo corpo⁵.

Il riformatore dell'hinduismo del diciannovesimo secolo, lo *svāmin* Dayānanda Sarasvatī – fondatore dell'Ārya Samāj – classificò i pellegrinaggi verso i fiumi sacri e altri luoghi sacri, nonché il sistema delle caste, il culto delle immagini, il matrimonio dei bambini e il divieto di risposarsi per le vedove, come aggiunte successive e, pertanto, da condannarsi in termini inequivocabili⁶. Malgrado questa disapprovazione, il pellegrinaggio continua a essere di primaria importanza nella pratica dell'hinduismo.

DALLE ORIGINI MITICHE O LEGGENDARIE ALL'ASSOCIAZIONE STORICA

Il sito di pellegrinaggio dei jain, Shikharji, noto anche come Parśvanāthjī o Sammet Shikhar, potrebbe essere il più antico luogo sacro associato a un evento storico. Questa montagna alta 4481 piedi è considerata sacra, poiché è il luogo in cui Parśvanātha e altri diciannove *Tīrthaṅkara* raggiunsero il *Nirvāṇa*. Tuttavia, l'associazione storica è stabilita in modo più sicuro e chiaro in relazione a quattro siti di pellegrinaggio legati al Buddha. Nel *Mahāparinibbāna Sutta* del *Dīghanikāya*, si attribuisce al Buddha la seguente dichiarazione:

Ci sono questi quattro luoghi, Ānanda, che i membri credenti dovrebbero visitare con sentimenti di venerazione. Quali sono i quattro?

- Il luogo, Ānanda, nel quale il credente può affermare: «Qui è nato il Tathāgata!», è un luogo da visitarsi con sentimenti di venerazione.
- Il luogo, Ānanda, nel quale il credente può affermare: «Qui il Tathāgata ha raggiunto l'intuizione suprema e perfetta!», è un luogo da visitarsi con sentimenti di venerazione.
- Il luogo, Ānanda, nel quale il credente può affermare: «Qui vi era il regno della rettitudine eretto dal Tathāgata!», è un luogo da visitarsi con sentimenti di venerazione.
- Il luogo, Ānanda, nel quale il credente può affermare: «Qui il Tathāgata è definitivamente morto di quella morte estrema che non lascia nulla dietro di sé!», è un luogo da visitarsi con sentimenti di venerazione. Questi sono i quattro luoghi, Ānanda, che il membro credente dovrebbe visitare con sentimenti di venerazione.

E là, Ānanda, verranno in tali luoghi i credenti, fratelli e sorelle dell'ordine, o devoti e devote, e affermeranno: «Qui è nato il Tathāgata!», oppure «Qui il Tathāgata raggiunse l'intuizione suprema e perfetta!», oppure «Qui vi era il regno della rettitudine eretto dal Tathāgata!», oppure «Qui il Tathāgata è morto di quella morte estrema che non lascia nulla dietro di sé!».

E coloro, Ānanda, che moriranno mentre, con cuori credenti, stanno compiendo tale pellegrinaggio, rinasciranno dopo la morte, quando il corpo si dissolverà, nei felici reami del paradiso⁷.

⁴ M. P. Fisher, *Living Religions*, Upper Saddle River (N.J.) 1991/2002⁵, pp. 118-119.

⁵ Fisher, 1991/2002⁵, p. 111.

⁶ Zaehner, 1966, pp. 157-158.

⁷ *Dīghanikāya*, Dialoghi del Buddha, traduzione inglese a cura di T. W. Rhys Davids, London, II, 153.

Così il Parco di Lumbinī, nel Terai del Nepāl, l'Albero della Bodhi e il Tempio della Mahābodhi di Buddha Gayā in Bihār, il Dhamekh Stūpa a Isipatana, Sarnāth, vicino a Vārāṇasī nell'Uttar Pradesh e Kusinārā o Kuśinagar, vicino a Gorakhpur nell'Uttar Pradesh sono rimasti mete di pellegrinaggio visitate con frequenza, che identificano rispettivamente il luogo di nascita, il luogo dove è stato raggiunto il "risveglio", il luogo dove fu tenuto il primo discorso e il luogo del decesso del Buddha. Oltre a questi, moltissimi altri luoghi, legati alla vita del Buddha, sono diventati popolari destinazioni di pellegrinaggio per i buddhisti: per es. il Jetavana a Saheth Maheth, Rājagaha (Rajgir), Vesālī, Saṃkāśya e Nālandā. I pellegrini credono, secondo quanto affermato nel *Mahāparinibbāna Sutta*, di acquisire tramite il pellegrinaggio un merito per la rinascita in una condizione più felice. Il pellegrinaggio è un atto meritorio: *puñṇakamma*.

Un documento storico relativo al pellegrinaggio buddhista ci perviene dall'Editto su Pietra n. VIII dell'imperatore Maurya Aśoka. Questa iscrizione, risalente al III secolo a.C., afferma:

Nel passato i sovrani, o Devanampriya, viaggiavano per piacere (*vihārayātam*). Poi c'era la caccia e altri passatempi simili. Il re Devanampriya Priyadarśin, che era consacrato da dieci anni, si recò a Sambodhi. Così ebbero inizio questi pellegrinaggi (*dhmmaātā*)⁸.

Questo pellegrinaggio storico fu effettuato all'Albero della Bodhi (*figus religiosa*) a Buddha Gayā, uno dei quattro siti compresi nell'ingiunzione fatta dallo stesso Buddha. L'importanza del pellegrinaggio di Aśoka nella storia del buddhismo è rispecchiato dal fatto che esso è dettagliatamente illustrato su di un portale dello *stūpa* principale di Sanchi.

L'iscrizione di Aśoka descrive anche quelle che egli considerava essere le caratteristiche speciali di un pellegrinaggio, rispetto a un viaggio regale di piacere. Durante i pellegrinaggi o *dhmmaātā* (*Dharmayātrā* in sanscrito), egli affermò di aver

- visitato brahmani ed eremiti e di aver fatto loro delle offerte;
- visitato gli anziani e dato loro del denaro;
- visto gente delle regioni e
- insegnato loro il *Dharma* e discusso con loro il *Dharma* e altri temi simili⁹.

Il *Rāmāyaṇa* conferma il persistere di pratiche simili nei pellegrinaggi ai *tīrtha* o "luoghi santi" legati al culto dei fiumi. Si dice che Gautama non solo si bagnò nell'acqua sacra, ma offrì anche elemosine e distribuì ricchezze. Gli atti meritori attribuiti a Uṣavadāta in un'iscrizione di una Grotta di Nasik risalente al tempo di Nahapāna rafforzano ulteriormente il ruolo dell'elemosina come caratteristica speciale del pellegrinaggio¹⁰.

L'imperatore Aśoka che, oltre a spostarsi personalmente (MRE I), chiedeva ai propri amministratori principali di effettuare viaggi di servizio a intervalli regolari (RE XVI e RE III), si era recato in pellegrinaggio ad altri luoghi sacri della vita del Buddha. L'iscrizione sul pilastro di Rummindei, che registra il suo pellegrinaggio a Lumbinī, afferma:

Il luogo è stato visitato e adorato personalmente da Devanampiya Piyadassi, che era consacrato da vent'anni, affermando: «Qui è nato il Buddha, il Saggio degli Śākya». Fu

⁸ A. W. P. Guruge, *Asoka. A Definitive Biography*, Colombo 1993, p. 564.

⁹ Guruge, 1993, p. 564.

¹⁰ A. W. P. Guruge, *The Society of the Rāmāyaṇa*, Colombo - New Delhi, 1960/1991, p. 264.

fatto costruire un muro in pietra e venne anche eretto un pilastro in pietra. Poiché il Beato è nato qui, il villaggio di Lumbinī è stato esentato dalle tasse e i suoi contributi sono stati ridotti a un ottavo¹¹.

In questo caso, il pellegrinaggio dell'imperatore ha prodotto come risultati:

- l'erezione di un pilastro per indicare il luogo di nascita del Buddha,
- la costruzione di un muro di pietra, o (secondo l'interpretazione attuale degli archeologi nepalesi) la posa di una lapide commemorativa in pietra e
- la concessione di uno sgravio fiscale alla gente del luogo.

¹¹ Guruge, 1993, p. 563.
¹² Guruge, 1960/1991, pp. 263-265.

Un'ulteriore dimostrazione tratta dalle iscrizioni di Aśoka è il fatto che i luoghi consacrati alla memoria dei Buddha precedenti erano anch'essi siti di pellegrinaggio. L'iscrizione su pilastro di Nigali Sagar cita il pellegrinaggio di Aśoka, nel ventunesimo anno di regno, a uno *stūpa* del Buddha Kanakamana (Koṇāgamana), che egli aveva restaurato per raddoppiarne la grandezza nel quindicesimo anno di regno.

Con il declinare del brahmanesimo con i suoi sacrifici agli dei e alle dee vediche, che diede origine all'hinduismo devozionale politeistico – con la sua trinità divina composta da Brahmā, Viṣṇu e Śiva e il pantheon delle loro reincarnazioni e dei membri delle loro famiglie – siti naturali di pellegrinaggio furono integrati da istituzioni e santuari. Anche in questo caso è il *Rāmāyaṇa*, che illustra tale transizione. Ad alberi, fiumi e montagne, che erano destinazioni di pellegrinaggio, si aggiunsero eremi di famosi saggi e *devāyatanāni*, istituzioni divine o santuari¹².

La crescita di vasti complessi di santuari in luoghi come Vṛndāvan (consacrato a Kṛṣṇa), Vārāṇasī, Konarak (Konārka) e Purī, Tīrūpati, Khajurāho, Kāñcīpuram, Bhuvaneśvar, Madurai, Cidāmbaram, Tanjore (Tañjāvūr), Śrīraṅgam, Padmanābhāpuram, Rāmeśvaram e Kanyākumārī in India è indicativa della proliferazione dei siti di pellegrinaggio allo svilupparsi dell'hinduismo. È evidente che l'elemento di devozione (*bhakti*) nell'hinduismo popolare fornisce un forte impulso al pellegrinaggio.

Jainismo e sikhismo, fondati e alimentati da santi maestri di origine indiana, svilupparono le proprie reti di siti di pellegrinaggio in base ad associazioni storiche, nonché tramite la costituzione di istituzioni di mano in mano che le religioni si espandevano. Così Śravaṇabelgoḷā, nello stato del Karnāṭaka, che si contraddistingue per la sua imponente statua di Gommateśvara, è legato alla partenza di Candrabāhu verso quest'area a causa di una carestia nel III secolo a.C. Tijara/Dehra, Atisaya-kṣetra, nel Rājasthān è associato al *tīrthaṅkara* Candraprabhu. Una statua di Mahāvīra ha fatto di Śrī Mahāvīrjī/Candanpur il tempio jaina più visitato del Rājasthān. I santuari di Dilvāra e Kanakpur sul Monte Abū nel Rājasthān, Pālitaṇā nel Gujarāt e Bawangaja nel Madhya Pradeś devono la loro popolarità al fatto di essere siti di pellegrinaggio jaina per il proprio ricco patrimonio artistico e architettonico.

Analogamente, il sikhismo possiede santuari in India e Pakistan, legati ai dieci *gurū*, da Nānak a Govind Singh, nonché altri siti di pellegrinaggio, la cui popolarità crebbe in epoche più tarde. Così il suo tempio più santo, il Tempio d'Oro di Amritsar nel Pañjab, ricorda il ritiro nella foresta del *gurū* Nānak, mentre Ānandpur Sāhib è il luogo in cui Govind Singh predicò la sua dottrina. Il *gurudvāra* Bangla Sāhib commemora l'ottavo *gurū*, Śrī Harkisān. All'altra categoria appartengono Paonta Sāhib nello Himācal Pradeś e Hemkuṇḍa, che è sacro sia per il sikhismo, sia per l'hinduismo.

SITI DI PELLEGRINAGGIO TRANSNAZIONALI E INTERRELIGIOSI

Il buddhismo, che fu il primo a diventare una religione mondiale, possedeva siti di pellegrinaggio riconosciuti e costituiti al di là dell'area di attività del Buddha e dei suoi discepoli più vicini, la quale si estendeva per non più di due o tre miglia quadrate attorno a Buddha Gayā. Si può dedurre come tali siti furono fondati dai resoconti storici di Sri Lanka incorporati nei primi commenti singalesi al Canone Pāli e successivamente inclusi nelle Cronache, *Dīpavaṃsa* (IV secolo d.C.) e *Mahāvaṃsa* (VI secolo d.C.).

L'albero della *bodhi* a Buddha Gayā aveva un ruolo speciale. Mentre il Buddha era ancora in vita, si portò a Jetavana un alberello per venerarlo come santuario in assenza del Buddha.

Il primo santuario eretto nell'isola di Sri Lanka fu l'albero della *bodhi*, partendo da un alberello proveniente da Buddha Gayā. Partendo dalle bacche di questo alberello furono fondati santuari in otto luoghi dell'isola. Successivamente, da un'altra serie di bacche presero vita altri trentadue santuari. Ognuno di questi santuari è un importante sito di pellegrinaggio.

Un altro santuario da riprodurre in Sri Lanka era lo *stūpa*, nel quale erano state serbate alcune reliquie del corpo del Buddha. Si attribuisce all'imperatore Aśoka la diffusione del culto delle reliquie tramite la distribuzione delle reliquie del corpo del Buddha, che furono originariamente conservate in otto *stūpa*. Fonti letterarie sull'imperatore Aśoka affermano che, a tal fine, egli costruì ben ottantaquattromila *stūpa*, chiamati *Dharmarājika*. Alla fine, gli *stūpa* che conservavano le reliquie divennero l'elemento principale di quasi ogni sito di pellegrinaggio buddhista in India e all'estero, come a Bhārhut, Sanchi, Amarāvati, Nāgārjunikoṇḍa in India; Mihintale, Anurādhapura, Tissamahārāma, Polonnāruva e Seruwawila in Sri Lanka; Bodhnāth e Svayambhūnāth in Nepāl; Shwedagon nel Myanmar e Nakhorn Pathom, Chiang Mai, Sukhothai ed Ayuthia in Thailandia. Questa caratteristica perdurò nei paesi buddhisti settentrionali, dove la struttura piedestallo-cupola-*harmikā*-pinnacolo venne sostituita dalla pagoda a forma di torre a più ordini. La replica dello *stūpa* è un fenomeno simile a quello che osserviamo nei Sacri Monti italiani, dove vennero replicati i santuari di Gerusalemme.

Secondo i documenti storici, altre reliquie che diedero origine a siti di pellegrinaggio sono parti di denti (in Sri Lanka e in Cina), reliquie di dita (Cina), la ciotola per le elemosine del Buddha (portata da Sri Lanka in India nel I secolo a.C.) e la sua cintura. Il tempio del Sacro Dente a Kandy, Sri Lanka, continua a essere una meta popolare di pellegrinaggio per i buddhisti dell'Asia meridionale e sudorientale.

Benché la notizia non sia documentata da passi Canonici o dei Commentari, Sri Lanka, Myanmar e Thailandia sostengono che il Buddha avrebbe visitato quei paesi e santificato i luoghi, divenuti poi popolari per il pellegrinaggio. I resoconti dello Sri Lanka, considerati tra i più antichi, parlano in termini di tre visite del Buddha a Mahiyangana, Kelaniya e Nāgadīpa ed elencano ben sedici luoghi in cui egli avrebbe trascorso alcuni momenti in meditazione. La depressione nella roccia sulla cima di una montagna alta 7362 piedi è venerata dai buddhisti come impronta del Buddha (*Sripāda*, sacro piede), mentre gli hindū la chiamano impronta di Śiva e i musulmani la considerano impronta di Adamo (infatti la montagna è chiamata Picco di Adamo). Marco Polo la visitò nel XIII secolo. Nel XVI secolo i portoghesi la considerarono impronta di san Tommaso. Essa è così diventata un sito di pellegrinaggio interreligioso.

Anche Myanmar e Thailandia hanno identificato alcuni luoghi in cui il Buddha avrebbe lasciato la propria impronta. Si dice che Shwedagon nello Yangon, Myanmar, contenga le reliquie dei capelli, che il Buddha aveva consegnato a due mercanti che gli avevano servito il primo pasto dopo il conseguimento del risveglio. Come verrà dimostrato in seguito in riferimento ai pellegrini cinesi, anche luoghi situati nella regione nord-occidentale del subcontinente indiano e nell'Asia Centrale sono stati associati a visite del Buddha.

Un importante sito di pellegrinaggio interreligioso in Sri Lanka è il santuario nella giungla di Kataragama, con un albero della Bodhi collegato all'alberello inviato da Aśoka (III secolo a.C.), uno *stūpa* chiamato Kirivehera (circa II secolo a.C.) e un tempio dedicato a un antico dio di Sri Lanka, Mahāsena, successivamente equiparato al dio hindū della guerra, Skanda. Interessante è il fatto che questo sito comprenda anche una moschea per il culto dei mussulmani.

PELLEGRINAGGI LUNGO LE VIE DELLA SETA CINESI

Passando per il Kashmir e l'Afghanistan, il buddhismo viaggiò verso l'Asia Centrale e, probabilmente, verso la Cina e oltre, lungo le Vie della Seta cinesi. I mercanti che affluivano lungo tali vie, costruirono dei santuari che divennero popolari luoghi di pellegrinaggio. È comprensibile che i mercanti, che attraversavano l'inclemente Deserto di Takla Makan infestato da banditi, profondessero le loro ricchezze per costruire e adornare santuari buddhisti alle due estremità della via: a Bāmiyan in Afghanistan e Dunhuang in Cina, in modo da adempiere ai voti fatti per un passaggio sicuro. Stessa motivazione potrebbe aver avuto l'aumento di monumentali *stūpa* o pagode e statue, che furono eretti con il diffondersi del buddhismo lungo le rotte commerciali, sia terrestri sia marittime.

Probabilmente i templi rupestri dell'India occidentale con Ajaṇṭā, Ellora, Bhājā, Kārle ecc., con le loro raccolte di dipinti e sculture buddhisti di qualità, erano legati alle rotte commerciali. Ellora è particolarmente degna di nota, poiché buddhisti, hindū e jaina utilizzarono, uno dopo l'altro, lo stesso crinale per creare una serie di santuari impressionanti da un punto di vista architettonico.

I monumenti hindū-buddhisti in Cambogia (Angkor Wat e Bayonne) e in Indonesia (Prambanan, Chandi Mendut, Borobudur) sono indicativi dell'apogeo dell'espansione politica e culturale indiana verso il Sudest asiatico dovuta al commercio marittimo. Tali santuari si distinguono per il fatto di essere i più spettacolari dell'arte hindū-buddhista. Arte e architettura hanno continuato a essere i mezzi con i quali i santuari hindū e buddhisti nell'Asia meridionale e sud-occidentale sono diventati nuove mete di pellegrinaggio. Questa è un'altra caratteristica, che si osserva in rapporto ai Sacri Monti.

Cristianesimo e islam, in quanto nuove religioni nella regione, svilupparono i propri siti di pellegrinaggio. L'India possiede due templi legati a san Tommaso (vicino a Chennai) e a san Francesco Saverio (Goa). Lo stato del Kerala e Goa hanno diversi importanti siti di pellegrinaggio cristiano e chiese, le cui festività attraggono folle da ogni dove. I templi mussulmani associati alle tombe di santi attraggono un notevole numero di pellegrini. In Sri Lanka, un tempio della giungla a Madhu, nella regione nord-occidentale, è rimasto un popolare luogo di pellegrinaggio per i cattolici. Pellegrinaggi locali o regionali non costituiscono un elemento

importante nella pratica di queste religioni. Le destinazioni di pellegrinaggio preferenziali per i cristiani sono la Terra Santa e Roma. Per i mussulmani, il pellegrinaggio Hajj e Umra verso la Mecca rimane un obbligo, che costituisce uno dei pilastri dell'islam.

RESOCONTI DEI PELLEGRINI CINESI

L'Asia meridionale e sud-orientale è stata visitata da molti pellegrini cinesi, che dovrebbero aver cominciato i loro pellegrinaggi verso l'India intorno all'inizio dell'era volgare. I-Ching ha documentato il fatto che venti pellegrini visitarono l'Albero della Bodhi a Gayā cinque secoli prima di lui e che il re locale Śrigupta vi aveva costruito un tempio per loro¹³. Nel 290 d.C., Chu Si-hing visitò Khotan e Fa-ling e procedette poco dopo verso l'India settentrionale. Iscrizioni cinesi a Buddha Gayā documentano il fatto che Chi-I e Ho-Yun erano stati là, il primo con alcuni altri monaci. Come afferma Samuel Beal, questi e molti altri come loro erano stati «spinti a lasciare la propria casa dallo stesso spirito di devozione religiosa e di entusiasmo»¹⁴. Tre di loro hanno lasciato dietro di sé resoconti dettagliati dei propri viaggi e delle proprie esperienze. Essi sono:

Fa-Xian: India, Sri Lanka e Indonesia (400-410 d.C.)

Xuan-Zan: India (629-645 d.C.)

I-Ching: India, Malesia, Indonesia (671-695 d.C.).

¹³ S. Beal, *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*, Delhi 1884/1991, X.

¹⁴ Beal, 1884/1981, X.

¹⁵ Beal 1884/1981, XIV.

Fa-Xian (o Fa-Hian): Fo-kwo-ki

Fa-Xian, della Dinastia Sung, era preoccupato dalla condizione imperfetta del *Vinaya Piṭaka* (Regole di Disciplina per i monaci buddhisti) e programmò di andare in India con un gruppo di monaci analogamente motivati «allo scopo di cercare le regole e i regolamenti». Nonostante il carattere ben definito del suo obiettivo, il viaggio comprese anche vari siti di pellegrinaggio nella terra santa buddhista. Sembra che, ai suoi giorni, esistesse una via di pellegrinaggio che collegava i luoghi legati alla vita del Buddha e a importanti eventi della storia buddhista.

Partendo da Ch'ang-an, egli ed i suoi compagni si diressero verso Dunhuang, da dove attraversarono il deserto. Fu un viaggio rischioso:

In questo deserto vi sono molti demoni malvagi e venti caldi; quando li incontrano, tutti, senza eccezione, muoiono. Al di sopra non volano uccelli, al di sotto non vagano animali, ma guardando ovunque possa giungere l'occhio in cerca della via da seguire, sarebbe impossibile riconoscerla, se non fosse per le ossa in decomposizione degli uomini morti, che indicano la direzione¹⁵.

Superato il deserto, sembra che essi abbiano seguito una rotta commerciale ben trafficata, lungo la quale erano situate importanti istituzioni buddhiste, come Wu-I con 4000 monaci del Piccolo Veicolo, Gomati del Khotan con 3000 monaci del Grande Veicolo e il nuovo tempio reale con la sua arte e la sua architettura imponenti. Alcune di queste istituzioni si conquistarono la fama di siti di pellegrinaggio. Si dice che Kie-sha posseda una sputacchiera in pietra appartenuta al Buddha, nonché una reliquia di dente conservata in uno *stūpa*.

I siti che Fa-Xian visitò in India vengono annotati o per l'opera d'arte o per un evento reale o miracoloso legato al Buddha.

- To-li: immagine lignea alta ottanta piedi del *bodhisattva* Maitreya (Beal, XXIX).
- Wu-chang (Udyāna): cinquecento monasteri, che sarebbero stati visitati dal Buddha, il quale vi lasciò la sua impronta (XXXI).
- Su-ho-to (Swat): dove il Buddha, in una vita precedente, aveva tagliato la sua carne per riscattare una colomba (XXXI).
- Gandhāra: dove similmente erano stati donati gli occhi. Si dice che un grande *stūpa* indichi il luogo (XXXI).
- Takṣaśilā: luogo collegato con i *Jātaka* (storie delle vite passate del Buddha), secondo i quali il Buddha avrebbe donato la propria testa a un uomo e offerto il proprio corpo per nutrire una femmina di tigre affamata (XXXI).
- Puruṣapura: dove Kaniṣka I ha costruito il più alto *stūpa* dell'India (XXXII).
- Nāgarahāra: con reliquia del teschio del Buddha e anche il bastone religioso del Buddha (XXXV).
- Mathurā: con venti monasteri e tremila monaci (XXXVII). *Stūpa* in onore di Sāriputra, Mudgalaputra e Ānanda. «Le *bhikkhunī* onorano soprattutto la torre di Ānanda, poiché è stato Ānanda, che ha chiesto al signore del mondo di lasciare che le donne prendessero gli ordini» (XXXIX).
- **Samkāśya**: dove il Buddha discese miracolosamente sulla terra dopo aver predicato l'*Abhidharma* a sua madre nel paradiso *Tāvatiṃsa* (XXXIX-XLIII).
- Kanauj: dove il Buddha «predicò sulla precarietà e sul dolore e anche sul corpo, che è come una bolla o una schiuma» (XLIII).
- Sha-chi: *stūpa* che contraddistinguono il luogo in cui il Buddha camminò per fare esercizio e si sedette (XLIII).
- **Śrāvastī**: il monastero di Jetavana, dove il Buddha visse per venticinque anni; molti eventi nella vita del Buddha, e monumenti eretti da Viśākha e altri. Il resoconto dettagliato di questo sito indica come fosse diventato un importante sito di pellegrinaggio (XLIV-XLVIII).
- Na-pi-ka: luogo di nascita dei Buddha Kakusandha e Konagamana (XLIX).
- Kapilavastu: molti eventi nella vita del Buddha, essendo la capitale del regno di suo padre. «In questa città non vi sono né re né popolo: è come un grande deserto» (XLIX).
- **Lumbinī**: luogo di nascita del Buddha (XLIX).
- Rāmagrāma: uno *stūpa*, dove era conservata una parte delle reliquie del Buddha (XLIX-LI).
- **Kuśinagara**: dove morì il Buddha. Uno *stūpa* contenente le ceneri (LI-LII).
- **Vaiśālī**: molti eventi nella vita del Buddha. Luogo di raduno del Secondo Concilio Buddhista (LIII-LIV).
- Pāṭaliputra: città nella quale aveva regnato Aśoka. Monumenti eretti da Aśoka (LIV-LIX).
- Cella di pietra vicino a Pāṭaliputra: collegata con il *Sakkapaṇha-sutta*. (LVIII).
- **Gṛdhrakūṭa**: un luogo usato dal Buddha per sedere in meditazione. Collegato con quattro Buddha (LIX).
- **Rājagaha**-Kalaṇḍa, Veṇuvana-vihāra: incontro del Primo Concilio Buddhista (LX).
- **Gayā**: albero della *bodhi*. Legato a eventi connessi con il conseguimento del “risveglio” e anche con Aśoka (LXI-LXVII).
- Montagna a Zampa di Gallo: legata al discepolo del Buddha Mahākāśyapa (LXVI).
- **Benares**: Isipatana, dove il Buddha tenne il suo primo discorso ai cinque monaci (LXVII).

L'elenco dei luoghi visitati da Fa-Xian e i resoconti relativi alla loro importanza suggeriscono come, fin dal IV secolo d.C., i buddhisti avessero definito i principali siti di pellegrinaggio (evidenziati in **grassetto**), che si trovano ancor oggi sulle tradizionali vie di pellegrinaggio.

Sung-yun e Hwei Sang (518 d.C.)

La missione di Sung-yun e Hwei Sang per ottenere libri buddhisti dall'India circa un secolo dopo Fa-Xian arrivò fino a Nagarahāra. Secondo loro, Udyāna era associato al *Vessantara Jātaka* – la storia del re, che diede via tutto, compreso il regno, la moglie e i figli – nonché a una visita del Buddha per convertire un re drago¹⁶. Un altro sito nelle vicinanze fu identificato come recante «la traccia della scarpa del Buddha su di una roccia»¹⁷. Citano anche uno *stūpa* eretto da Aśoka nella regione. Il loro resoconto del Gandhāra, che viene poi sostenuto anche da documenti di Tao-Yung, reitera le leggende che Fa-Xian aveva associato ai luoghi da lui visitati.

¹⁶ Beal 1884/1981, XCIV-XCV.

¹⁷ Beal 1884/1981, XCVI.

Xuan-Zan (o Hiuen-Tsang, Hiuen Tsiang, Hionen Thsang, Huan Chwan, Yuan Chwang e Hiien-Chwang): Ta-Tang-Si-yu-ki

Xuan-Zan trascorse ben diciassette anni, dal 629 al 645, nel subcontinente indiano e ha lasciato nella sua documentazione sui paesi occidentali il resoconto più vasto e dettagliato del suo pellegrinaggio. Anch'egli era motivato dal desiderio di raccogliere i testi buddhisti. Viaggiò da Liang-chau a Kwa-chen e, attraversato il fiume Hulu, avanzò verso nord e verso est attraverso il deserto, fino a Turfan. Il suo resoconto inizia con la regione di O-ki-ni, dove vi erano dieci o più monasteri (Beal, I, 18). Da allora in poi il suo itinerario fu costellato da fiorenti monasteri buddhisti:

- Kiu-chi (Kuchi): cento monasteri con cinquemila o più discepoli (19).
- Chau-hu-li: una statua del Buddha, «scolpita con un'abilità superiore a quella umana» e l'impronta del piede del Buddha. Luogo di raduno di un'assemblea quinquennale (21).
- O-she-li-ni: meravigliosa statua scolpita del Buddha. Un centro di dottrina: «I preti anziani sono eruditi e di gran talento e, pertanto, gli uomini più eminenti che desiderano acquisire i giusti principi, giungono qui da luoghi distanti» (22).
- Ta-mi: dieci monasteri con un migliaio di monaci. *Stūpa* e immagini degne di nota per varie manifestazioni spirituali (39).
- Po-ho (Balkh): nuovo monastero, dimora degli autori degli *Śāstra* buddhisti. Splendida immagine del Buddha. Catino usato dal Buddha per le sue abluzioni (44-45).
- Po-li: legato alla storia dei due mercanti, che avevano offerto il primo pasto al Buddha e ricevettero i suoi capelli e i ritagli delle sue unghie. Considerato il primo *stūpa* della religione buddhista (47). La stessa rivendicazione è avanzata dal Myanmar in relazione alla pagoda di Shwedagon nello Yangon.
- Fan-yen-na (Bāmiyan): dieci monasteri con un migliaio di monaci. Due statue del Buddha: una alta 140-150 piedi e l'altra 100 piedi; un Buddha dormiente di circa 1000 piedi. Luogo di ritrovo di un grande raduno. Un dente del Buddha come reliquia. Ciotola in ferro per elemosine di Sānakavāsa (uno dei patriarchi del Mahāyāna) (49-53).

- Kia-pi-shi (Kāpiśa): immagine in argento del Buddha alta diciotto piedi. Luogo di ritrovo di un raduno annuale. Circa un centinaio di monasteri con 6000 monaci (54-55).
- Ho-lo-hu-lo: uno *stūpa* con reliquie del Buddha ottenute in modo miracoloso (60-61).
- Gandhāra: un monastero e uno *stūpa* fondato da Kaniṣka I, in merito al quale si racconta la leggenda di un conflitto con un re-drago (63-66). Un monastero con il teschio del Buddha (67).
- Pi-lo-sa-lo: di cui si dice sia stato visitato dal Buddha con 1200 monaci. Uno *stūpa* attribuito ad Aśoka (67).
- Pi-to-kia: leggenda che racconta come il Buddha avesse gettato via il suo spazzolino da denti usato, fatto di un ramoscello di salice, che mise radici e crebbe formando un folto boschetto (68).

Tutti questi siti di pellegrinaggio si trovavano tra Turfan e il punto in cui Xuan-Zan entrò nel subcontinente indiano.

Con il Libro II, Xuan-Zan comincia il suo resoconto del viaggio verso i siti buddhisti indiani. Confrontando i luoghi da lui visitati con quelli del percorso di Fa-Xian, si ha l'impressione che vi fosse un sentiero battuto che era stato, per secoli, una rotta percorsa dai pellegrini. Xuan-Zan fornisce maggiori dettagli sui siti visitati anche da Fa-Xian. Le sue informazioni pongono nuovamente in evidenza la santità di un determinato luogo facendo riferimento alle leggende sulle visite e sui miracoli del Buddha, alle strutture architettoniche, agli eventi storici e alle reliquie ivi conservate.

Xuan-Zan descrive le sue visite a Nagarahāra (91), Puruṣapura nel Gandhāra (97-118), Udyāna (119-136), Takṣaśīlā (136-143), Mathurā (179-183), Saṃkāśya (Kie-pi-tha) (203-204), Kanyākubja o Kanauj (206), Śrāvastī (Beal, II, 1-13), Kapilavastu (13-25), Lumbinī (24-25), Rāmagrāma (26-31), Isipatana, Benares (44-61), Vaiśālī (66-77), Pāṭaliputra (82-109), Gayā (113-136), Rājagaha (138-152), Gṛdhra-kūṭa (132-158) e Karandavenuvana (159-164).

Questi luoghi, visitati sia da Fa-Xian sia da Xuan-Zan, indicano le mete di pellegrinaggio che avevano acquisito lo *status* di santuari “assolutamente da vedere”. Le digressioni dal percorso da parte di Xuan-Zan indicano il prevalere di centri di pellegrinaggio regionali o locali.

Nella valle dell'Indo e intorno a essa, egli vide una ventina o più di fondazioni monastiche. Particolare interesse rivestono quelle nel Kashmir, Sāgalā e Jālandhara, che svolsero un ruolo di spicco nello sviluppo della tradizione Mahāyāna. Tra Mathurā e Kanyākubja, vi erano siti quali Sthāneśvara, Śrughna, Matipura e Brahmapurī. Tra i luoghi visitati dopo Kanyākubja vi furono Ayodhyā, Prayāga, Kauśāmbī e lo stato dei Vajji, che figurano tutti nella letteratura buddhista.

In qualità di studioso che vantava lunghi anni di collaborazione con l'università di Nālandā, Xuan-Zan ha incluso nel proprio pellegrinaggio luoghi legati ad Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga e Silabhadra.

Xuan-Zan ebbe la possibilità di viaggiare verso regioni alle quali a Fa-Xian non era stato permesso accedere. Pertanto il suo viaggio comprese Hiraṇyapārvata (186), Campā (191), Kāmapura (195), Samataṭa (199), Karṇa-suvarṇa (201), Uḍra

(204), Kalinga (207), Kosala (209), Āndhra (217), Coḷa (227), Drāviḍa (228), il monte Malaya (230) e il vicino porto, dal quale sperava di salpare verso Sri Lanka.

Lasciando Drāviḍa e viaggiando verso nord lungo la costa occidentale dell'India, Xuan-Zan attraversò Konkānpura con 10.000 monaci e 100 monasteri, uno dei quali con una statua del Buddha Maitreya alta 50 piedi e uno *stūpa* associato a quattro Buddha (*Ibid.* 253-255). Nel Mahārāṣṭra egli venne a conoscenza di vari siti di pellegrinaggio, comprese le Grotte di Ajaṇṭā, che egli descrive come aventi pareti di pietra, sulle quali erano state «dipinte diverse scene della vita con cui il Tathāgata si preparò a diventare un Bodhisattva, segni mirabili di buona fortuna, presenti alla sua acquisizione del sacro frutto (di un Buddha), e le manifestazioni spirituali, che accompagnarono il suo Nirvāṇa» (257-259). Valabhī, che successivamente divenne l'ubicazione di una famosa università buddhista, doveva avere templi e *stūpa* costruiti da Aśoka per contrassegnare i siti santificati da tre Buddha (267). La regione che attraversò successivamente, sembrava portata più all'hindūismo che al buddhismo, poiché egli annotò la proliferazione di templi dei Deva. Tuttavia, il Sindh aveva diverse centinaia di monasteri con 10.000 monaci e molte decine di *stūpa* attribuiti ad Aśoka (272). Partendo da questi luoghi egli attraversò aree dove «pochi credevano nella legge del Buddha». Un tempio al dio Sole era una famosa meta dei pellegrini hindū. Un tempio buddhista, una volta considerato un importante centro di cultura, era «ora deserto e in rovina» (274-275). Nel suo viaggio di ritorno attraversò Persia, Khotan e Asia centrale.

Che cosa portò a casa Xuan-Zan nella sua bisaccia di pellegrino? Egli portò:

- 124 *Sūtra* del Mahāyāna
- 15 Libri della scuola dei Sarvāstivādin (*Shang-tso pu*)
- 15 Opere dei Saṃmitīya
- 20 Opere dei Mahīśāsaka
- 17 Opere dei Kāśyapīya
- 42 Opere dei Dharmaguptaka
- 67 Opere dei Sarvāstivādin (*Shwo i-tsie yeu-pu*) e
- 657 altre

I soli libri furono caricati sul dorso di ventidue cavalli¹⁸.

I-Ching (I-Tsing): Nan-hai-chi-kuei-nai-fa-chuan
e Ta-t'ang-si-yu-ku-fa-kao-seng-chuan

I-Ching, essendo un giovane proveniente dal Chang-an, conosceva Fa-Xian e Xuan-Zan, li ammirava¹⁹ ed era affascinato da Gṛdhrakūṭa (Picco dell'Avvoltoio) e dall'Albero della Bodhi, che egli desiderava visitare insieme ad alcuni compagni (Takakusu, XXVII). Nel 671 d.C., egli partì con un giovane monaco, Tshin-chou, proveniente dal Kwang-tun, su di una nave persiana. Durante il viaggio egli avrebbe rivolto i propri «pensieri lontano, verso il Parco dei Cervi (Mṛgadāva a Benares) e in altri momenti avrebbe riposato nella speranza di (raggiungere) la Montagna del Gallo (Kukkuṭapādagiri vicino a Gayā)» (XXIX). Egli viaggiò per sei mesi nello Sri Bhoga (Palembang, Sumatra, Indonesia) nel Paese di Malayu. Sulla nave di un re, egli viaggiò da Sri Bhoga fino al porto di Tāmralipti in India, dove si trattenne circa un anno per apprendere il sanscrito.

Il pellegrinaggio in India portò I-Ching a Gayā, dove egli adorò l'Albero della Bodhi prima di procedere verso Nalanda, dove egli adorò il Tempio della Radice

¹⁸ J. Edkins, *Chinese Buddhism. A Volume of Sketches Historical, Descriptive and Critical*, London 1893, pp. 118-119.

¹⁹ J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, New Delhi 1896/1982, p. XXIV.

(Mūlagandhakūṭa). Di qui egli scalò il monte Gṛdhrakūṭa e vide il punto dove il Buddha aveva piegato la sua tunica (XXXII). Il resto del viaggio comprese:

- Mahābodhi Vihāra (vale a dire Gayā), dove adorò «l'immagine del vero viso (del Buddha)»;
- Vaiśālī,
- Kuśinagara (Kusinārā),
- il Parco dei Cervi (Isipatana, Sarnāth),
- la Montagna del Gallo.

Raggiunta Nālandā, egli vi si fermò per dieci anni e navigò da Tāmralipti a Sri Bhoga. Nella sua bisaccia da pellegrino, egli riportò dall'India libri per un totale di 500.000 *śloka* (versi) appartenenti al Canone (XXXV). Nel 692 d.C., egli mandò ancora a Chang-an «una nuova traduzione di vari *Sūtra* e *Śāstra* in dieci volumi, il *Nan-hai-chi-kuei-nai-fa-ch'uan* (il Resoconto) in quattro volumi e le *Ta-t'ang-si-yu-ku-fa-kao-seng-chuan* (le Memorie) in due volumi».

PELLEGRINAGGIO LUNGO LA VIA MARITTIMA DELLA SETA

Anche la Via marittima della Seta dalla Cina all'Europa con il porto di *Mahātīttha* (Mantota o Mantai) in Sri Lanka, che fungeva da *emporium mediatrice*, servì da rotta per i pellegrini, come dimostrano gli scritti di Fa-Xian, Xuan-Zan e I-Ching.

Fa-Xian

Fa-Xian viaggiò via nave da Tāmralipti (Tamluk) verso Sri Lanka e procedette verso casa attraversando Giava. La testimonianza di una rotta marittima da Tāmralipti, sul delta della Gaṅgā (Gange), ai porti srilankesi di Jambukola (Culipuram nella Penisola di Jaffna nel nord) e Gokaṇṇa (Trincomalee nel nord-est) risale all'era pre-cristiana.

Nel III secolo a.C. la figlia dell'Imperatore Aśoka, Therī Saṅghamittā, portò una pianticella dell'Albero di Bodhi da Tāmralipti a Jambukola e un secolo prima una principessa indiana era sbarcata a Gokaṇṇa. Tutti e tre i pellegrini hanno registrato Tāmralipti come porto di partenza verso Sri Lanka.

Fa-Xian visitò Sri Lanka in cerca di libri sulla disciplina monastica e passò due anni al monastero di Abhayagiri ad Anurādhapura. Tra le istituzioni e i templi dell'isola, egli ha citato:

- il monastero di Mahāvihāra con 3000 monaci contrapposti ai 5000 monaci del monastero di Abhayagiri;
- due impronte lasciate dal Buddha: una sul monte Sri-Pāda (cioè il Picco di Adamo) e l'altra nel sito dello *stūpa* di Abhayagiri;
- la “galleria dell'immagine” di Abhayagiri con una figura in diaspro del Buddha alta ventidue piedi;
- l'Albero della Bodhi portato dall'India e
- la cappella della Reliquia del Dente del Buddha (Beal, LXXII-LXXIII).

Egli stimò che il numero di monaci in Sri Lanka andasse da 50.000 a 60.000 e descrisse dettagliatamente la processione annuale della Reliquia del Dente (LXXIII-LXXV). Fa-Xian annota di aver provato nostalgia di casa, quando un mercante cinese offrì un ventaglio in seta all'immagine del Buddha ad Abhayagiri (LXXIII).

La sua bisaccia conteneva “libri e immagini” (LXXX) e, tra i libri, vi erano il *Mahisāsaka Vinaya Piṭaka*, il *Ārghyagāma* e il *Samyuktāgama*, che si era procurato in Sri Lanka (LXXIX).

Xuan-Zan

Xuan-Zan non poté visitare Sri Lanka, ma le informazioni, che egli raccolse per il Libro XI del suo resoconto, comprendono dettagli sulla cappella della Reliquia del Dente e sui due monasteri di Anurādhapura. Secondo lui, il Mahāvihāra aderiva all'insegnamento del Piccolo Veicolo, mentre Abhayagiri studiava entrambi i Veicoli. Una dichiarazione secondo la quale il *Tripitaka* era ampiamente diffuso rappresenta, probabilmente, un riferimento alla riproduzione scritta del Canone Pāli duecento anni dopo l'introduzione del buddhismo in Sri Lanka (Beal, II, 147). Egli registra anche la tradizione mahayanica, in base alla quale il *Laṅkāvatāra Sūtra* fu predicato dal Buddha in Sri Lanka (251).

²⁰ Takakusu, 1896/1966, XXIV e XXIII.

²¹ L. Lahiri, *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty*, Delhi 1986/1995, p. 2.

I-Ching

I-Ching, che viaggiò verso Tāmralipti passando per Sri Bhoga lungo la rotta marittima, non visitò Sri Lanka, ma ne conosceva l'ubicazione e registrò come là predominasse lo *Ārya-sthavira-nikāya* (= *Theravāda*) e fosse rifiutato quello dei *Mahāsāṅghika*²⁰.

L'opera *Ta-t'ang-si-yu-ku-fa-kao-seng-chuan*, o *Biografie di eminenti monaci, che si recarono nel mondo occidentale in cerca della Legge durante la grande dinastia T'ang*, di I-Ching, descrive gli itinerari di cinquantasei monaci, che raggiunsero l'India lungo le due Vie della Seta: la via terrestre e la via marittima. Riferendosi a Fa-Xian e a Xuan-Zan, egli afferma che il primo, «pioniere fra tutti, proseguì su una rotta difficile e pericolosa», mentre il secondo, «seguendo le sue orme, aprì la rotta terrestre regolare verso l'India»²¹. I siti di pellegrinaggio e le istituzioni da loro visitati nel subcontinente indiano comprendevano:

- Jālandhara (Lahiri, 8),
- Nahābodhī a Gayā (8, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 29, 33, 42, 44, 48, 50, 51, 60, 61, 64, 68, 79, 81, 89, 95, 96, 97, 101, 117),
- l'Università di Nālandā (10, 15, 16, 17, 21, 22, 49, 51, 57, 58, 60, 64, 79, 80, 82, 89, 90, 95, 96),
- il Kashmir (12, 27, 68, 90),
- la regione di Lāṭa nell'India occidentale (13),
- Gṛdhrakūṭa (15, 29, 64, 81, 90, 97, 101),
- il Veṇuvana a Rājagṛha (15, 39, 60, 97, 101),
- Kāśī – Vārāṇasī (16),
- Kāliṅga (24),
- la montagna a zampa di corvo (29, 78, 82),
- Gandhāra (31),
- Vaiśālī (42, 60, 82),
- Kuśinagara (42, 82),
- Udyāna (46, 68),
- Mṛgadāya (Isipatana, Vārāṇasī) (49, 50, 60, 77, 82, 90, 100),
- Śrāvastī (Jetavana) (100, 101).

La frequenza con cui i pellegrini hanno visitato determinati siti (come evidenziato dai numeri di pagina nell'elenco che precede), indica il grado di popolarità, che tali siti avevano acquisito tra i pellegrini cinesi. L'Albero della Bodhi a Gayā, dove il Buddha aveva raggiunto il "risveglio", era il tempio visitato con maggior frequenza. Poiché la motivazione principale dei pellegrini era una comprensione profonda del buddhismo, essi passavano invariabilmente una notevole quantità di tempo a Nālandā, seguendo formali corsi di studi nella sua Università Buddhista. Gṛdhrakūṭa, il Picco dell'Avvoltoio, e la vicina città di Rājagṛha rappresentavano un'attrattiva particolare per i pellegrini cinesi, probabilmente dovuta ai *Sūtra* del Mahāyāna. Un altro luogo di grande interesse per loro era il Mṛgadāya o Parco dei Cervi, dove il Buddha pronunciò il suo primo discorso. Spicca per la sua assenza Lumbinī, il luogo di nascita del Buddha, che era stato visitato sia da Fa-Xian sia da Xuan-Zan (ma non da I-Ching e da altri). Può essere che il luogo fosse deserto e inaccessibile, proprio come Xuan-Zan trovò Kapilavastu?

I pellegrini che prendevano la via marittima avevano come destinazione particolare Sri Lanka, dove la Reliquia del Dente del Buddha era l'attrattiva principale. Sono citati cinque pellegrini, che avrebbero adorato la reliquia (33, 35, 39, 41, 95) e uno di essi, Ta-ch'eng-ten Ch'an-shih, avrebbe avuto «una visione fugace della reliquia del dente e fatto offerte a essa» (41). Si dice che Ch'i-chū avesse avuto un gran desiderio di adorare la reliquia, ma a quanto pare non ne abbia avuto l'opportunità. Fa-shih, il cui nome in sanscrito era Cintādeva, fece un tentativo di rubarla. I-Ching registra l'incidente come segue:

Mentre il re del paese era in adorazione, il monaco, nascondendosi in una camera privata, cercò di rubare la Reliquia del Dente con l'intenzione di riportarla nel proprio paese d'origine e adorarla con grande venerazione. La nascose nella mano e la stava portando via, quando fu scoperto. La reliquia del Dente gli venne poi strappata via. Questa fu per lui una grande umiliazione (33).

Per quanto riguarda i pellegrinaggi di questi monaci, I-Ching non fa alcun riferimento ad altri templi o istituzioni, che essi avrebbero visitato in Sri Lanka.

La maggior parte dei cinquantasei pellegrini descritti da I-Ching presero la via marittima viaggiando su navi mercantili. Molti avevano viaggiato su navi persiane. Sri Bhoga, la capitale dell'impero Sri Vijaya (vale a dire Palembang a Sumatra, Indonesia) era un fiorente centro buddhista e un'importante meta di pellegrinaggio situata su tale rotta. Vi erano monasteri con monaci considerati molto eruditi. I-Ching consigliò ai propri compatrioti un periodo di studio a Sri Bhoga prima di procedere verso l'India. Ma vicino a Giava, dove Fa-Xian si recò provenendo da Sri Lanka e dove si trattenne per cinque mesi, prosperavano eretici e brahmani, «ma la legge del Buddha non era molto conosciuta» (Beal, LXXXI).

Si fa anche riferimento a Fun-nan (Cambogia), in qualità di luogo attraversato da I-lan Lū-shih (35), ed a Campā (Vietnam), da dove Hui-ming-shih cominciò il suo viaggio (71), dove morì Ch'en-wu (102) e dove giunse Ch'i-chū lungo il suo percorso verso Sri Vijaya (116). Ma non sono disponibili altre informazioni su di essi. A causa delle attive relazioni commerciali con l'India, entrambi subirono l'influenza della cultura hindū-buddhista. Potrebbero esservi stati fiorenti siti religiosi sia in Cambogia sia in Vietnam durante il periodo trattato da I-Ching.

Questi resoconti dei pellegrini, distribuiti su un arco di tre secoli, dal 400 al 695 d.C., forniscono informazioni inestimabili sui luoghi sacri del subcontinente indiano, che erano diventati e rimasero siti di pellegrinaggio, e su come e perché essi vennero così considerati. Il vasto territorio coperto da tali pellegrinaggi, malgrado i pericoli naturali e dovuti all'uomo, le condizioni primitive di viaggio e alloggio e le difficoltà fisiche e psicologiche incontrate, è indicativo della motivazione spirituale, che il buddhismo aveva generato. È degno di nota il fatto che tutti e tre avevano lo scopo pratico di portare libri buddhisti dall'esterno in Cina, piuttosto che la volontà di guadagnare merito – come implica la dichiarazione del Buddha stesso nel *Mahāparinibbāna Sutta*.

CONDIZIONI RISPECCHiate DAI RESOCONTI DEI PELLEGRINI CINESI

I resoconti dei pellegrini cinesi, analizzati abbastanza dettagliatamente nelle pagine che precedono, ci forniscono un quadro chiaro delle condizioni in cui si intraprendevano i pellegrinaggi, dei fini e degli obiettivi che fornivano la motivazione per il viaggio verso terre lontane, delle strutture e delle attrattive disponibili lungo il percorso e dei risultati finali conseguiti dai pellegrini. Ogni pellegrino trovava il viaggio pericoloso, sia per terra che per mare. Via terra, gli ostacoli naturali, quali il vasto e desolato deserto, la catena innevata dello Himālaya e gli imponenti fiumi, erano ulteriormente aggravati dalla presenza di banditi e ladri. Molti persero la vita durante il percorso e i sopravvissuti hanno fornito vividi resoconti di come si fossero salvati per miracolo. I viaggiatori via mare affrontarono tifoni, uragani, lunghe deviazioni e pirati. Il viaggio di ritorno via mare di Fa-Xian verso e da Giava dimostra come fosse pericolosa l'avventura. Rischiò anche di essere abbandonato su di una spiaggia deserta, poiché i brahmani a bordo lo credevano portatore di sfortuna (Beal, LXXXI). Furono molti i pellegrini che iniziarono tali pellegrinaggi, ma solo pochi riuscirono a raggiungere le mete desiderate. In tali circostanze la motivazione e la volontà di perseverare dovevano venire da un impegno veramente profondo.

Questi pellegrini perseguivano due obiettivi primari. Di mano in mano che la letteratura dottrinale buddhista veniva messa a disposizione in cinese, si avvertì fortemente il bisogno di cercarne altra e di colmare le evidenti lacune. Pertanto, l'obiettivo della maggior parte dei pellegrini era quello di procurarsi i testi buddhisti originali per poi tradurli. È questa la ragione, per la quale la "bisaccia" di ogni pellegrino al ritorno era piena di libri. L'importanza data alla raccolta di letteratura fece del pellegrinaggio anche una missione educativa. Ogni pellegrino sfruttava tutte le opportunità per imparare il sanscrito e vari aspetti della disciplina monastica, della dottrina e della filosofia del buddhismo. Il secondo obiettivo era quello di vedere di persona i luoghi descritti nella letteratura buddhista legati alla vita del Buddha e alla storia del buddhismo. L'idea dell'India come Terra Santa del buddhismo si è sviluppata molto presto. Anche prima di partire, alcuni pellegrini avevano un'idea molto chiara dei luoghi che avrebbero visitato e del perché.

Alcuni dei pellegrini furono collezionisti di *souvenir* sotto forma di statue, oggetti di adorazione e opere d'arte. Fa-Xian dovette dar prova di grande ingegnoseria per garantire che le sue raccolte non fossero gettate a mare, quando la nave incontrava delle tempeste (Beal, LXXX).

Sia via terra che via mare, i pellegrini hanno avuto la compagnia e il sostegno dei commercianti, che frequentavano le Vie della Seta terrestri e marittime. Le Vie della Seta terrestri erano costellate di stazioni commerciali che si erano trasformate in borgate, e nelle quali erano sorte strutture monastiche buddhiste di varie dimensioni. Così i pellegrini disponevano di strutture per lunghe soste per riposarsi e recuperare. Sembra che, anche in India, i pellegrini abbiano utilizzato una vasta rete di rotte commerciali.

²² A. W. P. Guruge, *Murals of Ajanta and Sigiriya-Dambulla Complex of Sri Lanka*, in *Saddhamangala Karunaratne Felicitation Volume*, a cura di M. Dias e K. B. A. Edmund, Colombo 2002, pp. 169-179.

²³ Lahiri, 1986/1995, p. 122.

²⁴ Lahiri, 1986/1995, p. 116.

Il progetto dell'UNESCO del 1980-1990 per ricostruire le Vie della Seta ha dimostrato come tali istituzioni fossero divenute grandi centri d'arte e di architettura. Affinità nello stile e nei soggetti ritratti nei dipinti di Ajanṭā in India, Begram in Afghanistan, Dunhuang in Cina e Sigiriya-Dambulla in Sri Lanka suggeriscono come anche gli artisti viaggiassero lungo tali vie e come i commercianti internazionali possano essere stati i loro sponsor e mecenati²². Nell'architettura, così come nella scultura e nell'arte statuaria, gli elementi comuni trovati nell'intera regione asiatica sono indubbiamente il risultato di uno scambio intellettuale, culturale e artistico, che era promosso dal pellegrinaggio. Proprio come le architetture caratteristiche di Gerusalemme furono duplicate nei Sacri Monti dell'Italia settentrionale, lo *stūpa* del sito popolare di pellegrinaggio dei buddhisti a Gayā è stato riprodotto in Nepāl e nel Myanmar (es. Patan in Nepāl e Bagan e Monywa in Myanmar).

Poiché conoscere e comprendere più a fondo gli insegnamenti buddhisti era il fine ultimo a cui miravano questi pellegrini, essi consideravano il loro sforzo come spirituale. Il loro desiderio era «di salvare tutti gli esseri»²³ diventando «le scale per ogni essere senziente o come una barca che li aiutasse ad attraversare il vasto oceano della passione»²⁴. In breve, la loro aspirazione era quella di svolgere il ruolo di *Bodhisattva*, secondo quanto sostenuto dalle tradizioni del Mahāyāna. Di conseguenza, la maggior parte dei pellegrini, compresi Fa-Xian, Xuan-Zan e I-Ching, trascorsero i loro ultimi anni come studiosi-traduttori, aggiungendo opere imponenti alla crescente letteratura buddhista cinese.

TENDENZE ATTUALI NEL PELLEGRINAGGIO NEL SUD E NELLE RELIGIONI DELL'ASIA MERIDIONALE

Come già visto, il pellegrinaggio è una figura predominante nelle pratiche religiose dell'hinduismo, del jainismo, del buddhismo e del sikhismo. Esso è visto come un atto di pietà che contribuisce al proprio sviluppo spirituale e alla propria realizzazione. La maggior parte dei pellegrini non mira a obiettivi utilitaristici o pratici.

Le destinazioni ancora oggi popolari sono quelle che risalgono a molti secoli fa e sono tradizionalmente associate alle vite dei fondatori di tali religioni e ai loro santi. Gli hindū possiedono migliaia di luoghi sacri, che gli uomini pii visitano spesso con immense difficoltà e con spirito di sopportazione. A parte siti importanti a livello nazionale, quali Badrīnāth e il monte Kailāsa nello spettacolare nord montuoso e Tirūpati (il principale centro a livello mondiale per quanto riguarda il volume di donazioni caritatevoli ricevute), destinazioni di pellegrinaggio regionali e locali forniscono al fedele un'ampia gamma di possibilità adatte alla sua capacità fisica, alle sue risorse finanziarie e alla sua disponibilità di tempo.

Tutte le religioni oggetto dell'analisi dispongono di tale varietà di siti. In tal modo la brama di pellegrinaggio può essere facilmente soddisfatta. Soprattutto nel-

l'hindūismo si è sviluppato un nuovo tipo di pellegrinaggio intorno a persone reputate sante. Così Puttaparti e Whitefield sono mete popolari per i devoti di Satya Sai Baba, che vi giungono a migliaia da tutto il mondo.

I piani economici nazionali di tutti i Paesi danno notevole importanza al turismo e i siti popolari di pellegrinaggio – degni di nota *sia* per il loro significato spirituale, *sia* per l'eccezionale bellezza dei loro panorami, per l'imponente architettura e per gli oggetti d'arte – sono promossi come mete turistiche. Questa tendenza ha portato non solo a un miglioramento generale dei trasporti e dell'accesso, ma ha comportato anche la disponibilità di strutture che forniscono vitto e alloggio. A meno che, per una qualche ragione specifica, si scelga di effettuare un pellegrinaggio per la via più difficile, non esistono più le difficoltà dei vecchi tempi.

Per esempio, una persona che voglia compiere un voto può arrampicarsi per cinque chilometri fino alla cima del monte di Tirūpati (Tirūmalai) e unirsi alla fila di dodici ore dei pellegrini, oppure recarvisi comodamente in auto e pagare poche centinaia di rupie per eliminare l'attesa. Scelte simili sono disponibili per i pellegrini che si recano allo Sri-pāda (il Picco di Adamo) in Sri Lanka. È possibile scegliere anche per quanto riguarda vitto e alloggio, poiché la maggior parte dei siti di pellegrinaggio dispone di alloggi e vitto gratuiti o sovvenzionati. Naturalmente, vi sono ancora pellegrini che ricorrono a comportamenti ascetici. Per esempio, un pellegrino hindū che si rechi al sito santo di Aiyappan nel Kerala, si sottopone a un rigoroso digiuno e a pratiche spirituali per quarantun giorni per essere degno di salire i diciotto gradini che conducono al tempio.

Un'altra caratteristica degna di nota è la disponibilità di viaggi organizzati. Agenti turistici indiani pubblicizzano i pellegrinaggi hindū, jaina, buddhisti, musulmani, sikh e cristiani e le mete comprendono nuovi templi e nuove istituzioni, che acquistano importanza grazie all'arte e all'architettura. Così il moderno Tempio Bah'ai a forma di loto gigante a Nuova Delhi, sta diventando sempre più popolare come meta turistica e anche come meta di pellegrinaggio. Il percorso di pellegrinaggio buddhista dell'India vede arrivare i pii buddhisti di Sri Lanka, del Myanmar, della Thailandia, della Cambogia, del Laos, del Nepāl, del Bangladesh e del Bhutan, nonché i tibetani, nei quattro tradizionali siti di pellegrinaggio di Lumbinī, Buddha Gayā, Sarnāth e Kuśinagara, nonché a Rājagaha, Nālandā, Sankasia, Saheth Maheth, Sanchi, Ajanṭā ed Ellora. Questo percorso ha cominciato ad attirare buddhisti provenienti da Giappone, Corea, Cina, Taiwan e Vietnam. In Sri Lanka, il Tempio del Sacro Dente a Kandy continua a essere un sito di pellegrinaggio internazionale per i buddhisti e la sua processione annuale, detta *Kandy Perahara*, rappresenta sempre più un'attrazione turistica.

Tutte le religioni della regione analizzano modi e mezzi per far sì che i propri siti popolari di pellegrinaggio contribuiscano allo sviluppo e alla promozione delle proprie tradizioni religiose. In questo tentativo, una tendenza notevole è rappresentata dalla fondazione di centri di cultura e di ricerca. Il Dr. Vishvanath Karad, Presidente del Centro Mondiale per la Pace dell'Istituto Tecnico del Mahārāṣṭra di Pune, ha posto come obiettivo della propria istituzione la trasformazione di ogni centro di pellegrinaggio in un centro di cultura. La sua visione e la sua missione sono «trasformare i centri di pellegrinaggio del mondo in centri di conoscenza divina del mondo». Sono già state avviate azioni in tal senso. È l'importanza reli-

giosa di Vārāṇasī, che ha contribuito alla creazione dell'Università Hindū di Benares. Nel luogo di nascita del Buddha, l'Istituto Internazionale di Ricerca di Lumbinī è attivo da oltre dieci anni e il governo nepalese ha deciso di fondarvi un'Università Internazionale Buddhista.

CONCLUSIONI

La presente analisi del pellegrinaggio in quanto caratteristica centrale di espressione e pratica religiose nell'hinduismo, nel jainismo, nel buddhismo e nel sikhismo, ha dimostrato che:

- 1) la storia del pellegrinaggio risale alle prime fasi di evoluzione del genere umano;
- 2) ogni religione possiede le proprie mete di pellegrinaggio, determinate dall'associazione dei luoghi con la vita del fondatore, dei suoi santi e della sua storia;
- 3) i siti di pellegrinaggio continuano ad aumentare, mano a mano che la religione si espande a livello geografico e i siti regionali o locali proliferano;
- 4) la bellezza dei panorami o alcune caratteristiche naturali eccezionali hanno contribuito a definire come santi alcuni luoghi, ma la maggior parte dei siti sono associati alle vite dei fondatori o di santi o di alcuni eventi miracolosi e l'aggiunta di imponenti strutture architettoniche e di opere d'arte ha aumentato l'attrattiva di tali siti;
- 5) il commercio terrestre e marittimo ha promosso il pellegrinaggio e la disponibilità di strutture per i pellegrini lungo la via ha portato alla creazione di istituzioni che, a loro volta, sono divenute siti di pellegrinaggio;
- 6) i resoconti dei pellegrini cinesi ci hanno dato un'idea degli obiettivi e della motivazione del pellegrinaggio, nonché delle vere difficoltà e sfide affrontate in nome della realizzazione spirituale e del servizio alla religione;
- 7) la tendenza attuale, di mano in mano che il turismo diventa un obiettivo economico internazionale, è quella di facilitare i pellegrini e i pellegrinaggi internazionali, regionali e locali permettono a una parte più ampia della popolazione di beneficiarne;
- 8) la maggior parte dei siti di pellegrinaggio sta analizzando modi e mezzi per attrarre e trattenere i visitatori e la costituzione di centri internazionali di cultura e di ricerca costituisce una delle attività principali.



Indonesia, Bali, processione (G. Lorenzato)



Indonesia, Bali, cerimonie al tempio (G. Lorenzato)



Myanmar, Pagan, veduta della Pagoda di Ananda (G. Lorenzato)



Birmania, Rangoon, monaci (G. Lorenzato)



Laos, Luang Prabang, tempio (G. Lorenzato)

Il pellegrino e il viaggiatore, atti liturgici e travestimenti

Alessandro Monti
Università di Torino

1. Dalla liturgia alla rappresentazione sacra del pellegrinaggio

Vorrei delineare un abbozzo molto generale sulla tipologia che intende rievocare o descrivere un pellegrinaggio. Nel primo caso ci troviamo di fronte a una memoria collettiva che rievoca e rivive l'evento originale, riproducendolo con un'azione a cui vorrei attribuire un valore mimico. Nel secondo caso, la partecipazione al pellegrinaggio prevede un atto per così dire d'intrusione, una copertura mimetica tale da permettere la partecipazione a un rito collettivo. Ci muoviamo comunque in un ambito che definirei drammatico e insieme istituzionale, dato che per quanto riguarda l'aspetto mimico ripetere, o ri-descrivere, l'evento significa vivere di nuovo, ossia mantenere nel circuito della nostra coscienza collettiva, il fatto, o la serie di fatti, che hanno dato origine a una particolare religione o, con tensione più semplicemente episodica, possono costituire un *exemplum* edificante.

Dico una banalità quando affermo che alle radici della nostra memoria cristiana vi è, centrale, un pellegrinaggio, anzi il modello archetipo per ogni sviluppo futuro, costituito dal viaggio dei tre Magi verso Betlemme. Ed è appunto partendo da tale premessa che mi pare possibile definire in breve un complesso percorso mimico che s'intreccia in maniera inestricabile con il rito liturgico. Mi riferisco, com'è ovvio, al dramma religioso del Medioevo europeo e in particolare al tropo dell'Epifania (*Stella*, anche *Ordo Stellae* oppure *Officium Stellae*)¹. La struttura essenziale del tropo, che qui prendo dalla versione di Limoges, prevedeva tre diaconi, ovvero i Re Magi, che entrati dalla porta del coro si dirigevano verso l'altare, simbolico della mangiatoia di Betlemme, guidati dalla Stella Cometa, che scorreva in alto grazie a dei meccanismi elementari. Dopo l'offerta dei doni, i Magi uscivano passando dalla sacrestia.

Una successiva elaborazione di tale semplice meccanismo rappresentativo inseriva non solo l'apparizione dell'Angelo, ma anche l'invito ai Magi di evitare Erode nel loro viaggio di ritorno. In ulteriori elaborazioni, Erode diventa il personaggio principale del tropo; in particolare, all'annuncio dell'arrivo dei Magi Erode cerca di farli venire da lui, oppure manda a chiamare degli scribi che gli annunciano la profezia della nascita del Redentore. Infine, in un'altra versione elaborata, Erode è informato della fuga dei Magi e a tale notizia esplode di rabbia (da qui il termine inglese *to out-herod*, per indicare uno che va fuori di testa). Tale primitivo nucleo di liturgia drammatizzata evoca, o suscita, la memoria del pellegrinaggio in se stesso, ma lo pone in circuito con altri eventi collegati alla nascita di Gesù, e di natura più immediatamente drammatica, quali la Strage degli Innocenti. La rimembranza mimica dell'evento costituisce quindi una successione implicita sequenziale che non

¹ E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, Oxford 1948 (1903), 2 voll. La stella dell'Epifania era formata da candele ed era appesa al soffitto della chiesa. L'altare poteva contenere un'immagine della Vergine. L'ingresso dei Magi era accompagnato dal cantico *Ecce stella in Oriente*, seguiva un dialogo tra i Magi e due ecclesiastici, in alcuni casi successivi tra Erode e i Magi.

può, e non deve essere letta, come un singolo frammento, ma come parte di un *corpus* più ampio e omogeneo, un *ordo*, per l'appunto, nel linguaggio liturgico medievale.

Saltando le tappe intermedie, quali lo spostamento logistico, per motivi di rappresentazione, del tropo amplificato dall'interno della chiesa al sagrato, e passando ai *pageants* (carri scenici) dei *miracle* e *mystery plays*, abbiamo la possibilità di vedere in atto la rappresentazione totale del *corpus*. L'evento liturgico al quale i *pageants* sono collegati non è più la messa, ma la ricorrenza del *Corpus Christi*, istituita nel 1246, estesa a tutta la Chiesa nel 1264 e ribadita da papa Clemente V nel Concilio di Vienna (1311-1312). I carri sono o diventano strutture sceniche fisse a due piani, che rappresentano secondo convenzioni e simbologie prestabilite (da cui il termine *mansion*, luogo deputato in italiano, per definire la suddivisione metaforica dello spazio mimico) episodi e personaggi del Vecchio e Nuovo Testamento.

Mi piace vedere in tale articolazione un rapporto tra il movimento itinerante dei fedeli-spettatori, che seguivano percorsi narrativi da un *pageant* all'altro, e il concetto di organizzazione sia rituale (legata in questo caso alla Controriforma) sia architettonica che ha portato a edificare i Sacri Monti. Il pellegrinaggio mimico assume dunque l'aspetto di una professione di fede collettiva, è testimonianza di una memoria istituzionalizzata che diventa infine dogma, evolvendosi dal rituale liturgico, com'è il caso del tropo. D'altra parte, la sempre più complessa dimensione architettonica e scenografica assunta dal pellegrinaggio mimico ne determina il valore sostitutivo, di luogo sacro primigenio rappresentato. Da teologica la testimonianza proposta dai Sacri Monti tende a costituirsi come immagine visibile a tutti di quanto i pellegrini di primo grado (recatisi cioè nei Luoghi Sacri) hanno potuto vedere e poi ricordare. I Sacri Monti sono in questa prospettiva una memoria eretta con le pietre e i marmi, modellata nella statuaria, affrescata sulle pareti delle cappelle, invece di essere affidata alla pagina scritta.

I Sacri Monti evocano e così facendo permettono ai visitatori (a questi pellegrini di secondo grado) di conservare e diffondere il racconto esemplare di chi vede e testimonia della verità. In questo modo viene suscitata, mantenuta e trasmessa una geografia disseminata della fede, il cui spirito fortemente istituzionalizzato, almeno come origine, non esclude tuttavia una dimensione individuale più semplice e forse anche spontanea. Alla periferia di Lione, nella cerchia di colline che attorniano la città, a Mont d'Or esiste tuttora, benché pericolante e chiuso a visitatori, un Calvario / Sacro Monte con un breve percorso in ascesa tratteggiato da grotte, crocifissi e statue, alla cui base si trova una cappella, con in parte arredi sia originali sia comunque antichi. Può capitare di vedere persone anziane salire dalla città con il bus urbano che porta sin lassù, raccogliersi in solitaria preghiera e poi ridiscendere, in testimonianza e memoria, forse, di antichi percorsi. Oppure, sulle montagne e tra i boschi del Tirolo austriaco, in stazioni sciistiche alla moda, ci si può imbattere in una stilizzata e umile croce di ferro arrugginito, con una figurina, o che almeno appare tale, di supplicante, e con sopra segnato un numero, quasi a voler indicare un celato percorso devozionale, immerso tra gli alberi, ma credo non dimenticato.

2. Celare le identità, vedere di nascosto

Il passaggio dal pellegrinaggio mimico a quello mimetico implica in realtà uno spostamento dei valori, dalla devozione alla curiosità etnografica sino a pervenire, addirittura, allo spionaggio. Il pellegrino sotto mentite spoglie è così un viaggiatore

clandestino, estraneo (o *stranger*, adattando un lessico tradizionale), che ricorda o descrive ciò che vede con occhio attento ma tassonomico, sempre votato al confronto implicito con il suo mondo. L'atto mimetico è quindi un travestimento, un celare la propria identità per scopi che non sono legati necessariamente alla devozione. Il viaggio "proibito" del pellegrino mimetico pone in luce primaria, ancora per tutto l'ottocento e parte del novecento, gli aspetti di pericolo che erano legati, nel passato, al pellegrinaggio cristiano in terre o paesi più lontani e difficili da raggiungere.

² R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, London 1855-1856, 3 voll.; i testi da me utilizzati sono nelle seguenti edizioni: Sir Richard Burton, *To the Holy Shrines*, London 2007, e R. F. Burton, *Voyage à La Mecque*, Paris 2007.

³ Così scrive Burton a proposito di un sermone tenuto a La Mecca: «J'avais déjà vu bien des solennités religieuses, mais, je dois l'avouer aucune ne m'avait encore causé une impression semblable», *Voyage à La Mecque*, 2007, p. 158.

⁴ R. Burton, *Voyage à La Mecque*, 2007, p. 150.

⁵ R. Burton, *Voyage à la Mecque*, 2007, pp. 153-154.

Tuttavia, e si cita qui il viaggio fatto sotto mentite spoglie persiane da Sir Richard Burton nel 1853 alla Mecca e a Medina², l'identità ambigua di chi dovrebbe essere un falso pellegrino trascorre in modo quasi impercettibile, e forse involontario, dalla curiosità etnografica, e dalla perfetta conoscenza dei riti degli altri, a una partecipazione non solo di forma esteriore³. Il disgusto più o meno evidente per una civiltà e dei modi di vita considerati inferiori non esclude quindi a priori un minimo di coinvolgimento, sia pure episodico, in una religione non praticata, ma condivisa nella conoscenza dei testi e del rituale. Detto questo, bisogna osservare che in Sir Richard Burton il viaggiatore, o l'esploratore, prevalgono comunque sull'erudito orientalista. Ritroviamo così il brivido, non del tutto spiacevole, provocato dal senso costante di pericolo, «On n'aurait pu me sauver de la mort, si l'on avait su ma religion. Je n'en pris pas moins bonne note de tout ce que j'y vis»⁴.

La visita ai luoghi santi della Mecca, alcuni dei quali condivisi con la tradizione biblica, non costituisce lo spunto, come avviene invece per la topografia imitativa dei Sacri Monti, per una simulazione fedele, da conservare e trasmettere come memoria collettiva una volta ritornati a casa, ma è pretesto per una descrizione del pellegrinaggio come discesa nello spazio esterno degli *escathia*, ossia di territori dominati da terrore e violenza,

Après avoir, pendant une demi-heure, sauté de roc en roc, nous atteignîmes le pied de la montagne Sabir, qui borne Mouna au nord. Il y a là un petit carré entouré de murs blanchis et divisé en deux compartiments. Dans le premier est un bloc de granit qui a une fente large de plusieurs centimètres et profonde de plus d'un mètre, ayant l'air d'un coup de sabre qui aurait brisé la pierre en deux: c'est l'endroit où s'enfonça le glaive d'Abraham lorsque l'archange Gabriel lui défendit de tuer son fils. Le second compartiment présente un petit hypogée; ici, dit on, le patriarche a immolé la victime agréable au Seigneur. L'heure matinale empêchait ces lieux saint d'être encombrés, et nous y pûmes faire assez tranquillement nos prières; puis nous nous hâtâmes de regagner nos tentes avant que la chaleur du jour fût devenue intolérable. Nous nous attendions à une terrible journée, et nous ne nous trompions guère. À la chaleur, vinrent se joindre des nuées de mouches et les putrides senteurs qui se dégageaient du sol imbibé de sang. Rien ne bougeait dans l'air, si ce n'est les milans et les vautours; quant aux habitants de la terre, ils semblaient paralysés sous le coup du soleil⁵.

Simile descrizione potrebbe rimandare a qualsiasi luogo orientale, dalle sponde del Mediterraneo sino all'India. Si confronti, per esempio con la visita ricorrente dei *ghāt* funebri di Benares, anche in Kipling, nel bozzetto (1888) *A Bride's Progress* (traducibile come *Il viaggio di nozze*), in cui il discorso sulla religione e sui riti induisti («the innominabile rites of the Hindoos», secondo l'etnografia pittoresca) diventano prodromo e premessa del viaggio turistico, come preannunciato a suo tempo dalle escursioni perigliose di Richard Burton.

Vi è infine da considerare in breve come il pellegrinaggio mimetico possa essere veicolo per una vera e propria attività spionistica. In questo caso prevale l'aspetto

direi istituzionale e normativo, comunque sempre alla radice dei percorsi liturgici e della memoria rappresentata che sono all'origine del pellegrinaggio religioso autentico. È possibile citare a tale proposito i cosiddetti *Pundits*, ovvero i falsi monaci (o pellegrini) inviati verso la fine dell'Ottocento dal *Survey of India* a cartografare come spie il territorio allora proibito del Tibet,

After being drilled by a sergeant-major with his pace-stick to take regular paces – two thousand paces to the mile and 31 inches to each pace – with every hundred pace being registered by the dropping of a bead on a rosary: not a standard Hindu or Buddhist rosary, which carries one hundred and eight beads, but a special Survey of India rosary eight beads short. They learned also to code their notes and measurements in the form of written prayers and to conceal inside specially-adapted Tibetan prayer-wheels, and how to memorize details by constant repetition as they walked along, chanting them aloud in the way the Tibetans chant their prayers.⁶

⁶ Charles Allen, *A Mountain in Tibet*, London 1984 (1982), pp. 136-137.

Siamo ormai al mimetismo puro, privo di qualsiasi afflato devozionale: i meccanismi di riproduzione che sono alla base dei Sacri Monti (e frutto del pellegrinaggio in Terra Santa) sono qui ridotti a diventare strumento del *Great Game*, il gioco dello spionaggio in Asia Centrale. Falso pellegrinaggio che rientra dunque in un progetto a venire di conquista, viaggio della memoria che attiene alla sfera militare, non spirituale.

Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iraniano preislamico?

Frantz Grenet

École Pratique des Hautes Études, Parigi

La professoressa Mary Boyce, che ci ha lasciati nel 2006 ed era considerata da tutti come la meglio informata fra gli storici moderni sullo zoroastrismo, ha dedicato ai pellegrinaggi nei grandi santuari iraniani preislamici pagine di grande spessore. Incomincerò citando due passi particolarmente rappresentativi della sua visione.

Uno di questi passi è tratto dal suo manuale *Zoroastrians: their religious beliefs and practices*:

The evidence points to the great Zoroastrian sanctuaries being centres of general devotion and pilgrimage in the same way as the great shrines of Christendom, with their priests vying with one another to promote the legends and hence the sanctity of their particular fires; and Iran doubtless saw in spring and autumn countless caravans of pilgrims as varied and colourful as those of medieval Europe¹.

Un altro (ma se ne potrebbero citare molti altri scritti da lei) è tratto dal III volume della serie *A History of Zoroastrianism*, volume al quale ho avuto l'onore di essere invitato a collaborare. Questo passaggio riguarda Kūh-e Khwāja, un importante tempio al confine meridionale fra Iran e Afghanistan, di cui parlerò più avanti:

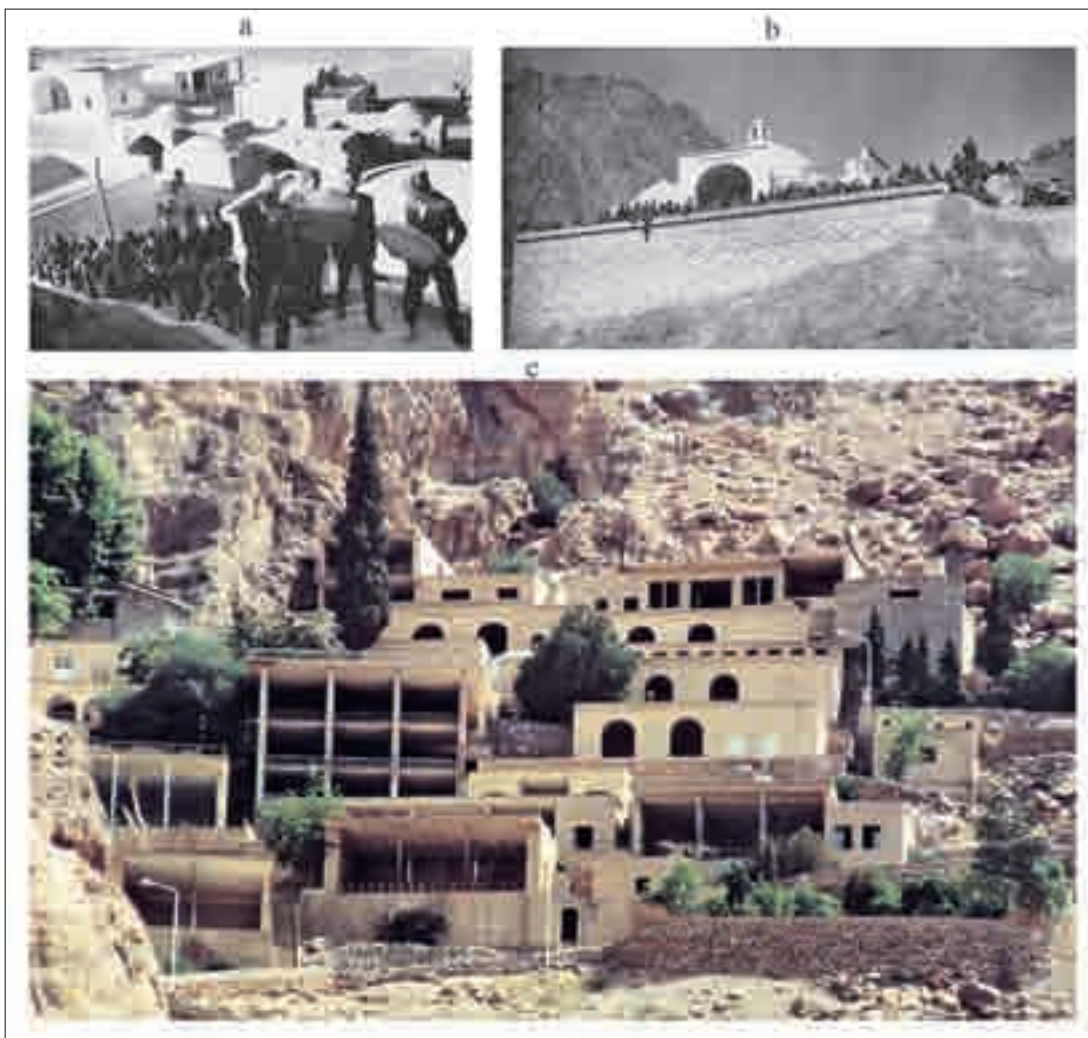
In addition to those who may be presumed to have taken well-trodden pilgrim ways from Arachosia and Gandhara, others are likely to have come from Areia (Herat) and neighbouring Carmania (Kerman). Nor is it impossible that during peaceful times the devout still made their way here from further afield – Persis and Media to the west, possibly even from parts of the western diaspora, and from Bactria and other lands to the north – maintaining a tradition established long before the coming of Alexander. Such gatherings would clearly have helped to strengthen community ties, transcending, even if briefly, the separation of the individual satrapies; and there seems no reason why the Macedonians should have objected to them, especially since the local satrap would presumably have extracted his share of profit at the main pilgrimage seasons².

Per chiunque conosca l'opera di Mary Boyce, questa attenzione rivolta ai pellegrinaggi in epoca antica è perfettamente coerente con l'esperienza umana e spirituale che essa visse nel 1964, quando trascorse vari mesi in un povero villaggio della pianura di Yazd, proprio nel centro dell'Iran, in cui sussistevano (e sussistono ancora) delle comunità zoroastriane molto conservatrici. Essa ha potuto osservare e descrivere splendidamente come la vita devota e la vita sociale si articolassero sui sei pellegrinaggi ai santuari delle montagne dei dintorni (fig. 1)³. Tali pellegrinaggi, che drenavano una parte sostanziale della popolazione zoroastriana dei villaggi della regione, e alla quale si aggiungevano talvolta dei correligionari di Teheran e perfino di Bombay, duravano di solito cinque giorni, durante i quali i pellegrini alloggiavano in sale porticate comuni, costruite ognuna in un villaggio. Questi raduni attiravano piccoli mercati e coincidevano a volte con festeggiamenti di matrimoni.

¹ M. Boyce, *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices*, London 1979, p. 125.

² M. Boyce e F. Grenet, *A history of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*, Leiden 1991, pp. 150-151.

³ M. Boyce, *A Persian stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977, pp. 240-270, fotografie VIII a-b. Numerose fotografie a colori in *A Zoroastrian tapestry. Art, religion and culture*, a cura di Ph. J. Godrej e F. P. Mistree, Ahmedabad 2002, pp. 238-239, 292-293, 315, 515, 660-661, 676-677.



1. Santuari per pellegrinaggi sulle montagne di Yazd.

a, b: *Pellegrinaggio al Pir-e Hrišt*, aprile 1964 (da M.

Boyce, 1977, tav. VIII, autorizzazione dell'autore).

c: *I padiglioni dei pellegrini al Pir-e Sabz* (da *A*

Zoroastrian tapestry, 2002, p. 239, fig. 16,

autorizzazione degli editori).

L'atmosfera festosa era sostenuta dalla musica e dalle danze, e accompagnava anche i sacrifici di animali. Tutto ciò turbava gli zoroastriani riformisti influenzati dai parsì dell'India, essi stessi segnati da tempo dall'azione dei missionari protestanti. Al di là delle parentesi delle statue di culto e dei grandi templi del periodo antico, e poi dei templi del Fuoco piuttosto asettici costruiti nell'India inglese, questi pellegrinaggi sembravano riallacciarsi alla famosa e simpatica descrizione fatta da Erodoto (I.131-132) della religione dei persiani: una religione che non aveva altro tempio se non la natura, e in cui Ahura Mazda, dio supremo e dio del cielo, riceve nei luoghi di culto le preghiere dei fedeli e i sacrifici fatti dai magi.

Non intendiamo intaccare l'ammirazione dovuta a Mary Boyce avanzando il sospetto che, nella sua ricostruzione dei pellegrinaggi dell'Iran antico, ci sia una certa proiezione della realtà etnografica osservata direttamente. A volte bisogna saper rinunciare al lirismo, ritornare all'austero inventario delle fonti, scritte e archeologiche, tenendo ben presente che è andata persa una parte enorme dell'informazione, ma che non bisogna cercare di colmare queste lacune a ogni costo.

La limitatezza delle fonti scritte

Che cosa ci insegna la letteratura iraniana preislamica sulla vita dei grandi santuari? In realtà pochissime cose, e quasi nulla sui pellegrinaggi. Il genere letterario della guida del pellegrinaggio, che sarebbe fiorito nell'Iran islamico, è totalmente assente in ciò che ci è giunto sull'epoca preislamica. Se mai è esistita in queste lingue iraniche antiche una parola per indicare il pellegrino, questa parola non è giunta

fino a noi (gli attuali zoroastriani chiamano i loro pellegrinaggi con le parole *ziyārat* o *hajj* mutate dall'islam)⁴. Un testo pahlavi, il *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad* (37.36), accenna all'azione pia che consiste nel provvedere all'ospitalità di "ammalati, infermi e viaggiatori", ma in questo passo in cui a volte si vede l'atto di nascita del caravan-serraglio non viene precisato se l'ultima categoria comprenda i pellegrini⁵. I templi rinvenuti durante gli scavi non hanno svelato alcuna iscrizione dedicatoria (tranne una sola eccezione, come vedremo). Nell'*Avesta* – il testo di base degli zoroastriani, il cui periodo di composizione risale fino alla conquista di Alessandro e anche oltre – non si parla mai di templi e neppure di un luogo sacro localizzato in modo specifico. Esiste una sola eccezione, il monte Usadhā con il suo lago, il Kansaoya, in cui si attende l'apparizione del Salvatore escatologico⁶, luoghi questi che certamente corrispondono rispettivamente al Kūh-e Khwāja, il "Monte del Signore", che ho ricordato attraverso una citazione di Mary Boyce, e al lago Hāmūn, in mezzo al quale si trova tale monte (fig. 4c). Fra gli autori greci, né Strabone (XII.3.37; XV.3.15) né Pausania (V.27.5-6), che hanno descritto dei templi della diaspora iraniana delle antiche satrapie occidentali dell'impero achemenide, parlano di pellegrini, anche se Strabone insiste sulla ricchezza e sulla potenza dei templi del Ponto e della Cappadocia, e descrive delle processioni zoroastriane in quest'ultima provincia.

La letteratura pahlavi, creata sotto la dinastia sassanide ma giunta fino a noi in redazioni più tarde, si limita ad accennare ai templi, in particolare ai tre grandi Fuochi nazionali dell'Iran: l'Ādur Farnbag, l'Ādur Gušnasp e l'Ādur Burzēn-Mihr, dedicati rispettivamente ai sacerdoti, ai guerrieri e agli agricoltori (fig. 2). Un testo leggendario, l'*Ardā Wīrāz Nāmag* (1.14-17), parla di una grande assemblea dei fedeli e dei sacerdoti che si sarebbe riunita presso l'Ādur Farnbag per scegliere il migliore degli zoroastriani e inviarlo in esplorazione nell'aldilà⁷. Abbiamo alcuni dettagli pertinenti sulla frequentazione del tempio solo per quanto riguarda l'Ādur Gušnasp, ma in chiave retrospettiva, in fonti medievali arabe e persiane⁸: secondo queste fonti, il re sassanide, che apparteneva a una classe di guerrieri, vi si rendeva al suo avvento al trono, portando doni a piedi (che dobbiamo senz'altro intendere come

⁴ Si potrebbe trovare una possibile influenza musulmana (il pellegrinaggio alla Mecca, o il pellegrinaggio sciita a Kerbala che pure si dovrebbe fare una volta nella vita) anche in questa informazione fornita nel XVII secolo dal viaggiatore Jean-Baptiste Tavernier a proposito del *Dastur dasturān* (sommo sacerdote zoroastriano) di Kermān: «I (gauri) di Kerman lavorano la lana, come ho fatto notare nella descrizione che ho fatto di questa città. A quattro giornate da lì si trova un tempio importante in cui risiede il loro sommo sacerdote, e hanno l'obbligo di recarvisi in pellegrinaggio una volta nella vita» (J.B. Tavernier, *Voyages en Perse et description de ce royaume*, a cura di P. Pia, Paris 1930, p. 79).

⁵ E. W. West, *Pahlavi texts*, 3 (Sacred Books of the East, 24), Oxford 1885, ristampa New Delhi 1977, p. 75.

⁶ *Yāst* 19.2, 66-69, in H. Humbach e P. R. Ichaporia, *Zamyād Yasht*, Wiesbaden 1998, pp. 27, 49-50.

⁷ Ph. Gignoux, *Le Livre d'Ardā Wīrāz*, Paris 1984, trad. pp. 148-149.

⁸ Testi riuniti in K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin - New York 1971, pp. 315-325.

2. *L'Iran in epoca sassanide. In rosso i principali santuari citati nell'articolo* (da F. Ory, adattato da A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944²).



«risalendo la collina a piedi», e non venendo a piedi dalla sua capitale). Vi si recava anche dopo una vittoria per offrire parte del bottino, o in occasione delle grandi feste stagionali, oppure vi mandava una sposa straniera, affinché fosse purificata. Possiamo supporre che in queste occasioni fosse accompagnato da una parte della corte, ma non è sicuro. All'epoca, e probabilmente anche prima, il luogo e la sua regione avevano assorbito qualche leggenda eroica localizzata in origine nell'Iran orientale⁹. Sappiamo anche che Khosrow Parvīz (591-628), l'ultimo grande sovrano sassanide, vi si recò con il suo esercito e vi si rifugiò in occasione dei combattimenti contro un usurpatore. In forma ridotta, il santuario sembra essere stato in funzione fino alla metà del X secolo. I pellegrini comuni rimangono invece avvolti nella più totale indifferenza: nessun documento ne parla, ed essi non ne hanno lasciato. Abbiamo una sola citazione, in tutto e per tutto, in un testo zoroastriano in persiano, il *Saddar Bundahišn* (44.18), secondo il quale chiunque desiderasse ritrovare la vista inviava all'Ādur Gušnasp "un occhio d'oro"¹⁰. Inoltre, e sebbene si tratti di una devozione individuale e non di un pellegrinaggio vero e proprio, in un romanzo cortese in versi persiani, *Vis o Rāmin* (77), si parla di una regina che porta i suoi gioielli a un tempio del Fuoco¹¹. Caso rarissimo, un documento archeologico, una statuetta d'argento scoperta pochi anni fa in un tempio presso Samarcanda fornisce un po' di sostanza a questo tratto letterario: la dama si appresta a togliersi la collana¹². Vedremo fra poco che anche l'"occhio d'oro" è esistito.

Testimonianze archeologiche sui santuari meta di pellegrinaggi dell'Iran sassanide

In questo deserto di testi quasi totale, tocca all'archeologia darci qualche aiuto, se vogliamo avvicinarci un po' più concretamente alla realtà del pellegrinaggio zoroastriano antico. Ho appena citato i tre grandi Fuochi dell'Iran sassanide. Essi erano distribuiti dal punto di vista spaziale in tre delle quattro grandi divisioni dell'impero e riflettevano anche in un certo qual modo le sue stratificazioni storiche successive: a sud-ovest il Fārs, cuore storico degli imperi iraniani fin dalla dinastia achemenide, accoglieva l'Ādur Farnbag, "il Fuoco dei sacerdoti", quindi il più prestigioso; a nord-ovest, l'antica Media Atropatena, unica regione dell'Iran a non essere stata occupata dai greci, era la sede dell'Ādur Gušnasp, "il Fuoco dei guerrieri"; a nord-est, nel Khorāsān, culla dell'impero parto degli Arsacidi, si trovava l'Ādur Burzēn-Mihr, "il Fuoco degli agricoltori". La ripartizione stessa, con il fatto che nel loro insieme i tre Fuochi comprendono la totalità del corpo sociale, costituisce un'argomentazione importante per supporre l'esistenza di pellegrinaggi ad ampio raggio. Riguardo all'Ādur Farnbag e all'Ādur Burzēn-Mihr, siamo in possesso di sigilli personali risalenti all'epoca sassanide in cui il proprietario chiede la loro protezione¹³: quello che riguarda l'Ādur Burzēn-Mihr, il cui proprietario è identificato come parto, porta l'immagine di due cavalli alati che io interpreto come simbolo della quadriga solare di Mitra, il cui nome è all'origine del nome del tempio. Probabilmente questo tempio era in origine dedicato a Mitra, che era anche il protettore speciale della dinastia arsacide. Ma sul campo questi due templi non hanno lasciato nulla che sia rintracciabile in superficie: al massimo conosciamo approssimativamente la loro posizione. L'Ādur Farnbag esiste ancora, e in data sconosciuta è stato trasferito per motivi di sicurezza nel villaggio molto protetto di Sharifabād, lo stesso villaggio in cui Mary Boyce ha soggiornato nel 1964, e fino all'inizio del XX secolo è rimasto nascosto in un piccolo edificio in mattoni crudi che dall'esterno non si distingueva da una casa comune¹⁴.

⁹ Vedi Boyce, in Boyce e Grenet, 1991, pp. 72-81.

¹⁰ B. N. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Bombay 1932, p. 536.

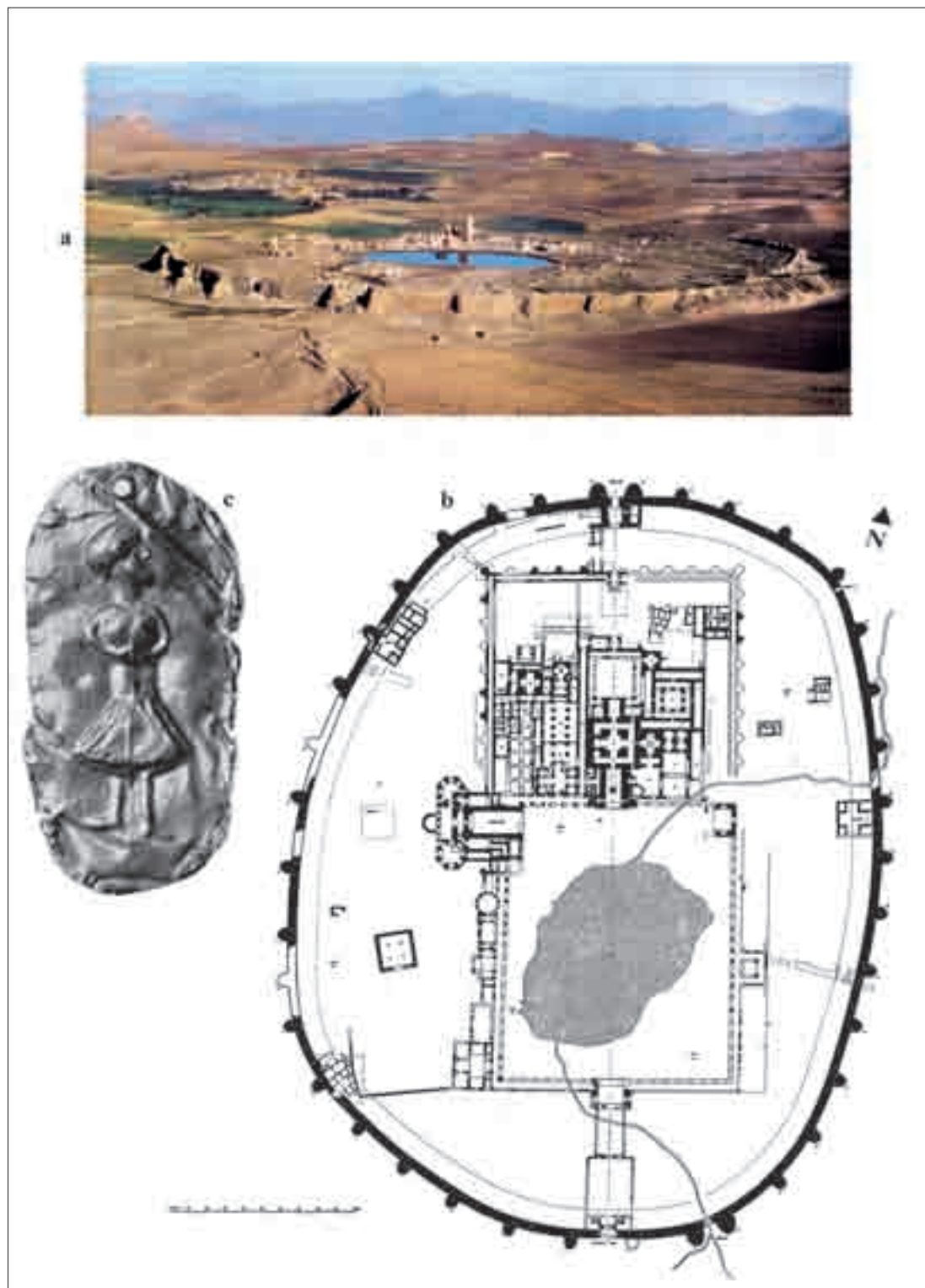
¹¹ G. Morrison, *Vis and Rāmin (translated from the Persian of Fakhr ud-Dīn Gurgānī)*, New York - London 1972, p. 230.

¹² A. Berdimuradov - M. Samibaev, *Une nouvelle peinture murale sogdienne dans le temple de Džartepa II*, in "Studia Iranica", 30 (2001), pp. 48-49, fig. 2. Un'adoratrice che si toglie la collana è del pari raffigurata al fianco di una dea (forse Anāhitā) su un dipinto di Pendjikent della fine del V sec. Vedi A. M. Belenitskii e B. I. Marshak, in *Sogdian painting*, a cura di G. Azarpay, Berkeley-Los Angeles-London, 1981, fig. 34.

¹³ R. Gyselen, *Les grands Feux de l'empire sassanide: quelques témoignages sigillographiques*, in *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia*, a cura di C. G. Cereti - M. Maggi - E. Provasi, Wiesbaden 2003, pp. 131-138, fig. 4.

¹⁴ Boyce, 1977, pp. 2-3, 6, 80-81.

¹⁵ R. Naumann, *Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman*, Berlin 1977.



3. Takht-e Soleymān.

a: Vista aerea

(da *A Zoroastrian tapestry*, p. 61 fig. 13b, autorizzazione degli editori).

b: *Pianta dell'ultimo stato sassanide* (da Huff, 1978, autorizzazione CRAI).

c: *Ex-voto su foglia d'oro* (Naumann, 1977, p. 71, fig. 50, t.d.r.).

Invece l'antico Ādur Gušnasp ha mantenuto il suo recinto di pietra in una posizione impressionante: un antico cratere vulcanico (fig. 3a), conosciuto fin dal Medioevo con il nome di Takht-e Soleymān, "il Trono di Salomone". Importanti scavi sono stati fatti negli anni 1960 e 1970 da parte di una spedizione tedesca¹⁵. Nonostante i grossi rimaneggiamenti in epoca islamica, è stato possibile ricostruire con precisione la pianta dell'ultimo stadio architettonico sassanide, ma i saccheggi e le ulteriori rioccupazioni hanno lasciato pochissimi oggetti in grado di aiutare a interpretare la funzione dei vari locali. Impronte di sigilli ritrovate in loco indicano, nelle iscrizioni, che il santuario possedeva una cancelleria e costituiva un'unità

amministrativa distinta della provincia dell'Azerbaijan in cui si trovava. Ma per quel che concerne l'organizzazione interna del complesso e del sistema delle zone di passaggio, possiamo affermare senza esagerazione che ci sono tante interpretazioni quanti sono gli autori moderni.

Certo, sulla pianta si vede subito che varie stanze presentano lo schema a cupola e a quattro archi o quattro pilastri che è stato adottato dalle camere del fuoco dei templi sassanidi, senza però essere una loro specificità. All'inizio degli scavi gli archeologi vollero identificare la camera del Fuoco principale nella più grande di queste stanze aperta sui quattro lati e posta proprio sull'asse maggiore delle zone di passaggio. Erano influenzati dalla teoria archeologica tradizionale, la quale riteneva che i Fuochi sacri fossero offerti alla contemplazione delle folle, in «baldaquins [...] pour monstrance solennelle» (baldacchini per l'ostensione solenne), secondo la bella espressione di Jacques Duchesne-Guillemin¹⁶. Ma Mary Boyce ha poi dimostrato, in un articolo clamoroso¹⁷, che questa interpretazione era smentita sia dai testi normativi antichi che dall'uso zoroastriano attuale: tutti questi dati insistono sulle precauzioni da adottare per proteggere il Fuoco divino da qualsiasi contaminazione naturale o umana, e restringono unicamente ai sacerdoti l'accesso all'altare del Fuoco. Secondo Mary Boyce, il Fuoco che giustificava l'esistenza del complesso, l'Ādur Gušnasp propriamente detto, era la cameretta relegata nell'angolo nord-est del complesso occidentale; e in verità questa camera è la sola ad aver conservato i resti di un altare del Fuoco in pietra. Le grandi sale a cupola del complesso orientale potrebbero essere state sale per le abluzioni e le preghiere che punteggiavano il cammino tortuoso dei pellegrini prima che questi – alla fine di una successione di corridoi, sale a colonne e anticamere – potessero essere finalmente ammessi a ovest in presenza del Fuoco sacro, «come servitori in presenza del re» (è una citazione). Da allora, nuovi dati comparativi¹⁸ hanno portato a considerare che esisteva almeno un'altra camera del fuoco un po' più ampia, proprio al centro del complesso orientale. Pertanto uno dei partecipanti agli scavi, Dietrich Huff, ha insistito su questo dualismo di complessi aventi ognuno il proprio santuario¹⁹: il complesso orientale, accessibile solo dall'ingresso esterno della fortificazione, sarebbe stato il complesso sacerdotale vero e proprio; mentre il complesso occidentale, dotato di attrezzature domestiche e aperto solo verso sud sul grande parco e il suo lago, avrebbe potuto essere la parte residenziale reale chiusa, nella quale il sovrano disponeva del proprio oratorio. Questa reinterpretazione, a mio parere, sembra abbastanza inverosimile, ma notiamo subito che “privatizza” in un certo senso la totalità degli spazi: ai pellegrini rimane soltanto un percorso ben inquadrato lungo l'asse nord-sud, e, come unico contatto con il Fuoco principale, al massimo uno sguardo furtivo attraverso una stretta apertura della grande sala a cupola. E dove alloggiavano queste ipotetiche folle? Alcuni edifici trovati fra la cinta interna e la cinta esterna (riportati in pianta alla fig. 3b) potrebbero corrispondere alle foresterie comunitarie costruite presso i santuari delle montagne di Yazd (cfr. fig. 1c). Altri pellegrini, meno privilegiati, dovevano accamparsi fuori dal recinto. Nella forma in cui lo vediamo nella sua ultima versione ricostruita alla fine del periodo sassanide, il grande Fuoco dei guerrieri si presenta come un severo sistema di filtraggio.

Ho detto che i tre fuochi principali dell'Iran erano distribuiti fra il sud-ovest, il nord-ovest e il nord-est. Cosa ne è stato del sud-est, il quarto grande quartiere amministrativo dell'impero, il più vicino alle “terre sante” originarie da cui lo zoroastrismo era giunto sotto i primi Achemenidi? Possedeva due santuari molto famosi, entrambi nella provincia del Sistān: da una parte il Fuoco di Karkōy, dall'altra l'iso-

¹⁶ J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 86.

¹⁷ M. Boyce, *On the Zoroastrian temple cult of Fire*, in “Journal of the American Oriental Society”, 95 (1975), pp. 454-465. Per una convalida archeologica delle proposte di Mary Boyce vedi in particolare R. Boucharlat, *Chahar taq et temple du feu sasanide: quelques remarques*, in *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de Jean Deshayes*, a cura di J.-L. Huot-M. Yon-Y. Calvet, Paris 1985, pp. 461-478.

¹⁸ E per ultimo B. Kaïm, *Un temple du feu sassanide découvert à Mele Hairam, Turkménistan méridional*, in “Studia Iranica”, 31 (2002), pp. 215-230, vedi pp. 220-221 e 223 per i confronti con Takht-e Soleyman.

¹⁹ D. Huff, *Recherches archéologiques à Takht-i Suleiman, centre religieux royal sassanide*, in “Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 1978, pp. 774-789; D. Huff, *Architecture sassanide*, in *Splendeur des Sassanides*, Catalogo della mostra ai Musées royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles 1993, pp. 53-55.

lotto sacro conosciuto fin dal Medioevo come il Kūh-e Khwāja, il “Monte del Signore”, e il cui antico nome è, nell’*Avesta*, Usadhā, definito come *ušidarena*, “dai crepacci rossi”. Quest’isolotto basaltico si erge isolato nel lago Hāmūn, anch’esso celebrato nel testo sacro come ricettacolo per eccellenza della Fortuna degli iraniani, e come possiamo vedere nella foto (fig. 4c) i suoi fianchi sono striati e rossastri. Di tutti i santuari preislamici di cui si è parlato e si parlerà in questa sede, è l’unico ad attrarre ancora un pellegrinaggio ormai solo locale e musulmano: si sacrificano degli animali sulla sommità dell’isola, su una tomba considerata come quella di un “Signore” (*khwāja*), vicino a un masso verticale. Questi massi sono anch’essi una caratteristica comune degli attuali santuari di montagna degli zoroastriani, e poiché in un contesto islamico è lecito fare sacrifici su una tomba, anch’essi sono considerati delle tombe, o meglio dei luoghi in cui certi santi personaggi del passato sono stati inghiottiti dalla roccia. Fonti più antiche, sia zoroastriane che cristiane, attribuiscono al Kūh-e Khwāja un tessuto leggendario molto ricco e sempre legato all’attesa del Salvatore. Ho segnalato che questa combinazione del luogo e dell’attesa era già presente nell’*Avesta*. Il *Saddar Bundahīšn* (35.6), un testo zoroastriano persiano che risale al più tardi al XV secolo, spiega che gli zoroastriani dei dintorni, per l’Anno Nuovo mandano le figlie vergini a fare il bagno ai piedi del sito, nel lago che contiene il seme di Zoroastro, nella speranza che una di loro possa concepire il Salvatore²⁰. Sempre nel XVII secolo un missionario francese in Persia, il padre du Chinon, registrò questa tradizione, di cui sapeva che era localizzata «verso la frontiera con l’India»²¹. Non era il primo cristiano a cogliere l’eco lontana del prestigio di questo luogo, o a notare la similitudine fra i miti del concepimento del

²⁰ Dhabhar, 1932, p. 528.

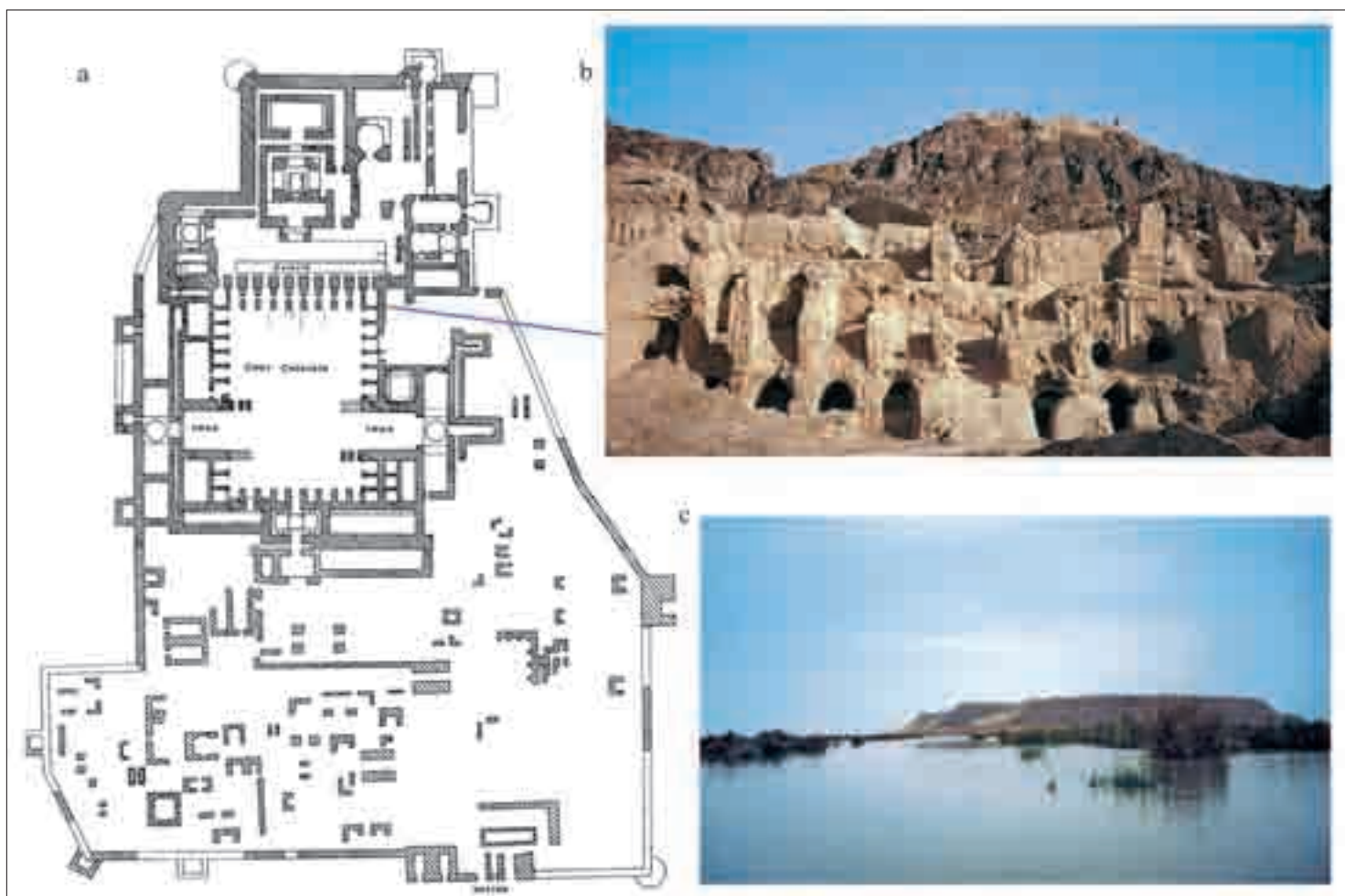
²¹ Citato in J. Darmesteter, *Etudes iraniennes*, Paris 1883, III, p. 210.

4. Il Kūh-e Khwāja.

a: Pianta (A. Mousavi).

b: Galleria nord del cortile centrale (id.).

c: Vista generale, e a sinistra le rovine della città sacerdotale (da *A Zoroastrian tapestry*, p. 104, fig. 6b, autorizzazione degli editori).



Salvatore nelle due religioni. Già verso il 400 un commento al vangelo di Matteo, probabilmente scritto a Edessa e conservato in latino con il nome di *Opus imperfectum in Matthaeum*²², raccontava che ogni anno dodici magi persiani compivano l'ascensione di una montagna che chiamano nella loro lingua *Mons victoralis* e sulla quale si trovava una grotta che nascondeva una sorgente ombreggiata. Essi vi pregavano in attesa del Salvatore. Una notte scese una stella, che conteneva la forma di un bambino, e i magi si recarono a Gerusalemme; più tardi l'apostolo Tommaso, in cammino verso l'India, si recò al Monte e battezzò i Magi. Uno di loro, secondo altri scritti paralleli, si chiamava Gundofarr: si tratta di un personaggio storico, un sovrano parto che regnava sul Sistān all'epoca di Cristo, e il cui nome è diventato per corruzione quello del Mago Gaspere. È stata fatta l'ipotesi molto verosimile che l'epiteto *victoralis* assegnato al Monte traducesse *verethrāgan*, "vittorioso", applicato al Salvatore nel testo avestico relativo al Monte Usadhā, e che è questo, il Kūh-e Khwāja odierno, che si trova sullo sfondo del racconto.

Il luogo è ancor più interessante per il fatto che le uniche costruzioni sull'isolotto sono quelle di una città sacerdotale (fig. 4a). La maggior parte dei resti visibili oggi risale all'epoca sassanide, ma si è ipotizzato che alcune parti risalissero al periodo parto, o perfino al periodo greco²³. Molti muri hanno, o avevano all'inizio del XX secolo, delle pitture. È certo che questo sito, ancor più di quello dell'Ādur Gušnasp, avrebbe potuto essere la fonte principale di informazioni sulla struttura e l'organizzazione di un tempio preislamico, se fosse stato sottoposto a scavi regolari, cosa che non accadde mai (tranne che nel 1960-1961 da parte della spedizione torinese di Giorgio Gullini, che poté eseguire solo sondaggi limitati, i cui risultati furono tacciati di sovrainterpretazione²⁴).

È stato possibile identificare con certezza la posizione dell'altare del Fuoco sulla terrazza superiore, in asse. Si vede anche che lo spazio *intra muros* era suddiviso a metà fra un recinto interno che racchiudeva il tempio e un settore abitativo, in cui possiamo immaginare che alloggiasse una parte dei pellegrini. Nella zona del tempio, il cortile circondato da celle su due piani (fig. 4b) è stato interpretato a volte come zona palatina dello stesso tipo di quella rinvenuta all'Ādur Gušnasp, ma una nuova ipotesi vorrebbe vederci un *hērbedestān*, cioè una scuola di sacerdoti, ed è vero che la pianta sembra prefigurare in modo molto simile quella delle madrase islamiche²⁵. Quanto alle pitture che hanno potuto essere rilevate o osservate in date diverse²⁶, esse offrono ben pochi punti di contatto con le leggende associate al sito, anche se la diversità degli stili (a volte ellenizzante, a volte indianizzante, a volte sassanide) sta a dimostrare la varietà dei contatti. Un personaggio con elmo alato²⁷ potrebbe essere Ermete che, *interpretatio iranica*, corrisponde al dio Khwarrah, la Fortuna, che con il suo aspetto di "Khwarrah degli iranici" accompagnerà il sorgere del Salvatore uscito dal lago. Un altro dipinto rappresenta un demone a tre teste²⁸, che rievoca la storia del leggendario re Thraētaona, che vinse il dragone tricefalo Aži Dahāka, un episodio raccontato nell'*Avesta* in corrispondenza con il mito di Khwarrah; inoltre l'anima di Thraētaona era invocata come potenza guaritrice. Siamo costretti ad ammettere che tutto ciò non aiuta a ricostruire l'esperienza del pellegrinaggio in questo sito fra i più sacri.

Le speranze dei pellegrini: ex-voto dell'Asia centrale achemenide

Dobbiamo quindi rassegnarci a vedere i pellegrini dell'Iran preislamico come attori per noi completamente muti, o addirittura come entità virtuali? In realtà l'ar-

²² E. Herzfeld, *Archaeological history of Iran*, London 1934, p. 61; M. Boyce, in Boyce e Grenet, 1991, pp. 448-453.

²³ S. Ghanimati, *New perspectives on the chronological and functional horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan*, in "Iran", 38 (2000), pp. 137-150.

²⁴ G. Gullini, *L'architettura iranica dagli Achemenidi ai Sasanidi*, Torino 1964; valutazione critica di Schippmann, 1971, pp. 60-70.

²⁵ Ghanimati, 2000, pp. 142-143 e p. 146 con n. 125.

²⁶ T. S. Kawami, *Kuh-e Khwaja, Iran, and its wall paintings: the records of Ernst Herzfeld*, in "The Metropolitan Museum Journal", 22 (1987), pp. 13-52.

²⁷ Kawami, 1987, p. 35, figg. 14-15.

²⁸ Descritto (ma non riprodotto) da M. A. Stein, *Innermost Asia*, Oxford 1928, cap. 28/III.

cheologia ha fornito un dato, uno solo, che apre una finestra sul mondo dei pellegrini: si tratta degli ex-voto, o meglio delle offerte propiziatorie fatte prima di vedere soddisfatta la richiesta. Uno solo dei siti esaminati finora ne ha svelati in piccola quantità: si tratta dell'Ādur Gušnasp, per esempio, con una foglia d'oro (fig. 3c) con un foro di attacco e riportante l'immagine convenzionale di un fedele. Ma due gruppi molto più ricchi provengono da siti molto più antichi e lontani, nelle regioni più orientali dell'impero achemenide.

Uno di questi è il tempio del fiume Oxus, sulla riva tagika dell'Amu-darya, che è stato oggetto di due scoperte a un secolo di distanza l'una dall'altra. Nel 1877 un tesoro di oggetti preziosi, chiamato "Tesoro dell'Oxus", fu trovato per puro caso e alla fine approdò al British Museum²⁹: la maggior parte degli oggetti di questo tesoro sono ex-voto su foglia d'oro, sui quali tornerò. Poi, dal 1976 al 1991, furono condotti scavi regolari vicino alla località ipotetica dell'antica scoperta, e fu portato alla luce un grande tempio in stile greco edificato all'inizio del periodo seleucide³⁰. Una dedica in greco, l'unica dedica in una qualsiasi lingua che sia stata mai ritrovata in un tempio dell'ambito iraniano, recita: «A seguito di un voto, Atrosōkēs ha consacrato all'Oxus»³¹. Atrosōkēs è il nome di un personaggio iraniano che fa riferimento al culto del Fuoco; la statuetta in bronzo raffigura il dio del fiume Marsia che i coloni greci provenienti dalla Lidia identificavano simbolicamente con l'Oxus. È probabile, vista la posizione del tempio, che questi fosse la divinità principale; d'altronde il sito è presente nella *Geografia* di Tolomeo (VI.11.8) con il nome eloquente di *Oxèiana*.

L'interpretazione degli scavi pone molti problemi che non sono ancora stati risolti. Gli archeologi hanno voluto riconoscere in questo tempio due locali destinati al culto del Fuoco, il che ne farebbe il più antico tempio del Fuoco accertato, ma non è stato possibile sostenere che questa funzione fosse comparsa solo vari secoli dopo la costruzione. Peraltro esiste un contrasto cronologico fra gli oggetti del "Tesoro dell'Oxus", tutti di epoca achemenide, e il tempio stesso che non può risalire a prima della conquista greca. Il modo più probabile per risolvere la contraddizione è considerare che il "Tesoro dell'Oxus" provenga da un tempio anteriore a quello che è stato scoperto e che si trovava nella stessa zona. In ogni modo si vede che questo tempio, o meglio questi due templi successivi, avevano una funzione confederale, poiché si trovavano proprio al limite delle province achemenidi di Battriana e di Sogdiana, e che la divinità alla quale era dedicato il culto era la più venerata fra le divinità fluviali dell'Asia centrale. L'abbondanza di monete straniere (della Partia e dell'India del nord) fra le monete ritrovate negli scavi³², e la grande diversità degli oggetti preziosi sono considerate, probabilmente a giusto titolo, come indizio di una vastissima area di provenienza dei pellegrini, anche se il tempio non ha lasciato tracce nella letteratura zoroastriana che ci è pervenuta. Dei ritratti in terra cruda di vari sovrani seleucidi e greco-battriani, alcuni identificabili con verosimiglianza, devono probabilmente essere interpretati come immagini dei donatori e attestano il favore reale.

Prima di analizzare gli ex-voto del tempio dell'Oxus, è bene presentare il contesto della scoperta della seconda serie conosciuta. Ancora più abbondante, proviene dal tesoro di Mir Zakah trovato fra le montagne afgane a sud-est di Kabul nel 1992, durante la guerra. Si tratta di un enorme insieme di monete (quattro tonnellate), di vasellame di lusso in metallo e di varie centinaia di ex-voto su foglia d'oro. Gli oggetti delle ultime due categorie sono stati per la maggior parte acquisiti dal Museo Miho in Giappone, dove ho potuto esaminarli personalmente³³. L'opinione

²⁹ O. M. Dalton, *The Treasure of the Oxus*, London 1964³; *Amudar'inskij klad. Katalog vystavki*, a cura di E. V. Zejmal', Leningrad 1979 (alle pp. 52-58, riproduce molte tavolette non illustrate nel catalogo di Dalton); M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, III: *Under the Achaemenians*, Leiden - Köln 1982, pp. 275-278.

³⁰ I. R. Pitschikjan, *Oxos-Schatz und Oxos-Tempel*, Berlin 1992; P. Bernard, *Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?*, in "Studia Iranica", 23 (1994), pp. 81-121; B. A. Litvinskij e I. R. Pičikjan, *Taxt-i Sangin. Der Oxus-Tempel. Grabungsbefund, Stratigraphie und Architektur*, Mainz 2002; F. Grenet, *The cult of the Oxus: a reconsideration*, in *Central Asia from the Achaemenids to the Timurids*, a cura di N. Nikonorov, St. Petersburg 2005, pp. 377-378.

³¹ Litvinskij e Pičikjan, 2002, p. 12 fig. 4. Due altre dediche all'Oxus sono state da allora scoperte, su una vasca di pietra e su uno stampo di terra per la fusione di un paiolo. Vedi A. Drujinina, *Die Ausgrabungen in Taxt-i Sangin im Oxos-Tempelbereich (Süd-Tadžikistan)*, in "Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan", 33 (2001), p. 263, figg. 5-6; A. Drujinina, *Gussform mit griechischer Inschrift aus dem Oxos-Tempel*, in "Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan", 40 (2008), pp. 121-135.

³² E. V. Zejmal', *Drevnie monety Tadzhikistana*, Dushanbe 1983, pp. 294-295.

³³ *Treasures of Ancient Bactria*, Miho Museum, 2002; sugli ex-voto vedi pp. 78-98 (lastre fotografiche n. 64-96), 225-227 (commento di A. Green), 239-242 (catalogo di H. Inagaki e I. R. Pichikjan). Esprimo qui la mia riconoscenza a Hajime Inagaki, direttore del Museo Miho, per la generosa accoglienza nel gennaio 2006.



5. Ex-voto che raffigurano donatori.

a: Tesoro dell'Oxus (da Zejmal', 1979, n. 48, autorizzazione dell'autore).
b: Mir Zakah (autorizzazione Museo Miho).

argomentata dei migliori specialisti della questione, in particolare di Osmund Bopearachchi³⁴, è che si tratti di uno o più tesori ufficiali saccheggiati o portati via e poi nascosti in vari pozzi, durante un periodo di invasioni o di tumulti nel III secolo della nostra era, tesori di cui è impossibile stabilire la localizzazione originaria ma che avevano certamente assorbito le riserve di un tempio molto più antico. L'ipotesi di una vasca sacra in cui i pellegrini gettavano le offerte, avanzata in occasione di una prima ondata di scoperte sul posto nel 1947-1948³⁵, non può più reggere in considerazione della massa degli oggetti forniti dalla seconda ondata e del carattere voluminoso di alcuni di essi. Basta un rapido esame per cogliere molte similitudini fra gli ex-voto dei due tesori. C'è la stessa serie di stili: dai veri oggetti artistici chiaramente ordinati da visitatori distinti (fig. 5), fino agli sgorbi indecenti che erano probabilmente offerti dai pellegrini più umili (vedi per esempio fig. 9, in basso), per i quali il dono stesso della foglia d'oro importava più dell'intelligibilità dell'immagine. Il ritrovamento di un "quaderno" di foglie grezze avvenuto durante gli scavi del tempio dell'Oxus è la prova che questi oggetti erano fabbricati sul posto³⁶. Fra

³⁴ O. Bopearachchi e Ph. Flandrin, *Le portrait d'Alexandre le Grand. Histoire d'une découverte pour l'humanité*, Paris 2005. Le interpretazioni proposte da I. R. Pichikjan, *Rebirth of the Oxus Treasure: second part of the Oxus Treasure from the Miho Museum collec-*

tion, in "Ancient Civilizations from Scythia to Siberia", 4 (1997), pp. 306-383 (il tesoro di Mir Zakah sarebbe una parte del Tesoro dell'Oxus nascosto nel 1880 durante il trasporto verso Peshawar) e da O. W. Muscarella, *Museum constructions of the Oxus treasures:*

forgeries of provenance and ancient cultures, in "Ancient Civilizations from Scythia to Siberia", 9 (2003), pp. 259-275 (i due tesori sarebbero principalmente i prodotti di laboratori di falsari) non meritano particolare attenzione. Vedi la risposta di J. Curtis, *The Oxus*

Treasure in the British Museum, in "Ancient Civilizations from Scythia to Siberia", 10 (2004), pp. 293-338.

³⁵ R. Curiel, in *Trésors monétaires d'Afghanistan*, a cura di R. Curiel - D. Schlumberger, (Mémoires de la DAFA, 14), Paris 1953, p. 90.

³⁶ Pitschikjan, 1992, p. 143 fig. 16. Medesima constatazione al tempio I di Pendžikent; vedi V. G. Shkoda, *Pendzhikentskie kbramy i problemy religii Sogda (V-VIII vv.)*, Sankt-Peterburg 2009, p. 87.

6. *Ex-voto che raffigurano portatori di lancia, Mir Zakah (autorizzazione Museo Miho).*

³⁷ Nell'uso popolare zoroastriano osservato da M. Boyce, la spiegazione fornita è che questo gesto permette di infrangere un voto di purezza rituale trasferendone il beneficio all'albero (Boyce, 1977, pp. 137-138), ma nessun testo permette di affermare che questa interpretazione sia esclusiva o antica. Si potrebbe eventualmente anche confrontare con la storia del platano di Lidia ai rami del quale Serse fece appendere degli "ornamenti d'oro" (Erodoto, VII.31; Eliano, *Variae Historiae*, II.14).

³⁸ Informazione ricevuta in loco nel settembre 2002 da Anzhilina Druzhinina, attuale responsabile degli scavi del tempio dell'Oxus.

7. *Ex-voto che raffigurano donatrici, Mir Zakah (autorizzazione Museo Miho).*



gli artisti che lavoravano su richiesta dei pellegrini esisteva evidentemente un idioma artistico comune, per lo meno nelle satrapie orientali dell'impero. Tuttavia la gamma cronologica differisce leggermente da un tesoro all'altro: le tavolette del tesoro dell'Oxus, come ho già detto, hanno uno stile integralmente achemenide, come pure la maggioranza di quelle di Mir Zakah (per quanto si possa parlare di uno stile), ma qui alcune possono soltanto essere di epoca ellenistica (fig. 6a; fig. 14). Su entrambi i siti alcune foglie presentano dei fori per essere inchiodate, altre

sono munite di un peduncolo, che a Mir Zakah è spesso lungo e attorcigliato (fig. 7), e questo ci fornisce una precisa indicazione del modo in cui venivano offerte: probabilmente erano arrotondate su rami di alberi, come i pezzi di tessuto che vediamo ancora oggi in Asia centrale e in Iran in molti santuari sia zoroastriani, sia musulmani³⁷. Oggi possiamo vedere la stessa cosa a pochi chilometri a nord-ovest del tempio di Oxus, verso la città di Shaartuz, in un santuario costruito attorno a una vasca sacra in cui nuotano delle carpe, che è proibito pescare. Non si trovano ossi di pesce negli scavi del tempio dell'Oxus³⁸, il che fa supporre che il divieto esistesse già, e nel santuario acquatico attuale mi piace vedere l'ultimo e modesto erede del tempio antico.

Veniamo ora all'esame delle immagini. Nei due tesori, molte tavolette presentano l'immagine convenzionale del fedele (fig. 5). Due particolari presenti su un gran numero di queste figure rivelano senza possibilità di dubbio l'affiliazione zoroastriana: il fascio di bacchette o *barsom* che sono tenute in mano durante il rituale, e il *padām*, il copribocca che serve a evitare di contaminare il Fuoco sacro. Entrambi sono oggi





riservati all'uso esclusivo dei sacerdoti, ma noi sappiamo che non era così nel passato, per lo meno per quanto riguarda i *barsom*. Alcuni donatori potrebbero essere dei sacerdoti, ma coloro che portano un'arma probabilmente non lo sono (fig. 5a)³⁹. In entrambi i siti alcuni donatori, pochissimi, sono donne (figg. 7-8), altri sono bambini. Ma le tavolette, soprattutto nel tesoro di Mir Zakah, contengono anche una grande quantità di immagini simboliche. Fra queste troviamo vari animali domestici (fig. 9): buoi, cammelli, cavalli, asini, pecore, capre, che erano considerati tutti puri nello zoroastrismo e che era lecito sacrificare. Nel loro caso, possiamo esitare fra l'uso come immagini propiziatorie destinate ad assicurare l'abbondanza del bestiame, o come sostituti delle vittime sacrificali. I cavalli predominano nel tesoro dell'Oxus, i buoi in quello di Mir Zakah, in cui una rappresentazione di lavori di aratura e di trasporto del raccolto è certamente da interpretare come un voto di prosperità agricola. L'assenza di qualsiasi raffigurazione di lupo, di rettile o di scorpione è un indizio importante di conformità al dualismo zoroastriano, che considera queste creature come ausiliarie di Ahriman, il principio del Male, mentre invece invadevano l'arte dell'Asia centrale nell'Età del Bronzo e riappaiono numerose sui sigilli sassanidi con un significato magico o astrologico⁴⁰.

8. *Ex-voto che raffigurano donatrici, Mir Zakah* (autorizzazione Museo Miho).

9. *Ex-voto che raffigurano animali domestici, Mir Zakah* (autorizzazione Museo Miho).

³⁹ Per l'uso dei *barsom* vedi M. Boyce - F. Kotwal, *Zoroastrian bāj and drōn*, II, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 34 (1971), pp. 298-302. [Nel corso di una conversazione illuminante avuta dopo la consegna di questo articolo per la stampa, la collega Almut Hintze, professoressa di studi zoroastriani presso la

School of Oriental and African Studies di Londra, mi indica di non avere obiezioni al fatto che a volte i sacerdoti portassero delle armi durante il servizio del Fuoco: infatti, fino a un'epoca recente, i templi zoroastriani dell'India conservavano delle armi per affermare simbolicamente la necessità di difendere il Fuoco dai nemici

della fede, e la mazza metallica compare ancora fra gli strumenti dei sacerdoti in alcune cerimonie. Riguardo al *padām*, il fatto di portarlo davanti al Fuoco è direttamente legato alla recitazione del testo avestico. Ora, nel caso di un fuoco consacrato come il fuoco del tempio, questa può essere fatta solo da un sacerdote. Alla luce di queste osservazioni

bisognerebbe forse reinterpretare come sacerdoti una parte degli adoranti raffigurati negli ex-voto, per lo meno quelli che portano il *padām*].

⁴⁰ R. Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Studia Iranica. Cahier 17, Paris 1995, *passim*.



10. *Armi in miniatura, Mir Zakah* (autorizzazione Museo Miho).

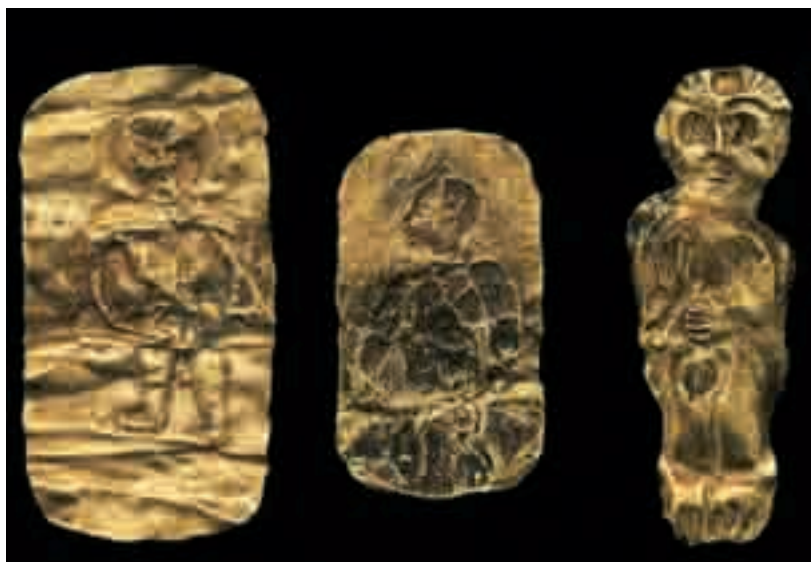


11. *Ex-voto curativi, Mir Zakah* (autorizzazione Museo Miho).

Nel tesoro dell'Oxus le immagini di donatori e di animali costituiscono la totalità del repertorio. Tuttavia è necessario segnalare che gli scavi del tempio ellenistico che gli è succeduto hanno permesso di scoprire un'enorme quantità di armi vere, soprattutto di frecce⁴¹. Ciò può essere messo in relazione con le numerose armi rappresentate in miniatura a Mir Zakah (fig. 10): daghe, che sono l'arma personale per eccellenza del guerriero iraniano, archi, lance. In un caso un lanciere è raffigurato in azione (fig. 6 b). È chiaro che in entrambi i luoghi una buona parte dei pellegrini veniva a chiedere successi guerreschi o cinegetici.

In effetti esiste una sola vera differenza fra i reperti del tempio dell'Oxus e quelli di Mir Zakah, ma è una differenza importante: le immagini di parti del corpo, con scopo evidentemente curativo, sono assenti nel primo tesoro, ma sono presenti con una relativa abbondanza nel secondo (fig. 11). L'"occhio d'oro" esiste davvero, ed è citato più tardi nel *Saddar Bundahīšn* come dono all'Ādur Gušnasp per ritrovare la vista. Vi sono anche immagini di braccia, di gambe, di mani e di piedi. Erano le sole parti del corpo che i pellegrini speravano di guarire? È veramente notevole l'assenza di quasi tutti i riferimenti alla procreazione e alle funzioni sessuali. Rarissime immagini potrebbero raffigurare dei neonati

⁴¹ È stato dedicato a esse un intero volume: B. A. Litvinskij, *Khram Oksa, 2: Baktrij-skoe vooruzhenie v drevnevostochnom i grecheskom kontekste*, Moskva 2001.



(fig. 12) e le uniche due rappresentazioni che mostrano parti genitali di un adulto sembrano di ispirazione indiana (fig. 13). Un tale riserbo contrasta notevolmente non solo con i reperti di qualsiasi santuario curativo del mondo greco-romano classico, ma anche con quelli dei sigilli magici sassanidi in cui troviamo alcune scene di accoppiamento e molte immagini dell'utero⁴². Forse a Mir Zakah ci troviamo di fronte all'estremo pudore zoroastriano nei confronti della nudità e delle funzioni corporali che tanto sorprende gli autori greci⁴³?

Se il carattere zoroastriano di tutti questi reperti è fuor di dubbio, è più difficile metterlo in relazione con questa o quella precisa divinità. Perché al tempio dell'Oxus venivano offerte armi e immagini di cavalli? Possiamo ipotizzare che fosse una conseguenza dell'integrazione fra questo dio fluviale locale e Tištrya, il grande dio iraniano della pioggia, che allo stesso tempo è considerato un arciere, garantisce l'abbondanza di selvaggina in montagna e ogni primavera si incarna in un cavallo uscito dalle acque⁴⁴. Forse non è neanche tanto per caso che questo tempio non abbia svelato nessun ex-voto di guarigione: nella letteratura pahlavi (*Bundahīšn iranico*, XIa.8) le acque che lo bagnano (il fiume Dāyī, corrispondente all'attuale Daryā-i Panj) avevano fama di essere piene di bestie nocive (*xrafstar*), fra cui possiamo riconoscere, in particolare, i siluri che ancora oggi infestano questo fiume e che dovevano essere considerati pesci impuri, poco compatibili con una funzione curativa. Nel tesoro di Mir Zakah la combinazione dei riferimenti all'abbondanza agricola, alla vittoria guerresca e alla cura medica si accorda abbastanza bene con un culto di Anāhitā, la grande dea iraniana delle Acque, poiché si tratta di tre dei doni principali che si ritiene essa porti ai suoi fedeli⁴⁵; inoltre, secondo Plutarco (*Lucullus*, 24), le venivano offerti in sacrificio soprattutto buoi, un animale che com-

12. *Ex-voto con immagini di neonati*, Mir Zakah (autorizzazione Museo Miho).

13. *Personaggi nudi (uomo a sinistra, donna a destra)*, Mir Zakah (autorizzazione Museo Miho).

essere la dea delle Acque e che questo determina le sue funzioni agricole e mediche (l'acqua fresca è considerata curativa per principio). Allo stadio avestico, la funzione guerresca non è molto specifica («come tutte le altre divinità mazdeiste, essa concede ai suoi sacrificanti ciò che chiedono, che sia o meno di natura guerresca»); ma fu chiaramente messa in evidenza dalla monarchia iraniana, sotto gli achemenidi (vedi il passaggio di Plutarco che ho citato) e sotto i sassanidi (che offrivano al suo tempio delle teste di nemici vinti).

⁴² Gyselen, 1995, pp. 50-51, figg. 50-56.

⁴³ Numerose testimonianze sono riunite in A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 417-419.

⁴⁴ F. Grenet - J.-P. Drège, *Un temple de l'Oxus près de Takht-i Sangin, d'après un té-*

moignage chinois du VIII^e siècle, in "Studia Iranica", 16 (1987), pp. 117-121. Vedi anche il nome di persona *Wakhshu-abradāta* "dono della nube dell'Oxus" (Sh. Shaked, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur. Documents araméens du IV^e s. avant notre ère provenant de Bactriane*, Paris 2004, p. 48), che trasponne nell'Oxus il ciclo

delle acque e delle nubi celebrato nell'inno avestico a Tištrya.

⁴⁵ *Yāšt* 5 (*Ābān Yāšt*): il voto per la salute è formulato dal sacrificante Tusa nella strofa 53. J. Kellens, *Le problème avec Anāhitā*, in "Orientalia Suecana", 51-52 (2002-2003), pp. 317-326, ricorda che la funzione primaria di Anāhitā è di

14. *Atena, Mir Zakah*
(autorizzazione Museo
Miho).

⁴⁶ Vedi anche M. Boyce, in Boyce - Grenet, 1991, pp. 232, 246, 284-285. Nell'attuale santuario di Pir-e Bānu Pārs, che verosimilmente è un antico santuario dedicato ad Anāhitā, si sacrificavano tradizionalmente dei bovini, fino a che, sotto la pressione dei persi, questa offerta non fu abolita e sostituita da bestiame di taglia piccola: Boyce, 1977, pp. 253-254. Uno studio recente esprime tuttavia qualche dubbio sull'età dei santuari delle montagne di Yazd, la cui prima citazione scritta risale al 1626. Vedi R. Langer, *From private shrine to pilgrimage centre: the spectrum of Zoroastrian shrines in Iran*, in *Zoroastrian rituals in context*, a cura di M. Stausberg, Leiden-Boston 2004, pp. 563-592, in particolare pp. 571-574.



pare su varie tavolette del tesoro⁴⁶. Alcune donne tengono in mano le bacchette, altre hanno in testa una corona dentellata (fig. 8), e questi sono due degli attributi descritti nell'inno avestico a Anāhitā: forse queste immagini intendevano raffigurare la donatrice che si equiparava alla dea, oppure la dea stessa?

Due delle offerte, di epoca già ellenistica (fig. 14), mostrano Atena che, sempre secondo Plutarco (*Artaxerxes*, 3.1-2), poteva rappresentare Anāhitā sotto l'aspetto guerresco.

Purtroppo non è possibile spingere l'analisi più lontano, e mi rendo perfettamente conto di quello che forse ho voluto far dire di troppo a questo modesto materiale. Spero almeno di aver potuto, grazie a esso, ridare un soffio di vita a questi pellegrini dell'Iran antico, che peraltro abbiamo tanta difficoltà a cogliere. E infine quanto li ho sentiti vicini a noi – vicini per lo meno a certe forme di devozione che ci sono più familiari in ciò che scelgono di esprimere e nei mezzi che impiegano per farlo – quando l'anno scorso, visitando a Paros la chiesa della Panaghia Ekatondapillani, mi sono ritrovato all'improvviso davanti agli ex-voto su foglia d'oro (fig. 15)!



15. *Ex-voto della chiesa della Panaghia Ekatondapillani, Paros.*



Gerusalemme, Cupola della Roccia, pellegrine (*P. Pellizzari*)



Medina, Arabia Saudita, Masjid Nabawi

La questione della sostituzione dei luoghi santi islamici: Mecca, Medina e Gerusalemme

Marwan F. Abu Khalaf
Al-Quds University, Jerusalem

¹ C. J. Adams, *Islamic Faith*, in *Introduction to Islamic civilization*, a cura di R. M. Savory, Cambridge 1976, pp. 33-45, in particolare p. 40.

² F. Robinson, *Atlas of the Islamic world since 1500*, Oxford 1982, p. 43; K. A. C. Creswell, *A short account of Early Muslim Architecture*, Revised and supplement by James W. Allan, Cairo 1989.

Il pellegrinaggio esiste ancora oggi come fenomeno mondiale, poiché ogni religione possiede luoghi santi. Il pellegrinaggio è un viaggio, o una ricerca religiosa di grande importanza morale; è un viaggio verso un luogo santo o un tempio importante per la fede religiosa di una persona. La Palestina costituisce un centro focale del pellegrinaggio per molte religioni, quali giudaismo, cristianesimo e islam e la città svolge un ruolo molto importante nella fede islamica.

L'islam si fonda su cinque principi fondamentali: la confessione di fede, le cinque preghiere quotidiane, la carità e il digiuno durante il mese di Ramadan. Il quinto prevede un pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita, se possibile, per chiunque sia sano, privo di debiti e in grado di pagare sia le proprie spese, sia quelle di qualsiasi persona a carico, durante la propria assenza¹.

Il pellegrinaggio si compie principalmente verso la Mecca (fig. 1), dove i musulmani credono che Abramo abbia ricostruito la casa di Adamo (chiamata *Ka'ba* in arabo) (fig. 2), e ha luogo ogni anno nel mese di Dhul Hijja dell'anno musulmano. Il pellegrinaggio è basato su varie cerimonie, che simboleggiano i concetti essenziali della fede islamica e che commemorano le prove del profeta Abramo e della sua famiglia².

1. Mecca, vista generale
(Robinson, 1982).

2. Mecca. Veduta della Ka' ba
durante lo Hajj
(Robinson, 1982).

Il pellegrinaggio commemora anche eventi delle vite di Abramo, di sua moglie Agar e di suo figlio Ismaele. Lo spirito della cerimonia è di mostrare che il pelle-



grino si presenta a Dio e sacrifica tutta la sua vita terrena fatta di ricchezza, famiglia, amici, nascita e razza. Nelle pratiche rituali tutte le persone hanno vesti uguali. Il pellegrino si toglie gli abiti usuali e indossa due semplici teli bianchi – un atto che simboleggia il suo abbandono della vita ordinaria e la sua volontà di annullare se stesso nel presentarsi al suo Dio Onnipotente. Poi egli cammina sette volte intorno al santuario centrale nella grande moschea della Mecca e corre sette volte da Safa a Marwa e ritorno (fig. 3).

Tale atto richiama alla memoria la disperata ricerca d'acqua per il figlio di cui fu protagonista Agar, la moglie di Abramo³, ed è descritto nella *Sura II*, 158 del santo *Qur'an* (il libro sacro islamico): «[Perciò,] guardate, Safa e al-Marwah sono tra i simboli definiti da Dio e, così, non ci sarà male alcuno se coloro, che sono venuti al

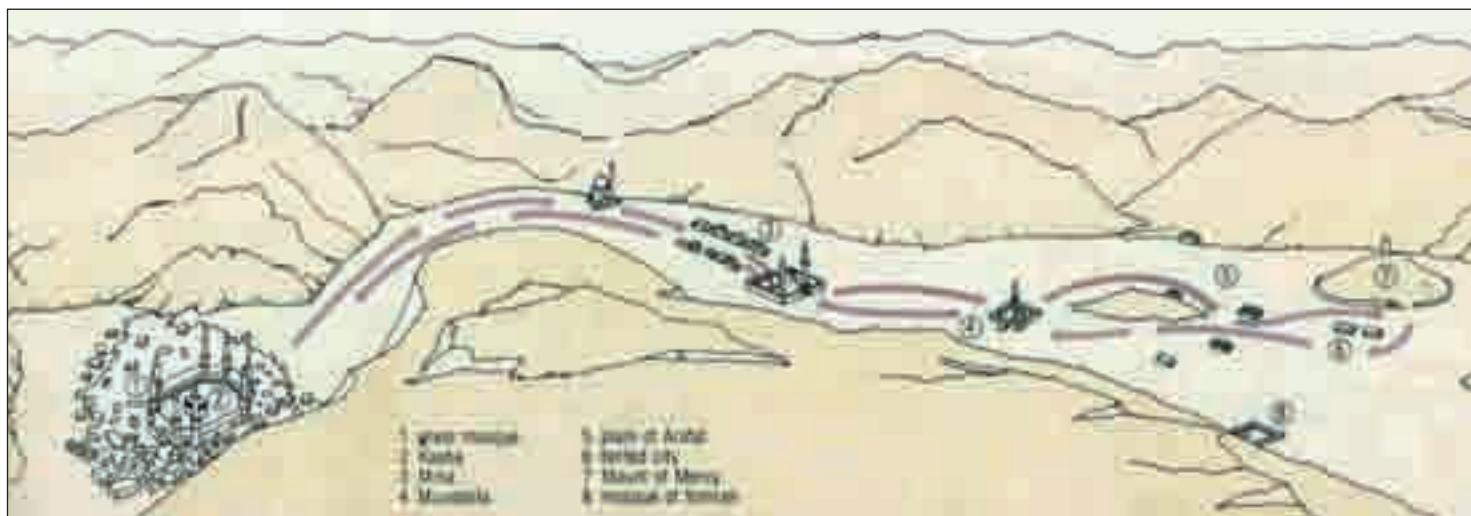
³ Robinson, 1982, p. 43.



3. Mecca. Veduta della corsa dei pellegrini tra Safa e Marwa (Robinson, 1982).



4. Veduta dei pellegrini nella piana di Arafat (Robinson, 1982)



5. Piantina che illustra il percorso dalla Mecca alla piana di Arafat (Robinson, 1982).

tempio in pellegrinaggio o per una pia visita, cammineranno a grandi passi avanti e indietro tra di essi: perché, se uno fa più di ciò che è tenuto a fare, credete, Dio, l'onnisciente, gli è grato »⁴. Subito dopo l'alba del nono giorno di Dhul-Hijja, il pellegrino parte per la piana di Arafat, al di fuori della Mecca, per ricordare la resistenza di Abramo contro l'idolatria (figg. 4 e 5). Da quel momento fino al crepuscolo, il pellegrino rimane in piedi pregando Dio e adorandolo.

Dopo il tramonto, il pellegrino si dirige verso Muzdalifa, dove passa la notte. Il 10 del mese, si trasferisce a Mina, dove lapida tre pilastri, che commemorano come Abramo, Agar ed Ismaele abbiano respinto la tentazione da parte di Satana. Infine, il pellegrino sacrifica un animale e si rade la testa (*Sura II*, 196-200)⁵.

Queste osservanze rituali si basano sui resoconti del *Qur'an* e sulle pratiche del profeta Muhammad.

Dal *Qur'an*⁶:

- Il pellegrinaggio è un dovere verso Dio (*Sura III*, 95-7): «E il pellegrinaggio verso la Casa è un dovere verso Allah per il genere umano, per colui che riesce a trovare una via per arrivarvi» e *Sura II*, 196: «Eseguite il pellegrinaggio e la visita (alla Mecca) per Allah».
- Il pellegrinaggio è un evento importante (*Sura XXII*, 26-33): «E (ricordate) quando preparammo per Abramo il sito della (santa) Casa... E chiamate le genti al pellegrinaggio. Esse verranno a te a piedi e con magri cammelli; esse verranno da ogni remota contrada... Poi fa' che esse pongano fine alla loro trascuratezza, adempiano i voti e girino attorno alla Casa antica».

Dai libri di *Hadith*, che trattano principalmente dei discorsi del profeta Muhammad, apprendiamo come il profeta abbia affermato che una persona la quale effettui correttamente lo *Hajj* (il pellegrinaggio) ritornerà come un bambino appena nato, senza peccati. Il precetto di recarsi in pellegrinaggio rappresenta un ordine di Dio Onnipotente.

La questione della sostituzione dei luoghi santi musulmani

Vi sono tre luoghi santi principali per i musulmani: la Mecca, dove si trova la Casa di Abramo, e che rappresenta un punto focale per il pellegrinaggio. Medina, dove il profeta Muhammad si recò dalla Mecca e dove fu sepolto. Tutti i pellegrini

⁴ Dalla traduzione inglese di M. A. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'an*, Tripoli 1973.

⁵ Robinson, 1982, p. 192.

⁶ Dalla traduzione inglese di Pickthall, 1973.

visitano la sua tomba durante il periodo del pellegrinaggio. Il terzo è Gerusalemme, dove si trova la moschea di Aqsa. La città viene menzionata nel *Qur'an* come luogo del viaggio notturno fatto dal profeta Muhammad, quando andò dalla moschea della Mecca alla moschea di Gerusalemme, e di là ascese a incontrare Dio.

Il rapporto di ognuna di queste città con lo *Hajj* è molto chiaro. Medina non fa parte delle tradizioni principali del pellegrinaggio: i fedeli visitano semplicemente la tomba del profeta e pregano nella sua moschea, poiché una preghiera recitata in questo luogo ha grande valore. Neanche Gerusalemme fa parte del pellegrinaggio, ma vi è un detto profetico, secondo il quale essa rappresenta un buon punto da cui cominciare il viaggio. Solo la Mecca svolge un ruolo fondamentale per il pellegrinaggio, poiché, come abbiamo visto, gli eventi dello *Hajj* sono fortemente legati alla geografia della città.

È possibile che, in passato, sia stata pianificata la sostituzione di tali luoghi santi, ma essa non è mai stata realizzata. Nella storia medioevale vi è un resoconto, scritto dallo storico abbasside al-Ya'qubi, che tratta di questo argomento. In breve, il resoconto indica che lo scopo della costruzione della Cupola della Roccia [Moschea di Omar] a Gerusalemme (fig. 6) da parte del quinto califfo omayyade Abd al-Malik Ibn Marwan (72 dell'Egira/691 d. C.) fosse quello di trasferire lo *Hajj* dalla Mecca a Gerusalemme⁷.

Secondo la stessa fonte, la ragione del trasferimento del pellegrinaggio a Gerusalemme è attribuita alla rivalità tra gli omayyadi di Siria e Abd al-Lah Ibn al-Zubayr della Mecca e alla volontà di impedire che le genti di Siria fossero avvicinate da lui. Tale suggerimento non è confermato da altri autori, per cui se credere o meno a tale resoconto rimane, per il momento, una questione aperta.

⁷ Al-Ya'qubi, *Tarikh al-Ya'qubi* (*La storia di Ya'qubi*), Beirut 1960, vol. II, p. 261.



6. Gerusalemme. Veduta d'insieme della Cupola della Roccia.

Come dimostrano il resoconto di al-Ya'qubi e altre fonti, Gerusalemme è una città molto importante per i musulmani.

La santità della città è dovuta a due ragioni principali. Innanzitutto, Gerusalemme rappresentava la direzione iniziale verso la quale pregavano i musulmani, prima di orientarsi verso la Ka'ba (*Sura* II, 144). La seconda è il famoso viaggio notturno del profeta Muhammad tra la Mecca e Gerusalemme. La descrizione di tale viaggio è riportata molto chiaramente nel *Qur'an*: «Gloria a Colui, che di notte trasportò il suo servo dall'inviolabile Luogo di Adorazione al Distante Luogo di Adorazione, di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei nostri segni! Ecco! Egli, Egli solo, è Colui che ascolta, Colui che vede⁸» (*Sura* 17, 1). Secondo gli scrittori musulmani, Muhammad compì il viaggio sul dorso di un animale meraviglioso, metà cavallo, metà uomo, chiamato al-Buraq (Fulmine).

⁸ Dalla traduzione inglese di Pickthall, 1973.

⁹ H. Mujir al-Din, *Al-Uns al-jalil fi Tarikh al Quds wa al Kbalil*, Amman 1973, p. 231.

¹⁰ Mujir al-Din, 1973, vol. I, p. 254.

Oltre a queste due ragioni, molte conversazioni del profeta (*Hadith*) indicano la santità e l'importanza di questa città per i musulmani. Lo *Hadith* che segue afferma in proposito: «Viaggerai solo verso tre *masjid* (moschee): al-Masjid al-Haram (alla Mecca), al-Aqsa (a Gerusalemme) e la mia *Masjid* (a Medina)»⁹.

Gerusalemme è anche una città dalle molte virtù, come è ben attestato dalle fonti storiche. Le più importanti di tali fonti sono al-Wasiti, al-Suyuti, Mujir al-Din e al-Maqdisi.

Gerusalemme divenne una città islamica nell'anno 14 dell'Egira (638 d.C.), durante il regno del secondo califfo Omar ibn al-Khattab. Secondo le fonti storiche, il califfo Omar vi si recò personalmente, per accettare la resa della città da parte del suo patriarca cristiano del tempo, Sofronio, che si era rifiutato di arrendersi a chiunque, fatta eccezione per lo stesso Omar. Le fonti indicano anche che il califfo stipulò un accordo speciale (*'Ahd*) con i cristiani che vivevano nella città. Con il passare del tempo, tale testo divenne noto come "il patto di Omar", nel quale il califfo garantì libertà religiosa ininterrotta, rispetto delle chiese e sicurezza per le vite, le sorti e le proprietà delle genti che vivevano nella città¹⁰.

Vi si legge quanto segue: «Il Principe dei Fedeli, Servo di Dio, Omar, garantisce con il presente sicurezza per la gente di Èlia (Gerusalemme), sia per i sani, sia per i malati e, indipendentemente dalla loro religione, sicurezza per loro stessi, le loro proprietà, le loro chiese e le loro croci. Le chiese di Èlia non saranno distrutte né occupate e neppure saranno ridotti gli oggetti in esse contenuti o i loro territori. Le loro croci e proprietà non saranno danneggiate; essi non subiranno offese, né saranno obbligati ad abbracciare alcuna religione e nessun ebreo avrà il permesso di vivere con loro a Èlia. Tutto ciò, posto che essi paghino la *Jizyah*, come fanno le genti di al-Madayen, ed espellano i ladri e i romani [= bizantini] da Èlia. Ai romani che decidano di partire sarà garantita la sicurezza per loro stessi e per il loro denaro, finché non raggiungano la loro destinazione. Anche a chi tra loro decidesse di rimanere a Èlia verrà garantita la sicurezza, posto che paghi la *Jizyah*, come fanno le genti di Èlia. A quelli fra gli abitanti di Èlia, che scelgano di andarsene con i romani e di abbandonare le proprie croci e i propri luoghi di adorazione, sarà garantita la sicurezza per se stessi, per le loro croci e i loro luoghi di adorazione, finché non raggiungano la loro destinazione. Alle altre persone che ora vivono a Èlia sono offerte tre

opzioni: rimanere a Èlia, purché paghino la *Jizyah* come fanno le genti di Èlia, andarsene con i romani, oppure ritornare nel proprio paese natale. Coloro che preferiscano l'ultima opzione non dovranno pagare la *Jizyah*, a meno che non mietano i propri raccolti durante la loro permanenza a Èlia. Dio, il profeta di Dio (pace e preghiera siano su di lui), i califfi e i fedeli assicurano che questa promessa sarà mantenuta, a condizione che le genti di Èlia paghino la *Jizyah*. Ne sono testimoni Khalid Ibn Al-Waleed, Amr Ibn Al-As, Abd-Al-Rahman Ibn Awf e Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan».

Antichi libri di viaggio e di pellegrinaggio nelle biblioteche del Piemonte

Claudio Sensi

Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Università di Torino

Ringrazio gli organizzatori di questo Convegno dai vasti orizzonti per avermi dato l'opportunità di presentare un progetto di ricerca ideato da Marziano Guglielminetti, mio maestro, scomparso il 1° settembre 2006. La sua curiosità culturale, prensile e fecondante, lo aveva precocemente portato a dedicare un'attenzione viva alla letteratura di viaggio: un genere difficilmente circoscrivibile, del quale egli ha rivendicato con vigore la piena dignità letteraria. Inoltre, l'interesse per l'odeporica appare contiguo, anzi speculare, rispetto all'indagine sull'autobiografia, nella quale egli ha raggiunto risultati decisivi: infatti, l'analisi del "racconto di sé" sembra un correlativo simmetrico del racconto "dell'altrove e dell'altro", con cui l'io dell'autore si confronta. Il conquistare orizzonti nuovi e il dilatare, tramite autopsia, i territori del noto conduce alla fine lo scrittore a *redire in se ipsum*, alla ricerca della verità del proprio vissuto. E Guglielminetti ha saputo seguire con acutezza le sinuosità di tale duplice, avventuroso percorso.

Fondamentale, tuttora, l'antologia *Viaggiatori del Seicento*, uscita nel 1967 nella Collana "Classici italiani" della UTET (si noti l'esplicita – e all'epoca tutt'altro che ovvia – cooptazione dei "viaggiatori" fra i "classici") e ripubblicata nel 2007 da UTET Libreria; frutto dell'escussione sagace di numerosissimi testi in molti casi poco o sommariamente noti, in particolare assai felice nelle scelte da Della Valle a Carletti, rimane un grande libro, in cui l'ampiezza delle testimonianze è illuminata da un'introduzione penetrante, che legge in prospettiva l'odeporica di un'intera stagione per proporre una linea di interpretazione avvincente e persuasiva.

Da allora, l'attenzione di Guglielminetti per la letteratura di viaggio ha toccato, con grande libertà e gusto per gli spazi ariosi, sia autori di non consolidata fama come Jacopo da Sanseverino, sia un "sottogenere" particolare come gli isolari, sia il formarsi di un'immagine del territorio (nella fattispecie il Piemonte sabauda del Settecento), evocata dalla lettura tematica di un fondo bibliografico specifico come la Collezione Simeom presso l'Archivio Storico della Città di Torino, ricca di 20.000 pezzi. Sempre con suggerimenti nuovi e prospettive di lettura tutt'altro che scontate, temperando audacia nell'individuare nuove strade e precisione nell'analizzare l'acquisito.

Parallelamente, con la naturalezza che deriva dall'affinità tematica e dall'apertura globale alle forme innumerevoli dell'odeporica, i percorsi di ricerca di Guglielminetti intersecavano, fino a convergervi, quelli di chi studiava in particolare i diari di pellegrinaggio; ecco quindi gli scambi fecondi con il gruppo di ricerca fiorentino guidato da Franco Cardini, con la partecipazione di Marco Tangheroni e di una cospicua costellazione di studiosi e, accanto alla pubblicazione di volumi miscellanei importanti, il varo del *Corpus Peregrinationum Italicarum* presso l'editore Pacini di Pisa.

Gradualmente, la collaborazione e la profonda intesa personale con Jeannine Guérin Dalle Mese, italianista francese specialista del settore, ha condotto Guglielminetti all'invenzione di una collana nuova, che trae il titolo proprio da un itinerario in Terrasanta: "Oltremare. Viaggiatori italiani dal Medioevo al Rinascimento", diretta congiuntamente dai due studiosi, prima presso Serra e Riva di Milano, poi presso Longo di Rovereto, e infine presso le Edizioni dell'Orso di Alessandria. Sono usciti, dal 1985 al 2007, nove pregevoli volumi, che spaziano da Odorico da Pordenone a Vespucci, da Pigafetta a Cesare Vecellio, da Giovan Maria Angiolello a Pietro Càsola. Dopo la scomparsa di Marziano, Mariarosa Masoero ne ha preso il testimone a fianco di Jeannine Guérin, e la collana è subito ripartita con l'*Itinerarium* di Alessandro Ariosto a cura di Fabio Uliana.

Che la curiosità pionieristica degli esordi non fosse venuta meno in Guglielminetti è mostrato dall'ampio progetto di ricerca da lui ideato sotto il titolo *Testi di viaggio e di pellegrinaggio fra Tre e Seicento conservati in biblioteche piemontesi*. La ricerca, finanziata dal Ministero dell'Università nella categoria F.I.R.B. e da lui guidata sino alla sua scomparsa, prevedeva una prima fase di esplorazione sistematica dei fondi antichi custoditi in biblioteche del Piemonte; una seconda fase di elaborazione dei dati acquisiti ai fini della costituzione di un repertorio telematico aggiornabile e facilmente consultabile, suscettibile di essere fissato a un dato *status* in un CD; una terza fase di scelta ed edizione filologicamente affidabile e commentata di testi di particolare interesse. Anima operativa della ricerca, ormai giunta a conclusione sotto la responsabilità scientifica di chi vi parla, è stata Alessandra Ruffino, dottore di ricerca in Italianistica e specialista di Cinque e Seicento, che ha esplorato con scrupolosa sistematicità i fondi antichi di trenta biblioteche piemontesi, scelte secondo i seguenti criteri:

- ampiezza dei fondi antichi disponibili, schedati in cataloghi "storici" (è il caso delle biblioteche storiche più importanti: Biblioteca Reale di Torino, Biblioteca Civica Centrale di Torino, Biblioteca Nazionale e così via);
- rappresentatività dei fondi antichi e/o tematici (è il caso ad es. della biblioteca della Fondazione Firpo di Torino, ma anche, ad es., della biblioteca "C. Negroni" di Novara, che a seguito di un lascito testamentario custodisce il "Fondo speciale di testi di viaggio U. Ferrandi");
- scarsa notorietà e/o ridotta accessibilità dei fondi librari antichi e loro conseguente limitata conoscenza (per questa ragione si è ritenuto di prestare particolare attenzione alle biblioteche ecclesiastiche, categoria cui appartiene un terzo delle biblioteche censite, e a quelle a cui si accede solo su appuntamento: è il caso della biblioteca del Museo Leone di Vercelli, privata e dotata di un notevolissimo fondo cinque-secentesco, del Fondo librario antico Degregoriano di Crescentino, della Biblioteca del Castello di Masino, e via dicendo).

Quest'ultimo punto, coerente al più intimo spirito che deve animare una seria ricerca scientifica, è parso di particolare utilità sia al fine della valorizzazione di un patrimonio pressoché ignoto, sia al fine della formazione di un repertorio di titoli che possa in tal modo fornire dati di effettiva novità¹.

Le biblioteche esplorate sono state 11 nel Torinese (tra cui a Torino le biblioteche Reale, Nazionale, Civica Centrale e dell'Accademia delle Scienze), 10 nel

¹ Sintetizzo, qui e in seguito, dati criteri acquisizioni illustrati in modo dettagliato nella relazione di Alessandra Ruffino, *Antichi testi di viaggio in biblioteche piemontesi. Note per la navigazione in un catalogo te(le)matico*, in *Viaggi e pellegrinaggi fra Tre e Ottocento: bilanci e prospettive*, a cura di C. Sensi e P. Pellizzari, Alessandria 2008, pp. 47-58.

Cuneese (tra cui, a Mondovì, i notevoli fondi antichi della Biblioteca Civica e di quella del Seminario e l'ampia riserva della biblioteca Civica di Cuneo), 2 nel Novarese, 5 nel Vercellese (tra cui la pressoché sconosciuta biblioteca del Museo Leone di Vercelli e il Fondo Librario Antico De Gregory di Crescentino); in Monferrato sono state condotte indagini sul patrimonio librario di due siti storici di grande tradizione quali la Biblioteca Civica di Casale e quella del Seminario della medesima città.

² Due fra i sei individuati hanno avuto edizioni moderne: si tratta del manoscritto quattrocentesco d'un pellegrinaggio in Terrasanta, conservato alla Biblioteca del Seminario di Casale Monferrato, edito a cura di Anna Cornagliotti in "La parola e il testo", 6 (2002), pp. 309-357 e quindi nel 2007, in edizione illustrata, da Piergiorgio Longo per il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei di Ponzano Monferrato; e del bel manoscritto secentesco di Sebastiano Lucatelli, *Viaggio di Francia, costumi e qualità di quei paesi. Osservazioni fatte da E. B. di Bologna negli anni 1664, e 65. Diviso in tre libri e Dedicato a... Christoforo Lucatelli* (Torino, Biblioteca Reale, *Varia* 439) pubblicato nel 1990 dal C.I.R.V.I. a cura di Luigi Monga con introduzione di Albert N. Mancini.

L'indagine ha riconfermato la vastità di un genere letterario i cui confini paiono quanto mai elusivi e sensibili ad ogni sfumatura delle teorie odeporiche, e inoltre ha sollecitato le facoltà interpretative di chi ha avuto il compito di censire tali testi. Per abbozzare punti di riferimento in questo sterminato territorio editoriale si sono prese a riferimento le tre principali accezioni designate dalla parola "viaggio" ovvero: 1) distanza da percorrere; 2) azione del viaggiare; 3) narrazione del viaggio. Sono stati quindi esclusi (salvo poche motivate eccezioni) i testi di storia e di storia naturale, i repertori eruditi e le opere enciclopediche o di carattere schiettamente geografico. Oggetto della *recensio* sono stati insomma i testi in cui con maggiore chiarezza e consapevolezza la realtà del mondo, acquisita soprattutto con l'atto del viaggiare, viene accolta nella mente e strutturata in forma di libro.

In ciascuna delle sedi visitate nel corso di due anni di missioni Alessandra Ruffino ha compiuto uno spoglio manuale *in loco*, esaminando registri topografici, registri storici e quando necessario, in modo sistematico, gli schedari alfabetici generali. I risultati dello spoglio sono stati incrociati con i dati dei cataloghi informatizzati regionale e nazionale solo in ultima battuta, colmando lacune e rettificando inesattezze dell'OPAC piemontese e dell'intero SBN. L'indagine ha consentito di giungere all'elaborazione di un catalogo tematico, che si presenta come una nuova acquisizione, aperta e perfettibile ma già di sicura consistenza.

Si tratta di un archivio informatizzato accessibile in rete a tutti gli studiosi (e i curiosi) del genere. Il catalogo di testi di viaggio – disponibile nel sito dell'Università di Torino www.cisi.unito.it/viaggi – conta oltre 200 titoli tra incunaboli, cinquecentine, seicentine e manoscritti². È uno strumento passibile di aggiornamento permanente che riflette la varietà di un genere letterario i cui sottogeneri sono stati individuati sulla base di due considerazioni principali: 1) le motivazioni che hanno mosso i viaggiatori, 2) le finalità del racconto di viaggio.

Ecco quindi, nella prima rubrica, succedersi pellegrinaggi densi di fede o aperti all'avventura, viaggi compiuti per "ragion di mercatura", per *curiositas* intellettuale, per passione settoriale (archeologia, numismatica), per turismo culturale "di lusso" alla Pietro Della Valle, per missioni diplomatiche o variamente ufficiali; nella seconda rubrica, la volontà di fare opera utile ad altri eventuali viaggiatori, la redazione di documenti ufficiali, l'intento scientifico o enciclopedico, la propaganda politica o religiosa, la costruzione di un'immagine di sé (e qui si sfiora il delicato tema dell'autobiografia).

Accanto alla più o meno tesa *suspense* dell'avventura, il libro di viaggio può proporre "copie conformi" del globo terracqueo quali le carte geografiche, illustrazioni di vario pregio tecnico ma di interesse mai irrilevante, mappe della diversità linguistica come alfabeti e lessici inconsueti, repertori di meraviglie che dilatano i confini del concepibile e talora aprono alla conoscenza critica, descrizioni dell'*altro* che contemperano curiosità e spaesamento. La parola – non di rado coadiuvata dall'im-

magine – fissa un’idea del mondo, all’intersezione fra la realtà sensibile dell’oggetto esterno e l’enciclopedia personale, fra l’inconsueto straniante che viene incontro al viaggiatore e le griglie interpretative, variamente duttili, consolidate nell’osservatore-relatore.

Nell’ambito particolare del pellegrinaggio, molti sono i titoli confluiti nella bisaccia del ricercatore itinerante. Tra gli incunaboli reperiti, segnalo il Breydenbach francese (Lyon 1489) già posseduto dal viaggiatore monferrino Carlo Vidua e ora conservato nella Biblioteca Civica “G. Canna” di Casale, e il Santo Brasca del 1481 alla Biblioteca Reale di Torino. Tra le cinquecentine: il *Viaggio in Terra Santa* del canonico novarese Gian Francesco Alcarotti (Novara, Sesalli, 1596) alla Biblioteca del Seminario di Casale e alla Biblioteca Civica “C. Negroni” di Novara, come pure alla Reale e all’Accademia delle Scienze di Torino; l’edizione 1587 (Roma, Zannetti e Ruffinelli) del *Devotissimo viaggio di Gerusalemme* dello Zuallardo alla Civica di Torino (l’edizione romana del 1595 è alla Reale). Tra le seicentine: la *Relatione tripartita del viaggio di Gierusalemme* di Stefano Mantegazza (Milano, Ponzio e Piccaglia, 1616) al Seminario di Novara; l’*Itinerarium Orientale* del carmelitano Philippe de la Très Sainte Trinité (Lyon, Julliéron, 1649) alla Reale di Torino; il *Voyage de la Terre Sainte* di Jean Doubdan (Paris, Clousier, 1661) alla Reale di Torino; *La Syrie sainte ou la Mission de Jesus et des Peres de la Compagnie de Jesus en Syrie (...) par le P. Joseph Besson*, Paris, Henault, 1664 al Seminario di Casale; l’*Histoire et voyage de la Terre Sainte* di Jean Goujon (Lyon, Compagnon e Taillandier, 1671) alla Biblioteca del Monte dei Cappuccini a Torino.

Per presentare i risultati di questo lavoro in un ambito cronologicamente più ampio, includente progetti analoghi in corso d’opera e prospettive nuove sull’odeporica abbiamo organizzato, il 26 marzo 2007 a Torino, un convegno su *Viaggi e pellegrinaggi fra Tre e Ottocento. Bilanci e prospettive*, i cui Atti sono usciti nel 2008 nella collana “Oltremare” a cura mia e di Patrizia Pellizzari. Accanto a un ampio panorama sugli studi specifici in terra di Francia, sono stati presentati nella loro veste più aggiornata istituzioni come il C.I.R.V.I. (Centro Interuniversitario di Ricerche sul Viaggio in Italia) e il C.I.S.V.A (Centro Interuniversitario Internazionale di Studi sul Viaggio Adriatico). Sul pellegrinaggio, Guido Gentile ha presentato una magistrale sintesi sulla genesi dei Sacri Monti e p. Giorgio Vigna sulla teologia del “santo viaggio”, mentre le comunicazioni hanno toccato Riccoldo da Montecroce, Alessandro Ariosto, Michele da Figline, Faostino da Toscolano.

Si è inoltre deciso di pubblicare due opere, la cui importanza è risultata di spicco proprio durante le laboriose operazioni di ricerca e schedatura.

Alessandra Ruffino aveva per tempo segnalato il *Passaggio per Italia* di Federico Zuccari, pubblicato nel 1608 e non più ristampato, in cui il pittore-cortigiano narra una serie di viaggi fra Piemonte, Lombardia, Romagna e Marche folti di osservazioni che toccano la storia dell’arte, dell’architettura di esterni, dello spettacolo, del costume, della moda. Guglielminetti si era detto subito d’accordo, ed aveva incoraggiato con calore l’idea di ripubblicare lo Zuccari. Il lavoro è uscito nel 2007 per i tipi della Finestra Editrice in Trento, con un consistente apparato esegetico a cura di Alessandra Ruffino, arricchito da due saggi: uno di Franca Varallo, esperta acclarata di feste di corte, e un secondo di Davide Papotti, geografo parmense, fine conoscitore delle geografie letterarie del Po. Viene così rilanciato un agile libro che per un verso ritrae bene lo stile di vita di un pittore-cortigiano tra fine Cinquecento e primo

Seicento, e per l'altro verso è intensamente significativo in rapporto alla storia di Torino e del Piemonte (preziosa in particolare la descrizione del Parco di Viboccone, poi Regio Parco, oggi scomparso), per il ritratto partecipe della minuscola "città d'acque morte" fatta costruire da Alfonso d'Este nella delizia di Isola, presso Ferrara, e infine per l'attenzione tutt'altro che ovvia al significato artistico e devozionale dei Sacri Monti: quando Zuccari lo visita, il Sacro Monte di Varallo ha più di un secolo, mentre è da poco aperto il cantiere di Orta.

³ Il volume dal titolo J. Boucher, *Viaggio in Terra Santa*, a cura di C. Sensi, è uscito nel 2009 nella collana "Oltremare" delle Edizioni dell'Orso di Alessandria.

L'edizione della seconda opera mi tocca personalmente. Nell'ultima conversazione che ebbi con Marziano nell'agosto del 2006, gli parlai di un manoscritto conservato presso la Biblioteca Civica di Cuneo e contenente la relazione di un viaggio in Terrasanta. Me l'aveva segnalato Alessandra, e finalmente ero riuscito a fare un salto a Cuneo per esaminarlo sommariamente. Un manoscritto anonimo in piena regola: privo di frontespizio, di mano settecentesca, narra di un pellegrinaggio in Egitto e in Giudea, con un soggiorno di sei mesi a Gerusalemme, avvenuto negli anni 1611-1612. L'autore del testo, scritto in un italiano disinvolto con qualche vistoso gallicismo, doveva essere un francescano francese. Alcuni episodi, come una disavventura con colpi di scena nella Cittadella del Cairo e l'eccezionale visione dell'interno della Cupola della Roccia, insieme con scene barocche e dissertazioni sui cristiani d'Oriente, mi inducevano a giudicare il documento interessante. Marziano volle sapere altri particolari, e in pratica mi trovai a riassumergli tutto l'itinerario. La sua voce calda e rinfrescante mi esortò subito ad occuparmene. Trasmetteva un tranquillo vigore, una pacata fiducia, il desiderio sereno di programmare insieme un pezzo di cammino in comune. Dopo quel pomeriggio di sole non ho più avuto il bene di ascoltare la sua voce.

Il manoscritto adespoto conserva di fatto una traduzione-compendio settecentesca, opera di un francofono, del *Bouquet sacré des plus belles fleurs de la Terre Sainte* del predicatore francescano dell'Osservanza Jean Boucher (1560?-1631), opera uscita in prima edizione a Le Mans nel 1614 e destinata a grande fortuna editoriale fino al Settecento. L'itinerario di p. Boucher si colloca fra i viaggi di Jan Zuallart (Zuallardo, 1585), Giovan Francesco Alcarotti (1587-1588), Jan Kootwyk (Cotovicus, 1598), Aquilante Rocchetta (1598-1599), Stefano Mantegazza (1600), il *De sacris et religiosis peregrinationibus* di Jacob Gretser (1606) e i grandi trattati sulla Terra Santa di Bernardino Amico (1609, 1620) e Francesco Quaresmi (1626). Trascritto il testo, mi sono ripromesso di individuare l'edizione (o il gruppo di edizioni) usata dall'anonimo epitomatore e individuare le linee direttrici del compendio. Inoltre, lo sto corredando di nota filologica e di un commento analitico³.

Così pensiamo di concludere il programma di ricerca ideato da Marziano Guglielminetti, e non ci precludiamo sviluppi ulteriori. Sperando di avere ali abbastanza forti, come egli desiderava che giorno dopo giorno ci crescessero.



Vietnam, Tran Huu Tri

I pellegrini ai Monti dalle Cinque Terrazze. Devozione popolare, devozione imperiale

Françoise Wang-Toutain
CNRS, Parigi

Quando penetriamo nel territorio del venerabile Manjusri, se incontriamo un povero miserabile, non osiamo esprimere disprezzo, e quando incontriamo un asino ci chiediamo se non sia un'emanazione di Manjusri. Tutto ciò che vediamo suscita il pensiero di Manjusri. Questa terra sacra fa nascere spontaneamente un sentimento di rispetto per questa regione.

Racconto del pellegrinaggio di Ennin, un religioso giapponese, nell'841¹.

¹ E. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, Harvard 1955, p. 196.

Presentazione del luogo

I Monti dalle Cinque Terrazze (in cinese *Wutai shan*) si trovano alla periferia dell'impero cinese, nella provincia dello Shanxi, a poca distanza dalla Mongolia (un elemento che si rivelerà molto importante a partire dal XIII secolo nello sviluppo del culto buddhista in questi luoghi).

I Monti dalle Cinque Terrazze sono relativamente lontani dai grandi centri urbani, e per lungo tempo sono stati considerati un luogo abbastanza selvaggio (fig. 1).

1. I Monti dalle Cinque Terrazze.



Il clima piuttosto fresco, se non addirittura freddo, caratterizza questi luoghi che furono ben presto chiamati Monti Chiari e Freschi (*Qingliang shan*) (fig. 2). D'altra parte vi si accede facilmente solo in estate.

Come succede in molte società nel mondo, in Cina le montagne sono considerate da molto tempo come luoghi di residenza divina. In cinese “andare in pellegrinaggio” si dice “andare a visitare la montagna” (*chao shan*). Già in epoca antica i



Monti dalle Cinque Terrazze sono stati associati a manifestazioni luminose straordinarie, a vapori violacei².

Per meglio capire l'importanza di questo sito e la simbolica a cui è associato, è opportuno presentare brevemente il modo in cui esso divenne sacro per i buddhisti. In questo processo vediamo chiaramente apparire una combinazione di interventi religiosi e imperiali che conferirono ai Monti dalle Cinque Terrazze un'aura specifica non solo metafisica ma anche legata alla legittimazione del potere temporale.

Che fossero religiosi o sovrani, coloro che contribuirono allo sviluppo della sacralità di questo luogo furono in maggioranza pellegrini. Contrassegnando il paesaggio del Monte con edifici e iscrizioni, definendo il “percorso” del pellegrino, essi contribuirono all'elaborazione della geografia sacra dei Monti dalle Cinque Terrazze. Ma i pellegrini ebbero un ruolo fondamentale nello sviluppo del culto anche tramite l'uso della scrittura (reinterpretazione di testi sacri, raccolta di racconti sui fenomeni straordinari che attestano la natura luminosa di questo luogo, redazione di racconti di viaggio, di gazzette, ecc.) e l'elaborazione di mappe della geografia sacra di questo Monte.

Oltre a questo ruolo fondatore, i pellegrini – semplici religiosi o fedeli laici che godevano di un grande potere temporale – ebbero una notevole influenza sulla diffusione della fama dei Monti dalle Cinque Terrazze non solo in tutto l'impero cinese, ma anche in territori più lontani come l'India, il Nepal, vari regni dell'Asia centrale, la Corea e il Giappone. Il prestigio panasiatico di cui godettero i Monti

2. I Monti dalle Cinque Terrazze in versione invernale.

² In base a un testo taoista (letteralmente uno “scritto di immortale”, *xianjing*) citato da Huixiang (VII secolo) nella sua monografia dedicata a questo sito: «Le Montagne dalle Cinque Terrazze sono chiamate “palazzo viola” (*zifu*). Esse emanano di continuo un'atmosfera violacea. Qui soggiornano degli immortali». R. Birnbaum, *Light in the Wutai Mountains, in The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, a cura di M. Kapstein, Chicago 2004, p. 205.

dalle Cinque Terrazze spinse perfino alcuni pellegrini a ricreare nella propria città, nella propria regione, o nel paese di provenienza dei sostituti di questo luogo sacro. Esamineremo svariati esempi di questo fenomeno e mostreremo come queste “nuove Montagne dalle Cinque Terrazze” diedero vita in alcuni casi a nuovi culti.

Insedimento del buddhismo cinese

³ Cfr. E. Lamotte, *Manjusri*, in “T'oung Pao”, 48 (1960), pp. 1-96; R. Birnbaum, *The manifestation of a monastery: Shen-Ying's experiences on Mount Wu-T'ai in T'ang context*, in “Journal of the American Oriental Society”, 106/1 (1986), pp. 119-137; R. Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Manjusri*, Boulder, Society for the Study of Chinese Religions, Monograph n° 2, 1983; R. Birnbaum, *Thoughts on T'ang Buddhist Mountain Traditions and Their Context*, in “T'ang Studies”, 2 (1984), pp. 5-23; R. Birnbaum, *Secret Halls of the Mountain Lords: the caves of Wu-t'ai shan*, in “Cahiers d'Extrême-Asie”, 5 (1989-1990), pp. 116-140; R. Gimello, *Chang Shang-ying on Wu-t'ai Shan*, in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, a cura di S. Naquin e Chün-fang Yü, Berkeley 1992, pp. 89-149; D. Stevenson, *Visions of Manjusri on Mount Wutai*, in *Chinese Religion in Practice*, a cura di D. Lopez, Princeton 1996, pp. 203-222.

⁴ Sanscrito: *Avatamsaka sutra*; cinese: *Dafangguang fobua yanjing*, T. 278, vol. 9.

⁵ Sezione “Luogo in cui soggiornano i Bodhisattva” (*Pusa zhuchu pin*), T. 278, vol. 9, *juan* 29.

Lo sviluppo del culto buddhista sui Monti dalle Cinque Terrazze si inserisce in un contesto politico-religioso ben preciso. Mentre il buddhismo, originario dell'India, si insediava sempre più profondamente in Cina, il clero cinese soffriva di un “complesso della periferia”. La cultura cinese antica affermava da secoli la posizione centrale della Cina, chiamata “Impero di Mezzo” (*Zhongguo*). Con il buddhismo, i cinesi si ritrovarono di fronte a una civiltà altrettanto complessa e sofisticata, nella quale però essi avevano un ruolo assolutamente secondario e marginale.

Per porvi rimedio, i religiosi buddhisti ricorsero a vari elementi presi direttamente dalla tradizione buddhista. Essi reinterpretarono dei testi, ritrovarono delle profezie buddhiste ed elaborarono una specie di archeologia spirituale allo scopo di presentare la Cina come una parte assolutamente legittima del mondo buddhista. La trasformazione dei Monti dalle Cinque Terrazze in uno dei luoghi di pellegrinaggio più conosciuti di tutta l'Asia rientrò in questo movimento, anzi ne fu uno degli elementi principali. Come vedremo, i religiosi furono aiutati in questa iniziativa da vari sovrani che si servirono dell'ideologia buddhista per raggiungere determinati obiettivi politici.

Un testo fondamentale.

Il Sūtra dell'Ornamentazione Fiorita e i primi pellegrini imperiali

Il carattere sacro dei Monti dalle Cinque Terrazze è dovuto al loro legame con Mañjuśrī, il Bodhisattva della Saggezza, uno degli otto grandi Bodhisattva. Il collegamento fu stabilito abbastanza presto³. Sotto i Jin orientali (317-420), il religioso indiano Buddhahadra tradusse il *Sūtra dell'Ornamentazione Fiorita*⁴ che comprende una sezione che indica il luogo di residenza di vari Bodhisattva. Come è stato dimostrato da Etienne Lamotte, in questo passaggio il traduttore modificò leggermente il testo affinché Mañjuśrī fosse associato ai Monti Chiari e Freschi (*Qingliang shan*) che si trovano in Cina⁵.

Nella seconda metà del V secolo la dinastia non cinese dei Wei settentrionali (386-534) appoggiò ampiamente la diffusione del buddhismo in Cina. Oltre ad avere cominciato la costruzione dei famosi siti rupestri di Longmen e Datong che si trovano poco lontano dai Monti dalle Cinque Terrazze, gli imperatori si recarono in pellegrinaggio su questi Monti. Secondo la tradizione, durante una di queste visite, l'imperatore Xiaowendi (r. 471-499) fece erigere numerose stele e soprattutto fondò il Tempio Chiaro e Fresco (*Qingliang si*), uno dei più importanti edifici del sito. La leggenda narra che, mentre egli stava ammirando il paesaggio, un vecchio monaco si avvicinò e gli chiese di concedergli la porzione di terreno che sarebbe riuscito a coprire con il suo scialle monastico. Il sovrano accettò e l'anziano monaco lanciò l'indumento che coprì i cinque picchi. In realtà il religioso era una manifestazione di Mañjuśrī.

Un contributo dei pellegrini: le prime mappe e raccolte di racconti

Fra alti e bassi (in particolare durante la persecuzione antibuddhista dell'imperatore Wudi degli Zhou settentrionali, r. 561-578), il culto buddhista del Bodhisattva

Mañjuśrī continuò a caratterizzare i Monti dalle Cinque Terrazze. Nel VII secolo il sito era diventato un importante luogo di pellegrinaggio buddhista. I primi racconti di pellegrini che ci sono pervenuti appartengono all'era *longshuo* (661-664). Fra questi, è particolarmente interessante la narrazione di un religioso della capitale dell'ovest Chang'an. Recandosi ai Monti dalle Cinque Terrazze, l'uomo condusse con sé artisti e artigiani. Al suo arrivo fece scolpire una statua di Mañjuśrī, contribuendo così ad aumentare la sacralità del luogo, ma soprattutto fece tracciare una mappa dei Monti, accompagnandola con la descrizione dei vari luoghi e dei fenomeni straordinari che li caratterizzavano⁶. Non si può affermare con certezza che si tratti proprio della prima cartografia dei Monti dalle Cinque Terrazze, ma quel che è certo è che queste mappe fatte realizzare e poi diffuse fra i pellegrini ebbero un ruolo importante nello sviluppo del culto su questi Monti. Possiamo pensare che questi documenti iconografici, che non richiedevano una conoscenza approfondita del cinese, permisero ai buddhisti non cinesi, soprattutto a quelli indiani, di scoprire l'esistenza di questo luogo sacro legato a Mañjuśrī.

In base ai documenti pervenutici, il primo indiano che si recò in pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze fu il monaco Sakyamitra, che era originario dello Shri Lanka, ma studiò a lungo in India. Egli arrivò in Cina fra il 664 e il 666 per partecipare ai lavori di traduzione patrocinati dall'imperatore. Nel 667 chiese l'autorizzazione a compiere un pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze. Altri religiosi indiani fecero questo pellegrinaggio alcuni anni dopo⁷.

In Cina, soprattutto grazie ai pellegrini, oltre alle mappe dei Monti dovevano circolare oralmente molti racconti che descrivevano i fenomeni straordinari che accompagnavano le manifestazioni di Mañjuśrī in quei luoghi. Ispirandosi probabilmente ad uno di questi racconti, nel 677 il monaco Huixiang compose la prima monografia del sito, le *Antiche cronache dei Monti Chiari e Freschi* (*Gu qingliang zhuan*)⁸.

Sembra che questo testo abbia avuto una grande diffusione: pellegrini giapponesi e cinesi ne riportarono copie nei rispettivi paesi, e così troviamo esemplari di questo testo in Giappone già nell'epoca Tempyo (729-766).

Questi racconti, che riflettevano o creavano una memoria del sito, continuano a essere messi per iscritto ancora ai nostri giorni e contribuiscono notevolmente a mantenere in vita il culto, ma anche alla sua evoluzione⁹. Essi costituiscono dei fattori importanti nel processo, che portò a poco a poco i buddhisti a riconsiderare la geografia sacra e a vedere la Cina non come una zona periferica subordinata all'India, ma come un territorio centrale in seno al mondo buddhista. Secondo il racconto del pellegrino cinese Yijing che soggiornò in India fra il 671 e il 695, i religiosi indiani conoscevano le leggende sulla presenza di Mañjuśrī sui Monti dalle Cinque Terrazze¹⁰.

L'imperatrice Wu Zetian e i religiosi indiani

Come abbiamo detto prima, il riposizionamento della Cina in seno al mondo buddhista fu largamente sostenuto anche da vari sovrani. La prima importante azione in questo senso fu quella di Yangjian, meglio conosciuto come l'imperatore Wen della dinastia Sui. Prendendo come esempio il grande imperatore indiano Aśoka (III secolo prima della nostra era), egli organizzò a varie riprese in tutto l'impero grandi distribuzioni di reliquie del Buddha, e ordinò la traduzione in sanscrito di opere cinesi che descrivevano il suo impero e le preziose reliquie che vi erano conservate¹¹.

⁶ *Antiche cronache dei Monti Chiari e Freschi* (*Gu qingliang zhuan*), T. 2098, vol. 51, p. 1098b. Quest'opera fu compilata nel VII secolo. Vedi anche Sun Xiaogang, *A Bodhisattva of Wisdom Iconography Study* (*Wenshu pusa tuxiangxue yanjiu*), Lanzhou 2007, p. 84.

⁷ Cfr. T. Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade*, Honolulu 2003, p. 79.

⁸ T. 2098, vol. 51.

⁹ Alla fine della dinastia Tang e all'inizio di quella Song (dalla fine del IX fino all'XI secolo), possiamo percepire un cambiamento nelle raccolte di questi racconti. Infatti nelle *Cronache dei Grandi Maestri della Dinastia Song* (*Song gaoseng zhuan*) e nella *Cronaca sviluppata dei Monti Chiari e Freschi* (*Guang Qingliang zhuan*) terminata da Yanyi nel 1060, poco spazio è dedicato ai racconti degli autoctoni (cacciatori, boscaioli, falciatori, ecc.). A quel tempo il sito è diventato veramente buddhista, con oltre settantadue templi abbastanza importanti da essere citati nelle *Cronache*. Vi prevalgono le relazioni dei religiosi e, in particolare, quelle dei pellegrini. Birnbaum, 2004, p. 209.

¹⁰ *Nanhai jigui neifa zhuan*, T. 2125, vol. 54, p. 228b 13-14.

¹¹ Sen, 2003, p. 63.

¹² I Monti Gr̥dhrakūṭa, “Picco dell’Avvoltoio”, si trovano vicino alla grande città indiana di Rājagṛha. Essi diventarono celebri grazie all’esposizione del *Sūtra del Loto* che il Buddha Śākyamuni vi fece.

¹³ Durante il periodo Nara (710-781) il buddhismo ebbe un forte sviluppo in Giappone. Dopo la costruzione del celebre Todaiji, l’imperatrice giapponese fece fissare alla grande porta meridionale di questo edificio un pannello con il nome Grande Tempio dell’Ornamentazione Fiorita. Poco tempo prima, in Cina, l’imperatrice Wu Zetian aveva cambiato sui Monti dalle Cinque Terrazze il nome del tempio Gr̥dhrakūṭa in Grande Tempio dell’Ornamentazione Fiorita. Può darsi che l’imperatrice giapponese abbia inteso copiare l’iniziativa dell’imperatrice cinese sui Monti dalle Cinque Terrazze.

¹⁴ *Yonguo ming da Zhenna. Qiguo zhong you shan haoyue Wuding, Wenshu shili tongzhi youxing juzhu*. T. 1185 a, vol. 20, p. 791.

¹⁵ Sui pilastri bandiera, vedi Liu Shufen, *Foding zunsheng tuoluoni yu Tangdai zunsheng jingchuang de jianli: jingchuang yanjiu zhi yi*, in “Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo jikan”, 67/1 (1996), pp. 145-193; Liu Shufen, *Jingchuang de xingzhi, xingzhi he laiyuan: jingchuang yanjiu zhier*, in “Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo jikan”, 68/3 (1997), pp. 643-786.

¹⁶ La prof.ssa Kuo Liying, ricercatrice presso l’École Française d’Extrême-Orient, da molti anni consacrata a Parigi un seminario allo studio di questo testo, delle varie modalità di copiatura, e alla storia della sua prefazione. La ringrazio vivamente per le informazioni che mi ha fornito durante il seminario e rimando il lettore alle sue prossime pubblicazioni.

3. Il “pilastro bandiera”, supporto del testo portato da Buddhapāli.

Il secondo importante intervento imperiale, destinato a trasformare la Cina in terra buddhista, fu quello dell’imperatrice Wu Zetian (r. 684-704). Presentandosi come il “monarca universale” descritto dai testi buddhisti e chiamato Re dalla Ruota (s. *cakravartin rājan*), essa sostenne con forza il riconoscimento dei Monti dalle Cinque Terrazze come dimora del Bodhisattva Mañjuśrī. La natura luminosa così attribuita a questo luogo faceva della Cina una terra buddhista centrale, di cui l’imperatrice Wu Zetian diventava la sovrana perfetta. Su sua richiesta, il monaco khotanese Śikṣānanda, giunto in Cina nel 695, ritradusse il *Sūtra dell’Ornamentazione Fiorita*, in modo da porre maggiormente in evidenza la parte legata ai Monti dalle Cinque Terrazze. Alcuni luoghi di questi Monti, che avevano un nome troppo esplicitamente collegato all’India, cambiarono di nome per valorizzare la loro peculiarità cinese. E così il nome del tempio principale (Gr̥dhrakūṭa) che richiama un sito indiano¹² fu cambiato dall’imperatrice Wu Zetian in Tempio dell’Ornamentazione Fiorita, richiamandosi così al testo che era stato alla base dello sviluppo del culto di Mañjuśrī in questi luoghi¹³.

Oltre a Śikṣānanda, l’imperatrice seppe richiamare intorno a sé vari religiosi indiani, che l’aiutarono a legittimare la sacralità dei Monti dalle Cinque Terrazze. Possiamo citare Bodhiruci (in cinese *Puti liuzhi*), che tradusse o compilò il *Sūtra della Dhāraṇī che nasconde il tesoro della Legge di Mañjuśrī* (*Wenshu shili fabao cang tuoluoni jing*). Questo testo creava un legame ancora più evidente fra Mañjuśrī e i Monti dalle Cinque Terrazze. Infatti vi si dice: «Esiste un regno chiamato Grande Cina. Al centro di questo paese si trova una montagna detta Cinque Cime. Il giovane Mañjuśrī vi passeggia e vi soggiorna»¹⁴.

Un altro ruolo importante fu quello di Buddhapāli, un pellegrino indiano venuto appositamente in Cina dal Kashmir nel 676 per fare un pellegrinaggio sui Monti dalle Cinque Terrazze. Allorché si avvicinava alla Terrazza Meridionale, incontrò un uomo anziano, il quale gli disse che avrebbe potuto avere una visione di Mañjuśrī solo se avesse portato con sé il testo della *Dhāraṇī della protuberanza cranica dei Buddha* (*Fozun tuoluoni jing*). Poiché non possedeva questo *sūtra*, il pellegrino tornò in India e, dopo essersi procurato il testo, ritornò sette anni dopo, nel 683, sui Monti dalle Cinque Terrazze. L’uomo anziano, che altri non era se non Mañjuśrī in persona, condusse Buddhapāli attraverso i Monti, ed entrambi scomparvero nella Grotta del Vajra (*Jingang ku*). Il testo portato da Buddhapāli si diffuse rapidamente in Cina, soprattutto su un supporto molto particolare, il “pilastro bandiera” (*jingchuang*) (fig. 3)¹⁵. La copia di questo testo era quasi sempre accompagnata da un’introduzione che riportava le circostanze dell’arrivo di questo *sūtra* in Cina, e valorizzava pertanto la sacralità dei Monti dalle Cinque Terrazze come dimora di Mañjuśrī¹⁶.



*Amoghavajra e l'imperatore Taizong.
I Monti dalle Cinque Terrazze e il potere temporale*

A metà dell'VIII secolo, il patrocinio imperiale del culto di Mañjuśrī si intensificò grazie al maestro Amoghavajra (Bukong, 705-774). Originario di Ceylon, egli cominciò a lavorare nella capitale cinese nel 723, ma vi si trasferì stabilmente solo nel 756, dopo molti viaggi, in particolare in India. La grande ribellione di An Lushan del 755 aveva appena scosso profondamente l'impero cinese e, quando l'imperatore Taizong (r. 762-779) salì al potere nel 762, sembra che Amoghavajra gli abbia presentato la manifestazione di Mañjuśrī sui Monti dalle Cinque Terrazze come «un segno che il sovrano temporale di questo vasto paese avrebbe potuto diventare un *cakravartin*, colui che lancia la ruota, che avrebbe contribuito alla diffusione e alla propagazione del *dharma* buddhista in tutto il regno». Con questo spirito Amoghavajra indicò l'imperatore come «rappresentante del Buddha in terra». Sotto l'influsso di Amoghavajra, che intendeva sviluppare la funzione di «protezione del paese» (*buguo*) come propria del buddhismo¹⁷, Mañjuśrī sarebbe diventato il Bodhisattva associato al trono dell'impero cinese¹⁸.

Prima di tutto Amoghavajra chiese all'imperatore che in tutto l'impero fossero edificate cappelle dedicate a questo Bodhisattva. Ottenne anche l'appoggio imperiale alla ricostruzione di cinque templi dei Monti dalle Cinque Terrazze, in particolare del tempio del Padiglione d'oro (*Jin'ge si*) che divenne un importante centro del buddhismo esoterico in Cina e che era dedicato in modo particolare a Mañjuśrī¹⁹. In questo tempio, come in tutti quelli patrocinati dall'imperatore, si celebravano regolarmente cerimonie per la protezione dello Stato. Quindi Mañjuśrī era oggetto di un culto che aveva lo scopo di proteggere il potere imperiale, e i Monti dalle Cinque Terrazze erano il principale centro di questo culto. Ad esempio nel 770, in occasione dell'apparizione di una cometa, l'imperatore ordinò ad Amoghavajra di recarsi ai Monti dalle Cinque Terrazze per compirvi cerimonie di protezione. Questa particolare funzione dei Monti dalle Cinque Terrazze avrebbe avuto un ruolo importante nello sviluppo dei pellegrinaggi imperiali per tutti i secoli successivi.

*I pellegrini, le mappe dei Monti dalle Cinque Terrazze
e le rappresentazioni di Mañjuśrī*

Nel IX secolo la fama dei Monti dalle Cinque Terrazze era molto grande. La trasformazione della Cina in terra sacra buddhista aveva fatto sì che il clero buddhista dei regni confinanti e i religiosi dei maggiori monasteri indiani venissero in pellegrinaggio in Cina. Inoltre, la particolare iconografia di Mañjuśrī sviluppatasi sui Monti dalle Cinque Terrazze era molto diffusa in quell'epoca.

Vorrei ritornare un attimo alle mappe che descrivevano la geografia sacra di questo luogo. È certo che questi documenti, come pure i pellegrini che li facevano realizzare o li comperavano per poi portarli con sé, ebbero un ruolo notevole nello sviluppo ma anche del mantenimento di questo culto. Secondo le *Cronache sviluppate dei [Monti] Chiari e freschi* (*Guang Qingliang zhuan*), un'opera dell'XI secolo, il restauro di molti templi o edifici sacri ebbe luogo nell'VIII secolo in base alle mappe realizzate in epoca più antica.

Queste mappe, di cui abbiamo analizzato in precedenza le prime menzioni, erano celebri. In base agli *Antichi annali della Dinastia Tang*, nell'824 un inviato del regno tibetano richiese una mappa dei Monti dalle Cinque Terrazze²⁰. Nell'841, il monaco giapponese Ennin, che fece appositamente un pellegrinaggio ai Monti dalle

¹⁷ Amoghavajra utilizzò specialmente il *Sūtra della perfezione della saggezza con il quale il re benevolo protegge il paese* (*Renwang buguo nanruo boluomiduo jing*). Nel 765, egli ne fece una nuova traduzione. T. 246, vol. 8. L'imperatore Taizong in persona ne scrisse la prefazione; egli patrocinò anche solenni cerimonie in onore di questa nuova versione, e poco tempo dopo attribuì la sua vittoria sui ribelli all'efficacia di questo *sūtra*.

¹⁸ Secondo Birnbaum (1983, p.9), il fatto che i Monti dalle Cinque Terrazze, dimora di Mañjuśrī, si trovassero a un centinaio di chilometri dalla regione ancestrale della famiglia imperiale era un elemento importante nell'instaurazione di un culto imperiale dedicato a Mañjuśrī.

¹⁹ Birnbaum, 1983, pp.7-38.

²⁰ *Jiu Tang shu*, *juan* 17, *Jingzong benji*.



4. Mappa di pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze.

5. Raffigurazioni dell'ambiente naturale nella mappa di pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze.

6. Scene di vita quotidiana nella mappa di pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze.

Cinque Terrazze, segnala che, passando per la città di Taiyuan ai piedi dei Monti, il suo compagno chiese a un artista di eseguire una “Mappa dei fenomeni straordinari di questi Monti” (*Wutaishan huaxian tu*). In questa città essi incontrarono dei pellegrini indiani, che facevano anch’essi realizzare delle riproduzioni di “stele che narravano i fenomeni meravigliosi” (*linghua zhuanbei*)²¹. La realizzazione di queste mappe a Taiyuan è ricordata anche in un documento trovato a Dunhuang, un celebre centro buddhista situato sulla via della seta in un’oasi del deserto del Gobi²². Doveva pertanto esserci nella città di Taiyuan un centro artigianale specializzato nella realizzazione di queste mappe per i pellegrini che intendevano riportarne una dal pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze.

Sun Xiaogang parla dell’esistenza di una mappa dei Monti dalle Cinque Terrazze incisa sulla parete di un tempio nella provincia dello Hebei, a est di questi luoghi²³. Tuttavia gli esempi più belli della diffusione di questi documenti iconografici si trovano molto più a ovest, a Yulin, nella regione di Anxi, ma anche e soprattutto a Dunhuang. Infatti molti dei santuari rupestri di questo sito presentano delle mappe parziali o integrali che descrivono i pellegrinaggi ai Monti dalle Cinque Terrazze (le grotte 9, 61, 144, 159, 222, 237 e 361).

Nei dipinti che decorano il muro occidentale della grotta 159 di Dunhuang i paesaggi dei Monti dalle Cinque Terrazze sono dominati da grandi sfere di luce (alcune contenenti delle immagini). È così posta in evidenza la natura luminosa di queste montagne. Mañjuśrī vi appare sopra uno dei picchi e vari edifici, in particolare gli *stūpa*, permettono di sovrapporre un ambiente buddhista al paesaggio naturale²⁴.

Particolarmente interessante è la grotta 61, della metà del X secolo²⁵. Vari pannelli illustrano una mappa di pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze (fig. 4). Nel registro inferiore, la mappa dei Monti dalle Cinque Terrazze presenta un ambiente naturale e la vita quotidiana che i pellegrini osservavano lungo il cammino (figg. 5 e 6).

L’itinerario è indicato chiaramente con l’indicazione delle varie tappe, e ha reso possibile a ricercatori cinesi di ricostruire le due vie che potevano seguire a quel



²¹ Ennin, *Ru Tang jiu fa xun li xing ji*, juan 3, Shanghai 1986, p. 134.

²² Racconto del viaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze (Wang wutaishan xingji). Documento conservato nel fondo

cumento conservato nel fondo Pelliot cinese della Bibliothèque Nationale de France con il rif. P. 4648. Cfr. R. Schneider, *Un moine indien au Wou-t'ai chan; relation d'un pèlerinage*,

in “Cahiers d’Extrême-Asie”, 3/1987, pp. 27-40.

²³ Sun Xiaogang, 2007, p. 85.

²⁴ Sun Xiaogang, 2007, p. 86, fig. 81.

²⁵ Cfr. D. Wong, *A Reassess-*

ment of the Representation of Mont Wutai from Dunhuang Cave 61, in “Archives of Asian Art”, 46 (1993), pp. 27-52. Sun Xiaogang, 2007, p. 89-104.



tempo i pellegrini (fig. 7). Una (in verde) partiva da Taiyuan. L'altra (in rosso) iniziava a Zhenzhou. Il registro intermedio è segnato dal passaggio delle porte (fig. 8). Questi archi hanno ancora un valore molto importante nel paesaggio religioso per la delimitazione dello spazio sacro rispetto allo spazio profano (fig. 9). Nel registro centrale di questo dipinto l'ambiente buddhista è descritto attraverso la rappresentazione di vari edifici e degli eventi straordinari legati alle manifestazioni di Mañjuśrī, in particolare i fenomeni luminosi (fig. 10), la comparsa di uccelli e soprattutto la rappresentazione dell'incontro del pellegrino indiano Buddhapālī con

7. *Le due vie possibili di pellegrinaggio.*

8. *Il passaggio delle porte.*



9. *Archi che delimitano lo spazio sacro rispetto allo spazio profano.*

10. *Raffigurazione di edifici legati alle manifestazioni di Mañjuśrī.*



11. *Incontro del pellegrino Buddhapāli con l'anziano, manifestazioni di Mañjuśrī.*

12. *Xilografia raffigurante "Mañjuśrī dei Monti dalle Cinque Terrazze".*

re Udayana – la cui barba, il naso prominente e il copricapo a punta indicano l'origine straniera – e Sudhana, il giovane che fu guidato nel suo percorso spirituale da Mañjuśrī, compaiono spesso accanto al Bodhisattva. Invece la rappresentazione degli altri due personaggi riveste per noi un particolare interesse, poiché si riferisce ai fenomeni straordinari che contribuirono allo sviluppo del culto di Mañjuśrī sui Monti dalle Cinque Terrazze. Si tratta del pellegrino indiano Buddhapāli presentato prima, e dell'uomo anziano che incontrò e che altri non era che Mañjuśrī sotto le spoglie di un vegliardo (*Wenshu hua laoren*)²⁸.

Come è stato rilevato da Sun Xiaogang, questa nuova iconografia trae ispirazione dalle varie manifestazioni straordinarie di Mañjuśrī sui Monti dalle Cinque Terrazze. Essa è particolarmente legata alla statua di Mañjuśrī detta "Vera Apparenza" (*zhenrong*) della cappella di Mañjuśrī nel grande Tempio dell'Ornamentazione Fiorita. In seguito si diffuse in tutto l'impero, particolarmente a Dunhuang. Oltre ai dipinti murali delle grotte, possiamo anche citare un dipinto mobile risalente alla dinastia Liao (947-1125), e conservato al Museo Guimet a Parigi²⁹.

In Giappone, con il nome di "Mañjuśrī che attraversa il mare" (*Tokai Monju*), questa

l'uomo anziano, manifestazione di Mañjuśrī (fig. 11)²⁶. Nel registro superiore sono raffigurati Mañjuśrī e i 500 re *nāga*.

Oltre a questa mappa dei Monti dalle Cinque Terrazze, la grotta 61 contiene anche una scultura in argilla di Mañjuśrī e vari dipinti relativi a questo Bodhisattva. Tali elementi sembrano indicare che i patrocinatori di questa grotta, appartenenti alla famiglia Cao, che deteneva il potere temporale nella regione, cercarono di realizzare una specie di sostituto dei Monti dalle Cinque Terrazze per ottenere delle benedizioni. Infatti questa grotta è stata spesso chiamata "Cappella di Mañjuśrī" (*Wenshu tang*).

Sempre durante il regno della famiglia Cao furono xilografate decine di rappresentazioni di "Mañjuśrī dei Monti dalle Cinque Terrazze" (*Wutai shan zhong Wenshushili*). Il fondo Pelliot cinese della Bibliothèque Nationale de France ne conserva oltre una trentina, mentre alcuni esemplari si trovano a Londra e a Pechino²⁷ (fig. 12).

Infatti, oltre ai dipinti murali delle grotte, a Dunhuang circolavano molte rappresentazioni "mobili" di Mañjuśrī dei Monti dalle Cinque Terrazze. Possiamo anche citare il disegno del manoscritto P. 4049 nel quale Mañjuśrī, seduto su un leone, è accompagnato da altri quattro personaggi. Il



²⁶ Per un'altra rappresentazione di questo incontro, vedi anche la grotta 19 di Yulin. Cfr. Sun Xiaogang, 2007, p. 96, fig. 95.

²⁷ M. Soyumié, *Catalogue des manuscrits chinois de Touenhouang. Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1995, vol. 5, tomo 1, pp. 102 sgg.

²⁸ M. Soyumié, 1995, p. 44.

²⁹ Cfr. EO3588.

particolare rappresentazione di Mañjuśrī si diffuse ed è ancora in uso oggi (fig. 13), mentre in Cina questa tradizione iconografica sembra esser caduta in disuso³⁰.

*I sostituti dei Monti dalle Cinque Terrazze
con virtù spirituale*

L'idea della famiglia Cao di Dunhuang di ricreare in qualche modo un sostituto dei Monti dalle Cinque Terrazze non era né nuova né rara. Durante il regno dell'imperatore Dezong della dinastia Tang (779-805), un religioso chiamato Sengjie aveva costruito nella capitale (Chang'an) un tempio dedicato a Mañjuśrī (*Wenshu tang*), prendendo come modello i Monti dalle Cinque Terrazze³¹. Citeremo anche il maestro Yuanming, originario di Canton, morto nel 990, il quale, dopo un pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze e la visione di manifestazioni di Mañjuśrī, costruì nella sua città natale un edificio commemorativo (*Wenshu yuan*)³². Ancor più rivelatori sono i sostituti dei Monti dalle Cinque Terrazze realizzati in Corea, più esattamente nel regno di Silla, sui Monti Odae, che presentano anch'essi cinque picchi e che presero il nome di Monti dalle Cinque Terrazze³³.

In base alla tradizione coreana, quando il monaco Chajang (Cizang in cinese) si era recato in pellegrinaggio in Cina sui Monti dalle Cinque Terrazze, aveva avuto una visione di Mañjuśrī che gli segnalava l'esistenza di un sostituto di questi monti in Corea. Al suo ritorno, egli si adoperò nella diffusione del *Sūtra dell'Ornamentazione Fiorita* e fu associato alla creazione dei Monti dalle Cinque Terrazze coreani, nei quali si distingueva una Grotta santa e straordinaria (*Shensheng ku*) che ricordava la Grotta del Vajra (*Jingang ku*) dei Monti dalle Cinque Terrazze cinesi. Vi fu anche costruito un "Tempio della Perfezione Assoluta" (*Zhenru yuan*) che richiama il "Tempio della Vera Rappresentazione" (*Zhenrong yuan*), e l'imperatore del regno coreano di Sylla vi fece edificare una grande statua di Mañjuśrī in argilla. Proprio come i loro omologhi cinesi, questi monti divennero meta di pellegrinaggi imperiali.

Possiamo notare che la "creazione" dei Monti dalle Cinque Terrazze coreani da parte del monaco Chajang è citata soltanto da una fonte coreana del XIII secolo, il *Sanguo yishi* redatto dal religioso Ichinen (1206-1289)³⁴. Le fonti cinesi più antiche non citano la visita del monaco Chajang ai Monti dalle Cinque Terrazze (egli si recò in altri luoghi). Le fonti coreane sembrano avere associato i loro Monti dalle Cinque Terrazze a questo monaco per legittimarne l'autenticità.

Una riproduzione parziale del complesso dei Monti dalle Cinque Terrazze fu realizzata anche in Giappone. Nel 983 il religioso giapponese Chonen (938-1016), che apparteneva al grande tempio Todaiji di Nara³⁵, partì per la Cina. Il suo scopo



13. "Mañjuśrī che attraversa il mare".

zioni di questo tipo fra le più tarde in Cina.

³¹ *Song gaosengzhuan*, juan 27, *Tang jingshi Guangzhai si Sengjie zhuan*.

³² *Wudeng huiyuan*, juan 4. Informazione confermata dal *Jingde chuandenglu*, juan 11. Per altri esempi, cfr. Sun Xiaogang, 2007, capitolo quarto.

³³ *Introduction of Buddhism to Korea*, a cura di L. Lancaster e C. S. Yu, Berkeley 1989, p. 21.

³⁴ T. 2039, vol. 49, juan 3.

³⁵ D. F. McCallum, *The replication of Miraculous Icons: The Zenkoji Amida and the Seiryōji Shaka*, in *Images, Miracles and Authority in Asian Religious Traditions*, a cura di D. Richard, Boulder 1998, pp. 207-226.

³⁰ M. Soyumié, 1995, p. 44. Per altri esempi cfr. Sun Xiaogang, 2007, pp. 143-153. Un bell'esempio di questo tipo di raffigurazione, un edificio

del XVI secolo (dinastia mongola degli Yuan) si trova non lontano da Pechino, a Juyongguan. Mañjuśrī e questi quattro personaggi sono rappresen-

tati sulla fibbia della cintura del re celeste del nord, Vaiśravaṇa. Cfr. Sun Xiaogang, 2007, p. 116, fig. 117. Probabilmente si tratta di una delle raffigura-

principale era di recarsi ai Monti dalle Cinque Terrazze. Terminato il pellegrinaggio, egli si recò alla capitale della dinastia Song, Kaifeng. Lì vide la celebre statua di legno di sandalo del Buddha che secondo la leggenda era stata realizzata dal re Udayana in India³⁶. Ne fece realizzare una copia e quando tornò in Giappone volle fondare un tempio, chiamato “Tempio Chiaro e Fresco dei Monti dalle Cinque Terrazze” (*Godaizan Seiryōji*), per conservarvi questa copia. Egli non riuscì a realizzare il progetto, ma i suoi discepoli fondarono il tempio sui monti Atago. La statua che porta il nome di Seiryōji Shaka ancora oggi è oggetto di un culto molto diffuso in Giappone.

³⁶ G. Henderson e L. Hurvitz, *The Buddha of Seiryōji. New Finds and New Theory*, in “*Artibus Asiae*”, vol. 19/1 (1956), pp. 5-55.

³⁷ *Song shi*, p. 14115.

³⁸ *Song huiyao jigao*, 197, *fanyì* p. 7744.

³⁹ Sen, 2003, p. 85; A. Foucher, *Etude de l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris 1900, vol. II, pp. 14-115; S. K. Saraswati, *Tantrayana Art: An Album*, Calcutta 1977, pp. 79-80 e 85.

⁴⁰ R. M. Gimello, *Wu-t'ai Shan during the Early Chin Dynasty The Testimony of Chu Pien*, in “*Zhonghua foxue xuebao*”, (1994), pp. 501-612.

⁴¹ Cfr. *Shengzong ji*, *juan* 13, e *Youxingbiao*, *juan* 68.

⁴² *Chongxiu fanyangbaidai-shan yunjiu pei*, composto da Wangzheng. Cfr. Du Doucheng, *Dunhuang Wutaishan wenxian*, Shanxi 1991, p. 124.

⁴³ Du Doucheng, 1991, p. 124.

⁴⁴ Sun Xiaogang, 2007, p. 105.

I sostituti dei Monti dalle Cinque Terrazze con virtù temporale

Nell'XI secolo, i Monti dalle Cinque Terrazze continuavano a godere di grande prestigio presso i religiosi buddhisti dei paesi confinanti con la Cina. Secondo gli *Annali della Dinastia Song* (*Songshi*), nel 1007 una monaca buddhista inviata del Khan uiguro di Ganzhou, vicino a Dunhuang, chiese e ottenne il permesso di recarsi in pellegrinaggio ai Monti dalle Cinque Terrazze³⁷.

Nel 1072, Muzheng, capo tibetano del Kokonor, inviò due monaci indiani alla corte dei Song. L'anno successivo, questi due religiosi chiesero di essere scortati fino ai Monti dalle Cinque Terrazze³⁸. Possiamo anche citare dei manoscritti nepalesi dell'XI secolo che fanno riferimento alla dimora di Mañjuśrī sui Monti dalle Cinque Terrazze in Cina³⁹.

Ma i Monti dalle Cinque Terrazze non erano solo prestigiosi e dotati di un grande potere presso i religiosi, erano anche venerati dai vari sovrani come luogo in cui risiedeva Mañjuśrī, protettore dello stato, e pertanto avevano un certo ruolo nella legittimazione del potere temporale. I sovrani dei due territori vicini all'impero cinese dei Song, i Liao (o Khitan, 947-1125) e i Tangut (o Xixia, 1032-1227) manifestavano un interesse particolare per questo luogo di pellegrinaggio⁴⁰.

Gli *Annali della dinastia Liao* (*Liao shi*) riferiscono delle visite di due imperatori del regno liao, Shengzong (r. 982-1031) e Daozong (r. 1055-1101) sui Monti dalle Cinque Terrazze per offrire cibo ai religiosi nel tempio del Fiume d'oro (*Jinhe si*)⁴¹. Dal momento che i Monti dalle Cinque Terrazze erano in qualche modo legati a una certa legittimità temporale, l'imperatore si sentiva in obbligo di recarvisi in pellegrinaggio e di celebrarne il culto. Ma dati i rapporti conflittuali fra i Song e i Liao, che si contendevano il dominio della Cina, è difficile immaginare che questi due imperatori liao abbiano potuto recarsi nel territorio dei Song per fare un pellegrinaggio sui veri Monti dalle Cinque Terrazze. L'esistenza di un doppione dei Monti dalle Cinque Terrazze in territorio liao è confermata da altre fonti. Una stele del 966 fa riferimento ai Monti dalle Cinque Terrazze dell'ovest e ai Monti dalle Cinque Terrazze dell'est⁴². Sappiamo anche che il religioso Xingjun, autore del *Longkan shou jian* visse per un certo periodo nel monastero del Fiume Dorato sulle pendici dei Monti dalle Cinque Terrazze dei Liao⁴³. Questo sostituto liao dei Monti dalle Cinque Terrazze si trovava nella regione di Yuzhou, nell'attuale provincia dello Hebei; ancora oggi esistono nella parte orientale di questa provincia dei monti chiamati “Piccoli Monti dalle Cinque Terrazze”, *Xiao Wutai shan*)⁴⁴.

Per quanto riguarda il regno tangut, la più antica menzione di un'attività buddhista risale al 1007. In quell'anno morì la madre di Li Deming (che dirigeva la confederazione tangut in piena espansione). Li Deming chiese alla corte imperiale



14. “Monti dalle Cinque Terrazze del nord”.

dei Song il permesso di fare delle offerte in dieci templi dei Monti dalle Cinque Terrazze. Il permesso fu concesso e un ufficiale fu inviato per scortare le offerte tangut. Anche se i Monti dalle Cinque Terrazze erano da molto tempo un luogo di pellegrinaggio celebre presso i cinesi e gli stranieri, l'interesse dei Tangut per questo luogo aveva un significato particolare a causa dell'associazione di questa montagna con Mañjuśrī e con la funzione di protettore dello stato rivestita da questo Bodhisattva. Questi due elementi erano importanti nel culto buddhista dello Stato tangut che si stava formando in quell'epoca⁴⁵. Il fatto di stabilire una presenza o un patrocinio sui Monti dalle Cinque Terrazze costituiva una fase importante nell'insediamento del potere e nella sua legittimazione agli occhi del popolo tangut e delle potenze vicine.

Circa 31 anni dopo, nel 1038, mentre stava preparando la sua incoronazione, il tangut Li Yuanhao inviò una nuova richiesta per portare delle offerte ai Monti dalle Cinque Terrazze. La corte imperiale dei Song rifiutò, rispondendo che il sovrano tangut cercava soltanto l'occasione per spiare le difese cinesi nella regione dello Shanxi. Forse Yuanhao era stato spinto davvero da motivazioni religiose a cercare la protezione e la benedizione di Mañjuśrī, comunque è vero che questo pellegrinaggio offriva la possibilità di realizzare altri progetti⁴⁶.

Non avendo la possibilità di accedere direttamente al sito dello Shanxi, i Tangut decisero di creare i loro propri Monti dalle Cinque Terrazze sui Monti Helan a ovest della loro capitale Xingqing (l'attuale città di Yinchuan nella provincia del Ningxia). Fra le tre grandi montagne del loro regno, i Tangut davano una particolare importanza ai Monti Helan, che grazie alla posizione geografica avevano un indubbio valore strategico; e quindi quei monti si ritrovarono ad avere un ruolo politico e religioso⁴⁷. Questi luoghi definiti come “straordinari” (*shen*) o anche “santi” (*sheng*) furono chiamati “Monti dalle Cinque Terrazze del nord” (*Bei Wutai shan*)⁴⁸. Proprio come nei Monti dalle Cinque Terrazze, fu costruita una serie di templi sugli “altipiani” che costellano i Monti Helan. Oggi la maggior parte di questi edifici è in rovina, e soltanto tre *stūpa* sono ancora in piedi, a testimoniare ciò che rappresentò questo luogo (fig. 14). Fra questi, lo “*Stūpa quadrato*”

⁴⁵ R. Dannel, *The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh Century Xia*, Honolulu 1996, p. 22.

⁴⁶ Dannel, 1996, p. 35.

⁴⁷ Dannel, 1996, p. 36.

⁴⁸ *Baisi gou Xixia fangta*, Ningxia wenwu kaogu yanjiu suo, Beijing, 2005, p. 8.



15. Lo “Stūpa quadrato”.

(*fangta*) (fig. 15) potrebbe, secondo gli archeologi, essere legato al “Tempio della Freschezza e della Chiarezza” (Qingliang si), uno dei cinque templi principali dei Monti dalle Cinque Terrazze che sarebbe stato riprodotto in territorio tangut. Riguardo a questo tempio, chiamato anche “Puro Palazzo delle Cinque Terrazze” (Wutai jinggong), un documento tangut dice: «Il Bodhisattva e la sua cerchia di santi lasciano apparire una realtà straordinaria»⁴⁹. Questo tempio tangut è citato nelle iscrizioni cinesi fra la fine dell’XI e l’inizio del XIII secolo, ma figura anche nel colophon di opere tibetane che risalgono al XII secolo⁵⁰.

Conclusione

Non parlerò in questa sede dell’evoluzione dei Monti dalle Cinque Terrazze a partire dal XIII secolo. Con la dinastia mongola degli Yuan (1277-1367) che riconosceva il primato del buddhismo tibetano nei confronti del buddhismo cinese, il paesaggio sacro e il simbolismo dei Monti dalle Cinque Terrazze si modificarono. Questo processo si amplificò notevolmente sotto la dinastia Manchu dei Qing (1644-1911). I Monti dalle Cinque Terrazze, che erano uno dei più antichi luoghi di pellegrinaggio buddhista in Cina e che avevano acquisito molto rapidamente uno status panasiatico, dopo il XIII secolo divennero un luogo importante per

la pratica del buddhismo tibetano. Vi si insediarono religiosi di origine mongola e tibetana, e i pellegrini “non cinesi” si recarono ancor più numerosi sui Monti dalle Cinque Terrazze per incontrare il divino. La stratigrafia culturale di questi luoghi divenne pertanto ancora più complessa e l’identità multipla dei luoghi sacri fece di questa montagna un simbolo i cui vari aspetti erano interpretati o acquisiti in modo diverso in base al contesto sociale e culturale di ogni individuo⁵¹. La ricerca di una legittimazione del potere temporale che abbiamo osservato fin dalla fine del VII secolo rimase per tutti i secoli seguenti uno degli elementi motori dei grandi pellegrinaggi imperiali sui Monti dalle Cinque Terrazze. Per la maggior parte degli altri pellegrini, il pellegrinaggio in questi luoghi era ed è sempre prima di tutto un atto di devozione che deve permettere di assistere alle manifestazioni straordinarie di Mañjuśrī descritte con molti dettagli nei testi, mappe e immagini che i pellegrini facevano e fanno circolare con tanto zelo.

⁴⁹ Citazione dal *Shengli yibai*. Cfr. *Baisi gou Xixia fangta*, 2005, p. 317.

⁵⁰ L. van der Kuijp, *Jayananda, A Twelfth Century Guoshishi from Kashmir among the Tangut*, in “Central Asiatic Journal”, 37 (1993), pp. 188-197; Shen Weirong, *Zongjiao xinyang he huanjing jiu: shiyi zhi shisi shiji zangchuan mijiao yu Heishuicheng diqu de liuxing* (Religious Faith and Environmental Necessity: Tibetan Tantric Buddhist Practice in the Khara Khoto Area of Central Eurasia, 11th-14th century), in *Heishuicheng renwen yu huanjing yanjiu*, a cura di Shen Weirong, Beijing 2007, p. 319.

⁵¹ Questa identità multipla dei Monti dalle Cinque Terrazze è probabilmente l’elemento che conferisce a questo

luogo un potere di attrazione così grande. Come scrivono John Eade e Michael Sallnow: «What confers upon a major shrine its essential universalistic character is its capacity to absorb and re-

flect a multiplicity of religious discourses to be able to offer a variety of clients what each of them desires». Cfr. *Contesting the sacred*, a cura di J. Eade e M. Sallnow, Champaign 2000, p. 15.



Cina, Nguyen Houng



Cina, Cam Kim Hoang

Peregrinare, adorare, circumambulare

Fabrizio A. Pennacchietti

Università di Torino

Ogni parola nasconde una cassa di risonanza in cui si riverberano, appena percettibili o solo avvertiti dall'inconscio, gli echi dei suoi significati pregressi. Per fare emergere alla coscienza collegamenti semantici che spesso attendono solo di essere espressi, perché in qualche modo già noti, ci viene incontro la ricerca etimologica.

Farò qualche considerazione su come i concetti “pellegrino” e “pellegrinaggio” s’incarnano in determinate parole di lingue dell’Europa occidentale e di lingue semitiche come l’ebraico, il siriano (idioma aramaico) e l’arabo.

La massima parte delle lingue dell’Europa latina, ossia le lingue che da secoli si esprimono per scritto in alfabeto latino, il concetto di “pellegrino” viene espresso attingendo dal lessico latino l’aggettivo *peregrinus* (cito per brevità spagnolo *peregrino*, italiano *pellegrino*, francese *pèlerin*, tedesco *Pilger*, e inglese e svedese *pilgrim*). *Peregrinus*, che nel latino precristiano significava “straniero, forestiero, esotico” (vedi l’aggettivo colto dell’italiano *peregrino* “strano, bizzarro”), ha dato vita ai verbi latini *peregrinare* e *peregrinari* “soggiornare o viaggiare all’estero” e, tramite loro, ai sostantivi *peregrinatio* e *peregrinator* e all’aggettivo *peregrinabundus*. D’altra parte *peregrinus* deriva a sua volta dagli avverbi *peregre* e *peregre* “in campagna, fuori della città, all’estero” e dall’aggettivo *pereger* “viaggiatore”, parole che ci portano ormai vicino alle due componenti fondamentali di tutte le parole citate: “(camminare) attraverso (*per*) i campi (*agros*)”, uscire dal proprio guscio, andare allo scoperto, muoversi tra estranei e diventare stranieri, strani o persino esotici in mezzo a loro. È questo il campo semantico che hanno ereditato i cristiani “latini” per esprimere con la parola ormai opaca *pellegrinaggio* la spinta emotiva verso una destinazione religiosa, un luogo definito che è carico di significati trascendenti.

A differenza dei “latini”, i cristiani “greci” chiamano il pellegrino *proskynêtês*, propriamente “adoratore”, da *proskýnêsis* “adorazione”. Si tratta dell’atto di ossequio o di adorazione che comporta il portare la mano alla bocca simulando un bacio a distanza. Il verbo greco *kynêô* deriva infatti dalla stessa radice indoeuropea di tedesco *Kuss* e di inglese *kiss* “bacio”. Ancora oggi c’è chi conclude il segno della croce con questo gesto antico: si bacia l’indice destro piegato sul rispettivo pollice, chinando leggermente il capo.

Una dinamica semantica affine connota il termine per “pellegrino” presente in siriano (*mçalyânâ*) e in ebraico postbiblico (*çalyân*, da cui *çalyânût* “pellegrinaggio”), alla lettera “uno che prega inchinandosi”. In queste due lingue tuttavia il concetto di “pellegrinaggio” può anche essere connesso con quello di “ascesa (al monte Sion)”: si vedano siriano *masqânâ* ed ebraico *‘aliyâ le-régel* “il salire a piedi”. In questa prospettiva il pellegrino è un *‘ôle-régel* “uno che sale a piedi”.

Completamente differente il riferimento semantico che sta alla base del termine per “pellegrinaggio” che impiegano gli arabi. Qui non c’è spazio né all’ *ire per agros*, cioè al muoversi lontano da casa (*peregrinare*) per raggiungere un santuario, né a un particolare atteggiamento di adorazione come il bacio a distanza (*proskýnêsis*) o il prostrarsi di fronte a un luogo sacro (*çalyânût*), né infine all’ascesa a quel luogo (*masqânâ*; ‘*aliyâ le-régl*). Abbiamo invece un richiamo alla pratica gioiosa, tuttora in uso durante le feste profane in Grecia, in Turchia e in tutto il Vicino Oriente, di danzare in cerchio tenendosi per mano e spostandosi in senso antiorario. Sul versante religioso questa danza si trasforma in un girare attorno al santuario con passo sostenuto (circumambulazione). È ciò che avviene alla Mecca attorno alla Ka’ba nel cortile della Grande Moschea. In arabo infatti “pellegrinaggio” si dice *hagg* o *hagg* (j come la g dolce dell’italiano), termine che in ebraico (*hag*) e in siriano (*haggâ*) significano genericamente “festa”, ma anche “danza sacra” come si evince dall’episodio del vitello d’oro, *Esodo* 32,5 e 19.

D’altra parte la radice HGG dei vocaboli arabo *hagg*, ebraico *hag* e siriano *haggâ* è strettamente imparentata con la radice HWG che proprio in ebraico e in siriano esprime un moto circolare. Come dire che la pratica della circumambulazione era una componente fondamentale del pellegrinaggio semitico.

C’è un versetto dei Salmi che mi sembra appropriato per concludere questa riflessione etimologica. Esso è il *Salmo* 26,6: *erhâç be-niqqayôn kappáy wa-’asobebá et-mizbahaká adonáy* «Lavo nell’innocenza le mie mani e giro attorno al tuo altare, Signore». La purità rituale del pellegrino e il suo girare intorno a un santuario sono due pratiche che si perpetuano tuttora nella liturgia cristiana nel momento della lavanda delle mani che il sacerdote effettua prima della consacrazione e nel giro attorno all’altare che il celebrante compie durante le solennità che comportano l’incensazione dello stesso. Col fare la circumambulazione mi sembra che si lanci un implicito messaggio: il luogo sacro che ti accingevi a raggiungere fuori le mura con il pellegrinaggio è già qui davanti a te, è l’altare.

Sulle orme degli dei. Santuari, pellegrinaggi e processioni nel mondo greco e romano

Anna Ferrari

Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"

Introduzione

Ci recammo al castello della città, edificato su una rupe marmorea. Al suo interno si trova una grande sala con tredici colonne; le colonne sono sormontate da architravi di trenta piedi di lunghezza, sui quali si ergono delle lastre di marmo. È un'opera grande e bella a vedersi. Successivamente ci recammo alla grande chiesa situata all'interno del castello, la chiesa di Santa Maria. La chiesa è fatta di grossi blocchi di marmo, uniti insieme dal piombo, ed è grande come quella di Capua. All'esterno, tutto intorno alla chiesa, ci sono sessanta grandi colonne. Ciascuna di esse è più alta delle scale che servono a raccogliere la frutta dagli alberi, ed è così grande che occorrono cinque uomini con le braccia allargate per poterne abbracciare interamente la circonferenza. Su queste colonne ci sono lunghe e spesse lastre di marmo. È impossibile, per lo spirito umano, immaginare come edifici del genere abbiano potuto essere costruiti.

¹ Il viaggio di Niccolò, all'andata, si svolge senza intoppi: arriva in quindici giorni di navigazione a Rodi e prosegue poi per Alessandria d'Egitto. Durante il viaggio di ritorno, alla fine del pellegrinaggio, i pirati e i briganti lo costringono invece a fermarsi per tre mesi in Grecia. Tra il febbraio e l'aprile del 1395 risiede a Rodi, Atene, Calcide e Corinto, lasciando precise osservazioni su queste località. Per due volte ha modo di fermarsi ad Atene, passata in mano ai veneziani nel settembre del 1394, dopo la morte di Nerio I Acciajuoli. Testimone vigile del suo tempo, Niccolò esprime, a differenza di altri pellegrini che al pari di lui lasciano resoconti scritti, sentimenti e osservazioni personali. Il manoscritto del suo diario di viaggio si conserva alla Bibliothèque Nationale di Parigi (N. 6521 Fonds Latin). Pubblicato dallo scopritore Léon Le Grand nel "Bulletin de l'Orient Latin" del 1896, è stato ripreso da M. Piccirillo, *Io notaio Nicola De Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carinola a Gerusalemme, 1394-1395* (SBF Collectio Maior 42), Jerusalem 2002 (che ne offre la traduzione italiana, tenuta presente ma non riprodotta nel passo qui citato in apertura).

Queste osservazioni meticolose e stupite si devono a uno dei molti pellegrini che, sul finire del XIV secolo, intrapresero il pellegrinaggio in Terra Santa, toccando lungo il tragitto le coste e le isole greche. La descrizione che abbiamo citato, originariamente scritta in latino, non si riferisce a una chiesa qualunque: la città di cui si parla è Atene, il castello della città non è nient'altro che l'Acropoli e la chiesa di Santa Maria rappresenta la nuova veste assunta dal Partenone, trasformato in chiesa cristiana in periodo medievale. Il narratore è Niccolò da Martone, o de Martoni, notaio campano originario di Carinola in provincia di Caserta, che al principio dell'estate del 1394 intraprende il suo pellegrinaggio *ad loca sancta* armato di uno spirito di osservazione e di una curiosità per l'antico assolutamente eccezionali se lo paragoniamo agli altri viaggiatori che per molto tempo, prima e dopo di lui, si imbarcano per lo stesso viaggio. Niccolò da Martone, infatti, è il primo uomo del Medioevo a descriverci con interesse e curiosità i monumenti classici di Atene, dei quali, dopo la fine dell'impero di Roma, nessuno in Occidente aveva più parlato¹.

Il testo di Niccolò può introdurre in maniera significativa il discorso sui pellegrinaggi nel mondo classico, poiché fonde singolarmente nelle sue righe la figura di un pellegrino inteso nel senso cristiano e tradizionale del termine (Niccolò, appunto, diretto in Terra Santa) con il mondo dell'antichità greco-romana; e perché l'autore accosta le culture che via via esibiscono ai suoi occhi le loro vestigia con una curiosità, un'apertura e un interesse scevro da pregiudizi che costituiscono, un poco, anche lo spirito del nostro Convegno. Con il suo viatico, dunque, si può intraprendere l'esame dei pellegrinaggi che si svolgevano nel mondo classico greco-romano, tenendo conto soprattutto di due aspetti particolarmente significativi: 1) l'aspetto storico-religioso, rappresentato dalle modalità dei viaggi condotti dai pellegrini in

direzione dei principali templi e santuari: le fonti principali sono da questo punto di vista i documenti archeologici, le testimonianze epigrafiche e i racconti conservati nei testi antichi, che permettono di ricostruire sia lo svolgimento vero e proprio del viaggio, sia i riti che si svolgevano una volta arrivati alla meta, sia, in alcuni casi, il tesoro di memorie e ricordi che al ritorno ogni viaggiatore portava con sé; 2) l'aspetto mitico, rappresentato dal racconto letterario che verte sui viaggi a santuari, oracoli e templi condotti da eroi del mito, o che affronta il tema del peregrinare delle divinità sulla terra.

A queste due possibili declinazioni del tema del pellegrinaggio nel mondo antico, che aprono prospettive interessanti dal punto di vista della religione nell'antichità greco-romana, se ne può poi aggiungere una terza, afferente, per così dire, a una religione "laica" dell'antichità: vale a dire il tema del pellegrinaggio nei luoghi canonici del mondo greco e romano condotto dagli intellettuali europei soprattutto a partire dal Settecento, spesso con un entusiasmo e un afflato religioso non meno rilevanti, nei viaggiatori del *Grand Tour*, della religiosità che animava i pellegrini veri e propri dell'antichità. Più problematico appare invece applicare il modello del "pellegrinaggio sostitutivo" al mondo antico, anche se qualche spunto in tal senso è possibile ravvisare, come vedremo, in alcune specifiche circostanze. Le osservazioni che seguono tengono conto soprattutto della situazione riscontrabile nel mondo greco dall'epoca arcaica all'ellenismo, ove si gettano le basi per consuetudini che si manterranno sostanzialmente assai simili anche nel mondo romano.

² Cfr. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, diretto da S. Battaglia, s. v. *Pellegrinaggio* e *Pellegrino*, vol. XII, Torino 1984, coll. 960 e 962-964 rispettivamente.

Qualche osservazione lessicale

Come spiegano i dizionari², la parola italiana "pellegrinaggio" deriva dal latino *peregrinus*, propriamente "non cittadino", "forestiero", come suggerisce l'etimo, da *peregre, peregrī*, avverbio che significa "fuori della città" ed è composto da *per* "al di là" e *ager* "campo". Il termine lascia affiorare, attraverso la sua etimologia, l'idea del vagabondaggio senza meta, per le campagne, nei territori illimitati e sconfinati che circondano le città, ma insieme anche l'idea dell'insicurezza e del pericolo impliciti nella condizione di chi alla città non appartiene, ed è dunque un escluso dalla città medesima, uno straniero – con tutte le limitazioni che questa posizione comporta – spesso alla mercé di altri vagabondi più pericolosi e spregiudicati di lui. Queste sfumature si trasmettono all'iconografia tradizionale del pellegrino cristiano, evocata anche dalla sua "bisaccia" menzionata nel titolo del nostro convegno, la quale sintetizza in una sola immagine l'aspetto modesto e dimesso di chi, appunto nel cristianesimo, intraprende un cammino sentito soprattutto come percorso di penitenza e di umiltà.

Trasferire questi significati, *tout court*, al pellegrinaggio greco e romano sarebbe tuttavia fuorviante. Il greco (ma anche il latino classico si trova in una situazione assai simile) non conosce un termine che renda perfettamente e coerentemente tutte le sfumature di "pellegrinaggio" inteso nell'accezione cristiana che abbiamo ricordato. Il pellegrinaggio si presenta infatti nella religione greca e in quella latina con risvolti più sfaccettati. Questa situazione dipende in larga misura dalla particolare natura della religione dell'antichità classica: nella Grecia antica, nel mondo etrusco-italico e a Roma, i culti sono infatti essenzialmente locali e vedono, al più, l'afflusso nei santuari di fedeli provenienti dalle regioni immediatamente vicine; si tratta

³ Sulla natura particolare dei pellegrinaggi nel mondo classico cfr. F. Raphael - G. Herberich, *I pellegrinaggi*, in *La religione*, a cura di F. Lenoir e Y. Tardan-Masquelier, trad. it. a cura di P. Sacchi, vol. V, Torino 2001, pp. 405-414 (ed. originale, Paris 1997). Sui temi della religione del mondo antico in generale e la relativa bibliografia, tra le molte eccellenti sintesi disponibili, si rinvia a *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, vol. I, Roma-Bari 1994.

⁴ Platone, *Leggi*, 738d.

⁵ F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, p. 92.

⁶ Polibio, II, 39.

⁷ Sul tema del viaggio nell'antichità cfr. A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina*, Torino 1999, alla voce relativa.

spesso, quando si presentano in forma organizzata, di processioni più che di veri e propri pellegrinaggi³. Nelle *Leggi*, Platone assegna ad ogni quartiere, fin dalla fondazione del suo stato ideale, un dio, o un demone, o un eroe specifico, con tutto ciò che lo accompagna, un santuario, un'area sacra e quanto riguarda il suo culto: in modo, dice Platone, che le assemblee dei gruppi di individui possano aver luogo in tempi determinati e offrano un'opportunità di trattare le faccende pratiche, e in modo che la gente possa incontrarsi amichevolmente in occasione dei sacrifici e diventi amica; perché non c'è bene migliore per i cittadini che quello di conoscersi reciprocamente. Le feste religiose sono appunto la prima occasione per conoscersi, occasione che non esclude la possibilità di fare affari⁴. Una specie di mercato *duty free*, quasi a corollario di queste affermazioni platoniche, era allestito nei santuari in occasione di svariate cerimonie religiose, come per esempio durante le feste Artemisie a Eretria⁵.

Più ampie federazioni di città e di tribù hanno come centro uno specifico santuario con le sue feste annuali. Coloro che abitano nei dintorni di un santuario maturano reciproci rapporti e legami che possono condurre alla formazione di una anfizionia o una lega. I confederati sotto il controllo di Atene, per limitarci a esempi greci, erano invitati a partecipare alle feste attiche: ogni città doveva inviare una vacca e una serie completa di armi per le Panatenee, un fallo per le Dionisie. Nel sec. IV a.C., le città magno-greche di Crotone, Sibari e Caulonia, quando furono riconciliate dalla mediazione achea, fissarono in primo luogo un santuario comune a Zeus Homarios e un luogo dove riunirsi e tenere consiglio⁶.

La natura dei culti greci e romani è dunque prevalentemente locale, e questo riduce in qualche misura, ma non esclude la pratica del pellegrinaggio, che si svolge verso luoghi di culto di importanza maggiore, regionali o nazionali. Il termine greco che troviamo più spesso utilizzato per indicare pellegrinaggi collettivi è *theoria*; mentre quando ci si riferisce a pellegrinaggi individuali, che pure sono frequenti, troviamo una varietà di termini che rappresentano, con sfumature diverse, le infinite variazioni dell'idea del "viaggio"⁷. L'indagine lessicale ci aiuta dunque a porre un primo punto di riferimento alla nostra ricostruzione del pellegrinaggio nel mondo classico. Per limitarci alla sola Grecia, esistono modi diversi di andare in pellegrinaggio, riducibili sostanzialmente a due: la *theoria*, o pellegrinaggio collettivo e ufficiale, e il pellegrinaggio individuale o privato.

Pellegrinaggi collettivi

La *theoria* è una delegazione di emissari o rappresentanti ufficiali della città (i *theoroi*), che viene inviata dalla città stessa, formalmente, a prendere parte a feste religiose in altre località, oppure a rendere note le iniziative (feste, agoni) di carattere religioso intraprese dalla città d'origine, invitandovi le altre comunità, o ancora a consultare il volere degli dei presso i grandi santuari oracolari. Il pellegrinaggio dei *theoroi* può essere seguito in qualche caso passo dopo passo grazie alla documentazione epigrafica: è il caso di Delfi, uno dei più importanti santuari del mondo greco, che organizzava grandi feste penteteriche (ossia ogni quattro anni) panelleniche, e mandava per tutto il mondo greco le proprie *theoriai* o delegazioni a invitare le diverse città a prendervi parte. In ogni città i *theoroi* di Delfi erano accolti da un corrispondente locale, il *theorodokos*. A Delfi si conservano documenti epigrafici

che elencano liste di questi *theorodokoi*, illustrando la fitta rete di relazioni diplomatiche intrattenute dal santuario con le città del mondo greco⁸. La parola *theoria*, per il suo nesso con *thea* (la vista, il guardare) e con *orao* (osservare), sottolinea il ruolo di spettatori dei *theoroi*, che assistono ai giochi o agli spettacoli organizzati durante le feste nei santuari; ma è sufficiente un minimo slittamento semantico perché la parola ci porti anche nella sfera della contemplazione filosofica, della speculazione teorica, conferendo quindi ulteriore dignità al rango e alla funzione dei pellegrini ufficiali della città. Carattere fondamentale della *theoria*, vale la pena di ribadirlo, è l'aspetto collettivo del pellegrinaggio in delegazione: lo illustra molto bene Platone, nella *Repubblica*⁹, dove i pellegrinaggi sono citati di sfuggita in una descrizione del divenire di un regime a partire dal precedente, e precisamente a proposito del passaggio dalla oligarchia alla democrazia:

Quando governanti e governati si trovano a fianco a fianco, quando camminano sulle strade, o in altre occasioni di vita comune, nel corso di pellegrinaggi [il termine greco è appunto *theoriai*] o di spedizioni militari, quando navigano insieme o sono compagni in guerra, o quando si trovano in mezzo al pericolo...

Il pellegrinaggio, al pari delle altre esperienze e situazioni citate, è presentato come una circostanza di vita in comune.

Pellegrinaggi individuali

Alle feste, agli agoni, alla consultazione degli oracoli si recavano però non soltanto collettivamente le delegazioni ufficiali delle quali abbiamo parlato, bensì anche privati cittadini. In Grecia le mete più frequentate erano i grandi santuari panellenici con le loro principali feste. Nel VI secolo a.C. sono ormai fissate ufficialmente quattro feste panelleniche: i giochi Olimpici, quelli Pitici a Delfi, i Nemei in onore di Zeus a Nemea e gli Istmici in onore di Poseidone sull'istmo presso Corinto. Molto popolari, e che attirano delegazioni da varie regioni della Grecia, sono anche i giochi delle Panatenee ad Atene o gli Heraia ad Argo. Come ricorda Pindaro¹⁰, poi, a Delfi le Teoxenia sono una delle feste più importanti, che dà il suo nome a un mese; vi arrivano delegazioni da tutta la Grecia e numerosi dei sono invitati al banchetto. I romani trassero l'uso del festino degli dei, il *lectisternium*, proprio da questa festa di Delfi. Anche i *Veda* rappresentano spesso l'invito degli dei a banchetto e ci troviamo quindi di fronte a una tradizione indo-europea molto antica. Ancora, in Beozia, sotto la guida di Platea, ogni cinque anni si celebravano le feste delle Grandi Dedalee a cui partecipava un gruppo di città. Le Dedalee erano statue di tronchi di legno solo rozzamente scolpite; una di esse veniva vestita da sposa e portata in una processione religiosa che riproduceva quella nuziale dal fiume Asopo fino alla sommità del Citerone (nell'ottica del pellegrinaggio sostitutivo che qui interessa, ci troviamo in questo caso di fronte a una sorta di simbolica "processione sostitutiva"); sul monte veniva costruito un altare ligneo e venivano sacrificati animali a Zeus ed Hera, finché un grande rogo finale bruciava il tutto.

Tutte queste feste diventano meta di pellegrinaggi privati sempre più spesso a partire dal IV secolo a.C. I fedeli si raccoglievano inoltre nei santuari locali di maggiore importanza, che attiravano pellegrini dalle regioni circostanti: per esempio quello di Delo, che costituiva un punto di riferimento per gli abitanti della Ionia ed era il fulcro del culto di Apollo, o quello di Capo Lacinio dedicato a Hera, che aveva

⁸ Un altro esempio interessante della funzione dei *theoroi*, che dovevano verosimilmente avere un ruolo preciso anche nelle colonie, è offerto da Naxos, in Sicilia: qui, fuori delle mura, sorgeva un altare dedicato ad Apollo *archeghetes*, sul quale Tucidide (VI, 3, 1) ricorda che i *theoroi* offrivano un sacrificio prima di partire per i santuari panellenici della madrepatria dove andavano in pellegrinaggio ad assistere alle feste religiose.

⁹ Platone, *Repubblica*, VIII, 556ce.

¹⁰ Pindaro, *Peana* VI, 60-65.

¹¹ A questi grandi *Heraia* si possono accostare, per analogia di funzioni, l'*Apollonion* di Punta Alice, l'*Athenaion* di Punta Campanella a Sorrento e l'*Olympieion* di Siracusa. Il ruolo specifico di questi grandi santuari extramurani è tuttora oggetto di dibattito.

¹² La fondamentale e duratura importanza dei santuari regionali in Magna Grecia è testimoniata anche dalle vicende archeologiche di alcuni di essi: il grande *Heraion* di Capo Lacinio per esempio continua a essere meta di pellegrinaggi anche in età ellenistica, tanto che verso la fine del IV secolo a. C. viene dotato di nuove strutture per accogliere i pellegrini, riprendendo tipologie – come quella dell'*estiatorion* e del *katagoghion* – che si erano nel frattempo sviluppate nella madrepatria. Un altro santuario dalle origini molto antiche, quello di Apollo Aleo a Crimisa/Cirò, anch'esso meta di pellegrinaggi, nello stesso periodo viene ristrutturato e dotato di un sontuoso colonnato di 8 x 19 colonne, diventando così l'unico peritetro postclassico di tutto l'Occidente, a conferma del suo ruolo centrale come catalizzatore di fedeli in tutta la regione. Cfr. D. Mertens, *L'architettura del mondo greco d'Occidente*, in *I Greci in Occidente*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1996, p. 339.

¹³ Teofrasto, *Caratteri*, 21.

¹⁴ Isocrate, *Orazioni*, XVII, 4; Callimaco, *Giambi*, 13, 10 s.

¹⁵ *Iliade*, XVI, 235.

¹⁶ *Odissea*, XIV, 327=XIX, 296.

¹⁷ Per l'oracolo di Trofonio cfr. la dettagliata descrizione di Pausania, IX, 39.

¹⁸ I, 46, 2.

come bacino di utenza l'intera Magna Grecia e al quale era riconosciuta l'*asylia*, ossia l'impunità e l'inviolabilità, attestata da documenti epigrafici. In tutta la Magna Grecia era diffuso il fenomeno dei grandi santuari extramurani, collocati cioè a qualche chilometro di distanza dalle città, su promontori, in prossimità del mare o di importanti vie d'acqua e dei relativi approdi; per lo più erano dedicati a Hera (come l'*Heraion* della foce del Sele, quello citato di Capo Lacinio e quello delle cosiddette Tavole Palatine a Metaponto)¹¹, godevano di una certa autonomia ed erano un punto di riferimento anche per gruppi etnici diversi da quelli dei fondatori della colonia. Nella Magna Grecia i santuari regionali maggiori, come appunto quello di Capo Lacinio o l'*Heraion* della foce del Sele, erano meta di pellegrinaggi di particolare importanza per rinsaldare i vincoli tra colonie e ribadire la peculiarità dell'elemento greco a fronte del territorio straniero in cui la colonia sorgeva: le cerimonie religiose collegate a tali pellegrinaggi rappresentavano così una sorta di rievocazione rituale della madrepatria¹².

I pellegrinaggi ai santuari oracolari

Le ragioni che potevano indurre un cittadino greco a intraprendere un pellegrinaggio verso un santuario rinomato potevano essere innumerevoli: alcuni pellegrinaggi potevano essere legati a momenti particolari della vita, come nel caso descritto da Teofrasto¹³, il quale ricorda che alcuni portano i figli a Delfi in occasione del primo taglio di capelli. Altri pellegrinaggi univano allo spunto religioso l'interesse che oggi definiremmo turistico¹⁴.

Determinante era spesso l'esigenza di consultare un oracolo prima di qualche evento o decisione importante.

Già a partire dall'VIII secolo a.C. alcuni santuari ottengono una fama ampiamente diffusa e addirittura internazionale grazie al fatto che gli dei offrono un servizio, *chresmos*, a quanti sono in cerca di consiglio: un luogo del genere è chiamato dai greci *chresterton* o *manteion*, dai romani *oraculum*. La strada in questo senso era stata aperta dai santuari oracolari dell'Egitto e del Vicino Oriente come Dafne presso Antiochia, Mopsuestia in Cilicia, Sura e Patara in Licia, Telmessos in Caria, Siwa in Egitto. Santuari oracolari greci di fama internazionale sono Dodona in Epiro, menzionato nell'*Iliade* – dove Achille prega i Selloi o Helloi, interpreti “dai piedi non lavati, che dormono sulla nuda terra”¹⁵ – e citato anche nell'*Odissea*, dove Ulisse dichiara di esserci andato¹⁶. Ma la lista dei santuari oracolari meta di pellegrinaggi è particolarmente nutrita: c'era l'Oracolo dei Morti a Efira nella regione abitata dai tesproti, quello di Abai nella Focide, quello di Trofonio a Lebadea¹⁷, quello di Anfiarao ad Oropo, quello di Apollo fondato da Mopso, nipote di Tiresia, a Claro presso Colofone, o ancora quelli, sempre di Apollo, a Didima presso Mileto, a Patara in Licia, e naturalmente a Delfi. L'elenco degli oracoli consultati da Cresore di Lidia è riportato da Erodoto¹⁸, che menziona Delfi, Abai, Dodona, Oropo, Lebadea e Mileto, illustra la popolarità raggiunta dai santuari oracolari greci ben al di là dei confini nazionali. Molti di tali santuari continuarono a essere meta di pellegrinaggi anche durante l'età imperiale romana. L'oracolo più celebre, quello di Delfi, fu fondamentale all'epoca della colonizzazione greca, quando il pellegrinaggio a consultare la Pizia era di prammatica prima di intraprendere la spedizione che avrebbe portato alla fondazione di una nuova colonia: la località del nuovo insediamento era spesso suggerita proprio dal verdetto oracolare.

Pellegrinaggi e misteri

A partire soprattutto dal VI secolo a.C. si diffondono poi anche i pellegrinaggi a scopo di iniziazione nei santuari misterici, soprattutto quello celeberrimo di Eleusi a una trentina di chilometri da Atene e quello di Samotraccia; ma anche a Claro una sorta di iniziazione sembra essere espressa dal verbo *embateuein* usato dalle fonti per indicare la penetrazione all'interno del santuario (cosa tipica dei riti misterici), e pellegrinaggi iniziatici avvenivano probabilmente anche in santuari diversi, come quello di Andania in Messenia. I santuari riservati ai culti misterici erano meta sia dei singoli pellegrini, sia delle delegazioni ufficiali di *theoroi*; ai singoli pellegrini, iniziati o aspiranti tali, era concesso di solito di partecipare direttamente a riti che restavano invece preclusi alle delegazioni ufficiali, costrette a rimanere, e non solo metaforicamente, alla porta.

¹⁹ Erodoto, II, 51; Aristofane, *Pace*, 277 ss.

Un cenno merita il più noto dei culti misterici, quello di Eleusi presso Atene. Esso ci è noto fin dall'*Inno omerico a Demetra*, e continua a godere di enorme popolarità fino alla proscrizione di Teodosio e alla distruzione del santuario ad opera dei goti intorno al 400. Testi, iscrizioni, reperti archeologici e iconografici ci danno ampia testimonianza della popolarità che raggiunse in tutto il mondo antico e dell'affluenza che comportava, anche se il segreto circondava il nocciolo dei suoi culti, che essendo misterici non potevano essere rivelati. I *Mysteria* veri e propri erano una ricorrenza che cadeva in un momento fisso del calendario, nel mese autunnale di Boedromione, con la grande processione da Atene ad Eleusi lungo la Via Sacra, una distanza di circa trenta chilometri (il 19 del mese), preceduta da un itinerario inverso, che trasportava da Eleusi all'*Eleusinion* di Atene, ad opera degli efebi, le "sacre cose". Il 16 del mese i *mystai* (gli iniziati) si recavano al mare, al Falero, per purificarsi con un bagno, mentre il 18 restavano a casa probabilmente digiunando. La processione del 19 scortava ad Eleusi le cose sacre che le sacerdotesse portavano chiuse in cofani, *kistai*, che nessuno poteva vedere all'interno, accompagnate da canti e danze che raggiungevano una sorta di estasi, alla ripetuta invocazione-grido di Iacco. Dopo esibizioni di figure mascherate che riproducevano atti buffoneschi ad imitazione di Baubo o Iambe che nel mito avevano rallegrato Demetra durante le sue peregrinazioni alla ricerca della figlia Persefone, la processione – che di quelle peregrinazioni inscenava una vera e propria rievocazione rituale – arrivava al *Telesterion*, dove solo gli iniziati potevano entrare, luogo di culto pensato per accogliere diverse migliaia di persone contemporaneamente, dove i sacerdoti mostravano le cose sacre ai due ordini di iniziati, i *mystai* e gli *epoptai*: questi ultimi potevano vedere anche ciò che ai primi era precluso. Al centro del *Telesterion* sorgeva l'*anaktoron*, la vera e propria casa della dea. Edificio di pietra di forma oblunga, era accessibile solo allo ierofante, che vi entrava nelle tenebre e ne usciva in un tripudio di luci: quella che veniva evocata era la visione di Kore. All'esterno poi si teneva un grande sacrificio di un bue che forniva un ricco banchetto ai fedeli.

Di grande fama fu anche il culto misterico dei Cabiri di Samotraccia, il cui santuario acquisisce importanza assai ampia nel V secolo a.C. I misteri cabirici erano noti anche ad Atene e fra i loro iniziati si annoverava Erodoto. Il culto di Samotraccia fu ampiamente diffuso in tutto il Mediterraneo¹⁹ fino all'età di Costantino. Il mondo romano, infatti, specialmente durante l'età imperiale, vide diffondersi ed affermarsi largamente i culti misterici, tra i quali quelli di Mitra e soprattutto di Iside: l'Iseo Campense, a Roma, era una frequentata meta di pellegrinaggio. Citiamo in questo contesto, in Piemonte, il santuario isiaco di Industria (oggi Monteu da Po), uno dei

più importanti santuari dell'Italia settentrionale, che dovette a sua volta essere meta di un grande afflusso di pellegrini²⁰.

I pellegrinaggi ai santuari della salute

Un fenomeno più tardo, ma destinato a conoscere ampia diffusione nel mondo greco e romano, è quello dei pellegrinaggi ai santuari degli dei della salute, come quello celebre di Asclepio a Epidauro. Il fenomeno, che diventa frequentissimo in età romana, interessa tutti i principali templi del dio della medicina, da Coa a Lebena (Creta)²¹, da Pergamo ad Aigeai (Cilicia). Una documentazione epigrafica assai ricca che riguarda soprattutto Epidauro, Lebena e, per l'età romana, Deir-al-Bahari nell'Alto Egitto aiuta a ricostruire molti aspetti di questo tipo di pellegrinaggi: è molto probabile che i benefici di Asclepio – “il solo dio che si possa invocare in qualsiasi caso”²² – fossero incisi nella pietra anche per assicurare i pellegrini, in una sorta di imperitura propaganda a favore delle benemeritenze del santuario. Visitando Epidauro nel II secolo d.C. Pausania ricorda la presenza di sei stele, poi parzialmente rinvenute in scavi archeologici, che rievocano antichi miracoli del dio. Tra i prodigi più famosi è menzionato quello che riguarda Cleo, una donna rimasta incinta per cinque anni, che, dopo aver dormito nel santuario una notte ed essere poi uscita dal sacro recinto, mise finalmente al mondo un figlio, già capace, appena nato, di lavarsi da solo alla fonte e di trotterellare accanto alla madre. Dopo aver ricevuto questo favore divino, la donna pose come *ex voto* nel santuario un'iscrizione che diceva: «Non sono le dimensioni di questa tavoletta che bisogna ammirare, bensì la potenza divina, e come Cleo portò il suo fardello per cinque anni, fino all'incubazione nel corso della quale il dio la guarì»²³. Anche il mito della nascita di Asclepio finì con l'essere associato a Epidauro. Peculiarità del santuario di Asclepio è il fatto che i visitatori vi si recano non in date fisse, ma quando ne hanno bisogno: quindi, a differenza di quanto avviene in altri santuari, dove si alternano feste e giorni ordinari, a Epidauro si svolgono riti tutti i giorni. La cosa presenta suggestivi risvolti simbolici: la festa, sancita dal rito religioso, rappresenta una sorta di arresto del tempo ordinario, un'anomalia del calendario consueto (e non a caso in certe feste anche i ruoli sociali vengono sovvertiti e le consuetudini quotidiane abbandonate). A Epidauro, celebrandosi riti tutti i giorni, il tempo ordinario della vita è per così dire simbolicamente bandito e il santuario si pone all'insegna della straordinarietà; come la condizione del malato non è paragonabile a quella di chi è sano, così anche il tempo per lui scorre in modo diverso rispetto a quello di chi malato non è. Il pellegrinaggio a Epidauro diventa così una trasmigrazione dal tempo ordinario a un altro tempo fuori dal mondo.

I pellegrinaggi nel mondo italico e romano

I pellegrinaggi del mondo italico e romano avevano forse, nel complesso, una rilevanza minore rispetto a quelli del mondo greco, probabilmente per il minor numero di santuari “internazionali” paragonabili a quelli panellenici (che continuano comunque a essere meta di pellegrinaggio, come già si è accennato, anche in periodo romano). I santuari più frequentati dai pellegrini erano in Etruria quello di Voltumna, menzionato in diversi passi di Livio come luogo di riunione dei concili dei dodici popoli²⁴, e per i latini quello dedicato al culto di Anna Perenna²⁵; quello

²⁰ Per Industria cfr. L. Mercado - E. Zanda, *Bronzi da Industria*, Roma 1998.

²¹ Cfr. M. Guarducci, *I “miracoli” di Asclepio a Lebena*, in “*Historia. Studi storici per l'antichità classica*”, 8 (1934), pp. 410-428.

²² Elio Aristide, 47, 4.

²³ Cfr. P. Lévêque, *Dans les pas des dieux grecs*, Paris 2003, pp. 290-291.

²⁴ Per il santuario di Voltumna, cfr. G. Camporeale, *Gli etruschi. Storia e civiltà*, Torino 2000, pp. 133 e 154.

²⁵ M. Guarducci, *Il culto di Anna e delle Paides nelle iscrizioni di Buscemi e il culto latino di Anna Perenna*, in “*SMSR*”, 12 (1936), pp. 25-50.



Samotracia, Santuario dei Grandi Dei



Pergamo, teatro dell'Acropoli



Delfi, il Santuario

del Monte Albano, ricordato da Dionigi di Alicarnasso²⁶, dove si svolgevano le *Feriae Latinae*; quello di Lavinio, ancora ricordato dallo stesso Dionigi²⁷; i templi di Palestrina, dedicato alla Fortuna, e di Giove Anxur a Terracina; la località di Fregelle, territorio di confine tra latini e sanniti, dove era attestato un culto di Nettuno e di Asclepio sul quale ci informa Strabone²⁸; interessante è soprattutto il *Lucus Nemoensis*, dove si svolgeva una festa annuale in onore di Diana che attirava grandi folle di pellegrini. Qui Diana era venerata col titolo di *Vesta Nemoensis*. Le donne vi portavano da Roma torce e fiaccole (il culto del fuoco la accomunava alla Vesta romana), immagini di organi genitali femminili e di donne che allattano, ma anche strumenti di caccia: forse in onore di una dea legata, in senso lato, alla fecondità. La grande importanza del santuario nell'Italia antica è evocata da Ovidio nei *Fasti*²⁹:

Cinto da un folto bosco nella valle di Ariccia, v'è un lago consacrato dal religioso culto degli antichi [...]. Lunghi nastri pendono dall'alto come un velo a coprire le siepi: su di essi, numerosi ex voto per riconoscenza alla deità. Spesso donne esaudite nei voti – cinta la fronte di serti – recano dalla Città lucenti fiaccole. Ne ottiene il sacerdozio chi è forte di mano e veloce di piede, e subito dopo perisce a sua volta secondo l'esempio che ha dato: vi scorre tra i sassi un ruscello dal lievissimo mormorio: spesso ne ho anch'io bevuto a piccoli sorsi.

Nel mondo romano i pellegrinaggi furono incrementati in particolare durante l'età imperiale, soprattutto quando nel III secolo gli agoni di Delfi ispirarono l'istituzione di fastosi giochi in onore di Apollo (*Pythia*) in diverse province orientali: tra i principali quelli di Side in Panfilia, quelli altrettanto sfarzosi di Perge, poco lontano, chiamati *Asyleia Pythia*, che riprendono i giochi delfici in onore di Artemide, e, sorti un po' prima, con i Severi, gli *Apolloneia Pythia* istituiti a Hierapolis di Caria, evocati anche nel fregio del teatro. Nel 240 sappiamo di *Pythia* istituiti a Tessalonica³⁰.

Tutti questi agoni, come i molti altri che si potrebbero citare, furono motori di pellegrinaggio verso quelle località, e nell'ottica della memoria, della rievocazione e del pellegrinaggio sostitutivo che qui interessa costituiscono una interessante variazione del tema, riproponendo in luoghi diversi, anziché il vero e proprio santuario di Apollo a Delfi, con i suoi edifici e le sue strutture materiali, piuttosto le cerimonie e i giochi che là si svolgevano: lo sforzo era quello di ricreare non il luogo, ma lo spirito del luogo³¹. È interessante ricordare poi che nel mondo romano pellegrini d'eccezione furono molti imperatori: sappiamo che Vespasiano si recò in pellegrinaggio al Serapeo di Alessandria; che Giuliano visitò il santuario di Pessinunte; per non parlare di Adriano, che qualcuno volle vedere addirittura come antesignano del pellegrino cristiano. Il modello per questi pellegrinaggi imperiali ad alto valore simbolico era offerto da un illustre precedente, quello di Alessandro Magno, che si era recato in pellegrinaggio al santuario oracolare di Ammone nell'oasi di Siwa in Egitto. E non è escluso che quando Pausania si accinse a redigere la descrizione dei luoghi della Grecia avesse in mente, tra i possibili lettori, qualche pellegrino diretto ai luoghi sacri, così come esperienze di pellegrinaggio si possono leggere nella *Vita di Apollonio di Tiana* o nel soggiorno presso i santuari micrasiatici di Publio Elio Aristide.

La bisaccia del pellegrino di età classica

Se, nelle loro linee generali, i pellegrinaggi nascono dalle esigenze e si orientano verso le mete e gli scopi che abbiamo per sommi capi delineato, resta da comprendere in che modo, materialmente, essi si svolgessero: di quale bisaccia, per usare

²⁶ IV, 21, 2.

²⁷ II, 52, 3.

²⁸ V, 3 e 10.

²⁹ III, 263-74; trad. it. di Luca Canali, Milano 1998.

³⁰ Cfr. *Delphes. Cent ans après la Grande Fouille. Essai de bilan* (Actes du Colloque International organisé par l'École Française d'Athènes, Athènes-Delphes, 17-20 Sept. 1992), Suppl. 36 al "Bulletin de Correspondance Hellénique", École Française de Rome 2000.

³¹ Qualcosa di simile sembra si possa dire per il trapianto del culto misterico di Demetra Eleusinia in Arcadia, con un tempio e rituali sui quali si sofferma Pausania (VIII, 15, 1-4). Per l'interpretazione di questo culto, attestato in epoca assai più antica ma ancora vivo in età romana, v. l'ampia discussione in Pausania, *Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2003, pp. 359-363.

metaforicamente l'immagine chiave del nostro convegno, i pellegrini si fornissero prima di mettersi in viaggio, e che cosa portassero a casa al loro ritorno.

Sullo svolgimento del viaggio, benché non si disponga che di testimonianze piuttosto limitate e indirette, informazioni sparse ci permettono di ipotizzare che il pellegrinaggio avvenisse secondo le modalità di qualsiasi viaggio che era, non dimentichiamolo, soprattutto in Grecia e nelle età più antiche, una vera avventura, per il disagio dei percorsi, lo stato approssimativo delle strade, l'incertezza di alcuni itinerari, la presenza di predoni adombrata da molti racconti mitici³², persino l'incontro con animali selvatici potenzialmente pericolosi. Senza contare che attraversare il territorio di città diverse poteva risultare estremamente rischioso per lo stato di beligeranza diffuso che poneva le *poleis* greche e le varie comunità le une contro le altre: la tregua sacra greca, istituita per permettere l'effettivo svolgersi degli agoni quadriennali di Olimpia, era nata proprio allo scopo di assicurare ad atleti e pellegrini la possibilità di attraversare la Grecia sani e salvi.

Gli itinerari più battuti e le zone di approccio ai santuari erano forniti di strade vere e proprie, come quella che collegava, per trenta chilometri, Atene ad Eleusi; mentre nel mondo romano la situazione viaria era da questo punto di vista più agevole. I pellegrini viaggiavano a piedi, o a dorso di asino o di altri animali da soma, ma poiché l'enfasi del pellegrinaggio era posta sulla *meta*, e non tanto sul *percorso* che permetteva di raggiungerla, e mancava la componente, tipica del pellegrinaggio cristiano, della penitenza e del sacrificio, chi poteva permetterselo non esitava a servirsi di mezzi di trasporto un po' più confortevoli, a dormire presso conoscenti (questa era l'usanza dei *theoroi*, come abbiamo visto, e dei pellegrini benestanti) o nelle locande, dove c'erano.

In altre parole, il momento del viaggio, componente così importante del pellegrinaggio cristiano, era sentito nella religione greca e romana come un mezzo, non come un fine in sé: era l'inevitabile fatica cui era giocoforza sottostare per arrivare al santuario meta del pellegrinaggio; ma solo là, una volta arrivati, cominciava l'esperienza religiosa vera e propria.

I doni votivi

Nulla ci autorizza a immaginare – non ne sussiste alcuna testimonianza, né archeologica né nelle fonti – che i luoghi sacri visitati venissero poi riprodotti nelle città d'origine dei pellegrini a cura di questi ultimi secondo un processo paragonabile a quello della nascita dei Sacri Monti cristiani; e se è vero che i santuari e le divinità più famose erano venerati anche altrove (l'Apollo di Delfi, per esempio, aveva templi un po' dappertutto sul suolo greco), il fenomeno nasceva ovviamente da motivazioni profondamente diverse da quelle che nel cristianesimo presiederanno alla riproduzione dei luoghi santi al di fuori della Palestina.

Non sembra neppure che greci e romani fossero spinti a compiere i loro pellegrinaggi principalmente dal desiderio di portare offerte votive ai santuari più famosi, anche se di fatto i doni dei pellegrini erano numerosissimi e spesso di grande ricchezza (i doni più sfarzosi erano offerti naturalmente dalle delegazioni ufficiali, non dai privati). L'uso di deporre offerte (*anatithenai*) nel santuario comincia in effetti in Grecia molto presto e fa prosperare una florida industria di offerte votive. L'*anathema*, l'oggetto offerto, è il documento ufficiale più rappresentativo della

³² Secondo il mito, per esempio, l'istmo di Corinto era tenuto in soggezione da Sinide, un ladrone che catturava i viandanti, li depredava e poi li uccideva legandoli a due flessibili pini, che ripiegava e poi lasciava andare, lacerando in tal modo i malcapitati. La regione fu liberata da Teseo, che usò con lui il medesimo sistema (Pausania II, 1, 3; Plutarco, *Teseo* 8; Apollodoro III, 16, 2). La regione dell'Attica e le strade della Megaride erano invece in balia delle angherie di Scironide, che gettava i viaggiatori in mare da un'alta rupe dopo averli depredati; anch'egli fu sconfitto da Teseo (Plutarco, *Teseo* 10; Igino, *Favole* 38, 4; Ovidio, *Metamorfosi* VII, 444). Per non parlare di Procuste o Procruste, installato sulla Via Sacra tra Atene ed Eleusi, perverso inventore del letto che da lui prese il nome, unità di misura alla quale doveva adattarsi il corpo delle sue vittime, o mediante allungamento, se erano troppo basse, o per amputazione, se troppo alte; anche Procruste fu sconfitto da Teseo (Plutarco, *Teseo* 5b; Ovidio, *Metamorfosi* VII, 438).

pietà religiosa e la principale forma di duratura espressione di devozione³³. Talvolta assume la forma di un'immagine della divinità (si pensi, per citare un solo esempio tra i più antichi del genere, alla statuetta dell'Apollo di Mantiklos³⁴), talvolta consiste in oggetti preziosi, per lo più di bronzo o terracotta. Nel santuario di Brauron, in Attica, si conservano liste di offerte che comprendono vasi, specchi, gioielli e soprattutto abiti preziosi. Nei santuari degli dei della salute, come quelli dedicati ad Asclepio a Epidauro e Pergamo, o a Oropo nel santuario oracolare di Anfiarao, i fedeli guariti gettavano monete d'oro o d'argento nell'acqua delle fontane³⁵ e lasciavano un ricordo tangibile dei prodigi di cui erano stati testimoni sotto forma di rappresentazioni plastiche delle parti del corpo risanate, come orecchie, gambe, braccia, seni o organi genitali. A Peristeria, nel sud dell'isola di Salamina, di fronte a Egina e a Trezene, una caverna scavata tra il 1994 e il 2000 da Yannis Lolos e dai suoi collaboratori ha permesso di identificare proprio attraverso i doni votivi – figurine, lucerne, statuette – la continuità di un utilizzo che parte dai culti dall'età della pietra e giunge fino al V secolo a.C., quando, come si può dedurre in base al ritrovamento di un frammento ceramico che reca il nome di Euripide, il luogo venne scelto dal grande poeta tragico come rifugio per isolarsi, purificarsi e concentrarsi. Altrove, tra i doni votivi più significativi spiccano gli elmi, gli scudi e i tripodi di bronzo con sovrastante calderone, che compaiono soprattutto ad Olimpia; i tripodi e i calderoni, in particolare, oltre a riprodurre simbolicamente l'oggetto usato per cuocere le carni del sacrificio, sono di valore intrinsecamente alto per la quantità del bronzo e la finezza della lavorazione. Compagno poi spesso figurine di animali, indubbiamente legate al sacrificio, mentre non è facile comprendere se le statuette antropomorfe, parimenti frequentissime nei santuari, rappresentino i donatori o piuttosto le divinità: unici elementi che permettono di identificarle sono il gesto e gli attributi, ma non sempre la distinzione è facile, anche perché molte di tali statuette sono sommariamente eseguite “in serie”³⁶. È certo comunque che statuette votive delle divinità provengono da diversi templi. Ovidio descrive la presenza di numerose statuette di dei, di legno, nella caverna della dea madre³⁷. Il significato di queste statuette e la loro relazione con gli oggetti votivi sono legati all'interpretazione del ruolo che hanno gli *xoana*, le immagini di culto, nella religione greca: un discorso complesso, che investe aspetti profondi della religione e delicate questioni interpretative. Quel che è certo è che anche i doni votivi rientrano, in qualche misura, nell'ambito del tema della memoria, dell'evocazione e della “sostituzione”, sia pure in una sorta di inversione delle parti: non è il luogo santo a venir riprodotto in patria dal pellegrino tornato a casa, ma è il fedele che lascia presso il dio, a sostituire la propria fisica presenza e a evocare la propria visita al santuario, un oggetto tangibile che diventa il segno della sua devozione e del suo ricordo anche quando egli è ormai personalmente lontano. L'affluire costante e massiccio di doni votivi incentiva poi la costruzione di annessi al santuario per contenerli: oltre alle *stoai*, cioè i porticati, i *thesauroi*, cioè vere e proprie casseforti a forma di tempio, soprattutto a Olimpia, a Delfi e negli altri santuari maggiori: edifici che vengono costruiti ad opera delle città donatrici, perché lo sfarzo dei loro doni sia messo in risalto e serva, oltre che ad acquisire benemeritenze presso la divinità, anche a impressionare i pellegrini delle altre città, in una sorta di nobile gara a chi offre i doni più ricchi.

La manutenzione di questi scrigni pieni di tesori, che incidono in maniera significativa sull'aspetto esteriore del santuario, è affidata alle singole comunità di donatori, che si assicurano così un rapporto costante con il luogo di culto.

³³ Non diversamente da quanto accade con le reliquie cristiane, i doni votivi possono essere riutilizzati come depositi di fondazione: secondo un'usanza di origine verosimilmente asiatica, quelli più preziosi e significativi vengono cioè interati agli angoli di una costruzione per conferirle una particolare sacralità. Ciò avviene soprattutto in occasione di rifacimenti o ricostruzioni di templi in siti molto venerati: oggetti databili al XIV secolo a.C. (statuette di un guerriero e rappresentazioni di combattimenti di animali reali o fantastici, come i grifoni) rinvenuti a Delo nel santuario di Apollo potrebbero avere avuto questa funzione. Cfr. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.

³⁴ È una statuetta bronzea greca riprodotte Apollo, databile al 680 circa a.C., che reca il nome dell'offerente, un certo Mantiklos. Si conserva al Museum of Fine Arts di Boston.

³⁵ Cfr. P. Lévêque, *Dans les pas des dieux grecs*, 2003, p. 161.

³⁶ Un problema a parte è costituito dalle statue greche di *kouroi* e *korai*, le più note delle quali sono quelle rinvenute sull'acropoli di Atene, ma presenti anche altrove, riprodotte giovani uomini e donne, sulla cui possibile natura di immagini votive, in qualche caso accertabile attraverso dediche iscritte, in altri casi tutt'altro che certa, esiste un ampio dibattito. Per un accenno e una sommaria bibliografia cfr. C. A. Picon, *Profilo della scultura greca arcaica*, in *I Greci in Occidente*, 1996, p. 56.

³⁷ Met. X, 693 ss.: «*recessus [...] quo multa sacerdos / lignea contulerat veterum simulacra deorum*».

Sulla via del ritorno: i souvenir

Se i pellegrini, dunque, portavano offerte ai templi, pur non rappresentando ciò lo scopo esclusivo del loro viaggio, meno informati siamo su ciò che eventualmente essi portavano indietro dal loro pellegrinaggio. L'industria dei souvenir doveva già essere presente in Grecia come a Roma, ed è possibile ipotizzare che statuette riprodotte da modellini di templi o l'immagine di culto della divinità fossero abbastanza diffuse proprio a questo scopo.

³⁸ Callimaco, *Giambi*, 13, 60.

³⁹ Pausania VIII, 46, 1-2.

⁴⁰ Per alcune osservazioni e una scelta antologica di preghiere greche e romane cfr. *Corpus des prières grecques et romaines*, a cura di F. Chapot et B. Laurot, vol. II della collezione "Recherches sur les Rhétoriques religieuses" a cura di G. Freyburger e L. Pernot, Turnhout 2001.

Un esempio illustre è rappresentato dalla statua dell'Athena Parthenos, la scultura di Fidia realizzata per il Partenone di Atene, che ci è nota soltanto da piccole riproduzioni evidentemente fabbricate a scopo votivo, mentre l'originale d'avorio e d'oro è andato perduto. L'archeologia non sempre consente di chiarire questi aspetti in modo inequivocabile e solo in qualche caso accenni delle fonti vengono in nostro soccorso: per esempio siamo documentati su un'usanza di Efeso, dove i pellegrini solevano prendere e portarsi a casa frammenti dell'albero sacro che cresceva entro il santuario di Artemide³⁸.

Sembra però che il caso di Efeso rappresentasse un'eccezione più che la regola. Consuetudine diventa invece la sottrazione di doni votivi dal forte valore simbolico nel bottino di guerra, specie da parte dei romani: Pausania, che componendo la sua *Periegesi della Grecia* nel sec. II descrive la Grecia fornendoci informazioni anche su ciò che in essa accadde in epoca romana, racconta che una pregevole statua di culto di Atena Alea, e con essa "i denti del cinghiale calidonio", preziose reliquie della mitica belva uccisa da Eracle durante una delle sue fatiche, «furono presi da Augusto, l'imperatore di Roma, dopo che ebbe vinto in guerra contro Antonio e i suoi alleati [...]. È chiaro che Augusto non fu il primo a portare via ai vinti offerte votive e immagini di dei, ma si adeguò a un uso antico», che risale almeno alla spartizione del bottino fra i greci dopo la guerra di Troia³⁹. Ci troviamo qui però di fronte a episodi di saccheggio, sia pure in qualche misura nobilitati da intenti simbolici e propagandistici, e non al pio desiderio di portare con sé un ricordo materiale del luogo sacro visitato.

Il sacrificio

Raggiungere il santuario meta del pellegrinaggio, presentarvi doni votivi, ritornare a casa magari portando con sé un piccolo frammento tangibile della memoria del luogo: fra queste tappe fondamentali si interpone il momento religioso più importante della visita al santuario, che consisteva nella celebrazione del sacrificio alla divinità. Che il santuario fosse oracolare, o misterico, o di qualsiasi altro genere, il sacrificio rappresentava comunque il momento più importante delle cerimonie religiose che vi si svolgevano.

Sul rituale dei sacrifici – per lo più di animali, ma anche libagioni e offerte di frutti della terra – i particolari sono abbastanza noti perché non sia necessario ritornarvi qui. Può essere tuttavia interessante ricordare che, oltre a non essere una religione rivelata, quella greca non conosce formule liturgiche o preghiere codificate⁴⁰, a differenza di quanto avviene con i *Veda* o con gli inni dei *Fratres Arvales* nel mondo latino. Come fossero accompagnati i sacrifici, quindi, non ci è noto, salvo che per quelle testimonianze letterarie che tuttavia, per la loro disparità, non ci permettono di trarre conclusioni generali e soprattutto ci confermano che non esistevano formule rigidamente predefinite e ufficialmente codificate.

Pellegrinaggio e processione

Nelle nostre riflessioni sul pellegrinaggio greco e romano non possiamo non accennare almeno sommariamente a un aspetto – tipico di entrambe le religioni – che con il pellegrinaggio presenta alcuni punti in comune: la processione⁴¹. Chiamata in latino *pompa* (e più tardi anche *processio*) e in greco *pompé*, si presenta nella forma di un corteo solenne, più o meno numeroso a seconda delle circostanze, che fa confluire i fedeli verso un santuario, verso la celebrazione di un rito, normalmente verso un sacrificio, ma anche verso la solennizzazione di un matrimonio o un funerale, verso l'iniziazione misterica, verso la celebrazione di un condottiero vincitore (i trionfi romani), verso i giochi del circo (a Roma, la *pompa circensis*). Le processioni con immagini di dei, che sono frequenti nel Vicino Oriente, rappresentano in Grecia piuttosto un'eccezione. Anche le processioni destinate a raccogliere doni non costituiscono un'usanza così diffusa, benché non la si possa del tutto escludere: persino la sacerdotessa di Atena Polias nell'antica Grecia andava in giro per la città a raccogliere offerte in certi giorni specifici, e lo stesso faceva la sacerdotessa di Artemide a Perge in Panfilia. Nel fr. 355 di Eschilo si vede Hera in veste di sacerdotessa che vaga alla ricerca di doni per le Ninfe, le «figlie del fiume Inaco che danno la vita». Alle Targhelie di Atene, in primavera, e alle Pyanopsia, in autunno, processioni alla ricerca di doni erano inscenate da ragazzini, così come avveniva a Samo e a Rodi, in feste dedicate ad Apollo.

A differenza del pellegrinaggio, nel quale il percorso è strettamente finalizzato al raggiungimento della meta, ma solitamente non sembra avere, come si è osservato poc'anzi, un valore religioso autonomo, la processione fa già parte, essa stessa, del rito, del quale rappresenta una tappa importante. Da qui lo sfarzo e la partecipazione popolare che accompagnano molte processioni: abbiamo descrizioni dettagliate di una *pompé* per Alessandria⁴² e per i *Ludi Magni* di Roma⁴³. Non solo letteraria, ma anche figurativa è la documentazione in nostro possesso per la *pompé* forse più famosa del mondo antico, quella delle feste Panatenaiche di Atene immortalata nel fregio fidiaco del Partenone, la quale si snodava lungo la Via Sacra prima di raggiungere l'acropoli. La Via Sacra partiva dalla porta del Dipylon e conduceva all'acropoli dopo aver attraversato la piazza del mercato. Il tragitto percorso durante la celebrazione dei misteri eleusini prendeva le mosse dalla stessa porta ateniese per arrivare ad Eleusi, al santuario di Demetra, dopo una trentina di chilometri di aperta campagna. La Via Sacra di Delfi, entro la recinzione del santuario, si inerpicava sul ripido pendio della montagna dischiudendo ad ogni passo la vista dei magnifici tesori che testimoniavano della venerazione di cui il dio godeva in ogni angolo del mondo. A Pafo la processione portava dalla città nuova alla vecchia, dove si trovava l'antico santuario.

Le processioni avevano, sia nel mondo greco, sia in quello romano, una duplice fondamentale funzione: servivano a manifestare la coesione di un gruppo sociale, quello dei partecipanti alla processione stessa, mettendone in evidenza l'organizzazione e il potere; e insieme, attraverso il valore simbolico della strada percorsa, potevano esprimere il controllo esercitato da quello stesso gruppo sullo spazio⁴⁴. Ma c'è di più. Il santuario, meta della processione e del pellegrinaggio, è uno spazio che per la sua stessa natura divina è "ritagliato" fuori dalla realtà umana, fa parte di un ordine diverso da quello dell'uomo, come esprimono molto efficacemente i termini greco e latino che rispettivamente lo designano, *temenos* e *templum*, entrambi da

⁴¹ Sul tema della processione cfr. le osservazioni di W. Burkert in particolare in *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977. Cfr. anche U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975 e inoltre *The Oxford Classical Dictionary*, a cura di S. Hornblower e A. Spawforth, Oxford-New York 1996³, s. v. *Processions*.

⁴² Ateneo, 196a-203b.

⁴³ Dionigi di Alicarnasso, VII, 72.

⁴⁴ Cfr. gli accenni contenuti sul tema nella voce *Pilgerschaft* di *Der Neue Pauly. Enzyklopaedie der Antike*, a cura di H. Cancik e H. Schneider, vol. IX, Stuttgart-Weimar 2000, coll. 1014-1016. Tra i titoli ivi citati si segnalano in particolare, interessanti per i temi del nostro convegno e tenuti presenti nella stesura di queste note, M. P. J. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece* (1997); B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* (1950); M. Frayn, *Markets and Fairs in Roman Italy* (1993); *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, a cura di J. Chelini-H. Branthomme, in particolare N. Belayche, *Les pèlerinages dans le monde romain antique* (1987); *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, a cura di J. G. Heintz (1997).

una radice *temn* che indica il “tagliar fuori”, l’isolare⁴⁵. La strada percorsa dalla processione – e dal pellegrino – rappresenta allora l’esile filo che congiunge i due spazi altrimenti incompatibili del divino e dell’umano e che permette di varcare i confini dell’area sacra senza incorrere nella profanazione. Riduzione simbolica del pellegrinaggio vero e proprio, sintesi spazio-temporale di quel viaggio e insieme dell’esperienza religiosa del viaggio dal mondo umano a quello divino del santuario, la processione può talvolta (si pensi al caso del mito di Demetra evocato ad Eleusi) riproporre nella concreta attualità della festa un viaggio mitico, fondante per il rito che viene celebrato: nel caso citato di Eleusi, il viaggio di Demetra alla ricerca, per tutte le strade del mondo, della figlia Persefone.

Pellegrinaggio e mitologia

⁴⁵ L’area sacra del tempio o del santuario, sia in Grecia che a Roma, è isolata dal territorio circostante mediante qualche segno tangibile (un muro, uno spazio vuoto di rispetto, un dislivello del terreno, un solco dell’aratro o altro) di valore simbolico. Pausania (VIII, 10, 3) ricorda un caso interessante in tal senso: a Mantinea, nella regione greca dell’Arcadia, ai piedi del monte Alesio, sorgeva un santuario dedicato a Poseidone Ippio, che sarebbe stato successivamente ricostruito dall’imperatore Adriano. Edificato originariamente con tronchi di quercia dai mitici architetti Trofonio e Agamede, fu isolato dal territorio circostante in modo singolare: «Per impedire agli uomini l’accesso al santuario, non collocarono nessuna opera di protezione davanti all’ingresso, ma vi tesero un filo di lana, ritenendo forse che anche questo avrebbe ispirato timore negli uomini di allora, che avevano rispetto per le cose divine».

⁴⁶ *Argonautiche*, I, 207-10.

⁴⁷ *Iliade*, VI, 293-301.

La menzione del mito di Demetra ci porta a toccare l’ultimo punto dal quale avevamo preso le mosse, e cioè quello dei pellegrinaggi ricordati dalla mitologia (e più in generale dalle opere letterarie). Demetra incarna nella sua vicenda materna tutti i risvolti possibili del pellegrinaggio umano (la fatica, la ricerca dell’ospitalità, una meta importante da raggiungere), ma anche quel significato della parola “pellegrinaggio” che rinvia all’idea del vagare da un posto all’altro apparentemente senza una direzione precisa, e che fa del pellegrino un vagabondo. Il tema del pellegrinaggio nel caso del mito di Demetra è particolarmente denso di riferimenti alla realtà delle cerimonie misteriche che la celebrano, e che quel suo pellegrinaggio in qualche misura ricalcano: esiste una sorta di corrispondenza tra il pellegrinaggio dei fedeli e quello compiuto, nella dimensione mitica, dalla divinità stessa, corrispondenza che sembra creare in un certo modo le premesse dei pellegrinaggi e dei riti destinati a onorare la divina Madre. Il pellegrinaggio dei fedeli diventa così una sorta di rievocazione dei vagabondaggi della dea, un pellegrinaggio della memoria. Mentre alcune altre divinità condividono con Demetra l’esperienza del lungo peregrinare per i più vari motivi (Dioniso, che si spinge nelle più remote plaghe d’Oriente; Iside, alla ricerca dei lacerti del corpo di Osiride; o Apollo, che si reca periodicamente nelle lontane terre degli iperborei), alcuni eroi della mitologia riproducono nella loro vicenda i gesti e gli spostamenti che dovevano essere tipici dei pellegrini reali dei loro tempi: come nel caso di Ulisse o di Achille che abbiamo già ricordato e che si recano a consultare l’oracolo di Dodona; o come nel caso di Giasone, che nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio consulta l’oracolo di Delfi prima di intraprendere la spedizione alla ricerca del vello d’oro e ci offre preziosi dettagli sullo svolgimento del suo pellegrinaggio, a partire dai particolari logistici relativi all’ospitalità che incontra strada facendo: «Dalla Focide venne Ifito, figlio di Naubolo, figlio di Ornito: un tempo Giasone era stato suo ospite, quando andò a Pito a consultare l’oracolo sul viaggio, e allora Ifito lo accolse nella sua casa»⁴⁶.

Nel sesto libro dell’*Iliade* le donne troiane organizzano un pellegrinaggio di supplica al tempio di Atena per deporre un abito sulle ginocchia della dea: «uno ne scelse Ecuba e recò in dono ad Atena, quello che di ricami era il più vago e il più grande [...] poi si mise in cammino e molte Anziane la seguirono in fretta. Quando raggiunsero il tempio d’Atena in cima alla rocca [...] esse tesero tutte, col grido sacro, le mani ad Atena»⁴⁷. In pellegrinaggio a Delfi si reca Teseo, il grande eroe dell’Attica, per offrire le proprie chiome al dio Apollo, secondo la consuetudine del tempo, e lascia un ricordo del suo passaggio in un luogo che in suo onore, a Delfi,

prende il nome di Tesea⁴⁸. Un pellegrinaggio può essere considerato anche il viaggio agli Inferi di Enea descritto da Virgilio nell'*Eneide* sulla falsariga di quello di Ulisse. E gli esempi di pellegrinaggi e processioni mitici si potrebbero moltiplicare, aggiungendovi anche qualche spunto letterario che con il mito ha a che fare solo tangenzialmente. Nel *Dyskolos* di Menandro⁴⁹, per esempio, viene presentata una ricca dama di Atene che va in giro per tutta l'Attica a celebrare sacrifici quasi ogni giorno. Una notte il dio Pan le appare in sogno e le richiede un sacrificio nella grotta di Phyle, fuori città: questa specie di pellegrinaggio diventa per la donna occasione per un allegro picnic e per la sua uscita dalla segregazione domestica. Nel *Pluto* di Aristofane, invece, è il vecchio contadino Cratilo ad inerpinarsi faticosamente su per gli aspri tornanti della Via Sacra di Delfi per interpellare l'oracolo a proposito dell'educazione da impartire al figlio.

I pellegrinaggi della memoria

Non diversamente dai personaggi del mito citati (e dai molti altri che si potrebbero aggiungere), non diversamente dagli imperatori romani che abbiamo ricordato, non diversamente dai moltissimi comuni cittadini greci e latini che si mettevano in cammino per le strade dei loro santuari, molti secoli dopo i più raffinati intellettuali europei faranno propria la consuetudine del pellegrinaggio ai luoghi sacri della Grecia e del mondo romano. Essi non lo chiameranno forse pellegrinaggio, preferendo magari parlare di *Grand Tour*, ma allo stesso modo dei pellegrini di un tempo si aspetteranno di incontrare gli dei, di percorrere il cammino che congiunge l'umano con il divino, di scoprire il segreto della civiltà classica. «La comunanza di sangue e di lingua, i santuari e i sacrifici comuni, gli usi e i costumi simili», che in un celebre passo di Erodoto⁵⁰ sono menzionati come elementi che caratterizzano l'identità di un popolo, vengono fatti propri e sono condivisi anche dai tanti intellettuali che si mettono su quelle tracce con una fede diversa ma non meno profonda di quella dei pellegrini di un tempo. Molti di essi hanno lasciato, del loro commosso pellegrinaggio sulle orme di un passato forse sepolto, certo non morto, resoconti letterari pieni di spunti e di suggestioni interessanti anche per il nostro assunto⁵¹. Alcuni di essi, in varia misura, contribuirono a quella sorta di dislocazione del classico in altra sede che caratterizzò i vari classicismi della cultura occidentale: classicismi che, nelle arti figurative e nell'architettura, cercarono di far rivivere in Occidente il mondo idealizzato del passato ricostruendo non solo i luoghi, ma anche i tempi perduti, innestandoli nel presente. In una particolarissima accezione, tale sforzo di riportare in vita, sotto altri cieli e in altri contesti, stili e linguaggi artistici dell'antichità si può considerare anch'esso un processo sostitutivo, paragonabile in qualche misura e con tutte le distinzioni del caso ai pellegrinaggi sostitutivi dai quali abbiamo preso le mosse. Ma questa, come direbbe Kipling, è senza dubbio – per quanto affascinante – un'altra storia.

⁴⁸ Plutarco, *Teseo* 5, 1.

⁴⁹ *Dyskolos*, 261-63 e 407-18.

⁵⁰ VIII, 144.

⁵¹ Per una scelta antologica assai ampia di passi di viaggiatori in Grecia (dove è compresa anche qualche pagina del resoconto di viaggio di Niccolò da Martone, ricordato all'inizio), cfr. *Le voyage en Grèce. Anthologie du Moyen Age à l'époque contemporaine* a cura di H. Duchêne, Paris 2003.

Il pellegrinaggio cristiano alle origini

Clementina Mazzucco

Università di Torino

¹ I principali studi sono: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster (Westf.) 1950, rist. 1980; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, a cura di J. Chélini e H. Branthomme, trad. it., Milano 2004 (ed. orig. Paris 1982), in particolare: P. Maraval, *I pellegrinaggi in Oriente dal I al VII secolo*, pp. 31-52; Ch. e L. Pietri, *Il pellegrinaggio in Occidente alla fine dell'antichità*, pp. 53-88; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

² Il pellegrinaggio in Terra Santa includeva la Palestina, la Siria, l'Asia Minore, la penisola sinaitica, l'Egitto. In Occidente si costituiscono via via, oltre a Roma, diverse mete di pellegrinaggio in Italia e in altri paesi (Gallia, Spagna, Africa).

³ Edizioni di riferimento: *Itin. Burd.*, in "Corpus Christianorum, Ser. Lat." 175, Turnhout 1965; *Per. Eg.*, a cura di N. Natalucci, "Bibliot. Patrist." 17, Bologna 1999; *Ep. 108* di Gerolamo, a cura di J.W. Smit, Milano 1975; *Ep. 46*, a cura di J. Labourt, II, Les Belles Lettres, Paris 1951; *Itin. Plac.*, a cura di C. Milani, Milano 1977 (delle due recensioni del testo pervenute si segue la prima, quella originaria).

Questo contributo si occupa della fase più antica del pellegrinaggio cristiano, quella che si sviluppa nei secoli IV-VI¹, e, tenendo conto del titolo del convegno, si concentra sul bagaglio di ricordi, esperienze, emozioni, conoscenze, che il pellegrino portava con sé al suo ritorno e di cui intendeva rendere partecipi anche altri. Benché in questo periodo siano attive più mete di pellegrinaggio e, accanto alla Terra Santa, acquisti sempre maggiore attrattiva Roma grazie alle memorie degli apostoli Pietro e Paolo e alle catacombe², si prenderà in considerazione proprio il pellegrinaggio in Terra Santa che, per il fatto di possedere i luoghi consacrati dalla vita e soprattutto dalla passione di Gesù Cristo, non ha rivali nei primi secoli. Del resto, sempre guardando agli obiettivi di questo convegno, risulta che è questo il modello a cui si ispirano per lo più i progetti successivi dei Sacri Monti.

Su questo tipo di pellegrinaggio possediamo una buona documentazione, anche resoconti di prima mano (itinerari, lettere, biografie), alcuni dei quali piuttosto famosi: l'*Itinerarium Burdigalense* (= *Itin. Burd.*), che è il più antico e contiene la relazione di un viaggio a Gerusalemme fatto nel 333 da un anonimo pellegrino di Bordeaux; la *Peregrinatio Egeriae* (= *Per. Eg.*), sorta di diario epistolare (giuntoci incompleto) inviato a delle "sorelle" da una nobildonna spagnola che percorse tutta la Terra Santa negli anni 381-384; una lettera di Gerolamo (*Ep.* 108,6-14), in cui descrive il pellegrinaggio compiuto dall'amica e allieva Paola e dalla figlia di lei Eustochio, ma anche da lui stesso, nel 385-386, e la lettera (*Ep.* 46 dello stesso epistolario) scritta dalle due donne all'amica Marcella rimasta a Roma, per invitarla a intraprendere il medesimo pellegrinaggio (forse nel 386 oppure nel 392-393); l'*Itinerarium Antonini Placentini* (= *Itin. Plac.*), che è il racconto steso da un anonimo cittadino di Piacenza (identificato come Antonino per errore) sul suo pellegrinaggio, databile agli anni 560-570³. È prevalentemente su questi documenti letterari e altri dello stesso genere⁴ che si incentra la presente indagine.

"Vedere" i luoghi biblici

Un elemento fondamentale nel pellegrinaggio in Terra Santa delle origini è innanzitutto il riferimento costante alla Bibbia, che ne costituisce il motivo ispira-

⁴ Ad es., la Lettera di Atenasio di Alessandria ad alcune vergini che avevano fatto il pellegrinaggio a Betlemme e a Gerusalemme (verso il 350); le Lettere 2 e 3 di Gregorio di

Nissa, che parlano di un suo pellegrinaggio a Gerusalemme (381); la *Vita di Pietro Iberico* (= *Vita Pt.*), dove si raccontano due suoi pellegrinaggi, uno a Gerusalemme (437 o 439) e

uno al monte Nebo (dopo il 457) e inoltre di un pellegrinaggio compiuto in spirito; il *De situ Hierosolymae* (= *De situ Hier.*) di Eucherio, descrizione dei siti di Gerusalemme

tore e quasi un *Baedeker*: si andava alla ricerca dei luoghi menzionati nella Bibbia come teatro di eventi significativi nella storia della salvezza, di quella antica e di quella recente. Perciò, oltre alle memorie della presenza di Gesù Cristo sulla terra⁵, si visitavano tutti i principali siti legati ad Abramo, alle vicende dell'Esodo, alle figure e ai miracoli di Mosè, di Elia ed Eliseo, e così via⁶. Si seguivano itinerari di base, organizzati e guidati da monaci ed ecclesiastici, che già rispondevano a tale impostazione; ma il pellegrino, ansioso di vedere tutto, volentieri intraprendeva anche deviazioni impegnative, qualora si presentasse l'occasione di recarsi in qualche altro sito biblico (cfr. *Per. Eg.* 10,8-9; 15,2; 17,2). L'interesse è tutto rivolto a questo obiettivo: è significativo che Egeria parli insistentemente dei luoghi che «venivano mostrati secondo le Scritture» (1,1) e «che io chiedevo sempre di vedere seguendo le Scritture» (5,12; 7,2), e Gerolamo, raccontando il pellegrinaggio dell'amica Paola, precisa di voler «nominare soltanto le località menzionate nei libri sacri» (*Ep.* 108,8); anche il pellegrino di Piacenza osserva che scendendo dalla Galilea lungo il Giordano passarono «per molte città che si leggono nella Bibbia» (8,1). In questi scritti è presupposto un pari interesse nei destinatari, che saranno spinti ad andare a loro volta a confrontare quanto viene loro raccontato con i testi scritturali e anche a integrare, Bibbia alla mano, quanto non è stato possibile menzionare (cfr. *Per. Eg.* 5,8). Ai destinatari si fornisce, con indicazioni precise di posizioni, distanze e misure, una mappa dei luoghi biblici, perché anch'essi possano mentalmente rivederli ed eventualmente prepararsi a rifare il cammino.

Si andava, sì, a vedere, ma soprattutto a “riconoscere” ciò che si era appreso dalla Bibbia, a richiamare alla mente e verificare quanto si era letto. Le guide segnalano regolarmente i vari luoghi collegandoli ai fatti là accaduti, talora anche con brevi citazioni del testo biblico: Sarepta – notano – è la città in cui il profeta Elia abitò presso la vedova; il monte Carmelo è quello su cui Elia fece il sacrificio; a Cesarea di Palestina si trova il “bagno” del centurione Cornelio «che faceva molte elemosine», e avanti così. Talora, se la storia raccontata nella Bibbia è particolarmente interessante, viene brevemente riportata: si veda, in *Itin. Burd.*, il raccontino (tratto da *1 Re* 13), in riferimento a Betel, sul profeta che per la sua disobbedienza fu ucciso da un leone per strada (588,11-589,3), o l'altro (tratto da *2 Re* 2,19-22), a proposito di una fontana nei pressi di Gerico, su Eliseo che rese feconde acque prima sterili (596,7-10), e inoltre la vicenda della prostituta Racab, la cui casa si trova lì vicino (597,1-2), ecc. Anche Egeria procede allo stesso modo: ad esempio, mette in bocca alle guide, durante il cammino nella valle del Corra, la bella storia di Elia nutrito dal corvo, tratta da *1 Re* 17,3-6 (16,3). Gerolamo sottolinea costantemente per Paola il fatto che percorrere i vari luoghi le faceva venire in mente gli episodi biblici là accaduti: «scendeva a Gerico pensando a quel ferito del Vangelo e, in contrasto con la crudeltà d'animo dei sacerdoti e dei leviti che passavano oltre, alla misericordia del samaritano..., (pensando) al sicomoro di Zaccheo..., ai posti lungo la strada dei ciechi che recuperarono la vista...» (*Ep.* 108,12,3).

La visita, inoltre, secondo quanto rileva Egeria (10,7; 11,3), è occasione per rileggere i passi scritturali che riguardano proprio il luogo visitato. E gli accompagnatori, spesso esperti nella Scrittura, si prestano a rispondere a quesiti specifici dettati dalla curiosità del pellegrino: è ancora Egeria che ne dà testimonianza quando riporta con vivacità il dialogo che si svolse a Carran con un dotto vescovo del luogo a proposito delle tombe di Nacor e di Batuel che là venivano mostrate, ma di cui la *Genesi* non parla (20, 8-10); dice di aver posto molte altre domande e ne riporta le

fatta sulla base di resoconti orali e di letture (tra il 444 e il 456); il *Breviarius de Hierosolyma* (= *Brev.*), piccola guida per i pellegrini (inizio del VI sec.); il *De situ terrae sanctae* (= *De situ t. s.*) di Teodosio, esposizione di itinerari in Palestina e in altre regioni dell'Oriente, compilata a partire da testimonianze oculari, orali o scritte (dopo il 518). Edizioni di riferimento: *Itin. Burd.*, *De situ Hier.*, *Brev.* e *De situ t. s.*, nel volume citato del “Corpus Christianorum”; le lettere di Greg. Niss., in “Sources Chrétiennes”, vol. 363, Paris 1999; per la lettera di Atanasio e la *Vita di Pietro Iberico*, che ci sono pervenute in siriano, si fa riferimento alla raccolta di testi in traduzione francese, con introduzioni e note, curata da P. Maraval in *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VII^e siècle)*, Paris 1996, e se ne citano le pagine; in questa raccolta si possono trovare anche tutti gli altri documenti qui citati, meno l'*Ep.* 46 di Gerolamo.

⁵ Gregorio di Nissa parla di «vedere nei luoghi di Gerusalemme i segni della venuta del Signore nella carne» (*Vita Macr.* 1; *Ep.* 2,2; cfr. *Ep.* 3,1).

⁶ Su questo tema si veda in particolare P. Maraval, *La Bible des pèlerins d'Orient*, in *Le monde grec ancien et la Bible*, sotto la direzione di C. Mondésert, Paris 1984, pp. 387-397.

risposte, sottolineando alla fine che sempre vescovi e monaci avevano la compiacenza di dare simili spiegazioni, ma sempre e soltanto a proposito della Scrittura o di santi monaci (20,13). In sostanza il pellegrinaggio costituiva una sorta di catechesi biblica dal “vivo”, ma anche di approfondimento, che lasciava tracce durature nella mente del visitatore. Gerolamo afferma che «comprende meglio la Scrittura chi ha contemplato con i propri occhi la Giudea e le memorie delle antiche città»⁷. C'è chi ha parlato perciò del pellegrinaggio come di una sorta di “viaggio di studio”.

⁷ *Praef. in Libr. Paralip.*, PL 29, 401 A.

Tuttavia non si tratta esclusivamente di un'esperienza intellettuale. Talora il contatto con ambienti particolarmente carichi di significato come il Santo Sepolcro, la grotta della Natività, fa “rivivere” misticamente gli avvenimenti là accaduti. È quanto capita all'aristocratica romana Paola, secondo ciò che ne racconta Gerolamo: quando si trovò nella grotta, «giurava di scorgere con gli occhi della fede il neonato avvolto in fasce vagire nella mangiatoia, i magi adorare (in lui) Dio, la stella sfolgore sopra, la madre vergine, l'educatore premuroso, i pastori giungere di notte...» (*Ep.* 108,10,2). Ma lei stessa in seguito, ormai stabilita a Betlemme, descrive, nella lettera a Marcella, le sensazioni “visionarie” che prova di fronte al sepolcro del Signore: «ogni volta che vi entriamo scorgiamo il Salvatore disteso nel lenzuolo e, se ci soffermiamo lì per un po', vediamo ancora l'angelo seduto ai suoi piedi e, dalla parte del capo, il sudario ripiegato» (*Ep.* 46,5); prospetta inoltre alla destinataria esperienze analoghe di forte emotività: «Verrà allora quel giorno quando potremo... vedere Lazzaro uscire (dalla tomba) legato dalle bende e le onde del Giordano più pure dopo il battesimo del Signore? ... scorgere il profeta Amos intento anche ora a suonare sulla sua rupe il corno dei pastori? ... vedere la fonte in cui l'eunuco fu battezzato da Filippo? ... Andremo al mare di Genezaret e vedremo nel deserto i cinquemila e i quattromila uomini saziati con cinque e sette pani» (ivi, 13).

A sua volta Egeria prova impressioni esaltanti durante l'ascensione al Sinai (capp. 2-3), il monte su cui Dio si era rivelato a Mosè e gli aveva dato la Legge: lo vede di un'altezza eccezionale rispetto a tutti gli altri monti che gli fanno corona, ma afferma che è possibile rendersene conto solo dopo esserci saliti; contempla dalla cima un panorama sconfinato che, come lei stessa nota, ha dell'incredibile: è chiaro che tutte queste sensazioni sono legate all'idea che la presenza divina in quel luogo ha lasciato tracce e che si può sperimentarne gli effetti. Il pellegrino di Piacenza sposta decisamente l'intensità dell'esperienza sul piano del meraviglioso e menziona prodigi suggestivi a cui ha assistito, come quello delle acque del Giordano che arretrano con grande fragore durante la benedizione che si svolge all'alba in memoria del battesimo del Signore (11,4), o come quello della stella che va a posarsi sulla santa Croce durante tutto il tempo della sua esposizione (20,5-6), o come il “mistero” degli spiriti immondi che volano di notte, nel luogo dell'uccisione di Golia, simili a fiocchi di lana o a onde del mare (31,4). Durante una sua malattia a Gerusalemme, vede “con gli occhi della fede” santa Eufemia e sant'Antonino (o sant'Antonio?), che vanno da lui e lo guariscono (46,2).

Si può spiegare col bisogno primario del pellegrino di “rivedere” e riattualizzare le scene degli eventi accaduti anche il fatto – di per sé assurdo – che *in loco* si trovino ancora e vengano indicati dalle guide oggetti caratteristici degli eventi là accaduti (o immaginati). È questo un fenomeno che si intensifica nei documenti più tardi. L'Anonimo di Piacenza ne segnala numerosi casi: a Sarepta si mostra la camera fatta costruire per Elia, con il letto dove riposò e il vaso di marmo in cui la vedova mise la pasta a lievitare (2,2); a Diocesarea, in Galilea, si vedono il vaso e il

canestro di Maria, nonché il sedile su cui stava quando venne da lei l'angelo (4,2-3)⁸; nella sinagoga di Nazaret ci sono ancora l'abecedario su cui Gesù si esercitò a scrivere e il banco su cui sedeva con gli altri ragazzi (5,1-2); nella città di Samaria, ora Neapolis, non solo si trova il pozzo dove il Signore chiese acqua alla Samaritana, ma anche il secchio da cui si dice che avesse bevuto (6,5). Nella basilica costruita vicino al Sepolcro e al Golgota non manca quasi nulla di quanto è pertinente al racconto della Passione: il legno della croce, l'iscrizione che venne posta su di essa, la spugna e la canna, il calice che il Signore benedisse durante l'ultima cena (20,2-3.8). Addirittura nel luogo dove Gesù fu crocifisso appare ancora il sangue sulla pietra (19,3). Ma già nell'*Itin. Burd.* (591,1-2) l'autore vede sul marmo davanti all'altare del santuario costruito nel sito del Tempio il sangue di Zaccaria (il riferimento è a *Matteo* 23,35), come se fosse appena stato sparso (591,1-2), e Gerolamo dice che a Sion si mostrava una colonna di sostegno del portico della chiesa, che sarebbe stata quella a cui fu legato Gesù per essere flagellato, «macchiata dal sangue del Signore» (*Ep.* 108,9,4). Su questa colonna in alcuni resoconti si dice che fosse rimasto impresso il segno delle mani (*Brev.* 4a), anche della faccia (*De situ t. s.* 7) e del petto (*Itin. Plac.* 22,5). Al tempo del pellegrino di Piacenza la pietra su cui si era seduto Gesù nel pretorio durante l'interrogatorio di Pilato conserva addirittura la sua immagine, che sarebbe stata dipinta in vita (23,5)⁹.

Si possono ritrovare pure al loro posto gli alberi caratteristici di certi episodi biblici e rappresentano segni evidenti della sopravvivenza delle memorie antiche. Il pellegrino di Bordeaux vede alla porta di Gerusalemme la palma da cui i bambini presero rami e li sparsero per terra quando Gesù fece il suo ingresso in Gerusalemme (595,1); Egeria si imbatte, a valle del monte Sinai, nel famoso rovetto, da cui Dio aveva parlato a Mosè nel fuoco, ancora vivo, capace di mettere germogli (*Per. Eg.* 4,6). Ma sono comuni in pressoché tutti i resoconti di pellegrinaggio segnalazioni di fenomeni simili: ecco il sicomoro su cui salì Zaccheo per vedere Gesù (*Itin. Burd.* 596,5-6), la quercia (o terebinto) di Mamre, legata all'apparizione dei tre angeli ad Abramo (599,3-4)¹⁰. Ma l'albero risulta un elemento scenografico così efficace che viene introdotto anche quando il testo biblico non lo menziona: il pellegrino di Bordeaux trova a Sicar i platani che Giacobbe avrebbe piantato e a Betel, dove ebbe il sogno della scala, un mandorlo (588,5.10)¹¹. Egeria nella terra di Gessen lungo il Nilo, dove risiedette la famiglia di Giacobbe, vede un sicomoro che sarebbe stato piantato dai patriarchi e, pur rinsecchito, ancora produce frutti e ramoscelli (8,3-4). Il pellegrino di Piacenza dice di aver visto presso una delle porte di Gerusalemme «il fico a cui Giuda si impiccò» (17,4).

Aspetti importanti di questa «catechesi biblica» impartita e assimilata attraverso gli itinerari percorsi e illustrati sono l'unità della Scrittura e della storia sacra, che, come si è detto, risulta dal fatto di incontrare, uno accanto all'altro, i luoghi della vita e della passione di Gesù e i luoghi, e le tombe, dei grandi protagonisti dell'Antico Testamento: se ne ricava una sorta di insegnamento implicitamente antimarcionita. Trapela anche spesso nell'attenzione dedicata a certe figure ed episodi dell'Antico Testamento una rilettura tipologica quale era del resto comune nella formazione catechetica del tempo, nella liturgia e nell'iconografia¹²: l'interesse di Egeria per il villaggio di Melchisedek, il re che aveva offerto ad Abramo pane e vino (*Per. Eg.* 13-15), si spiega con il fatto che in lui i cristiani riconoscevano una figura di Cristo e nella sua offerta una prefigurazione dell'eucaristia. L'idea della continuità tra antica e nuova economia, tra storia del popolo di Israele e storia del popolo

⁸ Forse si deve interpretare nel medesimo significato concreto anche il riferimento fatto da Gerolamo a Paola che a Mamre «entrò nelle cellette di Sara e vide la culla di Isacco» (*Ep.* 108,11,3). J.W. Smit, nella nota al testo (p. 336), preferisce intendere che fosse Paola a «vedere» la scena, come era capitato a Betlemme.

⁹ «Lì rimasero le sue fattezze: piede bello, piccolo, sottile, statura comune, bell'aspetto, capigliatura ad anelli, mano graziosa, dita lunghe». Nel documento si parla anche di altre immagini del Salvatore: a Menfi – scrive l'autore – «vedemmo un panno di lino, su cui c'è l'effigie del Salvatore; dicono che egli si sia asciugato con esso in quell'occasione [= durante la fuga in Egitto] e vi siano rimaste le sue impronte» (44,2).

¹⁰ Gerolamo parla di «tracce della quercia di Abramo» (*Ep.* 108,11,3).

¹¹ Maraval, 1996, p. 29 n. 5 nota che «mandorlo» è il significato del nome *Bethel*.

¹² Su questo aspetto cfr. M. Dulaey, *I simboli cristiani. Catechesi e Bibbia (I-VI secolo)*, trad. it., Cinisello Balsamo (Mi) 2004 (ed. orig. Paris 2001).

cristiano, è trasmessa in modo efficace quando, nella medesima circostanza, si mostrano i rapporti istituiti, nelle usanze religiose locali, tra la fontana nel villaggio di Melchisedek e la sorgente in cui battezzava Giovanni Battista e in cui ancora si celebrano i battesimi degli abitanti del villaggio, che vi si recano in processione (14,5).

¹³ La collocazione del sacrificio di Abramo sul Golgota è presente anche in *Brev. 2a* e *De situ t. s. 7* (del VI sec.), ma è già documentata nel IV sec. (cfr. Maraval, 1996, p. 181 n. 3).

¹⁴ Da questa tradizione deriva il motivo iconografico diffuso di collocare ai piedi della croce un teschio. In *Brev. 2a* si dice invece che sul Calvario Adamo fu plasmato.

Uno sviluppo della medesima interpretazione figurale è rappresentato dal trasferimento a Gerusalemme, sul Golgota, dell'offerta di Melchisedek, come attestano la lettera di Paola ed Eustochio (*Ep. 46,2*) e l'*Itinerarium* del pellegrino di Piacenza (19,4); quest'ultimo segnala inoltre come, sempre lì, ci fosse un altare, che sarebbe stato quello su cui il patriarca Abramo si accingeva a sacrificare Isacco (*ibidem*)¹³: un modo plastico per illustrare il filo unitario che collega l'offerta di Melchisedek, quella di Isacco, e quella di Gesù Cristo. Anche la tradizione secondo cui Adamo sarebbe stato sepolto sul Calvario (e il nome stesso alluderebbe al teschio del primo uomo) è legata a un'interpretazione tipologica: come affermano Paola ed Eustochio, «il secondo Adamo, Cristo, col suo sangue stillante dalla croce, ha lavato i peccati del primo Adamo, propagatore dell'umanità decaduta» (*Ep. 46,3*)¹⁴. Gerolamo, a sua volta, raccontando di Paola, la descrive intenta a richiamare espressamente i testi e le profezie dell'Antico Testamento che annunciavano gli avvenimenti poi accaduti: un esempio è, nella visita a Betlemme, la fitta trama di vaticini e passi biblici evocata dalla pellegrina (*Ep. 108,9,3-7*). Egli stesso, poi, intreccia tutta una serie di informazioni erudite e di sottili interpretazioni simboliche ai ricordi di molti luoghi visitati: ad esempio, elabora una complessa allegoria per spiegare l'episodio dell'incontro di Gesù con la Samaritana, a proposito del pozzo di Giacobbe a Sichem (ivi, 13,3). Certo, questo è frutto di una competenza non comune nei pellegrini normali, ma rientra in un modo di leggere la Bibbia che era invece diffuso e che si riflette anche nel modo di accostarsi ai luoghi santi.

Una curiosa applicazione di questa concezione si può cogliere perfino in certi fenomeni straordinari che vengono osservati dai pellegrini e che acquistano senso se li si interpreta come compimento di eventi biblici. Pensiamo al prodigio del fiume Giordano che, secondo la testimonianza dell'Anonimo Piacentino (11,2.4), si arresta durante la cerimonia della benedizione delle acque e dell'immersione dei fedeli che avviene a commemorazione del battesimo di Gesù: richiama il passaggio nella Terra Promessa cantato dal *Salmo 114,3*, a suggerire il collegamento profondo tra questo avvenimento, il battesimo di Gesù e il rito contemporaneo; non a caso la versione più tarda dell'*Itin. Plac.* cita espressamente il versetto del Salmo. Più discretamente, già Teodosio (*De situ t. s. 22*) citava questo passo del Salmo (i vv. 5-6), riferendosi però in particolare all'immagine parallela dei monti e delle colline che saltellano, per dire che questo fenomeno si era verificato al momento del battesimo di Gesù e in qualche modo si verificava ancora: «anche oggi – dice – (i monti intorno al Giordano) sembrano balzare».

La Terra Santa del presente: tra realtà e simbolo

Il pellegrinaggio è occasione anche per confrontare quanto dei luoghi è raccontato dalla Bibbia e quanto compare nel presente, e per ricostruire la nuova mappa aggiornata.

Un aspetto importante del pellegrinaggio sono le visite alle tombe dei santi e dei martiri ed è segno di continuità e integrazione tra passato e presente il fatto che

siano sullo stesso piano, talora una vicino all'altra, le figure dei santi ebrei, quelle degli apostoli e dei martiri cristiani e quelle dei santi più recenti che via via si aggiungono. La compresenza di santi ebrei e cristiani è del tutto comune: a Sebaste o Samaria Paola trova le sepolture dei profeti Eliseo e Abdia insieme a quella di Giovanni Battista (*Ep.* 108,13,4); il pellegrino di Piacenza parla delle tombe di Davide e Salomone nelle vicinanze di Betlemme e dice che nello stesso luogo ci sono quelle dei bambini fatti uccidere da Erode (29,3-4). Ma non vengono trascurati neppure i santi resi famosi dalla tradizione apocrifia o conosciuti solo attraverso di essa: Egeria parla con entusiasmo della tomba di san Tommaso apostolo, ad Edessa, richiamandosi alle notizie che di lui dava l'epistolario tra Gesù e il re Abgar e rilevando che nessun cristiano rinunciava ad andarci (17,1-2); non manca di recarsi a Seleucia per visitare il *martyrium* di Tecla, eroina celebrata dagli *Atti di Paolo e Tecla* come discepola e collaboratrice di Paolo, nonché martire (23,2.5). Compagno quindi i santi dell'età cristiana recente. Egeria nota il fatto che a Carran, nel luogo dove c'era in passato la casa di Abramo ed era stata edificata una chiesa cristiana, da poco era stato costruito un *martyrium*, ossia la tomba, di un monaco di nome Elpidio, molto venerato localmente (20,5). Parla del «famosissimo *martyrium* di santa Eufemia» a Calcedonia e dei moltissimi *martyria* di Costantinopoli (23,7.9).

Cresce in modo esponenziale il numero di tombe di nuovi santi nel resoconto dell'anonimo Piacentino¹⁵: egli segnala santa Pelagia, sepolta nella cella sul Monte degli Ulivi in cui visse reclusa (16,3); san Giorgio martire (25,4) e sant'Esichio (27,4) nei pressi di Gerusalemme; san Vittore martire (33,4) e il santo "padre" Ilarione (33,6) vicino a Gaza; ad Alessandria ne trova parecchi: sant'Atanasio, san Fausto, sant'Epimachio, sant'Antonino, san Marco, ed altri ancora (45,5); per Antiochia ricorda nove tombe con le spoglie di san Babila insieme ai tre fanciulli, di santa Giustina, di san Giuliano e dei fratelli Maccabei (47,1), ecc. Nomina anche le tombe di personaggi illustri, non ancora santi, come quella dell'imperatrice Eudocia, che si era fatta seppellire accanto a santo Stefano, fuori dalla porta di Gerusalemme (25,2), e quella del prete Gerolamo, che se l'era fatta scavare all'interno della grotta di Betlemme (29,2).

Ma capita anche di dover constatare che alcune cose del passato non ci sono più. Il pellegrino di Bordeaux osserva che della città di Gerico restano solo il luogo dove si trovava l'arca dell'alleanza e le dodici pietre che gli Israeliti portarono su dal Giordano e collocarono come memoriale (597,4-5). Egeria contempla la landa desolata che rimane al posto di quella che era stata la grande città di Ramesse (8,1-2). Molti sono impressionati dalla scomparsa del tempio di Gerusalemme, di cui sopravvive soltanto il pinnacolo di un muro (*De situ Hier.* 7; *Brev.* 6a). Una vicenda curiosa è quella che riguarda la colonna di sale in cui secondo la *Genesi* (19,26) era stata trasformata la moglie di Lot, poco prima della distruzione di Sodoma. Egeria, quando contempla dall'alto del monte Nebo quelle che erano state le terre dei sodomiti, deve ammettere con vivo rammarico che questa colonna non c'è più e, sapendo che le destinatarie della sua lettera desiderano averne notizia, insiste a convalidare la sua testimonianza negativa: «Credetemi, reverende signore: la colonna non appare più, viene mostrato solo il posto; si dice che la colonna sia stata sommersa dal mar Morto. Certo, quando visitammo il luogo, non vedemmo nessuna colonna e perciò non vi posso ingannare su questo punto. Il vescovo di questo luogo, cioè di Segor, ci disse che già da alcuni anni la colonna non appariva. Si trova forse a sei miglia da Segor il posto dove c'era la famosa colonna, ma ora l'acqua lo

¹⁵ Secondo Maraval, 1996, p. 204, sono ben 43.

ha sommerso tutto» (12,7). Doveva trattarsi di un reperto che attirava la più viva curiosità perché molti vi fanno cenno: il topografo Teodosio, all'inizio del VI secolo, la trova al suo posto, con la particolarità però di crescere e diminuire a seconda della luna (*De situ t. s.* 20); il pellegrino di Piacenza smentisce con energia una diceria secondo cui diminuirebbe per l'abitudine degli animali di leccarla e assicura che si conserva nello stato in cui era (15,3).

¹⁶ Sugli edifici cfr. Maraval, 1985, pp. 66-72.

¹⁷ La descrizione più completa degli edifici costantiniani è quella di Eusebio (in *Vita Const.* III,25-53, in "Griech. Christl. Schriftst.", 7, Berlin 1975). Cfr. Hunt, 1982, pp. 8-9.

Tra le novità che arricchiscono i luoghi santi ci sono gli edifici collegati coi luoghi santi (sacelli, chiese, piscine) e i monasteri, che aumentano col tempo, disseminati in vari territori, e si arricchiscono di strutture: *xenodochia*, ossia foresterie, anche ospedali e mense (ne parla soprattutto il pellegrino di Piacenza: cfr. 23,1)¹⁶. A partire dall'*Itin. Burd.*, sono sempre ricordate, tutte o almeno in parte, le chiese fatte erigere da Costantino a Gerusalemme (il *Martyrium* presso la Croce, l'*Anastasis* sul Santo Sepolcro, l'Eleona sul luogo degli incontri tra Gesù e i discepoli sul Monte degli Ulivi), sulla grotta della Natività di Betlemme e presso la quercia di Mamre, dove Abramo incontrò i tre angeli; e spesso c'è l'esplicita menzione del nome dell'imperatore. Ma sono poi anche menzionate altre chiese e costruzioni successive, sorte ad opera di altri imperatori e imperatrici, o anche di ricche dame: la chiesa della santa Sion, nel luogo dell'apparizione del Risorto ai discepoli e della Pentecoste; l'Imbomon o basilica dell'Ascensione, in cima al Monte degli Ulivi – al tempo di Teodosio sono ormai 24 le chiese su questo monte (*De situ t. s.* 6) –; il Lazarium a Betania, ecc. Si fa in particolare il nome dell'imperatrice Eudocia, moglie di Teodosio II, a proposito della chiesa di santo Stefano (*De situ t. s.* 8; *Itin. Plac.* 25,2) e c'è chi ricorda la chiesa di Giovanni Battista fatta costruire dall'imperatore Anastasio (*De situ t. s.* 20). Sono messe in rilievo da molti (dal pellegrino di Bordeaux, da Teodosio, dall'Anonimo Piacentino) anche alcune piscine con portici: quella probatica e quella di Siloe, ma si parla anche di terme calde o salate, che diventano luoghi di cura per i lebbrosi.

Non troviamo in genere in questi resoconti descrizioni precise delle forme architettoniche degli edifici¹⁷, solo alcuni dettagli, però compaiono annotazioni sulla bellezza e sulla ricchezza dei materiali o degli arredi. Il pellegrino di Bordeaux definisce semplicemente le chiese del *Martyrium* e di Mamre "di straordinaria bellezza" (594,3; 599,6); Eucherio scrive che il *Martyrium* era stato costruito "con grande sfarzo" (*De situ Hier.* 6). Ma sia Egeria sia l'anonimo Piacentino si soffermano a mettere in risalto lo splendore delle chiese costantiniane. Egeria, parlando dei riti dell'Epifania, scrive: «Quale sia la magnificenza della chiesa (del *Martyrium*), dell'*Anastasis*, della Croce o di Betlemme sarebbe superfluo scriverlo. Lì, oltre a oro, gemme, seta, non vedi altro; se vedi dei veli, sono tutti di seta intarsiati d'oro; se vedi delle cortine, sono pure tutte di seta intarsiate d'oro. Ogni tipo di oggetto di culto che viene tirato fuori in quel giorno è d'oro e di pietre preziose. Il numero e il peso dei ceri, delle lampade, delle lucerne, dei vari oggetti di culto, chi potrebbe stimarlo o descriverlo? E che dire della magnificenza degli edifici stessi, che Costantino, sotto la supervisione della madre, con tutti i mezzi dell'impero a sua disposizione, decorò d'oro, di mosaici e di marmo prezioso, sia la chiesa maggiore sia l'*Anastasis*, la Croce e tutti i luoghi santi di Gerusalemme?» (25,8-9). L'Anonimo Piacentino è attirato dal Santo Sepolcro: lo dice scavato nella roccia, nota la lampada di bronzo, indugia sulla pietra che lo chiudeva: «Questa pietra è ornata d'oro e di gemme ed è come una pietra molare. Ci sono un'infinità di ornamenti: su verghe di ferro sono appesi bracciali, braccialetti, collane, anelli, diademi, cinture

ritorte, baltei, corone di imperatori, d'oro e gemme, e gioielli di imperatrice. La tomba stessa è come una piramide coperta d'argento sotto un soffitto d'oro» (18,2-7)¹⁸. Guarda con ammirazione anche la grotta di Betlemme: «Betlemme è un luogo dei più splendidi. ... Nella grotta, dove è nato il Signore, c'è la mangiatoia ornata d'oro e d'argento¹⁹; giorno e notte ardono lampade» (29,1). Anche Egeria parla di una lampada che brilla sempre, giorno e notte, nella grotta dell'*Anastasis* (24,4) e più volte appare sensibile alla presenza di lampade e luci nei luoghi e durante i riti.

L'attenzione alla preziosità degli arredi e alle luci fanno intuire un atteggiamento che non è riconducibile soltanto a concretezza di osservazione, ma che manifesta una tendenza a idealizzare e trasfigurare i luoghi. E questo aspetto viene confermato da altri indizi.

Un tema che spesso trapela, a volte emerge chiaramente da espressioni dei pellegrini, è la convinzione che il pellegrinaggio ai luoghi santi sia un andare alla ricerca del paradiso (della *Genesi*) o della Gerusalemme celeste (quella dell'*Apocalisse*, ma anche dei profeti antichi)²⁰. Questo motivo viene proposto con molte variazioni nei testi. Eusebio di Cesarea, nella *Vita di Costantino*²¹ utilizza in funzione propagandistica questa immagine per definire la città di Gerusalemme riscoperta e abbellita di splendidi edifici sacri da Costantino: «Nella stessa tomba (*martyrion*) del Salvatore fu apprestata la nuova Gerusalemme, in contrapposizione a quella un tempo famosa... In antitesi a questa l'imperatore (Costantino) innalzò il trofeo della vittoria sulla morte del Salvatore, con ricche e splendide manifestazioni di generosità: forse essa era la nuova Gerusalemme annunciata dagli oracoli dei profeti, su cui inneggiano grandi libri con predizioni ispirate dallo Spirito divino». Ed è interessante che l'assimilazione tra la Gerusalemme del presente e la Gerusalemme celeste si ritrovi nel mosaico della chiesa romana di Santa Pudenziana della fine del IV secolo, dove la Gerusalemme celeste è presentata in effetti coi tratti degli edifici contemporanei della Terra Santa (quelli dell'*Anastasis* e della chiesa della Natività)²².

In termini più spirituali ritroviamo un concetto simile nella lettera di Atanasio alle vergini: il vescovo esplicitamente afferma che la grotta della Natività e quella della Risurrezione assomigliano al paradiso delle origini, anzi gli sono di tanto superiori, di quanto il Signore è superiore al primo uomo (p. 44). L'immagine del paradiso e della Gerusalemme celeste (che contiene in sé tratti paradisiaci) affiora indirettamente nel resoconto di Egeria, attraverso le numerose descrizioni di paesaggi edenici (giardini, alberi, fiumi e fontane), di monti eccelsi, di luci immense e addobbi preziosissimi nelle chiese di Gerusalemme²³. Allusivo è l'inserimento da parte di Teodosio, in un punto della sua guida in cui parla dell'Armenia, della descrizione dei quattro fiumi dell'Eden: egli attinge chiaramente a *Genesi* 2,10-14, ma introduce alcune modifiche, in particolare sposta alla fine il riferimento al fiume Geon e innova dicendo che «passa vicino a Gerusalemme» (*De situ t. s.* 16).

Il pellegrino di Piacenza parla esplicitamente di paradiso per la zona di Nazaret: «il paese è simile al paradiso» (5,5) e la dipinge con tratti quasi millenaristici²⁴; dice che «per la produzione di frumento e di messi è simile all'Egitto; ma, benché sia piccola, supera l'Egitto per la produzione di vino, olio, frutta. Il miglio è molto più alto del normale, con steli grossi, oltre la statura di un uomo» (5,4-5). Anche di Gerico afferma che «agli occhi degli uomini sembra un paradiso» (13,1) e scrive che il territorio è pieno di «meraviglie». Parla di un campo chiamato «campo del Signore» dove il Signore avrebbe seminato di sua mano e che produce fino a tre moggi di raccolto due volte all'anno (13,4-6)²⁵ e racconta inoltre: «Lì nascono datteri di una lib-

¹⁸ Simile è la descrizione di *Brev.*: «Sul sepolcro (c'è) un baldacchino d'argento e d'oro e intorno è tutto oro» (3a). Sottolinea l'uso d'argento e oro anche per l'altare sulla Croce (1a), per il Golgota (cancelli, porte) e per la Croce stessa (2ab).

¹⁹ Cfr. *De situ Hier.* 11.

²⁰ Cfr. F. Cardini, *Egeria, la pellegrina*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1999², pp. 3-30, in part. 15 e 24-26.

²¹ *Vita Const.* III,33,1-2.

²² L'accostamento tra la concezione espressa da Eusebio e il mosaico di S. Pudenziana è fatto da Hunt, 1982, pp. 17-18.

²³ Cfr. C. Mazzucco, *Bibbia e simbolo nella Peregrinatio Egeriae*, in «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica A. Rostagni, Università di Torino», n.s. 5 (2006), pp. 211-234.

²⁴ In alcune forme del millenarismo antico era ben presente l'idea che il regno millenario comprendesse una ricostruzione o un abbellimento di Gerusalemme oppure una discesa della Gerusalemme celeste sulla terra, inoltre elementi paradisiaci e in particolare fecondità della terra e dei viventi, ecc. Cfr. C. Mazzucco, *Il millenarismo cristiano delle origini (II-III sec.)*, in «Millennium»: *l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Atti delle III Giornate patristiche torinesi, Torino, 23-24 ottobre 2000*, a cura di R. Uglicone, Torino 2002, pp. 145-182, in particolare 149-155.

²⁵ Invece Teodosio (*De situ t. s.* 18) dà della produttività di questo campo una spiegazione razionale: dice che una metà del campo viene seminata pri-

ma, l'altra dopo. Si possono inoltre confrontare le descrizioni mirabolanti del Piacentino con quelle di Giuseppe Flavio sulla fecondità delle diverse zone della Palestina, che Eucherio cita, nella traduzione di Egesippo (*De situ Hier.* 24; 26): pur positive, non appaiono così esagerate.

²⁶ L'Anonimo parla ancora di paradiso quando menziona noci verdi provenienti dall'India, capaci di saziare al solo assaggio, che a Clisma vengono donate ai pellegrini (41,9); ma in questo caso sembra prendere le distanze, perché dice che è la gente a credere che vengano dal paradiso.

²⁷ Il tema è presente nel *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (cap. 19), ma sempre in rapporto al modello profetico. È un tema diffuso anche nell'agiografia monastica: cfr. C. Mazzucco, *Gli animali in alcune vite di monaci*, in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria di S. Leanza*, Soveria Mannelli 2004, pp. 395-416, in particolare 396.

²⁸ Si può notare che nella descrizione della Gerusalemme escatologica di *Ezechiele* e dell'*Apocalisse* si parla di alberi perennemente fecondi, con foglie dotate di proprietà medicinali (*Ezechiele* 47,12; *Apocalisse* 22,2).

bra: ne ho portato alcuni con me nel mio paese e ne ho dato uno al patrizio Paterio. Lì nascono cedri di quaranta libbre e il fusto del fagiolo è lungo due piedi, largo e spesso due dita. Lì c'è anche la vite e della sua uva all'Ascensione del Signore si vendono ceste piene sul Monte degli Ulivi; per il giorno della Pentecoste si fa il mosto e se ne espongono giare colme» (14,1-4). Queste descrizioni evocano quelle del millenarista Papi di Gerapoli (dell'inizio del II secolo), che immaginava grappoli con diecimila acini, ciascuno dei quali capace di fornire venticinque metrete di vino e spighe di frumento con diecimila chicchi, capaci di dare dieci libbre di farina! (Ireneo, *Adv. Haer.* V,33,3)²⁶. E fa pensare a certe immagini di pace tra gli animali proprie dei tempi messianici tratteggiate da Isaia (11,6-7; 65,25) l'annotazione, relativa al Sinai e all'Oreb: «su quei monti il leone, il leopardo, gli asini selvatici, le gazze, che (sono) anche capre, e i muli che girano la macina pascolano insieme e nessuno di loro è ferito dal leone a causa della vastità del deserto» (39,3)²⁷. Si può ricondurre al medesimo tema anche il particolare del leone dall'aspetto spaventoso che veniva nutrito da una comunità di monache, nel deserto, e portava al pascolo l'asinello addetto alla macina (34,4-5).

Possiamo pensare che influisca, almeno indirettamente, l'immagine del paradiso e della Gerusalemme celeste sulle descrizioni di virtù fecondanti o terapeutiche di acque, piante, oggetti, che ricorrono spesso nei nostri testi e anzi tendono ad aumentare col tempo²⁸. Il pellegrino di Bordeaux parla dell'acqua di una fonte sul monte Sinai che favorisce la fecondità delle donne che vi si immergono (586,1) e dice che guariscono le due piscine fatte costruire da Salomone ai lati del Tempio (589,9). Anche Egeria, che si mostra molto riservata di fronte al meraviglioso, riporta, a proposito di un antichissimo sicomoro di Ramesse, la notizia appresa da una guida locale, secondo cui l'albero ancora fruttificherebbe e i suoi ramoscelli avrebbero effetti curativi (8,3-4). Molto spesso troviamo invece riferimenti di questo genere nell'Anonimo Piacentino: parla di molte acque che producono guarigioni o almeno benefici: quelle del pozzo della Samaritana (6,5), di una fonte di Liviada (10,2), della fonte di Siloe (24,4), ecc.; appare interessato specialmente a quelle che riescono a mondare i lebbrosi, come le terme di Elia (7,6) o le terme di Mosè (10,1). Ma conosce anche altri oggetti miracolosi: ad esempio, una pietra del monte Carmelo impedisce ad animali e donne di abortire (3,3). Un caso significativo è quello dell'efficacia risanatrice che egli attribuisce all'umidità che dal fiume vicino al monte Hermon sale all'alba in forma di nube e si riversa come rugiada su Gerusalemme e sulle sue chiese: secondo il suo racconto, si tratterebbe della stessa rugiada benedetta cantata dal *Salmo* 133,3 («come la rugiada dell'Hermon che scende sul monte Sion») che ora viene raccolta dai medici come farmaco e guarisce molte malattie (9,4-6); è dunque esplicita qui l'associazione tra un simbolo biblico di beatitudine e il fenomeno «prodigioso».

Pratiche religiose ed esperienze di vita

Il pellegrinaggio in Terra Santa costituisce un'esperienza di vita molto impegnativa, già per la durata, che è di mesi (almeno cinque per il pellegrino di Bordeaux, anche di più per quello di Piacenza), talora anni (tre per Egeria), ma assume un carattere ascetico anche per lo sforzo fisico che esige. Il pellegrino non esita a salire su monti elevati, come il Sinai, il Nebo, il Tabor; attraversa fiumi impetuosi come l'Eufrate, compie percorsi per mare o su laghi, viaggia nel deserto per giorni, con

Gerusalemme, chiesa di
Sant'Anna (P. Pellizzari)



Nazaret, fontana
della Vergine (P. Pellizzari)





Betlemme, basilica della Natività (*P. Pellizzari*)



Gerusalemme, Santo Sepolcro, processione (*P. Pellizzari*)

mezzi di trasporto scomodi, spesso a piedi. Egeria sottolinea con insistenza la fatica provata, nelle ascensioni sui monti, ma anche nelle lunghe processioni di Gerusalemme (3,1; 11,4; 36,2); e il pellegrino di Piacenza racconta di aver dovuto fermarsi due giorni a Magdala, in una oasi, per riposarsi dagli strapazzi (41,1); dice anche di essere rimasto a lungo ammalato a Gerusalemme verso la fine del viaggio (46,1).

Rappresenta quasi una sfida e una rottura delle convenzioni per le tante donne pellegrine: in particolare alle donne (soprattutto monache) Gregorio di Nissa (*Ep.* 2,6) sconsigliava i pellegrinaggi per la promiscuità degli ambienti, per le violazioni del pudore causate dalla necessità, dipendente dalla debolezza fisica loro propria, di chiedere aiuto a uomini. Ma donne come Egeria²⁹, come Paola, come le due Melanie (nonna e nipote)³⁰, e altre ancora, contraddicono tali riserve e sembrano agli occhi dei contemporanei, ma anche dei posteri, superare i limiti tradizionalmente attribuiti al loro sesso nel fatto di riuscire a scalare montagne, affrontare fatiche non indifferenti, comportarsi con grande libertà nei contatti umani. Paola suscita l'ammirazione di Gerolamo, il quale descrive così la sua partenza da Antiochia: «nel pieno dell'inverno, scaldata dall'ardore della fede, quella nobile donna, prima abituata ad essere trasportata a braccia dagli eunuchi, partì seduta su un asinello» (*Ep.* 108,7,3); e commenta il soggiorno in Egitto in questi termini: «Mirabile ardore e forza a stento credibile in una donna! Dimentica del suo sesso e della fragilità fisica, anelava ad abitare con le sue ragazze fra tante migliaia di monaci» (ivi, 14,3). Egeria si descrive in situazioni altrettanto e più impegnative fisicamente senza neppure sottolineare la propria condizione femminile, smentendo nei fatti tanti pregiudizi; e il monaco Valerio del Bierzo, in una lettera in lode di lei, scritta nel VII secolo, si mostrava colpito da un modello di donna tanto energica, colta e devota e lo proponeva a modello ai monaci della sua comunità³¹.

I pellegrinaggi in Terra Santa sono in particolare intense esperienze di fede e occasione di preghiera: espressioni eloquenti per definire lo scopo del pellegrinaggio sono «adorare i luoghi santi» (*Vita Melan.* 58) o «vedere e pregare» (*Vita Pt.* p. 165). C'è chi afferma che i pellegrinaggi siano essenziali per raggiungere una fede cristiana più perfetta. Gerolamo sostiene che adorare dove si sono posati i piedi del Signore «fa parte della fede» (*Ep.* 47,2). Paola ed Eustochio, d'accordo con Gerolamo, per convincere l'amica Marcella a farne uno, adducono il fatto che vescovi, martiri, esperti di dottrina ecclesiastica fin dall'inizio erano andati a Gerusalemme «convinti che la loro devozione e la loro scienza sarebbero state inferiori e non avrebbero raggiunto il massimo della virtù se non avessero adorato Cristo nei luoghi in cui il vangelo aveva incominciato a brillare dalla croce» (*Ep.* 46,9).

Anche se c'è dibattito sul valore che può avere proprio per la fede andare a visitare i luoghi santi, e si alzano voci autorevoli che tendono a ridimensionare tale valore (da parte soprattutto di Gregorio di Nissa e di Gerolamo³², che comunque hanno compiuto il pellegrinaggio in Terra Santa), più che una condanna dei pellegrinaggi in sé si afferma piuttosto l'idea che il vero pellegrinaggio debba essere vissuto in spirito di fede e devozione: è in questo modo che Gregorio dice di aver compiuto il proprio (*Ep.* 2,13). Inoltre il pellegrinaggio dovrebbe portare ad un accrescimento della fede al ritorno: è significativo da questo punto di vista quanto afferma Atanasio alle vergini tornate con rimpianto dal loro viaggio: «Avete visto il luogo della Natività: fate rinascere le vostre anime. Avete visto il luogo della croce: che il mondo sia crocifisso per voi e voi per il mondo (cfr. *Galati* 6,14). Avete visto il luogo dell'Ascensione: sollevate in alto i vostri spiriti» (p. 47).

²⁹ Oggi si ammette comunemente che non fosse una badessa o una monaca, come si credeva in passato, e non scrivesse a monache, ma una nobildonna inserita in patria in un circolo di dame appassionate della Bibbia simile a quello «dell'Aventino», di cui facevano parte Paola ed Eustochio e che Gerolamo guidava.

³⁰ Il biografo di Melania la giovane, Geronzio, dice esplicitamente che aveva superato i limiti femminili (*Vita Melan.* 39, in «*Sourc. Chrét.*» 90).

³¹ Più volte esalta la sua impresa come donna: «Se apprezziamo le azioni virtuose di uomini fortissimi e santi, tanto più suscita la nostra ammirazione un'incrollabile manifestazione di virtù data della fragilità femminile, quale ci racconta la storia eccezionale della beatissima Egeria, più forte di tutti gli uomini del suo tempo» (§ 1). A proposito dell'ascensione sul Sinai nota: «dimentica della fragilità femminile, vola con passo infaticabile, sostenuta dalla mano divina, sulle altezze scoscese di questo monte» (§ 2). La pone ad esempio ai confratelli: «e non arrossiamo noi, che abbiamo forza fisica e perfetta salute, per il fatto che una donna ha compiutamente seguito il santo esempio del patriarca Abramo, temprando come il ferro, con la sua forza, il fragile sesso femminile...?» (§ 5).

³² Per Gregorio di Nissa si veda l'*Ep.* 2, per Gerolamo l'*Ep.* 58. Ma già Atanasio nella lettera alle vergini (p. 45) tende a restringere il valore dei pellegrinaggi ai luoghi santi, rispetto al fatto di vivere santamente là dove si abita. Va aggiunto però che sia Gregorio sia Gerolamo si esprimono altrove anche a favore dei pel-

legrinaggi e Gregorio incoraggia il pellegrinaggio alle tombe di santi locali. Cfr. su Gregorio, P. Maraval, *Égérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*, in *Atti del Convegno internazionale sulla "Peregrinatio Egeriae"*, Arezzo, 23-25 ottobre 1987, Arezzo 1990, pp. 315-331; su Gerolamo, P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du Colloque de Chantilly* (sept. 1986), a cura di Y.-M. Duval, Paris 1988, pp. 345-353.

³³ Kötting, 1950, pp. 418-419, sottolinea l'influsso dei riti legati alla nascita e alla morte di Cristo e di quelli quarresimali.

Di fatto, è possibile notare il grande rilievo che assumono le pratiche religiose che si svolgono durante il pellegrinaggio. Egeria attesta un complesso ben definito di pratiche che si svolgevano regolarmente in ogni luogo visitato: si incominciava con una preghiera, quindi si leggevano passi biblici pertinenti ai luoghi, si recitava un salmo adatto, si concludeva ancora con una preghiera (in 10,7; 14,1; 15,4 spiega che era un procedimento usuale); menziona anche la celebrazione dell'eucaristia in alcune circostanze. Gerolamo parla più genericamente di "adorare il Signore" (nella stanzetta di Elia a Sarepta: *Ep.* 108,8,1), di prostrarsi in adorazione (davanti alla Croce: *ivi*, 9,2), di pregare (nella grotta della Natività: *ivi*, 10,7). L'Anonimo Piacentino segnala specificamente preghiere fatte in una grotta lungo il Giordano in cui vivevano recluse sette vergini (12,2) e nel pretorio di Pilato diventato chiesa di santa Sofia (23,2). Dice di aver "adorato" diverse reliquie: il vaso e il canestro di Maria a Diocesarea (4,2), il panno con l'effigie miracolosa del Salvatore a Menfi (44,2), la testa di Giovanni Battista, chiusa in un vaso di vetro, a Emesa (46,7). Atanasio richiama, oltre alle preghiere continue, i digiuni e gli insegnamenti ricevuti dai preti nei momenti di sosta (p. 44).

Anche Gregorio di Nissa ricorda che durante il suo pellegrinaggio lui e i suoi compagni avevano salmodiato e digiunato per tutto il tempo (*Ep.* 2,13), ma in questo caso è chiaro che questo comportamento si ispira al modello monastico (dice che avevano fatto della carrozza su cui viaggiavano "una chiesa e un monastero"): il digiuno, in particolare, non sembra essere proprio della pratica del pellegrinaggio, che non ha in questo periodo motivazioni penitenziali. Il pellegrino di Piacenza parla anche di "offerte": ad esempio, dice che se ne facevano molte a Sarepta, nel luogo del soggiorno del profeta Elia (2,2); scrive di aver offerto, a Cana, sull'altare, un'idria piena di vino (4,5).

Una speciale suggestione ha poi, a Gerusalemme, il complesso di riti che si svolgono regolarmente ogni giorno e nelle feste dell'anno, soprattutto durante la Quaresima e la settimana santa. Di questi riti l'illustrazione più completa ci è fornita ancora da Egeria, che dedica molto spazio a questo argomento (i capitoli relativi pareggiano quelli del racconto di viaggio nella forma incompleta del testo che possediamo), e lo fa perché è sicura dell'interesse delle "sorelle" a cui scrive: «ho sentito il dovere – dice – di informarvi, sapendo che avreste avuto piacere di conoscere queste cose» (24,1) e mostra nelle descrizioni accurate ed entusiaste quanto ne sia suggestionata. L'aspetto unico di queste liturgie, che ne fa poi un modello da imitare altrove, anche in Occidente³³, è il fatto che si svolgono in forma itinerante e spettacolare (sorta di pellegrinaggio nel pellegrinaggio) nei luoghi stessi degli eventi a cui i riti fanno riferimento, e la liturgia del venerdì santo assume il carattere di una vera Via Crucis, a cui partecipa tutta la popolazione. Egeria attua costantemente un confronto tra la liturgia nota a lei e alle destinatarie e quella a cui assiste e rileva sia le somiglianze sia le differenze. È colpita, anche qui, e in modo speciale, dal fatto che sempre inni, preghiere e letture sono appropriati al giorno e al luogo. Ma sottolinea anche il fatto che l'intero popolo, in tutte le sue componenti, monaci, clero, laici, uomini, donne e bambini, partecipa alle cerimonie. Dà molto rilievo ad alcuni riti e ad alcune feste che si distinguono per lo sfoggio di luci e addobbi preziosi e per la grande partecipazione: il rito quotidiano del lucernario all'*Anastasis* e alla Croce (24,4-7); i riti all'alba della domenica (24,8-12); l'Epifania («Non vedi nient'altro che oro, gemme e seta», 25,6 sgg.), le encenie, collegate all'*inventio crucis*, nelle quali i vescovi presenti, quando sono pochi, sono più di quaranta o cinquanta

(49,2). Descrive con toni commossi la lunga processione a piedi della domenica delle palme, che si sviluppa dalla cima del Monte degli Ulivi attraverso tutta la città fino all'*Anastasis* per tutto il giorno, con i bambini che portano tutti rami e con i canti (cap. 31), e quella del venerdì santo dall'Imbomon, sempre sul Monte degli Ulivi, al Getsemani, alla Croce (cap. 36).

Seppure in misura più ridotta, anche altri mostrano attenzione ad alcuni riti. Teodosio descrive le suggestive cerimonie che si svolgono sulle rive di Cherson in Crimea, nell'anniversario del martirio di Clemente di Roma (*De situ t. s.* 12); accenna al rito in onore di san Lazzaro a Betania (ivi, 23), rito che Egeria illustra molto più ampiamente (29,3-6). Il pellegrino di Piacenza si sofferma sulla festa della "teofania" che si teneva sul Giordano, nel luogo del battesimo di Gesù, con la veglia, la benedizione delle acque del fiume e l'immersione di tutti i fedeli (cap. 11); espone la celebrazione quotidiana compiuta dai monaci in cima al Sinai (37,7); descrive puntualmente le pratiche religiose seguite dai lebbrosi nelle terme di Gadara e di Liviada (7,7; 10,3).

Le manifestazioni di devozione nei luoghi santi si accompagnano talora a intensa commozione e lacrime. Gerolamo, parlando di Paola, dice che «tutta quanta Gerusalemme e il Signore stesso, che implorava, possono testimoniare quante lacrime, quanti gemiti di dolore effuse» quando si trovò nel Santo Sepolcro (*Ep.* 108,9,3); «lacrime mescolate a gioia» invece ella aveva provato nella grotta di Betlemme (ivi, 10,3); ancora aveva versato lacrime ricordando la spelonca in cui Lot era stato ubriacato dalle figlie che si erano poi congiunte con lui per poter generare figli (ivi, 11,5) e di fronte ai tormenti che subivano gli indemoniati a contatto coi sepolcri dei santi profeti a Sebaste (ivi, 13,4). A loro volta Paola ed Eustochio sospirano il giorno in cui potranno di nuovo recarsi al Sepolcro insieme a Marcella e quindi «piangere con chi ci è sorella, piangere con chi ci è madre», e terminano la lettera dicendo: «canteremo continuamente, piangeremo spesso, pregheremo incessantemente» (*Ep.* 46,13). Anche di Pietro Iberico e dei suoi compagni il biografo dice che sul Golgota, davanti alla Croce, all'*Anastasis* «vedevano, piangevano, lodavano, rendevano gloria, esultavano» (*Vita Pt.*, p. 164). Invece Egeria, che non dice mai di aver pianto, semmai, più volte, di aver provato gioia, è impressionata dall'intensa commozione che i fedeli manifestano durante i riti che si svolgono a Gerusalemme, specialmente in occasione delle letture del racconto della Passione, alla domenica (24,10) e nella settimana santa (il mercoledì: 34; il venerdì: 36,3; 37,7), ma anche durante le istruzioni battesimali nella settimana dopo la Pasqua (47,2).

Sono importanti i gesti concreti, perché il pellegrinaggio, che, come abbiamo detto, è caratterizzato dal desiderio di "vedere", non lo è meno dal desiderio di esprimere anche fisicamente la propria venerazione: Paolino di Nola parla di "vedere e toccare" (*Ep.* 49,14). Molte volte il pellegrino dice di aver baciato e abbracciato oggetti sacri. Se è rituale e previsto il bacio della Croce (cfr. *Per. Eg.* 37,2-3; Gerolamo, *Ep.* 46,13; *Itin. Plac.* 20,2), ci sono molti altri oggetti che attirano effusioni: per Egeria è l'ampolla con l'olio con cui si ungevano i re (37,3); per Paola la pietra all'ingresso del Sepolcro e il luogo dove era stato deposto il corpo del Signore (*Ep.* 108,9,2), ma anche «la mangiatoia in cui il Signore bambino vagì» (10,7); per il pellegrino di Piacenza l'iscrizione che era stata posta sul capo di Gesù (20,3), ma anche la terra all'ingresso di Gerusalemme (18,1).

C'è anche il gustare: Egeria si sofferma molte volte sul buon sapore dell'acqua di

fontane e sorgenti che incontra (11,2; 19,7); il pellegrino di Piacenza esalta la bontà eccezionale dell'acqua che sgorga da una roccia presso Betlemme (28,2). Ma egli spesso parla di acqua "santa": dice di aver bevuto acqua dalla spugna che secondo il Vangelo servì per dare aceto a Gesù morente (20,8) e pure dal reliquiario contenente la testa della martire Teodote (22,12). Menziona anche abluzioni in fontane: a Cana si lava nella fontana in segno di benedizione (4,5); a Siloe trova una piscina che aveva due vasche per bagnarsi, una per gli uomini, una per le donne (24,4-5).

Egli parla anche di devozioni curiose come quella di gettare tre pietre a testa nel luogo dove cadde Golias (31,3) o di tagliarsi i capelli e la barba sul Sinai (37,9). A Cana si siede sul letto dove il Signore era adagiato a tavola e vi scrive i nomi dei suoi genitori (4,4). Nel luogo dell'ultima cena, dove trova tre letti, dice di essersi pure sdraiato in segno di benedizione (17,1); nel medesimo posto Teodosio, che invece parla di quattro letti da tre posti, scrive che i pellegrini usavano fare il pic-nic (*cibaria sua comedere*) e accendere lumi (*De situ t. s. 10*). Ancora il Piacentino ricorda l'usanza di prendere con cordicelle le misure delle impronte lasciate dal Signore sulla colonna della flagellazione o sulla pietra su cui stette davanti a Pilato e portarle intorno al collo come talismani contro le malattie (22,5; 23,6).

Souvenirs, tradizioni, leggende, racconti di miracoli

Il pellegrino ama portare a casa dal viaggio *souvenir* concreti. Importanti sono da questo punto di vista le *eulogiae*, ossia gli oggetti che venivano donati sul posto da parte di monaci e sacerdoti in segno di benedizione (*pro benedictione*). Per Egeria consistono soprattutto in frutti (cfr. 3,6; 15,6). Ella però riceve eccezionalmente in omaggio anche una copia dell'epistolario tra il re Abgar e Gesù ad Edessa, di cui è particolarmente soddisfatta perché le sembra più completa di quella che già possiede in patria (19,19). Anche l'Anonimo Piacentino ottiene di queste "benedizioni", che però risultano molto più varie: olio della lampada e un po' di terra del Sepolcro (18,2-3); un unguento chiamato olio di pietra (= petrolio) dagli effetti terapeutici in un isolotto nei pressi di Clisma (42,1); un'ampolla contenente cinque sestari di un liquore detto "manna" nella valle del Sinai (39,1-2). Ma prende anche, come tutti, sette sestari d'acqua (il massimo consentito) a una fonte miracolosa sulla strada di Betlemme (28,2); raccoglie per conto suo in Egitto frutti dalla pianta del pepe (41,3); riceve noci verdi provenienti dall'India (41,9)³⁴.

Incomincia a svilupparsi un interesse per il possesso di reliquie. Egeria parla con una certa curiosità, ma senza adesione personale, del caso, a lei riferito, di un pellegrino che era riuscito a staccare a morsi un frammento della Croce durante il rito del bacio e spiega che per questo ora c'erano sorveglianti ad impedire che si ripetessero simili tentativi (37,2). Ma i frammenti circolavano: la stessa Macrina, sorella di Gregorio di Nissa, ne possedeva uno incastonato in un anello di ferro, che il fratello prese con sé alla morte di lei (*Vita Macr.* 30). E Paolino di Nola promette di darne uno all'amico Severo, che lo desidera per consacrare una chiesa, e spiega che glielo aveva portato da Gerusalemme Melania l'anziana, la quale a sua volta l'aveva ricevuto dal vescovo locale (*Ep.* 31,1); dice anche che quasi ogni giorno, per soddisfare le continue richieste, si prendevano pezzetti dalla Croce e tuttavia essa rimaneva integra (31,6)³⁵. È un fenomeno che rimane ancora marginale nei racconti di pellegrinaggio di questo periodo, ma sappiamo che già nel IV sec. si intensificano la ricerca e la diffusione, anche lo scambio e il commercio, delle reliquie, e non solo di

³⁴ I nostri testi non ne parlano, ma sappiamo che si incomincia, soprattutto a partire dal VI sec., a fabbricare oggetti ricordo (in specie ampolle) con immagini legate a Gerusalemme, che vengono così importate in Occidente; sono famose le raccolte di Monza e Bobbio: cfr. Hunt, 1982, pp. 128-130; G. Frank, "Loca sancta", *Souvenirs and the Art of Memory*, in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à P. Maraval*, a cura di B. Caseau, J.-C. Cheynet e V. Déroche, Paris 2006, pp. 193-201.

³⁵ Già Cirillo di Gerusalemme, verso la metà del IV sec., sosteneva che frammenti della Croce erano diffusi in tutto il mondo (*Cat.* IV,10; X,19; XIII,14). A Roma la chiesa costantiniana della Santa Croce in Gerusalemme diventa sede di reliquie della Croce dall'inizio del V sec.: Hunt, 1982, p. 48.

quelle della Croce, ma di martiri e santi³⁶. Intorno alle reliquie si costruiscono chiese e santuari, che diventano centri di pellegrinaggi locali e alternativi. Intervengono anche gli imperatori e le imperatrici per motivi di prestigio. Costantinopoli ambisce, grazie al grande numero di reliquie e chiese con reliquie che possiede, a diventare la “nuova Gerusalemme”. Ma non riesce davvero, almeno in questo periodo, nell’intento di soppiantare Gerusalemme e creare un pellegrinaggio sostitutivo³⁷.

È significativa, da questo punto di vista, la leggenda relativa alla sosta che Maria avrebbe fatto, a tre miglia da Gerusalemme, mentre si recava a Betlemme, e di cui parlava già la tradizione apocrifia (cfr. *Protovangelo di Giacomo* 17,2): nello sviluppo apportato ad essa da Teodosio (*De situ t. s.* 28), la pietra su cui Maria si sarebbe seduta e che avrebbe benedetta, fu fatta tagliare a forma di cubo da un alto funzionario dell’impero di nome Ursicio, al tempo degli imperatori Teodosio II e Anastasio, per farne un altare e trasportarla a Costantinopoli. Ma, quando si arrivò nei pressi di una porta di Gerusalemme, i buoi non riuscirono più a far avanzare il carro che portava la pietra. Venne quindi collocata come altare dietro il Santo Sepolcro. Anche il corpo di Ursicio, dopo la sua morte, sarebbe stato respinto dalla terra.

È questo un esempio di un altro aspetto interessante del pellegrinaggio e dei resoconti di pellegrinaggio: la raccolta, dalla voce delle guide e delle persone incontrate, di notizie, racconti, tradizioni, leggende, che vengono poi trasmessi e diffusi in patria.

Abbiamo visto come il gusto del racconto affiori già nei riferimenti agli episodi biblici collegati ai luoghi santi: l’autore dell’*Itin. Burd.*, non solo riporta in breve l’episodio di 2 Re 2,19-22 su Eliseo che risanò acque sterili, ma aggiunge che prima, se una donna beveva di quell’acqua, non poteva concepire, in seguito invece sì (596,7-10). Sullo stesso argomento fornisce un’altra diceria relativa ai poteri fecondanti di una fontana sita tra Cesarea e Gerusalemme nei confronti delle donne che si bagnavano in essa (585,1). Anche se Gerolamo e le sue amiche preferiscono sviluppare aspetti esegetici e allegorici, nondimeno non rinunciano a riportare alcuni *mirabilia*: reazioni impressionanti di indemoniati al contatto con tombe di santi (*Ep.* 108,13,4) o con il Santo Sepolcro (*Ep.* 46,8).

Egeria riferisce, spesso in forma diretta, informazioni curiose ascoltate dagli accompagnatori, come quella secondo cui dalle fondamenta del palazzo del re Melchisedek ancora si ricavano pezzi di argento e bronzo, quando qualcuno scavava vicino per costruire nuove case (14,2). Menziona una tradizione orale sulla sepoltura di Mosè ad opera degli angeli e sul luogo in cui sarebbe stato deposto (12,2). Racconta in modo vivace il ritrovamento della tomba di Giobbe avvenuto in seguito alla rivelazione ricevuta in visione da un monaco (16,5-6): una delle prime scoperte di questo genere che in seguito si moltiplicano, anche in Occidente³⁸. Molto rilievo dà a tradizioni presenti ad Edessa: quella sulla missione svolta dall’apostolo Tommaso nella città, dove si venera la sua tomba, e quella, già nota ad Eusebio (*H.E.* I, 13; II,1), dell’epistolario tra il re Abgar e Gesù (17,1)³⁹, che sarebbe collegata alla prima (17,1). In particolare la visita del palazzo di questo re Abgar, che avrebbe creduto a Gesù come figlio di Dio, viene raccontata diffusamente con toni favolistici, a partire dalla descrizione di un ritratto in marmo “somigliantissimo” di lui e del figlio, e poi con gli accenni alle fontane piene di pesci, al fiume d’argento che esce dal palazzo, e con la leggenda, riportata attraverso le parole del vescovo accompagnatore, sull’origine miracolosa della sorgente, scaturita durante un assedio dei persiani alla città, per intervento prodigioso della lettera stessa di Gesù (cap. 19).

Molti si richiamano alla leggenda del ritrovamento della Croce che nasce nella seconda metà del IV sec., probabilmente a Gerusalemme, e che si diffonde, proba-

³⁶ Cfr. Maraval, 1985, pp. 237-241.

³⁷ Cfr. Maraval, 1985, p. 92. Ci riuscirà in età medievale: cfr. M.-H. Congourdeau, *La Terre Sainte au XIV^e siècle: la “Vie de Sabas de Vatopédi” par Philotée Kokkinos*, in *Pèlerinages...*, 2006, pp. 121-133, in particolare 121.

³⁸ Cfr. Maraval, 1985, pp. 41-47. Si può notare che nella *Vita Pt* (pp. 166-167), a proposito della tomba di Mosè, già circola una tradizione sul ritrovamento miracoloso conseguente a una visione.

³⁹ Vi accenna anche *De situ t. s.* 32.

bilmente ad opera di pellegrini, in Occidente⁴⁰. I nostri documenti vi accennano in breve, a proposito del luogo del ritrovamento (*De situ t. s.* 7; *Itin. Plac.* 20,1) o in riferimento alla solenne festa che si celebrava per commemorarlo (*Per. Eg.* 48-49; *De situ t. s.* 31). Solo il *Breviarius* (1ab e 2b) ricorda l'episodio della risurrezione che fece riconoscere la vera Croce fra le tre ritrovate. Evidentemente era cosa troppo nota e non c'era bisogno di illustrarla.

Un buon numero di documenti riferisce dicerie su miracoli prodotti dalle tombe di santi: di san Giorgio parlano sia Teodosio (*De situ t. s.* 4) sia il Piacentino (25,8).

Diverse altre tradizioni vengono riportate da Teodosio nella sua topografia della Terra Santa. Riprendendo una storia già presente in Eusebio (*H.E.* VII,18) sulla emorroissa guarita da Gesù, parla del luogo di origine della donna (Paniada), della statua di elettro che avrebbe fatto erigere in memoria del miracolo ricevuto, ancora esistente sul posto, e precisa pure il nome: Mariosa⁴¹ (*De situ t. s.* 2). Racconta le modalità del martirio di Clemente (vescovo di Roma), che sarebbe stato gettato nel mare del Ponto con un'ancora al collo; i prodigi che avvengono nel giorno della sua festa (il mare si ritrae per sei miglia), anche la liberazione di indemoniati che tocchino l'ancora (§ 12). Accenna alla leggenda dei Sette Fratelli Dormienti sepolti ad Efeso con il loro cane e di tutti, anche del cane, riporta i nomi (§ 26).

Anche il pellegrino di Piacenza riferisce volentieri racconti locali: ad esempio, quello sulla sorgente miracolosa che scaturì dalla roccia, in mezzo alla strada che da Gerusalemme porta a Betlemme, quando Maria in fuga verso l'Egitto si sarebbe fermata lì ed avrebbe avuto sete. Dice che l'acqua è di una dolcezza straordinaria e che tutti vi attingono senza che mai diminuisca o aumenti (28,2-3). Dedicava ampio spazio a una "storia meravigliosa" che aveva ascoltato dal vescovo di Elusa, all'inizio del deserto che arriva al Sinai. Si tratta della vicenda romanzesca e misteriosa di una nobile giovane di nome Maria che aveva perso il marito nella stessa notte delle nozze: senza turbarsi, nel giro di una settimana – racconta – distribuì i beni ai poveri e ai monasteri e sparì portando con sé il vestito dello sposo; si diceva che vagasse nel deserto, al di là del Giordano, tra canneti e palmeti. Di lei i pellegrini raccolgono notizie da una comunità di vergini incontrata sul posto, anch'essa descritta con tratti leggendari (tengono un asinello e un leone che convivono pacificamente). Le vergini narrano che compiva miracoli e un compagno del Piacentino va a cercarla per offrirle abiti e viveri, ma torna dopo due giorni senza dire se l'ha trovata o no e senza le provviste, tutto triste e sconsolato, ripetendo tra le lacrime: «Povero me, come posso dirmi cristiano?» (cap. 34).

Questo documento è una vera miniera di notizie curiose e tradizioni leggendarie. Parla di una pietra trovata sul monte Carmelo che, se viene scossa, risuona e, se posta su una donna o un animale, impedisce gli aborti (3,3). Descrive i prodigi che si verificano quando la Croce viene portata in processione e giunge nell'atrio della basilica (*Martyrium*) per essere adorata: una stella si muove e va a posarsi sopra di essa rimanendovi per tutto il tempo dell'esposizione; intanto l'olio che i pellegrini portano dentro ad ampolle, quando le si accosta al legno della Croce, ribolle (20,5-7). Parla della «pietra angolare respinta dai costruttori», di biblica memoria (*Salmo* 118,22; *Matteo* 21,42), come di una pietra vera che Gesù Cristo avrebbe posto in un angolo della casa di Giacomo, ora chiesa della santa Sion⁴², e che ora, se presa e accostata all'orecchio, fa udire come il mormorio di una grande folla (22,1-3). Menziona una seconda colonna a cui Gesù avrebbe dovuto essere flagellato e racconta che sarebbe stata portata via da una nube e deposta fuori di Gerusalemme,

⁴⁰ Cfr. Hunt, 1982, pp. 40-47. Un ampio racconto si ha in Ambrogio, *De ob. Theod.* 41 ss. e in Paolino di Nola, *Ep.* 31,3-5. È famoso il ciclo di affreschi di Piero della Francesca ad Arezzo.

⁴¹ Deformazione del greco (*ai*)*morroussa*: cfr. Maraval, 1996, pp. 187-188 n. 8.

⁴² Già il pellegrino di Bordeaux l'aveva identificata con una pietra collocata nella torre del Tempio (590,3).

sulla strada per Ioppe: non ha fondamenta – dice – e si muove; ha una croce in cima e vi si sale per una scala (25,5-7). Espone gli strani effetti dell'immagine prodigiosa del Salvatore a Menfi: non si può fissare per il fulgore che emana; se la si fissa, appare cangiante (44,3). Si mostra suggestionato da fenomeni naturali strani, come le proprietà delle acque del mar Morto, che non permetterebbero di galleggiare ad alcuna cosa, neanche paglia e legno, o persona, ma inghiottirebbero tutto – il contrario di ciò che riferiva, più correttamente, il pellegrino di Bordeaux (597,10). Narra delle voci mormoranti che dalla valle di Giosafat si sentono a mezzanotte in cima alla torre di Davide⁴³ (21,1). Indugia a descrivere le caratteristiche singolari dell'“olio di pietra” che ha trovato su un isolotto nel mare vicino a Clisma: stilla da “dita molli” quasi fossero di carne, appese come datteri; se ne può riempire un vaso, ma non un secondo, perché il vaso non lo tiene più; ha efficacia terapeutica su malati e indemoniati; per portarlo via, bisogna mescolarlo con olio; si spande per due miglia ed emana odore di zolfo; rimane fermo come stagno, anche quando il mare è in tempesta (42,1-4).

È interessante osservare che molte notizie e molti racconti trovano paralleli nell'opera di Gregorio di Tours, soprattutto nel primo *Liber miraculorum* (*De gloria martyrum*), probabilmente proprio grazie al contributo dei pellegrini come tramiti di diffusione o forse anche per conoscenza diretta di alcuni documenti ⁴⁴.

Incontri e confronti

Molto importanti sono gli incontri con le persone ed è significativa a questo proposito un'osservazione che fa Gregorio di Nissa, in una lettera scritta ad alcune monache conosciute a Gerusalemme: afferma di aver apprezzato, non solo il vedere i segni della bontà del Signore presenti nei luoghi, ma anche «l'incontrare anime nelle quali si contemplan spiritualmente i segni della grazia di Dio in modo tale da far credere che davvero nel cuore di colui che possiede Dio ci sono Betlemme, il Golgota, il Monte degli Ulivi, la Risurrezione» (*Ep.* 3,1).

Il pellegrinaggio offre innanzitutto l'occasione di entrare in contatto con monaci ed ecclesiastici locali come guide e ospiti dei pellegrini: è questa un'esperienza a cui Egeria dà sempre molto rilievo, elogiando l'*humanitas* di alcuni di loro (3,1; 5,10; 11,1), oppure la dottrina e la disponibilità a dare tutte le delucidazioni richieste (cfr. 9,2; 20,13). Alcuni monaci diventano compagni di viaggio (13,1-2). Anche il pellegrino di Piacenza sperimenta i monaci in queste vesti al monte Sinai: vede venire incontro una folla di monaci e di eremiti che si avvicinano salmodiando e danzando con le loro croci, poi si prostrano per salutare, in seguito li accompagnano e li ospitano (37,2-3). Segnala inoltre in modo sistematico la presenza nei vari luoghi visitati di comunità monastiche o di eremi e specifica se sono maschili o femminili.

Ma è pure parte integrante del viaggio e uno degli scopi principali quello di andare a visitare nelle loro dimore i monaci, che rappresentano i santi viventi, vere icone di Cristo. Di Paola, Gerolamo dice che aveva intrapreso il viaggio proprio perché anelava ad andare «nel deserto degli Antonii e dei Paoli» (*Ep.* 108,6,2) e la descrive in Egitto instancabile nel passare di cella in cella a inginocchiarsi davanti ai grandi eremiti: «in ciascun santo credeva di vedere Cristo e, qualunque cosa avesse portato in dono per loro, era lieta di averla portata per il Signore» (*Ep.* 108,14,2). Sono dei modelli di vita cristiana, ed è anche diffusa l'idea che la loro santità produca miracoli (cfr. *Per. Eg.* 20,6,13; *Itin. Plac.* 16,2; 26,2). Si va appositamente nei paesi che ospitano il maggior numero di asceti e di comunità monastiche, in Egitto,

⁴³ Secondo la Milani (1977, p. 279) forse la leggenda nasce dalla tradizione che colloca nella valle di Giosafat il giudizio finale (*Gioele* 4,2).

⁴⁴ Cfr. Kötting, 1950, p. 418 n. 18; ma anche C. Milani, 1977, pp. 41-42. Si hanno vari riscontri con i testi di Teodosio e dell'Anonimo Piacentino.

in Siria e Mesopotamia, oltre che in Palestina. Egeria non trascura nessuno degli insediamenti monastici e, se non possediamo più la parte del racconto relativo all'Egitto e alla Tebaide, vediamo nella parte rimasta che in Mesopotamia incontra un folto numero di monaci che vivono negli eremi e scendono a Carran in occasione della festa del santo Elpidio e non si stanca di esprimere la sua gioia per questa occasione imprevista ma desiderata di vedere e salutare asceti di cui aveva tanto sentito parlare (20,5-7). A Seleucia si ferma invece due giorni proprio per visitare «i santi monaci e gli apotattiti (= asceti), uomini e donne, che vi si trovavano» in gran numero (23,6). In particolare ritrova con grande giubilo una diaconessa di nome Martana, che era a capo di alcuni di questi monasteri e che aveva già incontrato a Gerusalemme, dove anch'essa si era recata in pellegrinaggio: con lei aveva stretto una grande amicizia (23,3).

⁴⁵ Abbiamo aneddoti per Melania l'anziana (Palladio, *Hist. Laus.* 10,2-4) e per Melania la giovane (*Vita Melan.* 38).

⁴⁶ Cfr. Hunt, 1982, pp. 168 sgg.

⁴⁷ Anche Egeria parla della varietà di lingue delle persone che partecipano ai riti di Gerusalemme e spiega che per chi parla il siriano o il latino ci sono interpreti che traducono il greco in queste lingue (47,3-4). E anche lei sottolinea il grande afflusso a Gerusalemme di monaci, vescovi, chierici e laici per la festa delle *encenie* (dedicazione delle due chiese costantiniane e ritrovamento della croce): 49,1-2.

I pellegrini sono spesso colpiti dalla vita di reclusione completa seguita da monaci e vergini per tanti anni (*Vita Pt.* p. 165; *De situ t. s.* 11; *Itin. Plac.* 12,1). L'incontro coi monaci rappresenta spesso il contatto con una mentalità e uno stile di vita diversi da quelli abituali, ma proprio per questo edificanti. Paola ed Eustochio contrappongono la tranquillità della vita ascetica dei monaci, con cui si può venire in rapporto in Terra Santa, al frastuono e alla vita mondana di Roma (*Ep.* 46,12). Certi incontri personali producono turbamento e presa di coscienza di un modo di pensare non convenzionale, ad esempio per quanto riguarda ricchezze e agi: diventano emblematici i racconti di monaci che pur nell'estrema povertà disdegnano e rifiutano i ricchi doni di pellegrini benestanti⁴⁵. Il fascino della vita monastica come vita nuova e perfetta porta talora a decidere di restare e di praticarla in proprio: sono noti i casi di Gerolamo che si insedia, con Paola ed Eustochio, a Betlemme, di Melania l'anziana che vive con Rufino a Gerusalemme, di Melania la giovane, sul Monte degli Ulivi⁴⁶. Certo il pellegrino porta con sé e comunica significative impressioni sulla spiritualità monastica, che suscitano imitazione in Occidente.

Ma la Terra Santa, e in particolare Gerusalemme, è anche luogo cosmopolita in cui si possono incontrare cristiani di tutti i tipi provenienti da ogni parte del mondo, che a loro volta vi si recano in pellegrinaggio. Paola ed Eustochio si mostrano convinte che tutti i migliori vescovi, monaci, esperti di dottrina ecclesiastica si ritrovano a Gerusalemme e affermano che ad attrarle lì è stata proprio la possibilità di «vedere in quei luoghi i "primi" di tutti i popoli» e menzionano come luoghi di provenienza la Gallia, la Britannia, l'Armenia, la Persia, l'India, l'Etiopia, l'Egitto, il Ponto, la Cappadocia, la Celesiria, la Mesopotamia e i paesi dell'Oriente. Sono colpite dal fatto che, pur nella varietà delle lingue, unica sia la loro *religio*⁴⁷. Anche se sembrano voler dare un ritratto fin troppo idealizzante dell'ambiente, è interessante che colgano un atteggiamento in genere tollerante, per cui nessuno viene criticato o elogiato per come si veste o per come cammina, e allo stesso modo c'è chi digiuna e chi non digiuna, senza per questo farsene un vanto o essere biasimato (*Ep.* 46,10). A convalidare queste impressioni c'è anche la testimonianza di Egeria, che segnala più volte (cfr. 24,1.12; 27,9; 37,9; 39,3; 44,1.3) come a Gerusalemme ciascuno segua le pratiche che vuole e può (nel digiuno, nelle veglie, nel partecipare alla comunione, alle processioni) e anch'essa dichiara che «nessuno impone quanto si debba fare, ma ciascuno fa quello che può e non viene né lodato, se fa di più, né biasimato, se fa di meno. È questa l'usanza qui» (28,4).

L'Anonimo Piacentino mostra molto spesso il suo interesse per le persone incontrate. Descrive con curiosità lo strano aspetto degli etiopi che vede a

Gerusalemme: hanno narici e orecchie forate, calzano sandali con anelli alle dita dei piedi; si informa del motivo e riporta in forma diretta, senza commenti, la risposta: «L'imperatore Traiano ci ha lasciato questo segno» (35,3-4). Racconta la piacevole esperienza che ebbe a Faran di essere accolto con canti di benedizione da donne e bambini, che portavano palme nelle mani e ungevano i piedi ai pellegrini con olio di rafano (40,5). Annota volentieri l'amore per i pellegrini degli abitanti delle città in cui arriva (33,5: Gaza; 45,4: Alessandria) e, nel caso di Alessandria, accosta senza scandalo questa buona qualità alla presenza di «molte eresie». A sua volta Teodosio è colpito dalla benevolenza che gli abitanti di Sinope (un tempo cannibali!) riservano ai pellegrini: stanno seduti lungo le strade per accoglierli (*De situ t. s.* 13). Anch'egli fa un accenno ad eretici: nota a Menfi la presenza di due monasteri, «uno della religione dei vandali, l'altro dei romani, cioè dei vandali di san Geremia e dei romani di sant'Apollonio eremita» (§ 14). Probabilmente parla di un monastero di monofisiti e di uno di cattolici calcedonesi⁴⁸, e indica l'abate di ciascuno, ma anch'egli si esprime in modo neutro, privo di atteggiamenti polemici, in contrasto con le rigidità sul piano dottrinale, che pure sussistono nella Chiesa del tempo⁴⁹.

Non sono però molti i riferimenti a eretici nei nostri documenti. Più frequenti sono quelli ai non cristiani, giudei e pagani. Ma anche in questi casi, per quello che è possibile constatare, gli incontri suscitano per lo più curiosità e attenzione, non ostilità e rifiuto aprioristici, quasi che il trovarsi insieme nei luoghi santi imponga una tolleranza di fatto.

Sui rapporti con i giudei si può dire che l'andare stesso a Gerusalemme costituiva una risposta positiva a obiezioni antiggiudaiche che circolavano sul finire del IV secolo e su cui abbiamo attestazioni nella lettera di Paola ed Eustochio: c'era chi sconsigliava questi pellegrinaggi richiamando le invettive e le minacce rivolte da Gesù a Gerusalemme e affermando che la città si era contaminata col sangue del Signore versato, era perciò «maledetta» ed era stata abbandonata alla distruzione (*Ep.* 46,4-8)⁵⁰. Le autrici della lettera invece adducono come elementi positivi il grande numero di profeti e santi nati lì, ricordano Davide che vi istituì il suo regno, e fanno notare che «tutto il mistero cristiano» ha avuto origine in questa regione e in questa città (ivi, 3). Vedono un progresso, non una frattura, tra la venerazione che i giudei prestavano al *sancta sanctorum*, perché conteneva i cherubini, il propiziatorio, l'arca dell'alleanza, la manna, la verga di Aronne e l'altare d'oro, e la venerazione che i cristiani prestano al sepolcro del Signore, ancor più venerabile per loro (ivi, 5). Ritengono che nel Nuovo Testamento Gerusalemme rimanga la «città santa» e che essa sia stata benedetta, non maledetta, dal sacrificio di Cristo, necessariamente più glorioso del sacrificio di Pietro e di Paolo e di qualunque altro martire (ivi, 7-8).

Osservazioni sui giudei si trovano già nell'*Itinerarium* del pellegrino di Bordeaux: egli nota che a Gerusalemme, nella zona dove c'era stato il Tempio, vicino a due statue dell'imperatore Adriano, si trovava «una pietra forata presso la quale i giudei vengono ogni anno, la ungono e fanno il lamento su di essa con gemiti, si strappano le vesti e poi se ne vanno» (591,4-6). Ed è curiosa la notizia che fornisce sulla piscina di Siloe: la fontana versa acqua per sei giorni e sei notti, ma si ferma il sabato (592,2-3), rispettando, si direbbe, la legge ebraica del riposo sabbatico! Egeria fornisce la notizia della coesistenza a Carran, nel medesimo sito, della casa di Abramo e di un *martyrium* in onore di un santo cristiano locale di nome Elpidio e parla della festa che si celebrava per i due santi (20,5), senza menzionare però esplicitamente manifestazioni culturali di ebrei.

⁴⁸ Cfr. Maraval, 1996, p. 193 n. 2.

⁴⁹ Cfr. Maraval, 1985, p. 161.

⁵⁰ Sugli argomenti, menzionati in questa lettera e propri della polemica antiggiudaica dei primi secoli, cfr. Maraval, 1988, p. 347.

Sono poi interessanti le annotazioni che vien facendo il pellegrino di Piacenza tre secoli dopo. Esprime tutta la sua ammirazione per le donne ebreë incontrate a Nazaret: «In questa città è tale la grazia delle donne degli ebrei che non si possono trovare donne ebreë più belle nel paese e dicono che questo è stato loro concesso da santa Maria: dicono infatti che era loro parente e, mentre gli ebrei non hanno nessuna carità verso i cristiani, esse sono piene di carità» (5,4). Quando parla della basilica costruita presso la quercia di Mamre, dove sono sepolti i patriarchi, segnala un atrio scoperto al centro, diviso da un cancello, e aggiunge: «da un lato entrano i cristiani, dall'altro lato i giudei, facendo molto incenso»; poi commenta: «la deposizione di Giacobbe e di Davide in quella regione viene celebrata assai devotamente il giorno dopo il Natale del Signore, in modo tale che da tutta la regione si raduna una folla innumerevole di giudei che offrono una grande quantità di incenso e lumi, portano doni e prestano servizio» (30,2-3)⁵¹.

⁵¹ L'autore però riporta anche una tradizione secondo cui solo i cristiani riuscivano a spostare e sollevare il banco di scuola di Gesù che si trovava a Nazaret, i giudei no (5,2).

⁵² Cfr. Maraval, 1996, p. 229 n. 3. Si può rilevare che altrove il Piacentino parla dei saraceni come di predoni pericolosi nella zona di Fara (40,7-8).

Anche le osservazioni di questo autore sui comportamenti dei samaritani verso i cristiani si dimostrano equilibrate, perché prendono in considerazione sia le forme di ostilità e diffidenza, dettate da motivi di purità, sia alcune aperture a rapporti civili: «Scendendo per le campagne, le città, i villaggi dei samaritani e per le piazze, dovunque passavamo, noi o i giudei, (i samaritani) bruciavano con la paglia le nostre orme; tanta è la loro esecrazione per gli uni e per gli altri. Danno risposta ai cristiani, ma a condizione che tu non tocchi quello che vuoi acquistare prima di averlo pagato; ché, se lo tocchi e non lo compri, subito c'è offesa. Fuori dal villaggio hanno posto una casa comune quelli che danno risposta. Ma le monete devi gettarle nell'acqua, perché non le accettano dalla mano. E ti avvertono quando entri: "Non sputare"; se sputi, provochi offesa. Alla sera si purificano nell'acqua e così entrano nel villaggio o nella città» (8,3-6).

Il pellegrino parla pure dei saraceni che vivevano nel deserto; dice che le donne lungo la via chiedevano pane ai passanti, mentre i mariti offrivano otri d'acqua fresca in cambio del pane; gratuitamente invece davano fasci di radici aromatiche allorché celebravano i giorni festivi (36,3-4). Annota pure in modo oggettivo – ed è l'unico a farlo⁵² – alcune pratiche religiose dei saraceni abitanti sul monte Sinai: «E su quel monte, su un fianco del monte, i saraceni hanno posto il loro idolo, di marmo, bianco come la neve. Lì soggiorna anche il loro sacerdote vestito della dalmatica e di un mantello di lino. E, quando viene il tempo della loro festa, alla luna nuova, prima che spunti la luna, nel giorno della loro festa il marmo incomincia a mutare colore; non appena la luna appare, quando incominciano ad adorare, il marmo diventa nero come la pece. Terminato il tempo della festa, ritorna al colore primitivo. Ne siamo rimasti tutti estremamente stupiti» (38,2-5).

A sua volta, Egeria, due secoli prima, annota il fatto che a Carran, a parte pochi chierici e monaci, non ci sono cristiani, ma solo pagani, e appare incuriosita dal culto che prestano alle figure bibliche di Nacor (fratello di Abramo) e di Batuel (figlio di Nacor e padre di Rebecca): «Come noi veneriamo con grande rispetto il luogo dove inizialmente c'era la casa del santo Abramo, in sua memoria, così anche quei pagani, a circa mille passi dalla città, venerano con grande rispetto il luogo dove ci sono le tombe di Nacor e di Batuel» (20,8). È interessante il fatto che l'autrice metta sullo stesso piano la propria religiosità e la loro senza sentimenti di superiorità o di disprezzo.



Istanbul (Costantinopoli), Santa Sofia



Ucraina, Kiev, chiesa e monastero di Pokvorsky

Il pellegrinaggio nel mondo bizantino-slavo

Marcello Garzaniti

Università di Firenze

Premessa

Quando in Occidente si parla di pellegrinaggio, si evoca la visita ai numerosi santuari, che caratterizzano il suo territorio, cominciando dal sepolcro di San Pietro a Roma. Storicamente, tuttavia, questa pratica è legata alla rinascita della pratica del pellegrinaggio a Gerusalemme a cominciare dall'XI sec., una pratica connessa al complesso fenomeno delle crociate.

Diversa è la storia dell'Europa balcanica e orientale, che si è formata nel corso dei secoli orientandosi alla tradizione di Costantinopoli. Con la presente relazione vorrei tratteggiare brevemente alcuni caratteri salienti e alcune linee di sviluppo della pratica del pellegrinaggio nell'Europa balcanica e orientale che in genere sono trascurate nella sua storia europea fino al presente.

Bisogna risalire almeno all'epoca dell'imperatore Costantino e alla tradizione dei padri della Chiesa per comprendere le origini del pellegrinaggio e le sue forme nell'Oriente cristiano. Fu, infatti, l'epoca costantiniana a trasformare in modo radicale Gerusalemme e la Palestina nella Terra Santa, con i suoi numerosi santuari, legati ai luoghi della storia sacra, e con i suoi monasteri che testimoniavano la continuità della sua santità. Fin dai tempi del primo imperatore cristiano si elevarono numerosi luoghi di culto, a cominciare dalla basilica dell'*Anastasis* (Resurrezione) e la basilica della Santa Croce. La topografia di Gerusalemme mutò profondamente, fino a trasformarsi in unico luogo santo, incentrato sul Santo Sepolcro, in cui si sono stratificate le memorie dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ne sono testimonianza in primo luogo la ricca e complessa tradizione liturgica della Palestina, che influenzò a più riprese l'intero Oriente cristiano¹.

Tutto era iniziato con il primo e più importante pellegrinaggio pubblico: quello della madre di Costantino, Elena, venerata come una santa in Oriente e a cui si doveva il miracoloso ritrovamento delle reliquie della Croce. La festa dell'Esaltazione della Croce, importata successivamente in Occidente, celebrata all'inizio dell'anno civile nel mese di settembre, faceva memoria proprio di questo evento. Si apriva così la strada alla pratica del pellegrinaggio cristiano in Terra Santa, che spinse uomini e donne, a ripercorrere *in primis* i luoghi della vita terrena di Cristo e quindi le memorie più antiche degli eventi e dei personaggi anticotestamentari. Al circuito della Palestina si aggiunsero molto presto il Sinai e l'Egitto. Nel senso più ampio l'area ricca di memorie del primo cristianesimo comprese la Siria, la Mesopotamia, l'Asia Minore, la Tracia e la Macedonia².

Vi furono, tuttavia, delle resistenze, anche molto forti, alla pratica del pellegrinaggio, soprattutto negli ambienti intellettualmente e spiritualmente più formati

¹ Si veda a questo proposito il saggio di P. Maraval dedicato più in generale alla nascita e allo sviluppo della "geografia sacra" nel mondo mediterraneo orientale (P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985). Per i rapporti fra i "luoghi santi" gerosolimitani e la celebrazione liturgica si può leggere B. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, Rome 2000, pp. 119-131.

² La più antica fase della storia dei pellegrinaggi a Gerusalemme è sempre illustrata da P. Maraval, *The earliest phase of christian pilgrimage in the Near East (before the 7th century)*, in "Dumbarton Oaks Papers", 56 (2002), pp. 64-74.

della gerarchia ecclesiastica. Alcuni padri della Chiesa vi scorsero una forma di disordine, in particolare se si trattava di donne, oppure di monaci, che ne approfittavano per lasciare il proprio monastero e trascurare le strette osservanze ascetiche. Ne sono testimonianza in particolare due lettere di Gregorio di Nissa, durante la sua missione in Arabia e Palestina nel 383³.

1. Costantinopoli: seconda Roma e seconda Gerusalemme

Il cristianesimo trasformò non solo la Roma antica, ma anche la nuova capitale dell'impero. Costantinopoli, che si era sviluppata inizialmente sull'immagine della Roma antica, con i suoi sette colli, il palazzo imperiale, l'ippodromo e le mura, doveva progressivamente misurarsi con l'immagine ideale della città cristiana e quindi con Gerusalemme. Lo testimonia in primo luogo la costruzione ai tempi di Giustiniano della grande basilica di Santa Sofia, che doveva uguagliare il Tempio salomonico⁴. Progressivamente la sua topografia si trasformò, incentrandosi sempre di più sulle chiese e sui monasteri.

Nel corso del VI e del VII sec. grandi e profondi cambiamenti si verificarono anche nell'impero orientale, ma in una direzione assai diversa rispetto all'Occidente. Costantinopoli non fu violata, come la prima Roma, ma la Terra Santa e il Medio Oriente furono percorsi dagli eserciti persiani, che li sconvolsero profondamente. Non valse neppure la reazione bizantina con l'imperatore Eraclio, che riuscì a strappare ai persiani le reliquie della Croce, come ci ricordano gli affreschi aretini della Leggenda della Croce, perché qualche decennio dopo le ricche provincie orientali e le coste africane furono strappate all'impero orientale. L'islam trasformò le popolazioni locali in comunità di *dhimmi* costrette a pagare il tributo⁵.

Proprio in quest'epoca Costantinopoli, l'unica grande città dell'impero romano che si era salvata dalle invasioni barbariche, comincia a trasformarsi a sua volta in una città santa⁶. Cominciano ad affluirvi le reliquie dei martiri delle persecuzioni cristiane, a cominciare dall'epoca apostolica, quelle dei martiri delle invasioni persiane ed arabe, dei santi monaci e dei vescovi taumaturghi. Nei giorni della loro memoria le reliquie venivano offerte alla venerazione e spesso portate in processione dalle chiese in cui venivano custodite per le vie della città. Vi si aggiungevano anche le icone miracolose, a cominciare da quella della Madre di Dio *Odighitria*, che secondo la tradizione era stata portata sulle mura della città, liberandola dai persiani e facendo di Costantinopoli, come dice l'Inno acatisto, la città "salvata da Dio"⁷.

2. La conversione degli slavi e la rinascita dei pellegrinaggi in Europa (XI-XII sec.)

Mentre in Occidente le popolazioni barbariche, costituite soprattutto da gruppi germanici, si convertivano al cristianesimo, in Oriente, soprattutto nei Balcani e nelle regioni danubiane, l'impero bizantino doveva difendersi dalle aristocrazie guerriere, provenienti dall'Asia, e dalle numerose popolazioni slave, che si erano stanziato fino alle isole del Peloponneso e a Creta. La conversione di queste popolazioni al cristianesimo orientale si realizzò fra il VII e il IX sec., in un'opera di evangelizzazione che vide in primo piano Cirillo e Metodio, emissari dell'imperatore di Costantinopoli. Per giustificare la loro opera di traduzione in slavo, pellegrinarono a Roma nell'868, portando le reliquie del papa Clemente, morto secondo la tradizione a Cherson sul Mar Nero⁸.

Da Costantinopoli partirono anche le missioni che nel X sec. raggiunsero l'Europa orientale, in cui si era formata la Rus' di Kiev, un principato slavo guidato da

³ Vedi PG 46, 1010-1015; 1015-1024; B. Kötting, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950, pp. 421-426.

⁴ Si veda il recente volume di M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005.

⁵ Pur se le sue tesi di fondo ci sembrano difficilmente accettabili, si può leggere il volume di A. Ducellier sulla storia delle comunità cristiane d'oriente e suoi loro costanti rapporti con il mondo bizantino: A. Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Torino 2001.

⁶ Per la creazione di questa nuova immagine della città è fondamentale il saggio di G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, ma anche lo studio di R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1964.

⁷ Si veda lo studio di A. Weyl Carr, *Icons and the object of pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople*, in "Dumbarton Oaks Papers", 56 (2002), pp. 75-92.

⁸ Il saggio più recente dedicato ai fratelli tessalonicesi e alla loro missione appartiene a A.-E. N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio di Tessalonica. Le radici cristiane della cultura slava*, a cura di M. Garzaniti, Milano 2005.

un'aristocrazia guerriera di origine scandinava. Secondo la tradizione, nel 988 sulle rive del Dnepr' il principe Vladimir fece battezzare il suo popolo e nei decenni seguenti si formò una metropoli che dipendeva direttamente da Costantinopoli⁹. La chiesa di Santa Sofia, costruita da maestranze bizantine a Kiev all'inizio dell'XI sec., e la stessa topografia della città, guardavano come modello alla città di Costantinopoli¹⁰.

⁹ Per un'introduzione alla storia del cristianesimo fra gli slavi orientali si veda M. Garzaniti, *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Roma 1988.

¹⁰ Sulla concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo e in particolare nella Rus' di Kiev si veda M. Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo* (4-8 aprile 2002. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo), Spoleto 2003, pp. 657-707.

¹¹ Per un'introduzione all'opera, seguita dalla sua traduzione italiana si veda Daniil egumeno, *Itinerario in Terra Santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991. Per un dettagliato confronto con le coeve fonti latine e greche si veda M. Garzaniti, *Alle origini della letteratura di pellegrinaggio della Rus': modello bizantino o modello latino?*, in "Itineraria", 5 (2006), pp. 171-200.

¹² Daniil egumeno, 1991, p. 71.

L'impero d'oriente aveva così stabiliti dei saldi legami non solo con il Balcano slavo, ma anche con il mondo slavo orientale, costituendo una salda gerarchia ecclesiastica e irradiando il suo monachesimo fino alle rive del mar Baltico. Questi legami erano dunque religiosi e culturali, politici ed economici, ed appare assai difficile, come peraltro avviene per la civiltà medioevale europea, distinguere i diversi aspetti. Del resto, come sappiamo, si conservavano vivi legami anche fra l'impero bizantino e le comunità cristiane nel Medio Oriente islamico, soprattutto con le grandi sedi patriarcali, a cominciare da Gerusalemme, che godeva almeno nominalmente della protezione dell'imperatore bizantino. A lui si doveva, per quanto era possibile, la cura dei luoghi santi.

Quando nell'XI sec. nell'Europa medievale, ormai in gran parte cristiana, si diffuse nuovamente la pratica del pellegrinaggio a Gerusalemme, ormai nelle mani dei turchi selgiuchidi, la cristianità orientale non poteva non esserne coinvolta. Nella vicenda assunse un suo ruolo l'impero bizantino, che considerava ancora la Terra Santa un proprio territorio temporaneamente occupato dall'islam, ma ne rimasero coinvolti i Balcani e persino la più lontana Rus' di Kiev, che dal settentrione scandinavo era attraversata sia da pellegrini, sia da crociati.

3. *L'itinerario in Terra Santa dell'egumeno Daniil*

All'inizio del XII sec., qualche anno dopo la conquista crociata di Gerusalemme, risale la prima testimonianza scritta di un pellegrino della Rus' a Gerusalemme. L'egumeno Daniil visitò con lo scrupolo del neofita la Terra Santa e ne fece un resoconto assai dettagliato destinato ai confratelli¹¹.

Non ci possiamo soffermare a lungo su questo prezioso documento, che va interpretato nel contesto della sua epoca e della storia del cristianesimo orientale. La dettagliata narrazione, che riflette le diverse tappe del suo viaggio, è organizzata secondo ben precise catechesi, che dovevano istruire il lettore alla fede cristiana. Il suo scopo era di offrire un'istruzione sicura, che stabilisse la verità sui luoghi santi nei confronti delle leggende e dei racconti fantastici che i numerosi pellegrini dovevano diffondere al loro ritorno. La passione per il pellegrinaggio sembrava aver contagiato profondamente gli slavi orientali, come ci testimoniano questa e altre importanti fonti.

Lo attesta con chiarezza l'esordio dell'*Itinerario* di Daniil: «Ecco io, l'indegno egumeno Daniil della terra russa, infimo fra tutti i monaci, umile per i molti peccati, manchevole in ogni opera buona, spinto dal mio pensiero e dalla mia impazienza, ho voluto vedere la città santa di Gerusalemme e la terra promessa. Per grazia di Dio sono giunto alla città santa di Gerusalemme e ho visto i luoghi santi, ho girato tutta la terra di Galilea e per i luoghi santi nelle vicinanze della città santa di Gerusalemme, dove Cristo Dio nostro ha camminato coi suoi piedi e ha mostrato grandi miracoli per quei luoghi santi. Tutto questo ho visto con i miei occhi di peccatore: Dio, in cui non c'è male, mi ha fatto vedere ciò, che desiderai per molti giorni col mio pensiero»¹².

Nonostante le accoglienze calorose del re crociato Baldovino e l'ospitalità benedettina, che Daniil mostra di apprezzare sinceramente, l'egumeno slavo è ben consapevole della divisione che ormai attraversava il mondo cristiano. Ospite dei monaci orientali del monastero di San Saba, Daniil partecipa con loro alla grande veglia nella rotonda dell'*Anastasis*. Durante la notte di Pasqua si rinnovava al Sepolcro il miracolo della luce, che accendeva le lampade. Nel suo racconto, però, solo le lampade dei greci e quella del monaco russo si accendono miracolosamente, ma non quelle dei crociati.

La sua opera, che si distingue per diversi aspetti sia dai racconti latini, sia dai racconti greci, ebbe una grande fortuna fra gli slavi orientali. Se ne conservano anche alcuni tardi manoscritti che ne illustrano nella forma simbolica dell'iconografia le tappe principali.

4. Il pellegrinaggio a Gerusalemme e a Costantinopoli

Probabilmente il racconto dell'egumeno Daniil, a dispetto delle sue intenzioni, non solo non arrestò, ma semmai favorì la diffusione della pratica del pellegrinaggio. Sappiamo che altri e numerosi pellegrini raggiunsero la Terra Santa non solo dalla Rus', ma anche dai Balcani. Tappa obbligata di questo viaggio era la città di Costantinopoli (fig. 1), considerata la porta di quell'area sacra, così ricca di testimonianze cristiane, che era il Mediterraneo orientale. Gerusalemme rimaneva in ogni caso la meta principale dei pellegrinaggi in tutto il mondo bizantino e slavo, come dimostra il pellegrinaggio di san Sava di Serbia, fratello del primo re serbo e primo arcivescovo della Chiesa serba¹³. I legami con la tradizione gerosolimitana e palestinese erano così forti che la tradizione liturgica monastica si impose progressivamente a partire dal XII sec. in tutto il mondo ortodosso¹⁴. Alla città palestinese, come ricordavamo, si deve aggiungere il Monte

¹³ Per una introduzione alla letteratura di pellegrinaggio del mondo bizantino e bizantino-slavo sono disponibili monografie e saggi. Per l'area bizantina si vedano A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt-Berlin-Bern-N.Y.-Paris-Wien 1994 e A.-M. Talbot, *Introduction. Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th-15th Centuries*, in "Dumbarton Oaks Papers", 56 (2002), pp. 59-61; per l'area slavo orientale K.-D. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976 e M. Garzaniti, *Il pellegrinaggio medievale nella Slavia ortodossa. L'itinerario dell'egumeno Daniil in Terra santa* (XII sec.) e il "Libro Pellegrino" di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič), arcivescovo di Novgorod (XIII sec.), in *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2004, pp. 441-457. Per l'area balcanica si veda G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, pp. 513-524.

¹⁴ Per una breve introduzione alla questione si veda R. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, Roma 1999.



1. Carta di Costantinopoli.

Sinai, con il famoso monastero di Santa Caterina. La presenza slava in questo cenobio è attestata da preziosi manoscritti del X-XI sec. che ancora lì si conservano.

Sulla base delle testimonianze latine, greche e slave si possono sin dall'inizio identificare alcune differenze fra il pellegrinaggio orientale e quello occidentale in Terra Santa. Da una parte vediamo come il cristianesimo latino, giungendo in Oriente, vi impone le sue istituzioni civili e monastiche, ricostruisce i santuari sui luoghi santi secondo le forme dell'arte occidentale, crea sulla base delle memorie bibliche una nuova topografia dello spazio sacro, a cominciare da Gerusalemme. Trasformando le antiche moschee, i Templari riorganizzarono radicalmente l'area del tempio salomonico. Proprio la Spianata del Tempio con la trasformazione della moschea di Omar nella chiesa del Santo dei santi finì per diventare insieme al Santo Sepolcro il centro della topografia sacra della Gerusalemme latina. I racconti latini di pellegrinaggio testimoniano con chiarezza questi cambiamenti, tralasciando quasi del tutto le testimonianze di quei secoli di mezzo dell'epoca bizantina che separavano gli eventi biblici dalla conquista crociata. Le fonti greche e slave ci mostrano, invece, un cristianesimo geloso delle sue tradizioni monastiche, che aveva continuato a resistere fin dalle persecuzioni persiane, poi in epoca araba e turca sotto il potere islamico e che si sentiva erede del più antico cristianesimo palestinese. È proprio questa continuità della tradizione orientale con i suoi monasteri e i suoi santi a fare sostanzialmente la differenza con il pellegrinaggio latino. I pellegrini greci e slavi ortodossi ripercorrono non solo i luoghi biblici, ma con la medesima devozione si recano nei grandi monasteri, spesso in rovina o ridotti a piccole comunità, rinnovando nella devozione alle reliquie di monaci ed eremiti le memorie delle grandi comunità monastiche del passato.

¹⁵ Nel recente libro di M. Meschini, dedicato alla Quarta crociata (M. Meschini, *1204: l'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano 2004), nonostante l'autore si sforzi di giustificare l'azione della sede papale e di spiegare persino le ragioni dei crociati e del loro sacco della città, emerge comunque tutta la drammaticità dell'evento.

¹⁶ Per una presentazione del Libro Pellegrino di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič), arcivescovo di Novgorod (XIII sec.) si veda M. Garzaniti, *Il pellegrinaggio medievale nella Slavia ortodossa*, 2004.

5. Rotture e separazioni: il movimento delle crociate e l'Oriente cristiano

Questo solco fra le tradizioni cristiane diventa un baratro quando i crociati si rivolgono alla stessa Costantinopoli, la mettono a ferro e fuoco per ripagare i veneziani del viaggio per nave che doveva portarli a Gerusalemme, dove peraltro non arrivarono mai. I crociati saccheggiarono fin nei più segreti santuari le reliquie e gli arredi sacri, che ancora oggi adornano San Marco a Venezia o che adornavano, fino alla Rivoluzione francese, la Sainte Chapelle a Parigi, la cappella gotica che, nei propositi del re di Francia, doveva sostituire la cappella di San Michele arcangelo nel palazzo imperiale di Costantinopoli. Per il mondo orientale così geloso delle sue memorie e che aveva fatto di Costantinopoli il reliquiario della cristianità si trattava di un colpo mortale¹⁵.

Appena qualche anno prima della presa e del saccheggio ci dà una ricca descrizione di Costantinopoli e dei suoi santuari un pellegrino russo, questa volta di Novgorod, Dobrynja Jadrejkovič, che poi tornato in patria diventò arcivescovo di quella città non lontana dalle rive del Baltico¹⁶. Così il pellegrino di Novgorod descrive la solenne processione dell'offertorio nella chiesa di Santa Sofia: «Mentre cantano l'Alleluia sull'ambone, i suddiaconi reggono le tavole in luogo di quelle di Mosè, gli eunuchi cantano la processione, prima [cantano] i suddiaconi, poi canta un monaco solo; e allora molti presbiteri e diaconi portano in processione i doni del Signore; si ha allora gran pianto, compunzione e umiltà da parte di tutta la folla di persone non solo giù in Santa Sofia, ma anche nelle gallerie. Che timore e umiltà e compunzione provano allora i vescovi, i presbiteri e i diaconi in quella onorata funzione! Che straordinario vasellame d'oro, ornato con pietre e perle, e d'argento,

portano per i santi doni! E che scintillante Gerusalemme¹⁷ (fig. 2) e che flabelli portano allora! Che sospiro e pianto ha allora il popolo per il [proprio] peccato! Quale è la mente o quale è l'anima che non si ricorderà allora del regno celeste e della vita senza fine? E con quale pietà e umiltà il patriarca celebra la funzione! Ecco, fratelli, ricordandocene, sforziamoci di stare alla funzione allo stesso modo con timore per ricevere la vita beata in questo secolo e in quello futuro»¹⁸.

Il pellegrino russo dopo Santa Sofia visita in primo luogo il palazzo imperiale, dove si trovava la cappella di San Michele. In questa chiesa durante la liturgia, quando l'imperatore entrava, ai canti, eseguiti con «bella voce, come da angeli» si aggiungeva il profumo dell'aloè, che filtrava attraverso il pavimento: secondo il pellegrino i fedeli si sentivano come «in cielo o in paradiso. Lo Spirito Santo riempie l'anima e il cuore di gioia agli uomini ortodossi»¹⁹. Fra le straordinarie reliquie ivi raccolte, il visitatore ricorda lo scudo dell'imperatore Costantino, che era stato trasformato in una grande patena.

La tradizione manoscritta di questo racconto di pellegrinaggio ci testimonia una seconda redazione, che alcuni critici ritengono appartenga al medesimo autore, in cui si parla del saccheggio dei crociati, con particolare riferimento alla chiesa di Santa Sofia: «E presero tutti questi beni preziosi, che appartenevano alla chiesa e li portarono a Roma, questo è accaduto per i nostri peccati»²⁰.

Costantinopoli non si riprese più sul piano politico ed economico, pur continuando a sopravvivere fino alla conquista turca nel 1453. Rimase, però, il centro della vita religiosa e le sue basiliche e i suoi monasteri continuarono a essere meta dei pellegrini dell'Oriente cristiano. Come per i pellegrini gerosolimitani era importante salire sul Monte Sinai, ora quanti andavano a Costantinopoli, soprattutto gli ecclesiastici, si recavano a visitare il Monte Athos, i cui monasteri erano divenuti famosi per la santità dei loro monaci. Ben presto questo monte fu conosciuto come il Monte Santo²¹.

Quando ormai nel corso del XVI sec. l'intero Oriente cristiano, almeno fino alla valle del Danubio, fu sottomesso all'impero ottomano, anche gli stessi pellegrinaggi furono regolati dalla Porta che ne ricavava lauti guadagni, spesso giocando sulla rivalità fra le comunità cristiane.

Non per questo, però, cessò del tutto la devozione ai luoghi santi o scomparve la pratica del pellegrinaggio. Il patriarca di Costantinopoli, che occupava un posto importante nell'impero ottomano, rappresentando davanti alla Porta i cristiani orto-



2. Gerusalemme o Sion (Novgorod, XII sec.).

¹⁷ Si tratta dell'*artophorion* (in slavo *darochranitel'nica*) un vasellame sacro, di solito a forma di colomba, in cui si conservano le sacre specie (corrispondente in qualche modo al tabernacolo della liturgia latina), che quando ha la forma di una chiesa o di una torre prende il nome di Gerusalemme o di Sion. Se ne conservano alcuni splendidi esemplari (anche d'origine bizantina) a Novgorod e Mosca. Cfr. I. A. Sterligova, *Ierusalimy kak liturgiĭeskie sosudy v drevnej Rusi*, in *Ierusalim v russkoj kul'ture*, a cura di A. Batalov e A. Lidov, Moskvā 1994, pp. 46-62.

¹⁸ Ch. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija arĭiepi-skopa Novgorodskogo v 1200 g.*, in "Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik", XVII, 3 (51) (1899), p. 76, la traduzione è nostra.

¹⁹ Loparev, 1899, pp. 81-82.

²⁰ Si fa riferimento all'edizione di I. I. Sreznevskij, *Svedenija i zametki o maloizvestnykh i neizvestnykh pamjatnikach. LX. Skazanie o Sofijskom chrame Caregrada v XII v.*, in "Sbornik Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti", XII (1875), pp. 340-352, in particolare p. 348. La traduzione è nostra.

²¹ Si veda a questo proposito la testimonianza di Ippolit di Vyša, ieromonaco del monastero dei santi Boris e Gleb nell'eparchia di Černihiv che si recò in Oriente all'inizio del XVIII sec. (M. Garzaniti, *La Pel'grimacija ili Putešestvennik di Ippolit di Vyša, ieromonaco del monastero dei santi Boris e Gleb nell'eparchia di Černihiv (1707-1709)*, in *Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russian et Palaeoslavica*, a cura di W. Moskovich, Sv. Nikolova, Jerusalem 2005, pp. 211-216).

dossi (con l'eccezione della comunità serba), di concerto con il patriarca di Gerusalemme, continuò a promuovere la cura dei luoghi santi e a proteggere i pellegrini fino ai tempi più recenti²².

6. *La nascita di Mosca - città santa e l'idea di santa Russia*

²² Riguardo alle nuove relazioni intercorse fra i patriarcati orientali dopo la conquista turca vedi M. Garzaniti, *Il mondo dell'ortodossia nell'età moderna*, in *Le Religioni e il mondo moderno*, vol. I, *Cristianesimo*, a cura di Daniele Menozzi, Torino 2008, pp. 68-84.

²³ Per una breve introduzione alle trasformazioni in ambito ecclesiastico e culturale nella Moscovia fra il XIV e il XV sec. si veda M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in *Giorgio La Pira e la Russia*, a cura di M. Garzaniti e L. Tonini, Firenze 2005, pp. 223-239. Sul monachesimo russo si veda A. Piovano, *Santità e monachesimo in Russia*, Milano 1990.

Con la caduta della città imperiale sul Bosforo e la formazione della Chiesa autocefala russa dopo il Concilio di Firenze (1439), Mosca diventò l'unico principato ortodosso che avesse una gerarchia indipendente all'interno di un principato cristiano. Nel frattempo il monachesimo russo continuava ad espandersi, colonizzando soprattutto le grandi regioni settentrionali e si consolidava con la formazione di grandi monasteri a cominciare dalla Laura della Trinità di San Sergio, in cui operò il famoso iconografo Andrej Rublev. La topografia di Mosca si trasformò gradualmente con la costruzione delle cattedrali del Cremlino, a partire dalla cattedrale dell'Assunzione, per cui le autorità moscovite chiamarono l'architetto italiano, Aristotele Fioravanti²³.

Il ruolo di Mosca assunse progressivamente rilevanza non solo nell'ambito slavo-orientale, ma anche nei Balcani e in Medio Oriente. I presuli orientali si recavano personalmente o mandavano propri inviati a Mosca per avere sostegno economico e protezione politica. In cambio offrivano reliquie e icone miracolose. Questa nuova situazione cominciò lentamente a riflettersi sia sul piano politico sia nelle relazioni ecclesiastiche.

La Moscovia si trasformò nell'impero russo con la salita al trono di Ivan il Terribile. Più tardi per mano del patriarca di Gerusalemme e con l'assenso degli altri patriarchi orientali venne istituito il patriarcato russo (1589).

Mosca era diventata nell'immaginario russo la città dalle mille cupole d'oro, ricca di santuari e di reliquie, una nuova Costantinopoli. Il monaco Filofej la definì la "terza Roma", mentre sul suo vasto territorio si stendeva una rete di monasteri ed eremi. Al pellegrinaggio verso i luoghi santi della cristianità si sostituì progressivamente il pellegrinaggio ai luoghi santi della nuova città imperiale e dei nuovi santuari presso i monasteri russi. Per la reliquia della santa croce il patriarca Nikon fece edificare il monastero della Nuova Gerusalemme. Nel suo progetto, mai realizzato, il santuario, a immagine del Santo Sepolcro, avrebbe dovuto diventare il più importante santuario del paese.

Nel Cremlino si custodivano le icone miracolose, a cominciare dall'immagine della Madre di Dio della Misericordia, che aveva salvato la città dall'incursione di Tamerlano. Vi si conservavano le reliquie di santi provenienti dall'Oriente, ma anche le spoglie mortali dei metropoliti e poi dei patriarchi. Nei monasteri si andava in pellegrinaggio a venerare le spoglie dei santi monaci a cominciare da quelle di san Sergio di Radonež nella Laura della Trinità. Il pellegrinaggio a questo monastero divenne una pratica tradizionale. La stessa famiglia imperiale lo compì fino ai tempi più recenti.

Chiese e santuari, soprattutto per le grandi feste religiose, erano affollati di pellegrini e devoti, che spesso compivano lunghi viaggi a piedi per raggiungere la propria meta. Alcuni poi decidevano di trascorrere la propria vita, passando di santuario in santuario. Si venne così a creare quella figura, unica in Europa, del pellegrino russo, che è stata ben raffigurata nel XIX sec. nel libretto anonimo, *il Pellegrino russo*, scritto probabilmente dall'archimandrita Michail Kozlov. Questo breve scritto anonimo, nonostante la fama dei grandi scrittori russi, rappresenta forse l'opera russa più stampata e conosciuta in Occidente.

Eccone l'esordio: «Io, per grazia di Dio, sono uomo e cristiano, per le azioni un grande peccatore, per vocazione un pellegrino senza asilo, del più umile stato, che va girando di luogo in luogo. I miei averi sono questi: un sacco sulle spalle di pane secco, e in seno una Bibbia, ecco tutto...»²⁴.

Con il XIX sec., all'epoca dei ripetuti interventi russi nella crisi dell'impero ottomano, cominciò a svilupparsi il pellegrinaggio di massa dei russi in Terra Santa, che fu accompagnato anche da missioni e ricognizioni archeologiche, come testimonia la costituzione della Società palestinese ortodossa (*Pravoslavnoe Palestinskoe Obščestvo*) e la fondazione dell'omonima rivista. Nel frattempo si moltiplicava la presenza dei monaci russi in Palestina e soprattutto sul Monte Athos. Negli anni sovietici si interruppe la pratica del pellegrinaggio all'estero, ma, in forme più o meno larvate, questa devozione continuò a mantenersi viva. Il pellegrinaggio rinasce oggi in forme più organizzate e visibili sia in Russia sia in Palestina, dove fra l'altro vivono numerose comunità di russi di origine ebraica, che contano parecchi fedeli di fede cristiana ortodossa.

Conclusioni

Il pellegrinaggio in Europa orientale rimane, dunque, vivo, soprattutto in Russia, ma anche negli altri paesi di fede ortodossa. Vorrei ricordare qui, per esempio, il santuario di Santa Parasceve a Iași in Romania, una santa molto venerata in tutto l'Oriente. La realtà del pellegrinaggio in area ortodossa è meno nota in Occidente. Le sue forme appaiono diverse rispetto all'Occidente e più legate all'ascetismo della vita monastica. Fra queste assume un particolare valore la pratica della *xeniteia*, la scelta di vivere come stranieri e poveri, persino nel proprio paese²⁵. Non è un caso che fra i santi più venerati in Oriente vi sia Alessio, santo romano, eremita in Oriente, che tornato nella sua casa sull'Aventino, rimase ignoto fino alla fine dei suoi giorni per vivere come un servo nella propria casa.

²⁴ Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, a cura di A. Pentkovskij, Roma 1997, p. 91.

²⁵ Si veda A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, in "Annuaire de l'École pratique des hautes études", 76 (1968-1969), pp. 31-58.

Simboli, rituali e testimonianze figurative del pellegrinaggio cristiano nell'Europa medievale

Mario D'Onofrio

Università di Roma "La Sapienza"

Premetto che, data la vastità del tema, il mio intervento sul pellegrinaggio cristiano verrà circoscritto al Medioevo, ovvero alla fase iniziale del pellegrinaggio stesso, e che ne sarà privilegiata la lettura di alcuni aspetti significativi e forse meno esplorati, facendo leva sulle relative testimonianze non solo letterarie ma anche storico artistiche.

Preliminarmente, appare opportuno fare qualche riflessione – per alcuni dei presenti forse superflua – sui protagonisti e sulle motivazioni che normalmente sono considerate alla base del fenomeno in questione e che ne connotano intimamente gli esiti di maggiore spessore culturale.

Si conviene normalmente che il pellegrinaggio medievale costituisce un fenomeno antropologico, religioso e culturale in genere di ampia portata storica. Ciò vale sia per la fase contrassegnata dai primi giubilei, sia per la fase pregiubilare, quando già numerosi fedeli si spostano da un capo all'altro del mondo cristiano alla ricerca di un

luogo santo di tipo ierofanico, ricco di particolare sacralità, ovvero di uno spazio miracoloso dove la potenza celeste ha scelto di manifestarsi attraverso segni straordinari, dove la grazia divina viene profusa più tangibilmente che altrove, un luogo dove poter avvertire un contatto immediato con il divino con cui si ha il desiderio di riconciliarsi, dove è possibile vedere, ammirare e toccare i preziosi reliquiari che contengono i resti mortali dei santi, un luogo dove tutto sommato si colgono motivi di appagamento dell'occhio e dello spirito al termine di un viaggio particolarmente lungo ed estenuante¹.

Come sappiamo, le città di Gerusalemme, Roma e Santiago de Compostela diventano le mete privilegiate, il termine delle cosiddette *peregrinationes maiores*: Gerusalemme (fig. 1), perché è la città santificata dalla vita



1. Gerusalemme, veduta della chiesa del Santo Sepolcro.

¹ Sui principali aspetti del pellegrinaggio cristiano soprattutto nel Medioevo e anche nelle epoche successive, vedi R. Oursel, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1978; J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981; J. Chélini - H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982 (1995); P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1984; F. Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secc. V-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1988), Spoleto 1989, pp. 981-1035; L. K. Davidson - M. Dunn-Wood, *Pilgrimage in the Middle Ages. A Research Guide*, New York 1993; M. Dupront, *Il Sacro*, trad. it., Milano 1995; I. Magli, *Gli uomini della penitenza*.



terrena di Cristo e dalla presenza del Santo Sepolcro in cui si verificò realmente la sua Resurrezione da morte, che è il punto nodale della religione cristiana; Roma (fig. 2), perché vi si trovano le tombe degli apostoli Pietro e Paolo e di numerosi altri martiri e dove pure si venerava, soprattutto nel basso Medioevo, la vera icona di Cristo, la cosiddetta Veronica; Compostela, in Galizia (fig. 3), perché vi riposa l'apostolo Giacomo, simbolo della "Riconquista" cristiana della Spagna dopo l'espansione araba². Ma, altri santuari e siti intermedi, ricchi di storia e di leggende, diventano famosi e attraggono a sé folle di pellegrini. Sarebbe troppo lungo non solo passarli in rassegna tutti, ma anche semplicemente elencarli³.

Si mettono in viaggio verso queste sacre mete le persone che appartengono a ogni ceto sociale (fig. 4): semplici popolani, contadini, artigiani, mercanti, *milites*, chierici

2. *Immagine di Roma. Napoli, duomo, cappella Minutolo.*

3. *Santiago de Compostela, cattedrale, Portico della Gloria.*

Lineamenti antropologici del Medioevo italiano, Milano 1995; F. Cardini, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Roma 1996; *Homo viator nella fede, nella cultura, nella storia*, a cura di B. Cleri, Atti del Convegno, (Abbazia di Chiaravalle di Fiastra 1996), Urbino 1997; V. Turner - E. Turner, *Il pellegrinaggio*, Roma 1997; G. Cherubini, *Pellegrini, Pellegrinaggi, Giubileo nel Medioevo*, Torino 2000.

In particolare sui Giubilei: G. Palumbo, *Giubileo Giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma 1999; *Gli Anni Santi nella Storia*, a cura di L. D'Arienzo, Atti del Convegno Internazionale (Cagliari 1999), Cagliari 2000; *Storia dei Giubilei*, vol. I (1300-1423), vol. II (1450-1575) e vol. III (1600-1775), Firenze 1997-1999; M. Roncalli, *Giubileo sacro e profano*, Milano 1999.

² Sulle tre *peregrinationes maiores* con i rispettivi itinerari e le connessioni storico artistiche: L. Vasquez de Parga - J. M. Lacarra - J. Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 voll., Madrid 1984 (rist. Pamplona 1993); *L'arte degli Anni Santi. Roma 1300-1875*, a cura di M. Fagiolo e M. L. Madonna, Catalogo della mostra, (Roma 1984), Milano 1984; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1982; *Guida del pellegrino di Santiago*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1989; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991; *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1993; *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Catalogo della mostra, Gand 1995; D. J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge 1998; C. Frugoni, *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo*, Casale Monferrato 1999; *Santiago, Roma, Jerusalén*, a cura di P. Caucci von Saucken, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago 1999; *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'Onofrio, Catalogo della mostra (Roma 1999), Milano 1999.

³ Si rimanda, soprattutto per quanto riguarda i santuari italiani, a R. Brunelli, *Alle soglie del cielo. Pellegrini e santuari in Italia*, Milano 1992. Poi, R. Lavorini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997; F. e G. Lanzi, *Pellegrinaggi e santuari cristiani nel mondo*, Milano 2005.



4. *Pellegrini. Sutri (Viterbo), chiesa di Santa Maria del Parto.*

e monaci. Diventano pellegrini anche i dignitari sia laici che ecclesiastici: sovrani, duchi, conti cavalieri, vescovi e abati. Le donne, pur conoscendosi precedenti illustri, come il caso precoce della galiziana Egeria o Eteria diretta in Terrasanta, appaiono soprattutto a partire dai primi giubilei⁴.

Realtà vuole che il pellegrinaggio di tutti costoro, specie dei più poveri, sia scandito da stenti e fatiche. Procedendo per lo più a piedi, solo o in gruppo, il pellegrino sa di non essere esente da rischi. Rischi di natura fisica: malattie, epidemie, naufragi e maltempo in genere, precarietà dei ponti, dissesto delle strade, alberghi poco sicuri, imboscate, assalto dei lupi e degli orsi e via dicendo⁵. I rischi pote-

vano essere anche di natura spirituale: tentazioni delle cattive compagnie, tentazioni all'interno delle taverne, degli ospizi e dei porti.

Ma le motivazioni che, nonostante i vari pericoli, spingono il credente del Medioevo a porsi in viaggio verso un luogo santo, anche il più lontano, dopo aver abbandonato ogni bene, spesso nella consapevolezza di non farcela a ritornare a casa, sono talmente pressanti che nulla lo distoglie dalla sua determinazione. *Wallfahrt kennt keine Grenzen* "Il pellegrinaggio non conosce confini" recita il titolo di una mostra sul tema tenutasi a Monaco di Baviera nel 1984⁶. Del resto il viaggio, il rischio e la sofferenza diventano parte integrante dell'esperienza ascetica, di un'esperienza di purificazione, come peraltro se ne ha testimonianza nella tradizione letteraria espressa dalla *Divina Commedia* di Dante Alighieri e, poco dopo, dal poema allegorico didascalico *Les trois pèlerinages* del monaco cistercense Guillaume de Deguileville⁷.

Ci si muove dunque spontaneamente e volontariamente per il bene e il perfezionamento della propria vita spirituale, con uno spirito ascetico o di rinuncia al mondo, comunque con una deliberata predisposizione dell'animo che differenzia tuttora il cristiano dal musulmano, per il quale il viaggio alla Mecca, come sappiamo, è obbligatorio almeno una volta nella vita. A parte la *peregrinatio sacramentalis* che nel Medioevo era imposta con l'intento di espiare una penitenza a causa di gravi colpe, quali parricidio, assassinio di figli o di ecclesiastici, sacrilegio o incesto, a scegliere la destinazione del viaggio e soprattutto a deciderne l'opportunità è per lo più il cristiano stesso e non altri.

Naturalmente in quei secoli alle spinte ascetiche si associava talora anche l'idea, sia pure inconscia, dell'evasione e dell'avventura, oppure il sottile desiderio del con-

⁴ Altrove. *Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, a cura di D. Corsi, Atti del convegno di studi (Firenze 1998), Roma 1999; *Donne in viaggio*, a cura di M. L. Silvestre e A. Valerio, Roma-Bari 1999.

⁵ G. D. Gordini, *Storie di pellegrini, di briganti e di anni santi*, Torino 1974; N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996.

⁶ *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di Th. Raff, Catalogo della mostra (München 1984), München-Zürich 1984.

⁷ J. Bolton Holloway, *The Pilgrim and the Book. A Study of Dante, Langland and Chaucer*, American University Studies 42, New York-San Francisco-Bern-Baltimore 1992.

sensu, del successo e della vanità per l'impresa compiuta. Inoltre tra i pellegrini autentici più o meno motivati si registrano col tempo presenze di giovani cavalieri, per la cui formazione si richiedeva un viaggio (*Ritterfahrt*), e di non pochi infiltrati, i cosiddetti "falsi bordoni" (mercanti, trafficanti, avventurieri, criminali, evasi, monaci che hanno rotto con la Regola, vagabondi, emarginati, donne di malaffare). Ma questo è il risvolto della medaglia.

Per i pellegrini lo scenario naturale in cui si muovono e interagiscono si pone sia all'ombra dei vari santuari cristiani d'Europa, compresi alcuni siti particolari, sia lungo le strade che conducono ad essi. È sorprendente notare come all'interno di questi spazi, così come nell'area degli ospedali e dei luoghi di ristoro in genere, si realizzi una frequentazione e una oggettiva comunicazione fra genti di estrazione e nazionalità diverse che altrimenti non si sarebbero mai verificate. Dapprima viene in loro aiuto la lingua latina, poi a partire dal IX secolo, com'è noto, subentrano le lingue romanze, sebbene queste nella fase iniziale non siano ancora molto differenziate rispetto al ceppo d'origine. Inoltre giorni e mesi per le stesse strade e negli stessi ambienti fanno nascere spontaneamente tra i pellegrini una sorta di gergo comune, in cui inevitabilmente il rito e la gestualità vengono talora in soccorso della semplice fonetica.

Quando la pratica del pellegrinaggio, a partire dal secondo millennio, diventa fenomeno di massa, grazie al miglioramento delle strade, alla diffusione di una normativa di protezione, all'efficienza del sistema assistenziale, oltre a diffondere tra i pellegrini parlate e consuetudini sostanzialmente affini, essa partecipa alla trasmissione, sotto varie forme, di racconti, segnali e messaggi in grado di essere percepiti da chiunque, anche nei loro risvolti simbolici. Si pensi, ad esempio, non solo alla produzione e alla circolazione della cultura letteraria, ossia delle *chansons de geste* (tra cui la *Chanson de Roland*), il cui rapporto con il pellegrinaggio e il tracciato della Via Francigena o Via Romea è ormai universalmente riconosciuto⁸, ma anche alla diffusione di alcuni simboli come il "labirinto", di cui è punteggiata l'Europa, da Lucca (fig. 5) a Pavia fino a Chartres. Una sorta di messaggio grafico, apparentemente criptico, di cui i pellegrini più di altri avvertivano comunque il significato intrinseco nell'allusione non tanto ai costruttori dell'edificio in cui la raffigurazione specifica viene a trovarsi, bensì a un peregrinare senza ritorno, a un viaggio intriso di difficoltà e ostacoli, nel quale si entra e si rischia di perdersi, un viaggio concepito pur sempre come cammino di speranza, come fa intendere il nome *chemin de Jerusalem* che spesso a questo simbolo si accompagna⁹.

Anche a motivo di questi aspetti particolari, ma soprattutto in virtù della condivisione di una mentalità comune, il pellegrinaggio in questione fa sicuramente del Medioevo una delle epoche più ardenti e fascinate della civilizzazione cristiana,



5. Labirinto. Lucca, portico della cattedrale.

⁸ A. C. Quintavalle, *La Strada Romea*, Milano 1976; R. Roda, *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Padova 1987; R. Stopani, *La Via Francigena*, Firenze 1988; G. Brunetti, *Pellegrinaggio e letteratura*, in *Romei e Giubileo...*, 1999, pp. 157-164.

⁹ P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Firenze 1967; G. Binding, *Labyrinth*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich 1991, coll. 1602-1603.

6. *Il pellegrino spirituale*
(da S. Torello, *Libro da
compagnia...*, Firenze 1577).



un'epoca segnata appunto dall'incontro fecondo fra popoli e culture diverse. Ciò viene confermato tra l'altro anche dalla storia delle crociate, considerate la forma più spettacolare di pellegrinaggio che, malgrado tutto, produssero fra il cristianesimo e l'islam quei contatti e quegli scambi di natura economica e culturale che stanno alla base dello sviluppo del mondo moderno.

In definitiva, è opinione diffusa che lungo le strade percorse dai pellegrini circolassero non solo la devozione, i sentimenti di fede, ma anche il commercio, l'arte e la cultura in genere, contribuendo così alla diffusione di forme di vita e ideali che spesso finivano per assumere sostanza e valenza di ampio respiro nel momento in cui erano in grado di travalicare i confini dei singoli contesti regionali¹⁰. Paul Poupard, attualizzando un concetto di Goethe il quale sosteneva che «la coscienza dell'Europa è nata peregrinando tra i popoli latini, germanici, celti, anglosassoni e slavi», ha sottolineato come l'Europa dei pellegrini fosse «un'Europa di libera circolazione ed il suo influsso si manifesta ancora oggi, in questo nostro tempo di costruzione della comunità europea»¹¹.

Elemento di coesione della categoria dei pellegrini sparsi nei paesi europei era costituito, oltre che dalle varie motivazioni interiori, anche dall'abbigliamento esteriore, concepito più o meno come abito o divisa per tutti coloro che in qualche modo finivano per costituire una specie di Ordine religioso *sui generis* a cui riser-

vare attenzioni e protezione. Dalle testimonianze a tutt'oggi disponibili risulta piuttosto agevole ricostruirne la composizione più diffusa. Peraltro molto è stato scritto su questo argomento¹². Si fissano comunque a quattro gli elementi più caratterizzanti, utilizzati anche oltre il Medioevo, come si vede in un'immagine del Cinquecento (fig. 6): un cappello a larghe falde, detto petaso, per proteggersi dal sole e dalla pioggia; una mantellina o schiavina più o meno corta, appoggiata sulle spalle; un lungo e saldo bastone, chiamato bordone, dalla punta inferiore metallica, utilizzato come sostegno nella marcia o come arma contro l'assalto dei lupi;



7. *Romei. Lucca, Archivio di
Stato, ms. 107, c. 29r.*

una bisaccia o scarsella dove conservare qualche tozzo di pane o poche monete¹³. Una buona immagine documentativa si coglie, ad esempio, nel codice di Giovanni Sercambi da Lucca che rappresenta i pellegrini giunti a Roma in occasione del Giubileo del 1300 (fig. 7)¹⁴.

Di questi oggetti il bastone e la bisaccia o sporta sono da considerarsi i più emblematici, i più sacrali, perché al di là della loro funzione specifica potevano offrire al pellegrino spunti di pia meditazione, com'è ricordato in un passo del ser-

¹⁰ M. D'Onofrio, *Pellegrinaggio medievale e cultura artistica itinerante*, in *Homo viator...*, 1997, pp. 175-187.

¹¹ P. Poupard, *Prefazione*, in J. Ries e altri, *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi*, Padova 1990, p. 9.

¹² Si rinvia a M. Gargiulo, *L'immagine del pellegrino nell'arte medievale*, tesi di laurea, Università "La Sapienza" di Roma, Facoltà di Lettere, 1997 (con tutta la bibliografia precedente).

¹³ M. D'Onofrio, *L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale*, in *Santiago, Roma, Jerusalén...*, 1999, pp. 63-79.

¹⁴ *Croniche di Giovanni Sercambi lucchese*, a cura di S. Bongi, I-III, "Fonti per la Storia d'Italia 19-21", Roma 1892.

mone *Veneranda Dies* contenuto nel *Liber Sancti Jacobi*¹⁵, e proprio per questo venivano contemplati e benedetti sull'altare nei cerimoniali della vestizione del pellegrino in partenza verso un luogo santo (fig. 8)¹⁶. Nel caso specifico della bisaccia, su cui richiama l'attenzione il titolo di questo Convegno, l'esatto significato che ne fornisce il sermone è il seguente: «Attraverso la bisaccia [...] si designa la generosità nell'elemosina e la mortificazione della carne. La bisaccia è un sacchetto stretto, fatto di pelle di una bestia morta, sempre aperto sulla bocca, non serrato da legacci. Il fatto che la bisaccia sia un sacchetto stretto significa che il pellegrino, fiducioso nel Signore, deve portare con sé una piccola e modica scorta. Che sia di pelle di un animale morto significa che il pellegrino deve mortificare i vizi e le concupiscenze della sua carne con fame, sete, con molti digiuni, con freddo e nudità, con sofferenza e lavoro. Il fatto che non abbia legacci, ma che stia aperto sulla bocca significa che il pellegrino deve innanzi tutto ripartire quello che possiede con i poveri e per questo deve essere preparato a dare e a ricevere».

È interessante considerare a questo punto come il tipo di abbigliamento dell'*homo viator* rappresentato nelle immagini possa essersi strutturato alla luce di precise suggestioni che certamente non vanno rapportate né alla casualità né tanto meno a forme di promozione peraltro impensabili nel Medioevo. Per alcuni versi, esso traeva spunto dalla realtà quotidiana che, già a partire dall'antichità, registrava per il viandante un tipo di abbigliamento simile basato su tre elementi essenziali: il bastone d'appoggio, il cappello e la bisaccia.

Ma è ugualmente probabile che l'abbigliamento sia da ricondursi nell'ambito dei rapporti esistenti fra pellegrinaggio e azione liturgica, ovvero nel quadro delle rappresentazioni sacre promosse dalla Chiesa medievale un po' ovunque. Esistono infatti molte versioni del dramma *Peregrinus* che ricalcano piuttosto fedelmente il capitolo 24 del Vangelo di Luca in cui si racconta del viaggio di Cristo pellegrino con i due discepoli a Emmaus. Tra queste è di particolare interesse l'esemplare redatto nel XIII secolo, verosimilmente su modello più antico, nel monastero di Saint-Benoît-sur-Loire a Fleury, contenuto nel manoscritto 201 della Biblioteca comunale di Orléans, dove una breve notazione suggerisce agli attori, compreso l'interprete di Cristo, il modo di entrare in scena e il tipo di abbigliamento da indossare¹⁷. L'abbigliamento del viandante pellegrino si ispirava così a un modello autorevole, a un modello religioso, sacrale, quale si poteva riscontrare, ad esempio, anche negli affreschi di numerose chiese e nelle miniature di alcuni codici illustranti appunto l'episodio evangelico di Emmaus, con Cristo vestito da pellegrino munito di bastone e bisaccia, come documentato a partire dalla fine dell'XI secolo a Sant'Angelo in Formis presso Capua (fig. 9), fino a Duccio di Buoninsegna (1308-1311) (fig. 10) e oltre. Significativamente queste immagini dipinte di Cristo vestito da pellegrino compaiono proprio in concomitanza con la fase più propulsiva della



8. Benedizione delle bisacce e dei bordoni. Lyon, Bibl. Municipale, ms. 565, c. 175bis.

9. Cristo e i discepoli di Emmaus. Sant'Angelo in Formis (Caserta), chiesa abbaziale.



10. Cristo e i discepoli di Emmaus. Siena, Museo dell'Opera del Duomo, particolare dalla Maestà di Duccio di Buoninsegna.

¹⁵ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, I, a cura di W. M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, pp. 152-153.

¹⁶ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, II, Freiburg im Breisgau 1909, pp. 271-289.

¹⁷ K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford 1993, p. 471; G. Tintori, *Sacre rappresentazioni nel ms. 201 della Biblioteca Comunale di Orléans*, Cremona 1958.

11. Ampolline.
Gerusalemme, Museo dello
Studium Biblicum
Franciscanum, Custodia di
Terra Santa.



peregrinatio religiosa. D'altra parte è verosimile che anch'esse, in parallelo alle sacre rappresentazioni, abbiano costituito un riferimento ideale per il popolo dei fedeli in cammino, desiderosi di connotarsi con un abito idoneo che potesse denunciare appunto la loro posizione sociale di *milites* o *pauperes Christi*, come se si trattasse di un Ordine religioso. Cristo, che non aveva esitato ad assumere le vesti del pellegrino "sacralizzandone" la categoria, diventava il protettore primario di tutti costoro e finiva per tradurre nei termini di un preciso segnale iconico la stringente corrispondenza fra il destino dell'uomo, la pienezza della sua fede e la sua dimensione escatologica¹⁸.

Sempre in tema di abbigliamento, ai capi di primaria necessità si aggiungono poi altri elementi di carattere accessorio, utilizzati come *souvenirs* del pellegrinaggio compiuto e quindi "ricordi" del santuario o della meta raggiunta. Si tratta di insegne o distintivi devozionali che, appuntati sul cappello o sulla mantellina, chiamati perciò *signa super vestes*, diventavano spesso parte integrante dell'abbigliamento stesso, elemento di riconoscimento visivo valido ovunque, e assumevano spesso un carattere taumaturgico ed apotropaico. Esiste al riguardo un repertorio molto differenziato da cui è possibile risalire per ciascun tipo di insegna pervenutoci al santuario di pertinenza¹⁹. Volendo rifarsi alle insegne principali, si sa che le ampolline (fig. 11) e le

¹⁸ D'Onofrio, *L'iconografia di Cristo ad Emmaus...*, 1999, pp. 63-79.

¹⁹ A. B. Spencer, *Medieval Pilgrim Badges*, in *Rotterdam Papers I. A Contribution to Medieval Archeology*, a cura di J. G. N. Renaud, Rotterdam 1968, pp. 137-153; K. Köster, *Insignes de pèlerins*

palme (fig. 12) indicavano il pellegrino di ritorno dalla Terrasanta, detto in genere il palmiere; la conchiglia (fig. 13) stava a ricordare chi era stato nel santuario di Santiago de Compostela assumendo così il titolo di pellegrino per eccellenza (fig. 14); mentre chi si era recato a Roma, il romeo, si procurava, almeno a partire dal Duecento, le targhette votive di piombo con le immagini di Pietro e Paolo (*quadrangulae*) (fig. 15) o con il simbolo della Veronica (fig. 16) oppure con le chiavi decusate. Solo pochi pellegrini, come quelli rappresentati da Andrea Bonaiuti (fig. 17), Rosso Fiorentino (fig. 18) o Sebastiano del Piombo (fig. 19), potevano ostentare contemporaneamente più insegne.

12. *Figura di palmiere.* Chiesa di S. Nicola a Tavant, cripta.

13. *Conchiglia con frammento di mantellina.* Lovanio, Museo Varder Kelen-Mertens.

14. *Pellegrini.* Lyon, Bibl. Municipale, dal Miracolo dell'impiccato.



15. *Quadrangola.* Monaco, Prähistorische Staatssammlung.

16. *Insegne con la Vera Icona.* Colonia, Museum für Angewandte Kunst.



17. *Pellegrino.* Firenze, presso Santa Maria Novella, cappellone degli Spagnoli, particolare del Trionfo della Chiesa militante di Andrea Bonaiuti.

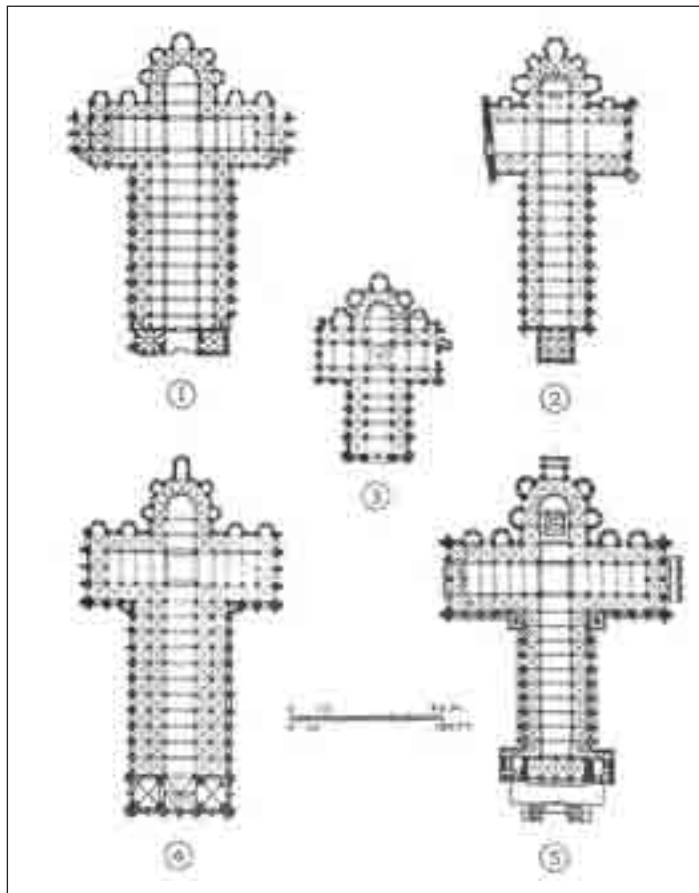
18. *Pellegrino.* Firenze, chiesa della Santissima Annunziata, atrio, particolare dell'Assunzione della Vergine di Rosso Fiorentino.

19. *San Sinibaldo pellegrino.* Venezia, San Bartolomeo di Rialto, Sebastiano del Piombo.



20. Gruppo di reliquiari.
Abbazia di Saint-Maurice
d'Agaune.

21. Gruppo delle cinque
chiese cosiddette
di pellegrinaggio: 1) Tours,
San Martino; 2) Limoges,
San Marziale; 3) Conques,
Santa Fede; 4) Tolosa, San
Saturnino; 5) Santiago de
Compostela.



Rimanendo nel campo storico artistico, si connette al fenomeno del pellegrinaggio anche la produzione di altri manufatti più funzionali all'incremento della devozione e della pietà popolare: il riferimento, in questo caso, è ai reliquiari che, a partire dall'età carolingia, soprattutto a seguito della circolazione delle reliquie dei santi martiri romani, si moltiplicano un po' ovunque nell'orbe cristiano assumendo le forme più disparate (fig. 20)²⁰.

Nel settore specifico dell'architettura, in concomitanza con la diffusione del romanico, si distingue il gruppo delle cinque chiese cosiddette di pellegrinaggio (fig. 21), perché tra le più frequentate: quattro in Francia (San Martino di Tours, San Marziale di Limoges, Santa Fede a Conques, San Saturnino di Tolosa) e una in Spagna (Santiago de Compostela), tutte accomunate dalla particolare tipologia del transetto sporgente, del coro profondo espanso da un deambulatorio su cui si apre un certo numero di cappelle disposte a ventaglio²¹.

Ma esistono altri edifici meno ambiziosi, dove, nonostante le vistose differenziazioni rispetto a una tipologia di base ben precisa, si coglie una omogeneità di fondo sul piano evocativo e simbolico. È il caso delle numerose riproduzioni del Santo Sepolcro costruite nell'Europa occidentale a partire dal VII secolo, quando i pellegrini-

et objets de dévotion, in Rehin-Meuse, *Art et Civilisation 800-1400*, Catalogo della mostra, Cologne-Bruxelles 1972, pp. 146-160; *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Catalogo della collezione del Musée National du Moyen Ages - Thermes de Cluny, a cura di D. Bruna, Paris 1996; A. Rodolfo, *Signa super vestes*, in *Romei e Giubilei...*, 1999, pp. 151-156. Nello stesso catalogo si vedano anche le numerose schede con immagini (nn. 44 -148) sulle insegne di vari santuari cristiani.

²⁰ Si veda, ad esempio, lo studio di D. Thurre, *L'atelier roman d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint-Maurice*, Sierre 1992.

²¹ E. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris 1922; E. Lambert, *La cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et l'école des grandes églises romanes des routes de pèlerinage*, in "Etudes médiévales", I (1956), pp. 249-259; P. Heliot, *Les déambulatoires dotés de niches rayonnantes*, in "Cahiers de Civilisation Médiévale", IV (1961), pp. 303-322; K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture*, Harmondsworth 1966, pp. 139-156; H. E. Kubach, *Architettura romanica*, Venezia 1972, pp. 92-93; Th. W. Lyman, *The Politics of Selective Eclecticism: Monastic Architecture, Pilgrimage Churches and «resistance to Cluny»*, in "Gesta", XXVII (1988), 1-2, pp. 83-92.



naggi verso l'Oriente subirono una crisi soprattutto a motivo della caduta di Gerusalemme in mano agli arabi (nel 640) e a motivo dell'accresciuta difficoltà a transitare nell'area danubiano balcanica. A tale situazione si rispose costruendo in Occidente, generalmente lungo gli itinerari in direzione dei grandi santuari, tutta una serie di edifici alternativi che riproducessero, almeno a quanto riportano le fonti, il monumento più sacro della Terrasanta, la rotonda (Anastasi) o l'edicola del Santo Sepolcro²². Quelle strutture alternative, vantando la discendenza diretta dal capostipite illustre, si dicevano costruite *ad similitudinem Sanctae Jerosilimitanae ecclesiae*, come è riferito nel caso di Paderborn, in Germania²³. Tra i numerosi esempi distribuiti nel tempo e nello spazio, mostro solo la rotonda francese di Neuvy-Saint-Sépulcre (fig. 22) e l'edicola di Acquapendente, in provincia di Viterbo (fig. 23). Ma, come si è accennato, la parentela di questi edifici con il loro rispettivo archetipo si avverte sotto il profilo non tanto dei rapporti metrologici o delle parentele formali, bensì della mimesi simbolica o della rappresentazione ideale. Del resto le divergenze fra il prototipo gerosolimitano e le varie copie del Santo Sepolcro rivestono un valore

22. *Rotonda di Neuvy-Saint-Sépulcre*.

23. *Acquapendente (Viterbo). Basilica del Santo Sepolcro, cripta con l'edicola del Santo Sepolcro*.

²² J. Hubert, *Imitazioni e ricordi del Santo Sepolcro*, in *I cavalieri del Santo Sepolcro*, Roma 1959, pp. 135-141; D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971, pp. 68-73; C. Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (XI^e-XV^e siècles)*. *Archéologie et dévotion*, in "Revue d'histoire de la spiritualité", L (1974), pp. 319-342.

Ancora per il problema costituito dalla "presenza di Gerusalemme" nell'Occidente medievale: F. Cardini, *Gerusalemme, la Terrasanta e l'Europa*, Firenze 1987, e dello stesso Autore, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991.

Sul Santo Sepolcro in particolare si rinvia a S. Kochav, *Church of the Holy Sepulchre*, Jerusalem 1999; J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte, Gestalt, Bedeutung*, Regensburg 2000 e a M. Biddle, *Die Grabeskirche*, in *Die Grabeskirche in Jerusalem*, Stuttgart 2000, pp. 23-71.

²³ G. Mietke, *Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur*, Paderborn 1991, pp. 113-114.

del tutto secondario se le si rapporta soprattutto allo spirito costruttivo dell'epoca medievale che, come fa notare Krautheimer, nella riproduzione dei modelli, anche dei più significativi, era proteso più alla ricerca dell'elemento sostanziale, ossia dell'idea generale, che non del puro aspetto formale²⁴.

Comunque verso queste sante copie o memorie, in alcuni casi consacrate dalla presenza delle scaglie di roccia prelevate dalla tomba di Cristo, si poteva peregrinare e lucrare meriti o indulgenze come se esse suggerissero esperienze sostitutive del viaggio verso Gerusalemme.

Non diversamente, la basilica vaticana di San Pietro viene considerata il modello di tutte quelle chiese che, soprattutto in età carolingia, potevano vantare sul piano iconografico un qualsiasi legame con l'architettura paleocristiana di Roma, quale poteva essere una cripta semianulare o un transetto sporgente.

Nel Medioevo la vera ragione di un edificio sacro o, in genere, di un qualsiasi manufatto artistico era riposta appunto nella sua iconicità, nelle sue potenzialità comunicative, ovvero nella sua capacità di evocare con efficacia e immediatezza realtà altre, realtà edificanti e suggestioni forti a beneficio dell'intera comunità di fedeli o del singolo fedele. Solo in quest'ottica i pellegrini che venivano a porsi di fronte a quelle opere, ovunque essi si trovassero, erano in grado di cogliervi, insieme alla percezione del sacro, gioie ed emozioni profonde.

Da questo punto di vista si può dire che per l'Occidente cristiano è Roma la meta ideale, quella preferita. Specie dopo la sottomissione della Terrasanta al potere musulmano, Roma diventa praticamente l'unica città santa dell'Occidente, l'*altera Jerusalem*, essendo dotata anch'essa peraltro di importanti reliquie gerosolimitane, tra cui un consistente frammento della vera croce, la Scala Santa, e poi anche la Veronica. San Alderardo, arcidiacono di Troyes, morto tra il 1002 e il 1004, sembra preferire Roma ad ogni altra meta, se per ben dodici volte si reca al santuario di San Pietro principe degli Apostoli²⁵.

Anche la politica papale contribuisce a tenere vivo l'interesse per la città di Roma: affermando la supremazia del potere teocratico, pontefici come Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII esaltano il ruolo del papato e della Chiesa e concentrano di riflesso l'attenzione del mondo cristiano sull'Urbe. Specialmente dopo l'istituzione dei giubilei che ne suggellano e dilatano la prospettiva storico-religiosa, Roma rafforza il suo ruolo di centro della cristianità.

Naturalmente non va dimenticato il richiamo che la città, nonostante le sue rovine, continuava a esercitare di per se stessa, in nome del suo glorioso passato. I pellegrini giunti a Roma non rimanevano estranei al fascino esercitato dalla città e dalle sue vestigia antiche, com'è dato cogliere nell'*Itinerario Einsidlense*, di età carolingia²⁶, nel più fortunato testo dei *Mirabilia*, che sappiamo essere una sorta di guida a uso dei romei e dei "turisti" diffusa a partire dalla metà del XII secolo²⁷, e nella *Narracio* del "maestro" inglese Gregorio, tra XII e XIII secolo²⁸.

²⁴ R. Krautheimer, *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", V (1942), pp. 1-33.

²⁵ *Acta Sanctorum, Octobris*, VIII, 992; *Biblioteca Sanctorum*, I, Roma 1961, coll. 748-749.

²⁶ R. Santangeli Valenzani, *Le più antiche guide romane e l'Itinerario di Einsiedeln*, in *Romei e Giubilei...*, 1999, pp. 195-198.

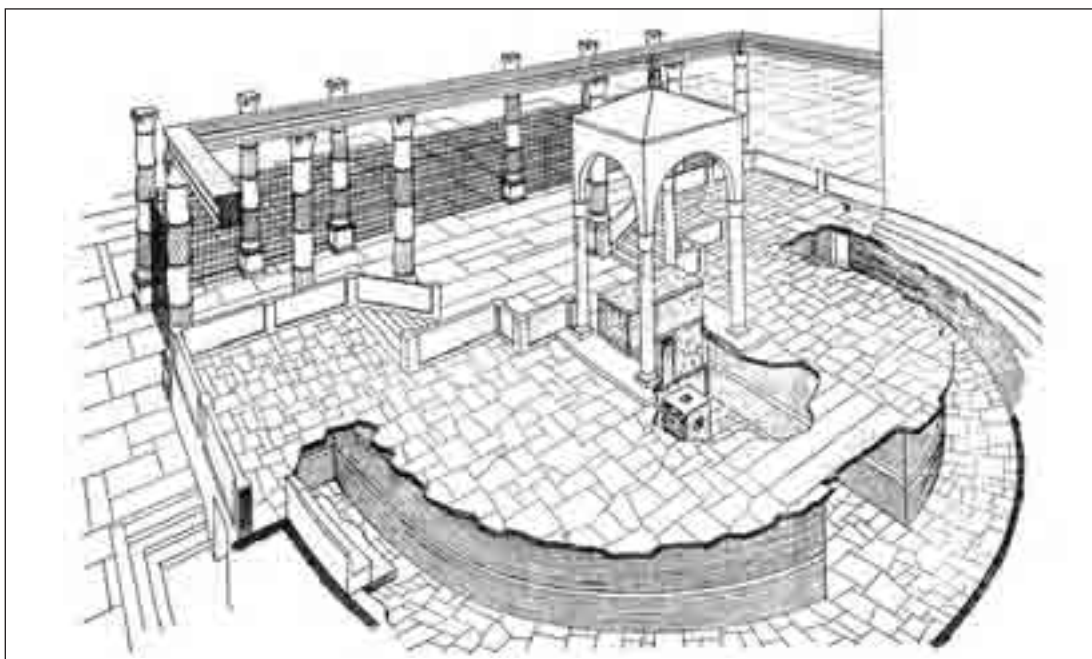
²⁷ S. Aini, "Mirabilia Urbis Romae", in *Romei e Giubilei...*, 1999, pp. 199-204.

²⁸ C. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le "Meraviglie di Roma" di maestro Gregorio*, Roma 1997.

Ma la maggior parte dei visitatori cristiani mostra di essere attratta in modo particolare dalla basilica vaticana di San Pietro, la chiesa ovunque conosciuta per la sua grandezza e per la sua straordinaria bellezza, la chiesa che custodiva il corpo di colui che fu testimone oculare di Cristo e suo vicario in terra.

Indice della loro affezione e dell'importanza riconosciuta a questo santuario è il comune desiderio di compirvi i rituali e le pratiche di devozione, di cui si ha dettagliata memoria in un testo molto precoce e pur ricco di grande interesse, tramandato da Gregorio vescovo di Tours, morto nel 590, nel suo *De gloria martyrum*²⁹. Qui, al capitolo 27, egli ci informa della presenza di numerosi fedeli intorno al sepolcro di Pietro che cercano di procurarsi uno speciale souvenir del pellegrinaggio facendo calare sulla tomba dell'apostolo alcuni frammenti di stoffa (i *brandea* o *palliola*) con l'intento di trasformarli in reliquie al contatto con la tomba del martire. Vale la pena ripercorrerne il testo nella sua traduzione italiana: «Questo tipo di sepolcro collocato sotto la zona del transetto è considerato molto raro. Ma chi desidera pregare, dischiusi i cancelli con cui è recinto quel luogo, si avvicina al sepolcro e aperta così una piccola finestra vi può introdurre la testa e chiedere con insistenza le cose di cui avverte necessità. L'effetto non tarda a venire se la richiesta è particolarmente giusta. Se poi desidera portarsi via reliquie del beato, fa calare all'interno qualche frammento di panno pesato con la bilancia e, praticando la veglia e il digiuno, prega con molta devozione affinché la virtù apostolica venga a sostegno della pietà. Straordinario a dirsi! Se sarà prevalsa la fede dell'uomo, il panno che verrà tolto dal sepolcro s'impregna di tale potere divino che peserà più di quanto lo fosse prima; e in quel momento colui che lo ha tolto sa di aver ottenuto ciò che ha chiesto. Molti fanno persino chiavi d'oro per aprire i cancelli del beato sepolcro e, portandole per primi al sepolcro stesso per la benedizione, guariscono con esse le infermità di chi soffre. La fede totale vince infatti ogni cosa».

Il brano, oltre a farci immaginare la calca per le lunghe attese attorno all'edicola martiriale con il conseguente disagio dei sacerdoti che vi celebravano la messa su altari portatili, registra con una relativa precisione l'assetto che il presbiterio della



24. La confessione e il presbiterio della basilica di San Pietro in Vaticano nella sistemazione effettuata da papa Gregorio Magno (590-604).

²⁹ Gregorio di Tours, *De gloria martyrum*, in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, I, 2, a cura di B. Krusch, editio altera, Hannover 1969, pp. 34-111.

25. *Graffiti dei pellegrini.*
Roma, basilica di San
Sebastiano.



basilica vaticana presentava prima dei lavori ivi eseguiti da papa Gregorio Magno, il quale per ovviare all'afflusso disordinato dei fedeli intorno alla tomba del martire, decise di incanalare i fedeli stessi nella cripta appositamente costruita, consentendo così al clero di celebrare la messa nel presbiterio rialzato su un altare stabile, senza essere disturbato (fig. 24).

Concludo, ricordando un'altra usanza tra le più diffuse, non solo tra i romei ma anche tra le diverse categorie di pellegrini di ieri e di oggi giunti alle rispettive destinazioni: quella di scrivere il proprio nome e brevi invocazioni in qualche parte del santuario come segno di profonda devozione (fig. 25), poiché ciò non solo significa tramandare la memoria di un'esperienza vissuta, ma significa anche voler mantenere in qualche modo una presenza quasi fisica all'interno dello spazio visitato anche quando si è assenti col corpo a seguito del ritorno a casa e stabilire perciò attraverso i graffiti, ritenuti più durevoli del breve volgere della vita, un legame indissolubile con la sacralità del luogo e con il santo ivi venerato.



Bologna, chiesa di Santo Stefano, Santo Sepolcro

Presidenza di sessione

Carlenrica Spantigati

Soprintendenza per il Patrimonio Storico Artistico
e Etnoantropologico per il Piemonte

Gli impegni molteplici che in questo periodo mi trovo ad affrontare mi hanno costretta in molti casi di convegni e giornate di studio a rinunciare, mio malgrado, alla presenza, ma non avrei proprio potuto mancare a questa importante occasione. Sono anzi particolarmente grata agli organizzatori non solo per avermi chiesto di presiedere questa tornata del pomeriggio, ma soprattutto per l'insieme di contributi di altissimo livello che essi sono riusciti a coagulare intorno a un argomento così complesso e particolare.

Non avrei potuto mancare per l'interesse specifico che porto al tema e per il ricordo di studi, lavori, ricerche condotte in un passato che sta diventando lontano e per i tanti anni di condivisione di attività di conoscenza e di salvaguardia trascorsi con Amilcare Barbero al Sacro Monte di Crea.

Il tema poi del pomeriggio mi affascina in modo particolare, con il ricordo di tante discussioni e confronti con Guido Gentile che parlerà fra poco, e per l'intreccio che anche in territorio piemontese l'argomento richiama. Penso, per esempio, a quanto ci siamo appassionati con Guido Gentile nel ritrovare in una chiesa dell'alesandrino, Santa Maria e San Siro a Sale, una lapide tardo quattrocentesca con ad alto rilievo la forma del piede di Gesù Cristo corredata delle scritte che ne "certificano" l'attendibilità sulla scorta di misurazioni registrate nei luoghi della Terra Santa. O penso ai mortori in terracotta con la messa nel Sepolcro, spesso da riconnettere, anche se non in maniera diretta, come nel caso di Santa Maria di Castello ad Alessandria, a vicende e personaggi che avevano compiuto il viaggio in Palestina, il viaggio di quel Nicolò Inviziati, "richo mercadante", che poteva essere stato in qualche maniera l'ispiratore della più tarda realizzazione.

Il Santo Sepolcro, la Rotonda, l'Edicola emergono nel trasmettersi e riproporsi esemplarmente nella cultura europea in rapporto stretto con la devozione e l'insegnamento della dottrina cristiana e cattolica, spesso in un connubio inscindibile con l'ordine dei francescani, custodi del Sepolcro, e con le grandi famiglie che nei molti centri di questa nostra Europa si erano fatte promotrici della riproposizione dei Luoghi Santi ad avvicinare ai più un possibile pellegrinaggio, diremmo oggi "virtuale".

Ho accennato a mie vecchie esperienze di studio e di ricerca e non posso non richiamare quelle legate al piccolo dipinto oggi in Galleria Sabauda a Torino in cui Jan van Eyck raffigura le Stigmate di San Francesco. Un dipinto le cui origini sono ancora per certa parte misteriose, ma nel quale, per alcuni particolari dello sfondo, si sono ravvisati elementi che potrebbero attestare una conoscenza diretta dei luoghi di Gerusalemme. Un dipinto comunque, come la sua più piccola redazione sempre eyckiana del Museum of Art di Filadelfia, legato alla committenza degli Adorno,

quegli stessi banchieri genovesi cui si deve a Bruges la costruzione della chiesa del Santo Sepolcro.

Il prototipo gerosolimitano è ora ampiamente analizzato e abbiamo qui il professor Jürgen Krüger che ci darà ampio materiale di conoscenza e di aggiornamento, ma dal pomeriggio di oggi ci aspettiamo l'occasione per meglio addentrarci nel tema della diffusione europea, non solo dal punto di vista architettonico, ma proprio nell'analisi dei significati profondi che questa diffusione sostengono e promuovono e nei rapporti e intrecci che legano realizzazioni tra loro geograficamente distanti ma profondamente vicine per motivazioni e cultura.

La rotonda sopra il sepolcro e la struttura della chiesa del Santo Sepolcro

Jürgen Krüger

Universität Karlsruhe (Germania)

¹ La relazione si basa su: Jürgen Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem* [La chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme], Regensburg 2000, dove si possono trovare tutte le indicazioni bibliografiche dettagliate.

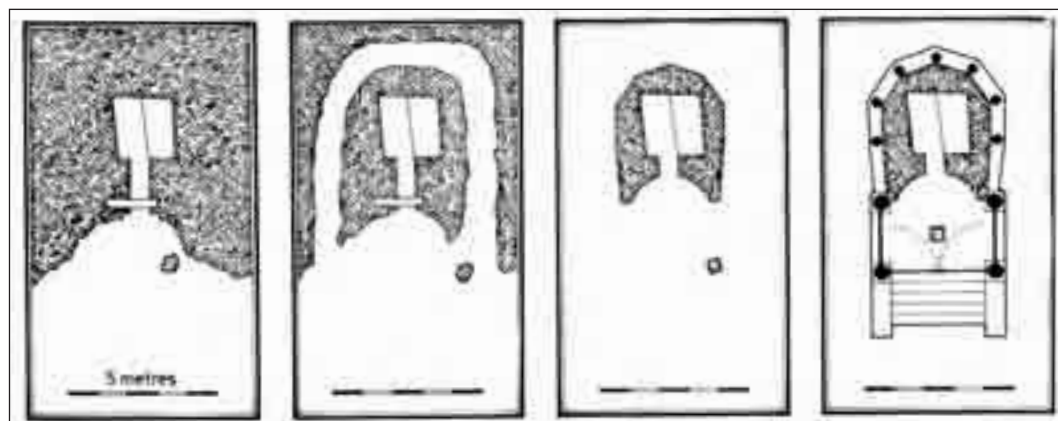
La rotonda al di sopra del sepolcro di Cristo costituisce una delle più importanti testimonianze materiali di fede del cristianesimo e dell'intera cristianità. Nello stesso tempo la rotonda costituisce una pietra miliare della storia dell'architettura. Entrambi gli aspetti verranno illustrati nella relazione¹. La cosa sorprendente sarà che, malgrado le molte distruzioni e le molte modifiche, il contenuto materiale dell'architettura conservata è grande e che, pur dopo diverse fasi di adattamento, l'edificio può continuare a essere utilizzato nella sua vecchia funzione. Funzione e cambiamenti materiali verranno illustrati percorrendo i quasi 2000 anni di storia della costruzione. E qui non si tratta solo della rotonda al di sopra del sepolcro, ma anche del sepolcro stesso, poiché le due parti dell'edificio sono reciprocamente connesse.

1. Epoca del Nuovo Testamento

Dal punto di vista archeologico il sepolcro di Gesù, cioè l'impianto del sepolcro del I secolo, come tale, non è comprovabile, poiché ovviamente non è possibile identificare in modo univoco un sepolcro vuoto, senza cadavere, senza oggetti lasciati nella tomba e senza iscrizioni o altri elementi.

Ciononostante noi sappiamo qualcosa sulla tomba di Gesù, e questo direttamente dai Vangeli. Dal Vangelo di Matteo (27,54-61) e di Giovanni (18,38-42) possiamo desumere che, dopo l'avvenuta esecuzione, un discepolo di nome Giuseppe d'Arimatea si prese cura del cadavere di Gesù e lo fece seppellire in una tomba scavata nella roccia, che Giuseppe aveva predisposta per sé, in un giardino vicino al luogo della crocifissione. Nella misura in cui il sepolcro oggi esistente al centro della rotonda consente di trarre conclusioni sulla sua forma originaria, si può stabilire con grande sicurezza che si trattava di una tomba scavata nella roccia (la roccia oggi è coperta dalle lastre di pietra e di marmo sia all'interno, sia dall'esterno).

1. La tomba scavata nella roccia (riproduzione di Wilkinson).



Si trattava di una camera sepolcrale con un banco per un cadavere a destra. Un'apertura stretta e bassa era richiudibile con una pietra. Ciò corrisponde alla tradizione delle tombe ebraiche di quell'epoca, così come sono accertabili anche nella zona stessa della chiesa del Santo Sepolcro (fig. 1).

Nella zona all'esterno della rotonda, più esattamente nell'area adiacente all'abside occidentale, e dunque all'incirca nella zona della Christian Quarter Road che passa esternamente, fu portato alla luce un grande impianto di tomba scavata nella roccia con più camere, che attualmente si possono vedere dalla chiesa del Santo Sepolcro. Altre tombe furono ritrovate già nel XIX secolo sotto l'edificio del Patriarcato dei copti.

Nella chiesa protestante del Redentore nel "Muristan", situata nelle immediate vicinanze della chiesa del Santo Sepolcro, in occasione di scavi effettuati nella navata centrale della chiesa negli anni 1968-1970, fu trovato un muro che si spinge per circa 11 metri nel sottosuolo e che probabilmente si trovava in quello che un tempo era il terreno di un giardino. Questo muro serviva certamente da muro di sostegno per una terrazza, e non faceva sicuramente parte delle mura cittadine della vecchia Gerusalemme, come si era creduto in precedenza.

Da tutti questi indizi noi oggi possiamo affermare, con grande sicurezza: il terreno sul quale nel IV secolo è stata edificata la chiesa del Santo Sepolcro, all'epoca di Gesù non si trovava all'interno della città, ma si trattava piuttosto di un territorio che veniva utilizzato per giardini, come cava di pietra e per impianti di tombe. Solo nel II e nel III secolo questa zona di Gerusalemme fu integrata nel nuovo impianto urbano romano. Un sito utilizzato in tal modo all'esterno delle mura cittadine può essere stato usato anche per esecuzioni capitali. Giardini e tombe vengono menzionati nei racconti dei Vangeli. L'antica tomba che una volta si trovava sotto la chiesa del Santo Sepolcro può dunque corrispondere al sepolcro dei Vangeli, ma una prova decisiva non può essere prodotta.

2. *Il sepolcro e la rotonda nel IV secolo*

La topografia di Gerusalemme cambiò radicalmente dopo la morte di Gesù. Innanzitutto, nel 70 d.C., i romani distrussero il tempio ebraico, che poi non fu più ricostruito. Un'altra insurrezione degli ebrei negli anni 132-135 d.C. indusse i romani a distruggere l'intera città. Dopo di ciò Gerusalemme fu completamente ricostruita, col nome di *Aelia Capitolina*, come insediamento e guarnigione romani. Il territorio urbano, col tipico sistema stradale ad angoli retti ancora oggi visibile nei vicoli del centro storico, comprendeva ora anche aree che in precedenza si trovavano al di fuori delle mura della città, tra cui anche la zona dove più tardi fu costruita la chiesa del Santo Sepolcro. Proprio qui, vicino al nuovo asse centrale della città, il Cardo Massimo, fu subito eretto un tempio.

La svolta sotto l'imperatore Costantino, all'inizio del IV secolo, fu di grandissima importanza non solo per il ruolo storico del cristianesimo, ma anche per la costruzione di chiese, che cominciò in quel periodo. Infatti ora, contrariamente ai secoli precedenti, era ufficialmente permesso ai cristiani costruire locali per riunioni. Anzi, le prime di queste grandi chiese dei cristiani furono ordinate dall'imperatore Costantino stesso. Egli volle una serie di costruzioni di Stato in importanti luoghi commemorativi per la religione ora legittimata, che dall'Editto di Tolleranza di Milano del 313 poteva esistere con pari diritti accanto ai vecchi culti (solo nel 380 il cristianesimo fu dichiarato unica religione di Stato).

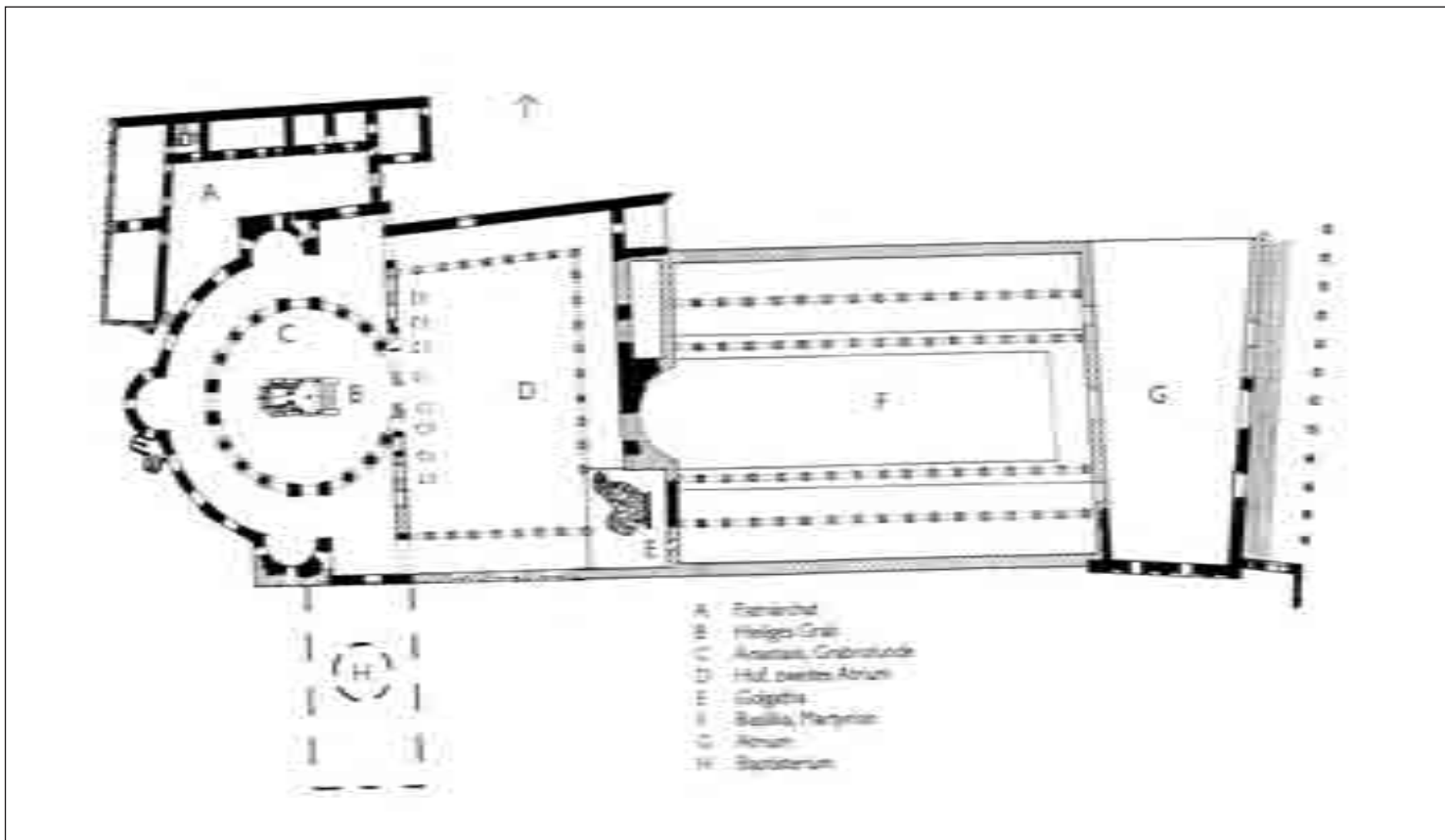
Questo legame fra costruzioni di chiese e politica di Costantino è facilmente riconoscibile a un esame degli sviluppi storici: appena sconfitto il rivale Massenzio nella battaglia del Ponte Milvio del 312 d.C., e diventato sovrano della parte occi-

dentale dell'impero romano e della città di Roma, Costantino fece erigere nella metropoli la chiesa del Laterano e soprattutto una grande chiesa sul punto in cui si riteneva comunemente che si trovasse la tomba di san Pietro.

Nel settembre del 324 Costantino sconfisse anche l'imperatore della metà orientale dell'impero, Licinio, e quindi portò sotto il suo dominio anche quella parte dell'impero romano. A quel punto poté costruire chiese, dedicate a quello che per i romani era un nuovo Dio, anche nella stessa Terra Santa. Quanto queste chiese debbano essere viste come espressione ufficiale dell'edilizia di Stato, appare chiaro dalla considerazione d'insieme degli avvenimenti. In concomitanza coi festeggiamenti per il ventennale del suo regno Costantino convocò, per l'anno 325, un concilio a Nicea, il primo concilio ecumenico in assoluto, che egli stesso presiedette e nel quale si dovevano chiarire alcune questioni e problemi fondamentali della fede cristiana (tra cui la fissazione della data della Pasqua e la formulazione della confessione di fede). Immediatamente dopo questo concilio, Costantino diede l'ordine di costruire la chiesa a Gerusalemme. Dieci anni dopo, e cioè per i festeggiamenti del trentennale del suo regno, Costantino invitò i vescovi della metà orientale dell'impero a un sinodo a Tiro, e successivamente alla consacrazione della chiesa della Risurrezione (solo in un secondo tempo si usò il nome "chiesa del Santo Sepolcro"), avvenuta il 17 settembre 335. Le decisioni dell'imperatore di realizzare fondazioni di carattere religioso appunto in occasione di anniversari del suo regno, come si vede rispetto alla chiesa della Risurrezione, sono espressione della sensibilità dell'epoca: così facendo, Costantino perpetuò antiche usanze.

Fin dall'inizio dei lavori di costruzione – rimozione del tempio e scavo delle fondamenta – si fecero scoperte determinanti, come riferisce Eusebio, il biografo dell'imperatore. Furono scoperti, e riconosciuti come tali, sia la sommità della rupe del Golgota, sia il sepolcro. La progettazione complessiva dell'edificio (fig. 2), a quel

2. *Pianta della chiesa del Santo Sepolcro, IV secolo* (Krüger, secondo Corbo).



punto, fu fatta nel pieno rispetto di questi due luoghi: dal Cardo Massimo un imponente impianto di scale portava a un atrio (in parte conservato nell'ospizio russo di Alessandro), dal quale si arrivava in un locale per riunioni, di tipo basilicale, chiamato *Martyrium*. Al di là del *Martyrium* si trovavano i due locali che ben presto vennero consacrati: innanzitutto si apriva un più ampio cortile con portici su tutti i lati, che fu realizzato in modo tale che la rupe della crocifissione venisse a trovarsi in un angolo. Questo cortile lasciava libera la vista su una grande facciata, come di un tempio, dietro la quale si trovava, all'interno di una grande rotonda, il sepolcro, venerato come sepolcro di Cristo.

Mentre, da un punto di vista puramente tecnico, fu relativamente facile riportare alla luce la rupe del Golgota all'interno del secondo cortile, per la tomba furono necessari parecchi grandi lavori, che sono paragonabili, come impegno, a un altro progetto: la costruzione della basilica al di sopra della tomba di san Pietro a Roma! Innanzitutto si dovette isolare il sepolcro scavato nella roccia, per poterlo presentare. A tal scopo si dovette rimuovere l'intero blocco di roccia tutt'attorno al sepolcro (di cui non conosciamo la grandezza originaria). Poi si diede una forma architettonica al sepolcro, fornendo le pareti esterne di colonne ornamentali e la volta di un tetto inclinato. A questo primo passo dovette necessariamente seguirne un secondo, e cioè la presentazione del sepolcro al centro di un edificio più grande. A tal scopo si dovette innanzitutto creare una grande piattaforma di roccia come piano uniforme, al cui centro si ergeva il sepolcro, e che avrebbe funto da supporto della nuova costruzione a pianta centrale.

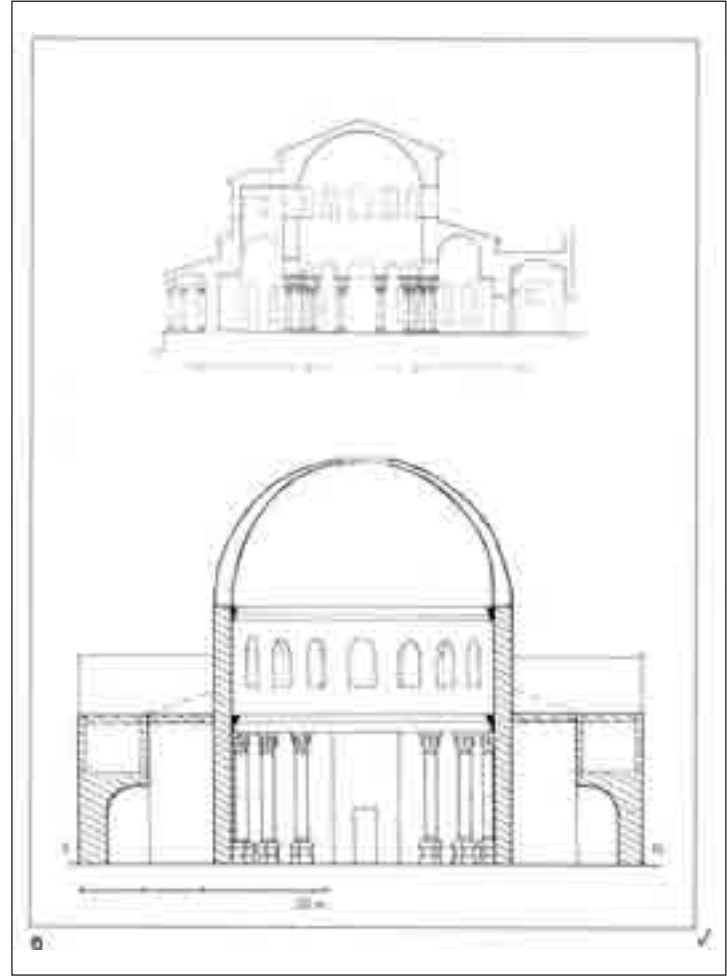
Secondo la loro tipologia, il miglior paragone per questi lavori è la costruzione della tomba di san Pietro a Roma. Anche là si trattava di isolare una determinata tomba, e poi di presentarla al centro di un grande edificio. A Roma si dovette, a tal scopo, eliminare un cimitero già esistente, e quindi si dovette in parte inserire la piattaforma nella collina del Vaticano, in parte collocarla su sostegni, in modo che la tomba originale di san Pietro venisse a trovarsi al centro della nuova basilica.

Le soluzioni architettoniche escogitate a Roma e a Gerusalemme sono strutturalmente simili, ma furono realizzate in modo differente. Mentre a Roma la tomba di san Pietro viene circondata da un'abside, e dunque da uno spazio semicircolare, a Gerusalemme il sepolcro di Cristo fu collocato al centro di una costruzione centrale completa, che da parte sua presentava di nuovo dettagli molto complicati.

La costruzione a pianta centrale – ossia la rotonda – si è conservata solo parzialmente, ma la sua forma è ampiamente ricostruibile. Originariamente attorniavano in cerchio il sepolcro 20 sostegni: 4 coppie di pilastri e quattro gruppi di tre, cioè 12 colonne (fig. 3). I sostegni separavano dal vano centrale un largo deambulatorio: si dispose cioè attorno alla rotonda un ambiente minore, a guisa di navata laterale. Su questo deambulatorio si aprivano tre absidi. Solo sul lato di entrata della rotonda una sorta di navata trasversale spezzava la compiuta simmetria (fig. 4).

Lo spazio centrale circolare doveva raggiungere una considerevole altezza, poiché sovrastava la “navata laterale” e riceveva molta luce grazie a grandi finestre aperte in un livello superiore. A fronte di un diametro interno dello spazio di circa 20 metri le pareti portanti erano tuttavia sottili, tanto che la costruzione centrale è stata certamente ricoperta non con una volta di pietra, ma solo con una volta di legno, come si usava in Medio Oriente, diversamente da Roma.

La rotonda col sepolcro al centro rappresentava una nuova forma spaziale dell'epoca di Costantino. Lo scopo era di sottolineare il centro architettonico con



3. *Rotonda, fusti di colonne*
(Mendrea).

4. *Rotonda, sezione.*

mezzi compositivi. Forme primitive si possono vedere nei grandi mausolei imperiali di Roma della fine del III e dell'inizio del IV secolo. Nella famiglia di Costantino questi tipi di tomba furono ulteriormente sviluppati. Immediatamente prima della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme era stato costruito a Roma il mausoleo di Elena, la madre di Costantino, anch'esso una rotonda monumentale. L'impianto della tomba della figlia dell'imperatore, Costanza, completato poco prima del 350, mostra la soluzione della costruzione a pianta centrale pura con navata laterale tutt'attorno, come quella che era stata realizzata poco prima o contemporaneamente a Gerusalemme.

Nel contempo la rotonda con la navata laterale tutt'attorno rispecchia l'utilizzazione dello spazio: mentre i precedenti mausolei d'imperatori erano previsti unicamente per uso privato, la rotonda della chiesa del Santo Sepolcro è uno spazio pubblico. Il sepolcro è accessibile al pubblico, è venerato da una grande comunità di culto. A questo serve la navata laterale tutt'attorno, nella quale si potevano svolgere processioni.

La rotonda del sepolcro di Cristo era, dunque, una costruzione fortemente innovativa: era la prima struttura di chiesa rotonda che trasformava il motivo della basilica sviluppata per lungo in una costruzione a pianta centrale, ma che aveva ancora una pura funzione di monumento sepolcrale. La rotonda fu così d'importanza fondamentale per la costruzione di chiese a pianta centrale in tutti i secoli successivi, ma non solo per la costruzione di chiese: gli edifici islamici sul Monte del Tempio hanno imitato molto fedelmente il complesso della chiesa del Santo Sepolcro! La moschea di Al-Aqsa corrisponde, nella sua forma basilicale, alla basilica del Mar-

tyrium, mentre la Cupola della Roccia [moschea di Omar] corrisponde alla rotonda della chiesa del Santo Sepolcro, mentre le misure della Cupola della Roccia (con una volta di legno!) concordano esattamente con le dimensioni della rotonda al di sopra del Santo Sepolcro.

A Roma e a Gerusalemme furono costruiti quasi contemporaneamente – intorno al 320-340 – i più importanti edifici di culto per la cristianità: la basilica di San Pietro e la chiesa della Risurrezione, due costruzioni al di sopra di tombe che divennero esemplari per l'edilizia culturale cristiana.

Solo alla fine del IV secolo divenne normale allestire chiese e altari “ad sanctos”, cioè mettere tombe di santi in relazione immediata con un altare, inumare santi sotto un altare, e quindi innalzare questi santi agli “onori degli altari”. Ciò portò, dopo qualche tempo, alla difficoltà di conciliare le pratiche dei pellegrini alla tomba di un santo colla celebrazione delle messe, o piuttosto di distinguere meglio le une dalle altre, poiché pellegrini e messe si ostacolavano reciprocamente. A Roma, sotto papa Gregorio Magno, questo condusse notoriamente all’“invenzione” della cripta: il sepolcro di san Pietro scomparve all’interno di una costruzione, per cui nella cripta sotterranea, a modo di cantina, si poteva venerare la tomba, e al di sopra di essa, su una piattaforma, si poteva celebrare la messa.

A Gerusalemme la situazione era diversa: le due funzioni erano nettamente separate. La rotonda serviva unicamente alla struttura del sepolcro e alla sua venerazione, mentre messe e altre cerimonie si svolgevano nell’attigua basilica, quella del *Martyrium*. Quindi per il momento misure di quel genere non erano necessarie, né desiderate. Il sepolcro doveva restare visibile, e valere come prova del Signore risorto, giacché, diversamente dal caso dei santi, non potevano esservi dei resti.

3. Epoca bizantina

Chiesa (la basilica del *Martyrium*), rotonda e sepolcro sopravvissero per molti secoli (fig. 5). Anche le conquiste di Gerusalemme, dapprima da parte dei persiani e successivamente da parte degli arabi – entrambe nel VII secolo – non sembrano



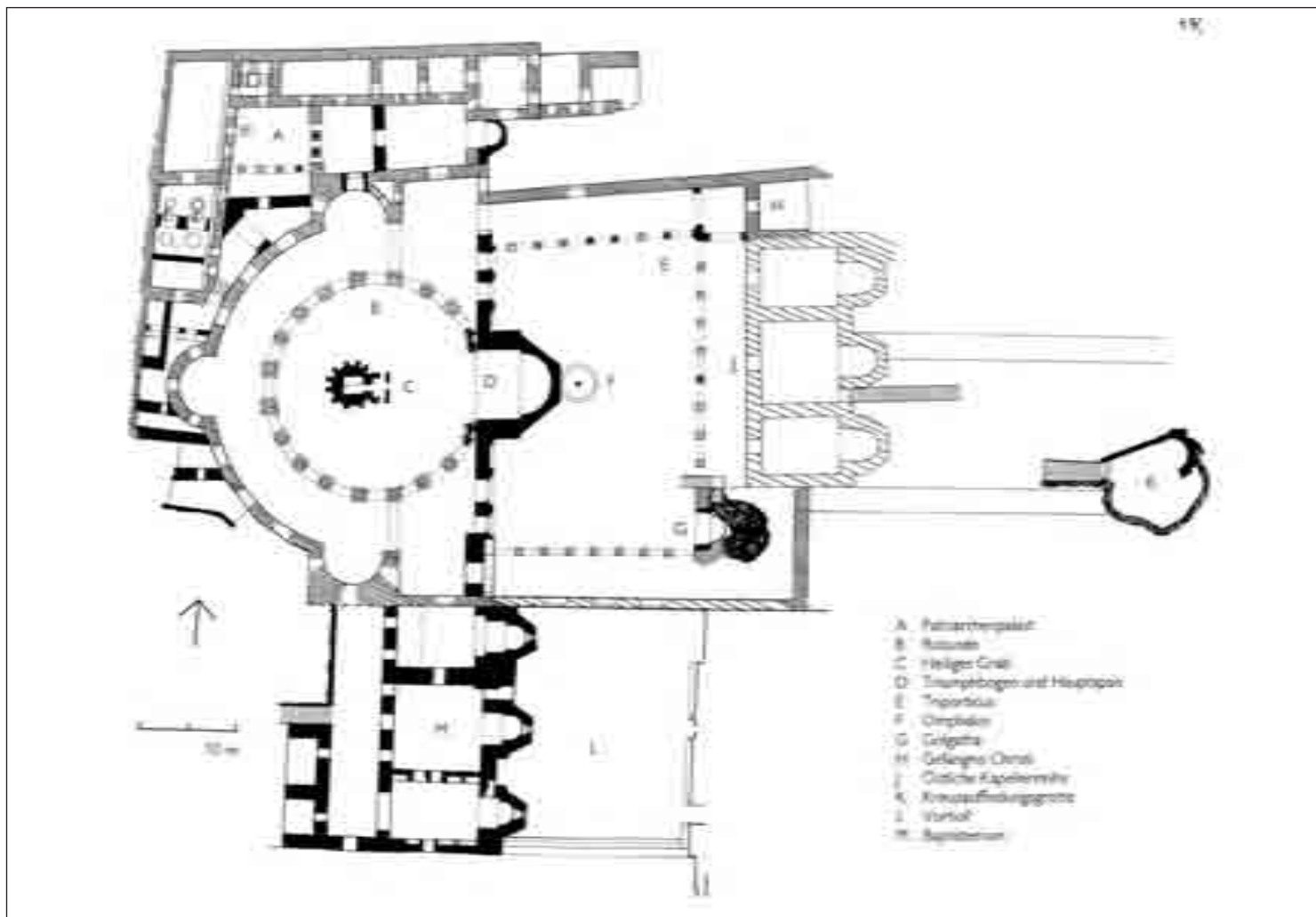
5. Gerusalemme nel VI secolo; modello, Gerusalemme, Torre di Davide.

aver seriamente danneggiato l'intero complesso della chiesa. La prima e unica distruzione totale avvenne, invece, nel 1009, quando la chiesa del Santo Sepolcro e numerosi altri santuari in Terra Santa furono violentemente demoliti per ordine del califfo al-Hakim.

Le cronache raccontano come i soldati appiccarono il fuoco, rovesciarono e distrussero i muri. Ma in questo caso non si trattò di uno sterminio sistematico dei cristiani o di un pogrom, si deve invece ritenere che la mente del califfo fosse offuscata dalla follia. Pertanto poco dopo questi fatti fu addirittura concessa l'autorizzazione per la ricostruzione degli edifici di culto cristiano. Gli stessi pellegrinaggi si rimisero in cammino, a quanto pare, molto rapidamente.

A causa del rapido ritorno del flusso di pellegrini fu ricostruito per primo il sepolcro, il che richiedeva un impegno costruttivo molto limitato, e solo qualche tempo dopo poté essere ricostruita la rotonda monumentale, mentre la basilica (il *Martyrium*) non rientrava certamente nel programma: ciò era stato vietato dalle autorità musulmane. Nella ricostruzione si trattava soprattutto, dunque, di riedificare la rotonda, che a quel punto avrebbe dovuto assumere due funzioni: ospitare di nuovo il sepolcro al centro, ma anche servire per le celebrazioni liturgiche. Pertanto fu aggiunta una grande abside, per cui ora si poteva parlare per la prima volta di una vera e propria "chiesa" del sepolcro. Questa chiesa, finanziata e in gran parte realizzata dall'imperatore bizantino (la consacrazione ebbe luogo all'incirca nel 1040), corrisponde nella sua struttura ad altre chiese dell'epoca medio-bizantina, cioè del X o dell'XI secolo (fig. 6). Come dimensioni è paragonabile all'incirca

6. Pianta della chiesa del Santo Sepolcro, XI secolo (Krüger, secondo Corbo).



alla chiesa di Hosios Lukas in Grecia. Altre somiglianze esistono nella tecnica dei muri e nella decorazione con mosaici. Ma in particolare, per quanto riguarda gli arredi, noi non abbiamo praticamente resti ma solo sporadiche notizie.

Sia il sepolcro, sia la rotonda ripresero in molti punti le vecchie forme, tuttavia vi furono anche alcuni cambiamenti radicali.

Il rinnovato monumento sepolcrale aveva di nuovo, ovviamente, una camera sepolcrale principale. L'atrio, però, stavolta era chiuso, e venne chiamato "Cappella dell'Angelo" mentre quella che una volta era stata la pietra di chiusura della porta divenne un altare. Inoltre il sepolcro venne ad avere una sovrastruttura elevata, tipo ciborio, al di sopra della camera sepolcrale. Nella volta, poi, si trovava un foro attraverso il quale poteva fuoriuscire il fumo delle molte lampade ad olio presenti all'interno. Il ciborio proteggeva questa canna fumaria, per esempio, dai violenti acquazzoni che regolarmente si verificano in quella zona.

Dunque ora il Santo Sepolcro era diventato a due piani: una costruzione con la camera sepolcrale e un'ariosa sovrastruttura a ciborio. Questa struttura si è mantenuta fino a oggi, malgrado due distruzioni, nel XVI secolo e nel 1808. Ogni volta il sepolcro fu ricostruito in forma simile, ma con diversi dettagli architettonici. La rotonda mantenne la sua vecchia forma con i 20 sostegni. Tuttavia la coppia di pilastri a est, che prima portava al cortile, ora fu scostata, per far spazio alla grande abside, nella quale fu installato l'altare principale. Probabilmente è anche solo in quest'epoca che fu aggiunto il matroneo.

Il più chiaro cambiamento verso l'esterno consistette nella forma della copertura del tetto. La rotonda aveva bisogno di una nuova copertura, e a quanto pare non si conoscevano più le tecniche risalenti alla tarda antichità e ai primordi dell'islam, su come realizzare grandi volte di legno. Così si optò per un tetto di nuovo tipo, che fu sostenuto dalla chiesa del Santo Sepolcro di nuovo per molti secoli, e precisamente nella forma di una tenda: sul tondo del tamburo furono collocati grossi fusti – probabilmente di legno di cedro del Libano – che furono inclinati verso il centro, per cui risultò una forma di tenda rotonda relativamente ripida. Un cerchio nel mezzo rimase libero: un'apertura, dunque, simile a quella che ha il Pantheon di Roma. Con questa copertura la chiesa del Santo Sepolcro appariva, per esempio, su immagini presenti su monete soprattutto dell'epoca delle Crociate.

4. Epoca dei crociati

La chiesa bizantina non ebbe lunga durata. Alla fine dell'XI secolo i crociati conquistarono la Terra Santa e Gerusalemme e portarono tradizioni e idee proprie nel campo dell'edilizia, per cui in quel periodo furono costruite molte chiese in ben altro stile, quello romanico. La chiesa bizantina del Santo Sepolcro a loro non piacque, e così – pur avendo solo pochi decenni ed essendo, in fin dei conti, "nuova" – essa fu molto rapidamente ristrutturata.

Con l'arrivo dei crociati, i servizi delle messe furono affidati ai canonici agostiniani, ai quali non era piaciuta, in particolare, la soluzione del coro. Inoltre giunsero a Gerusalemme grandi masse di pellegrini provenienti dall'Europa Occidentale, per cui la chiesa del Santo Sepolcro assunse un aspetto completamente nuovo.

Vista a posteriori, l'epoca dei crociati in Terra Santa appare solo come un episodio. I crociati furono in Terra Santa dal 1099 al 1291, e a Gerusalemme solo fino al 1187. Ma nel secolo scarso dell'epoca crociata furono costruite più chiese che nei

secoli precedenti o successivi. In quel secolo anche la chiesa del Santo Sepolcro assunse l'aspetto che ancor oggi la caratterizza.

Il cambiamento più vistoso nella chiesa del Santo Sepolcro riguarda la soluzione del coro: il vecchio cortile interno, che in fin dei conti risaliva addirittura all'impianto costantiniano, fu abbandonato, l'abside della chiesa bizantina fu demolita, e al suo posto fu costruito un impianto di coro elevato, di carattere romanico, con cappelle laterali e deambulatorio. Il linguaggio architettonico è chiaramente romanico o del primo gotico. Il cambiamento più vistoso verso l'esterno si mostra in una nuova facciata sul lato sud e in un imponente campanile. Per comprendere questi interventi, è necessario dare un'occhiata allo sviluppo storico e architettonico in Europa Occidentale.

Nel periodo intercorso tra Canossa e il Concordato di Worms (1077-1122), la Chiesa fu riorganizzata a fondo, e dappertutto furono attuate riforme ecclesiastiche. Questo movimento riguardò l'intera gerarchia ecclesiastica, dal papa ai vescovi, fino al semplice clero, e riguardò anche gli ordini monastici, dai benedettini, con i loro ordini riformati, cluniacensi e cistercensi, fino ai canonici agostiniani. E anche l'architettura accompagnò la trasformazione di quel periodo. Dapprima l'architettura romanica e, più tardi, l'architettura gotica, svilupparono ricche soluzioni spaziali, proprio per quanto riguarda il settore dei cori alti, per rappresentare adeguatamente le accresciute esigenze del clero. È una caratteristica dell'epoca il fatto che le chiese dei diversi ordini potevano distinguersi proprio in base alle soluzioni dei cori, cioè alla disposizione degli altari maggiori e degli altari laterali. Pertanto è facilmente comprensibile che il clero latino non abbia accettato una soluzione bizantina del coro. Anzi si abbandonò l'abside bizantina, e si aggiunse alla vecchia rotonda, secondo il moderno linguaggio architettonico romanico o primo-gotico, un nuovo "coro elevato con deambulatorio e corona di cappelle".

Questa complicata struttura spaziale era stata sviluppata poco prima, proprio per chiese di pellegrinaggio, sull'itinerario che portava all'altro capo del mondo, a Santiago de Compostela.

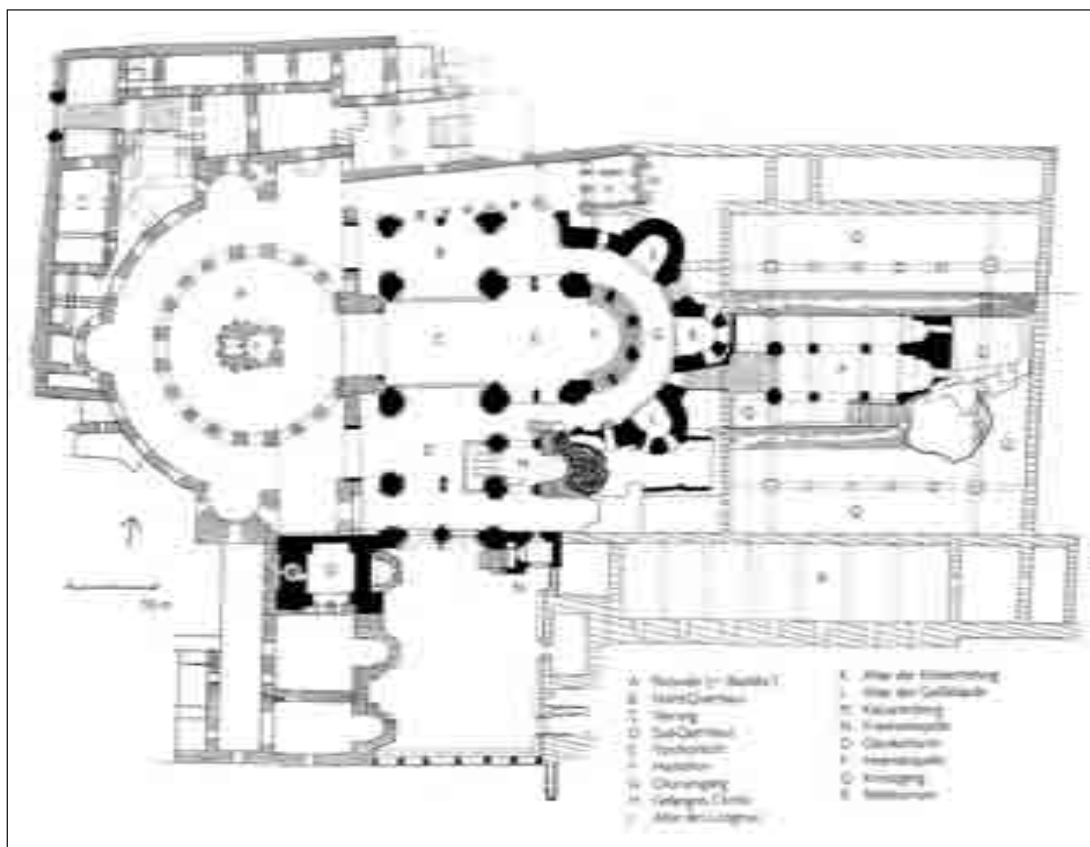
Il pellegrinaggio a Roma era sicuramente sempre stato importante, ma dal IX secolo crebbe soprattutto il culto di san Giacomo, la cui tomba era stata trovata, a quanto si diceva, a Santiago de Compostela. In quel periodo, X e XI secolo, questo pellegrinaggio divenne il più importante d'Europa e divenne un modello per gli altri pellegrinaggi. In particolare, sulla via che portava a Santiago sorsero un po' dovunque chiese secondo lo stesso modello della chiesa di Santiago: queste chiese hanno una grande galleria per accogliere i pellegrini, hanno un deambulatorio, che gira attorno al coro elevato, e poi una serie di cappelle che si distaccano distintamente dalla rotonda del coro.

Questa tipica pianta la vediamo realizzata anche nella chiesa del Santo Sepolcro: è un chiaro segno del fatto che liturgia e attività per i pellegrini erano considerate fondamentali, perché altrimenti la chiesa del Santo Sepolcro non sarebbe stata modificata.

L'aspetto particolare della soluzione per la chiesa del Santo Sepolcro consisteva nel fatto che tuttavia non tutta la chiesa fu modificata "alla compostelana": la navata non fu realizzata. Qui rimase invece la rotonda. Molti indizi mostrano che il lavoro fu fatto molto accuratamente: dappertutto la vecchia costruzione fu risparmiata e fu integrata nella nuova costruzione. Per quanto possibile si conservò visibile, con piena consapevolezza, la vecchia costruzione: l'antichità era l'epoca che bisognava

mostrare, l'epoca in cui era vissuto Gesù, e si volevano vedere le sue testimonianze. Così nella costruzione della chiesa del Santo Sepolcro il vecchio e il nuovo si compenetrano in modo straordinario (fig. 7).

Quando nel 1187 i crociati furono sconfitti e dovettero abbandonare Gerusalemme, il periodo cristiano della Città Santa terminò per sempre. Così in fondo potrebbe terminare anche questa esposizione. Ma esistono ancora importanti cambiamenti nelle epoche successive.



7. *Pianta della chiesa del Santo Sepolcro, XII secolo (Krüger, secondo Corbo).*

5. *Epoca turca*

Nel 1516 i turchi, o meglio gli ottomani, conquistarono la città, e Gerusalemme rimase sotto il loro dominio fino alla Prima Guerra Mondiale, dunque per circa 400 anni. Questo periodo è caratterizzato dal fatto che praticamente non era più possibile costruire chiese. Le autorità ottomane non consentirono nuove costruzioni, e anche le vecchie chiese poterono esser riparate solo alla meno peggio, poiché non erano disponibili né materiali, né denaro, né manodopera. In questo periodo abbiamo le maggiori perdite di monumenti, per quanto concerne le chiese di Gerusalemme. Ma, proprio nell'epoca ottomana fu risolto un problema vecchissimo, e cioè la convivenza delle diverse confessioni cristiane nei luoghi santi: fu fissato il famoso "Status quo".

In nessun'altra regione del mondo cristiano convivono così numerose denominazioni e confessioni cristiane diverse. Questo, da un lato, è legato alla storia degli insediamenti in Terra Santa, dove sono presenti diverse chiese orientali, che a lungo andare hanno formato piccole colonie confessionalmente legate. Dall'altro lato ciò è fortemente connesso col desiderio delle diverse confessioni cristiane di essere presenti nella zona dei Luoghi Sacri non solo con pellegrini, ma anche in modo permanente. Così, accanto a una serie di grandi denominazioni cristiane – siriani, greci,

georgiani, armeni, copti, abissini, latini – vi è ancora un grande numero di piccoli gruppi che a loro volta tengono moltissimo a essere stabilmente presenti a Gerusalemme.

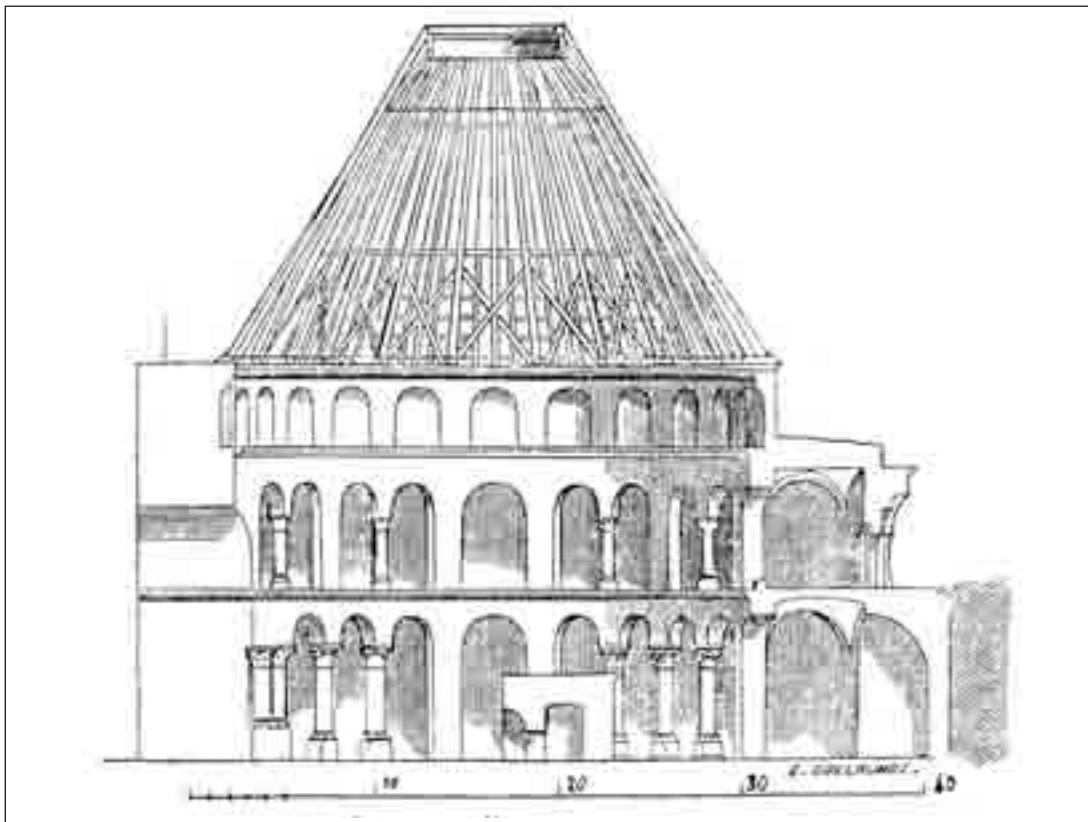
Dal tempo delle Crociate anche i “latini” sono rimasti stabilmente qui. La Chiesa latina (cioè Roma), in origine, era ovviamente limitata al versante occidentale del Mediterraneo, ma con l’epoca di Carlo Magno questa situazione cambiò. Il compito di Carlo Magno, incoronato imperatore dal papa nel Natale dell’800 e nominato così protettore del cristianesimo, era appunto di subentrare al posto della debole Bisanzio come potenza protettrice dei cristiani. In quegli anni si parlò per la prima volta della fondazione di un convento latino a Gerusalemme: Santa Maria Latina. Coi crociati e col regno di Gerusalemme si riuscì addirittura a creare, per alcuni decenni, una gerarchia cristiano-latina in Terra Santa, che però dopo il 1187 e dopo il 1291 scomparve. Tuttavia quella di restare presente sui Luoghi Santi rimase, come in precedenza, un’importante richiesta della Chiesa d’Occidente. E si deve alle lunghe e tenaci trattative di Roberto d’Angiò, re dell’Italia Meridionale, il fatto che negli anni ’30 del 1300 i francescani siano riusciti a essere presenti a Gerusalemme come “Custodi della Terra Santa” e, in quanto tali, abbiano potuto assumere due compiti: prestare attenzione affinché i Luoghi Santi restassero in buono stato e in mano ai cristiani, e guidare i pellegrini europei agli stessi Luoghi Santi.

Le rivendicazioni di proprietà delle singole confessioni nei confronti dei Luoghi Santi erano certamente molto differenti. E soprattutto era raro che esse potessero esser dimostrate esattamente, per cui si verificavano continuamente vertenze tra i gruppi cristiani, vertenze che regolarmente dovevano esser portate e risolte davanti al Kadi musulmano della città di Gerusalemme. A lungo andare questo costava enormi somme di denaro e provocava un vero e proprio carosello di richieste di proprietà, in particolare nella chiesa del Santo Sepolcro. Tra i due litiganti, le autorità musulmane erano il terzo, che godeva, ovvero che guadagnava automaticamente dalle vertenze tra cristiani con ogni causa e con ogni mancia. Contemporaneamente le condizioni strutturali delle diverse chiese, in particolare di quella del Santo Sepolcro, peggioravano sempre più.

Alla fine del XVII secolo la chiesa del Santo Sepolcro era in uno stato pietoso (fig. 8). A causa del divieto generale di edificazione di chiese, difficilmente potevano essere eseguite riparazioni. Solo dopo trattative protrattesi per anni la diplomazia francese – i re francesi erano considerati “reges christianissimi”, i tradizionali tutori del cristianesimo nella terra degli infedeli – riuscì a impedire l’incombente crollo della cupola sopra la rotonda, e nel 1719 ottenne il permesso di riparare il tetto a tenda. Si dovette importare tutto: a quell’epoca in Libano non c’erano più sufficienti cedri, per cui si dovettero portare in nave dal Belgio 132 tronchi e 2000

8. *Veduta della rotonda*
(Cornelis de Bruyns, 1680).





9. *Nuovo tetto* (Ladoire 1719).

tavole di legno. Padre Ladoire portò con sé 500 operai dalla Francia, e inoltre diedero una mano – grazie alla diplomazia francese – 300 soldati ottomani.

Tuttavia si dovette rifare completamente non solo il tetto a tenda, ma anche il tamburo di pietra su cui poggiava il tetto (fig. 9). A tal scopo occorrevano pietre squadrate, che si dovevano trovare sul posto. Ma i cristiani non avevano a disposizione nessuna cava di pietra, per cui le pietre squadrate dovevano essere prelevate dalla chiesa stessa: i greci, cioè il patriarca greco-ortodosso, autorizzarono la riduzione di due piani del maestoso campanile, per ricavarne le pietre necessarie. Quell'accorgimento piacque sia ai greci che ai turchi. I primi consideravano il campanile un simbolo dell'odiata Chiesa latina: le chiese greche non hanno, di regola, torre campanarie monumentali. E poi, visto dall'esterno, ora il campanile medievale era persino più basso del minareto della vicina moschea, cosa che poteva piacere ai musulmani: nella gara delle torri nel panorama della città, a quel punto avevano vinto i minareti.

Il litigio tra le confessioni religiose poteva dunque assumere forme tragiche, come nell'esempio appena citato. Il litigio poteva addirittura provocare delle guerre. Ci furono altri bisticci fra greci e francescani, anche per la chiesa della Natività di Betlemme, dove la questione verteva sulla "Stella di Betlemme" inserita nel pavimento, che improvvisamente era sparita. Nella lite tra i monaci presero posizione anche le potenze europee. Per queste ultime si trattava di una gradita occasione per immischiarsi, come protettrici dei cristiani, nelle faccende del "malato del Bosforo", l'impero ottomano. Nel 1852 scoppiò in questo modo la guerra di Crimea.

Le autorità ottomane ne trassero insegnamento: le confessioni religiose cristiane non avrebbero più dovuto litigare per la loro proprietà e umiliarsi o indebolirsi reciprocamente. Di conseguenza nel 1854 la Sublime Porta fissò uno "Status quo": ogni proprietà delle differenti confessioni fu registrata con la massima precisione e ripor-

tata su carte, affinché tali casi non si verificassero più. È la legge che ha avuto più successo in Terra Santa. Si sono succeduti Governi e Stati: prima gli ottomani, poi gli inglesi, poi i giordani e infine Israele. Lo “Status quo” è sopravvissuto a tutti, e vale ancor oggi.

Particolarmente difficile è lo “Status quo” per la chiesa del Santo Sepolcro, in cui 6 confessioni cristiane hanno una quota di proprietà. Armeni, francescani e greci-ortodossi posseggono le quote principali dell’edificio della chiesa con gli altari più importanti. La stessa rotonda è suddivisa in più quote di proprietà, che sono divise non solo lungo la circonferenza, ma anche per piani, mentre il diritto di presenza nel sepolcro è concesso alle confessioni cristiane secondo determinati turni orari.

6. *Epoca moderna*

Due avvenimenti del XIX secolo hanno caratterizzato l’aspetto della chiesa del Santo Sepolcro fino a oggi: l’incendio del 1808 e la fissazione dello “Status quo” nel 1854.

Nel 1808 un incendio scoppiato in uno dei conventi della chiesa del Santo Sepolcro ha gravemente danneggiato la rotonda e il sepolcro. Non esiste una documentazione sull’effettiva gravità delle distruzioni. Tuttavia si mise prontamente mano alla ricostruzione, e la nuova chiesa fu riconsacrata già nel 1810. Fu opera di architetti greci, che restaurarono la costruzione per conto del patriarcato greco-ortodosso. La struttura sostanziale che si era parzialmente conservata scomparve dietro spessi strati di architettura moderna nello stile di un neobarocco greco-turco. Il monumento sepolcrale fu completamente risistemato in grandezza sovradimensionata. Esso mostra il medesimo stile, che oggi appare sovraccarico. Le disposizioni dello “Status quo” sembrarono fissare per sempre quest’aspetto della chiesa del Santo Sepolcro. Furono eseguite riparazioni solo in misura modesta e quasi completamente “in stile”. Così, per esempio, già a metà del XIX secolo la cupola di legno era di nuovo diventata pericolante. Architetti russi e francesi la sostituirono, negli anni Sessanta del XIX secolo, con una nuova cupola con la medesima forma, ma con una moderna struttura in acciaio.

Solo il XX secolo portò un mutamento radicale. Nel 1927 un terremoto danneggiò nuovamente la chiesa del Santo Sepolcro, e questa volta in modo particolarmente grave. Per evitare ulteriori danni si armarono subito facciata, rotonda e sepolcro. Dato che la situazione della proprietà era così complicata, e pertanto era così difficile prendere delle decisioni, questa situazione si protrasse per decenni. Gli stessi cristiani non riuscirono a trovare un accordo e si intralciarono vicendevolmente.

Solo alla fine degli anni '50 si decise finalmente un restauro comune, che fu eseguito nei decenni successivi. Questo restauro riportò alla luce molto del corpo originario. Della rotonda originaria del IV secolo oggi noi possiamo vedere molto di più che non nei secoli precedenti. Con questi restauri si forniva contemporaneamente la prova del fatto che la struttura della rotonda è stata sostanzialmente conservata per tutte le epoche, un fatto che gli architetti e gli archeologi del XIX secolo non potevano sapere e che non hanno neppure ritenuto possibile.

Ma il restauro ha prodotto anche un’altra conseguenza: mentre la rotonda è stata ripristinata come proprietà comune – prevalentemente nello stato in cui la costruzione si trovava nella tarda antichità e nel Medioevo – alle diverse confessioni cristiane è stata ora assegnata una certa parte – ovviamente secondo lo “Status quo” –

che ognuna di esse ha potuto decorare per conto proprio. Questo ha significato che ora esiste una chiesa “latina” (fig. 10) accanto alla chiesa “greca” e alla chiesa “armena”. Ognuna è decorata nel suo stile proprio, ogni chiesa per conto proprio. Solo il sepolcro e la rotonda sono rimasti una proprietà comune.

Così la chiesa del Santo Sepolcro è sopravvissuta a molte distruzioni ed è stata continuamente risistemata. Malgrado tutti i danni si deve constatare che più che in qualsiasi altra chiesa (per esempio a Roma) è rimasto sorprendentemente molto della vecchia costruzione, nonostante le moderne utilizzazioni. Mentre tutt’attorno la città è cresciuta in continuazione, sopra le macerie dei secoli, la rotonda della chiesa del Santo Sepolcro continua a trovarsi, insieme con il sepolcro, al livello originario del IV secolo. Nessun’altra chiesa della cristianità può offrire una situazione del genere. A questo proposito gli studiosi della Bibbia e gli archeologi cristiani hanno ragione, quando definiscono le chiese di Gerusalemme, e la Terra Santa in generale, “Quinto Vangelo”: esse sono i monumenti di pietra, i luoghi della memoria delle azioni di Gesù Cristo.



10. *Chiesa dei francescani, 1990.*

Gerusalemme ovunque. Copie del Santo Sepolcro nella vecchia Europa

Michael Rüdiger

Kunstforum Matthäus, Hamburg (Germania)

La cappella del Santo Sepolcro di Gerusalemme – che secondo una religiosa certezza contiene, con la tomba vuota del cadavere di Gesù, la prova storica, in certo modo, della resurrezione del Signore, e che quindi conferisce una forma architettonica a quel luogo in cui si è adempiuto nella sua essenza il messaggio della salvezza –, è considerata dalla cristianità il luogo santo degno della massima venerazione.

La storia di questo *locus sanctissimus* e delle sue trasformazioni architettoniche cominciò sotto l'imperatore Costantino il Grande, che in connessione con il Concilio di Nicea nel 325 fece cercare i luoghi della vita di Gesù e fece erigere chiese nei siti riscoperti della nascita, della morte e della resurrezione, nonché dell'ascensione di Cristo, per rammemorare e per dare concretezza, secondo un programma edilizio politico-religioso, alle affermazioni, fissate nella professione di fede, relative all'esistenza terrena del Figlio di Dio.

In occasione della demolizione a Gerusalemme del tempio di Venere, risalente all'epoca dell'imperatore Adriano, era venuta alla luce una vecchia tomba rupestre ebraica, che fu identificata come sepolcro di Cristo e che fu trasformata in un monumento isolato e riccamente decorato. Il suo interno fu mutato dai costruttori di Costantino in un modo tale che, di quelli che in origine erano probabilmente tre arcosolii, cioè tombe sotto archi ribassati, rimase solo un banco di roccia – a destra dello stretto accesso –, considerato la dimora del cadavere di Gesù. All'esterno il monolite, tagliato in forma rotonda o poligonale, fu arricchito con un prezioso rivestimento lapideo e fu circondato di cinque colonne. Al posto della camera anteriore, demolita, si collocò un avancorpo aperto con altre quattro colonne e con un frontone triangolare. Il tetto era formato da una struttura a guisa di tenda, costituita di pannelli che finivano a punta, e che in cima recava una croce. Nel suo aspetto esteriore il tutto appariva dunque come un piccolo tempio rotondo, da cui gli studiosi hanno desunto il concetto di *edicola*, che da parecchio tempo viene usato volentieri come sinonimo per la cappella del Santo Sepolcro. Attorno a questo luogo santo fu edificata una costruzione circolare monumentale a più piani, a cui ben presto si diede il nome di *Anastasis*, cioè di “Risurrezione”, e che insieme con la cosiddetta basilica del *Martyrium* formava l'esteso complesso della chiesa del Santo Sepolcro¹.

Sebbene nei secoli successivi la chiesa del Santo Sepolcro non sia stata risparmiata né da saccheggi, né da incendi dolosi e neppure dal terremoto, l'impianto costantiniano rimase senza sostanziali cambiamenti fin dopo il volgere del primo millennio. Per quanto concerne il luogo santo del sepolcro di Cristo nell'*Anastasis*, la camera nella roccia sopravvisse nel tempo, malgrado tutte le tempeste, senza subire danni. Anche se il suo rivestimento architettonico difficilmente sarà rimasto immutato, è poco probabile che sia stata rifatta l'edicola ordinata da Costantino².

¹ M. Biddle, *Das Grab Christi*, Giessen 1998, pp. 65-92 e pp. 127-140; J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte - Gestalt - Bedeutung*, Regensburg 2000, pp. 39-60.

² Biddle, 1998, pp. 86-88.

Nel 1009 la chiesa del Santo Sepolcro subì la più grande catastrofe della sua storia. Su ordine del califfo fatimida dell'Egitto al-Hakim l'intero impianto della chiesa fu distrutto in modo sistematico. Con zelo fanatico la basilica del *Martyrium* e la rotonda dell'*Anastasis* furono ridotte a un cumulo di macerie. Il Santo Sepolcro fu quasi completamente vittima del piccone, e rimasero solo il banco della tomba e parti basse delle pareti della camera³.

Prima di quanto per molto tempo si sia ritenuto, e cioè già nel 1012, la locale comunità cristiana poté iniziare la ricostruzione. Come compito prioritario si pose innanzitutto la ricostruzione del Santo Sepolcro. Sui resti della camera nella roccia, in modo che la struttura fondamentale del distrutto luogo santo sopravvivesse, si eresse, probabilmente entro il 1023, una costruzione di pietra rivestita di marmo, che più tardi l'imperatore bizantino Michele IV fece riccamente decorare con mosaici e sculture. L'edicola della tomba ricostruita si presentava ora nella forma di una cappella costituita di due parti. La parte principale – a pianta circolare o poligonale, che al suo interno ospitava la camera dove era stato deposto il cadavere di Cristo –, fu circondata da un'archeggiatura cieca a tutto sesto con dieci colonne realizzate in modo differente. L'avancorpo aggiunto a est, che era un po' più piccolo e che aveva una forma a base rettangolare, non presentava, invece, nessuna particolare articolazione architettonica. Dato che in esso si venerava una parte della pietra che aveva chiuso la grotta del sepolcro e sulla quale il mattino di Pasqua sedeva l'angelo che diede alle due Marie il lieto annuncio della risurrezione, nel periodo successivo tale avancorpo fu comunemente chiamato "cappella dell'Angelo". Sul tetto piano della camera sepolcrale si elevava una sovrastruttura a guisa di ciborio, che con la sua forma a sei colonne e la cupola conferiva al luogo santo un aspetto orientale. Il coronamento del tetto era concepito da un lato come ornamento e decorazione, e dall'altro aveva lo scopo pratico di proteggere la canna fumaria esistente nella volta della camera sepolcrale, poiché non va dimenticato che inizialmente il rinato luogo santo si trovava all'aperto entro la rovina dell'*Anastasis*, la quale rimase in costruzione ancora più a lungo. Del resto anche in seguito la cappella non era protetta dalla pioggia, poiché il particolare tetto conico, di cui venne allora munita la rotonda, presentava una grande apertura zenitale⁴.

Il luogo santo si presentava in questo stato, quando nel 1099 i crociati conquistarono Gerusalemme e questa forma s'impresse nella mente degli innumerevoli pellegrini che nei secoli successivi, anche dopo che la Terra Santa fu definitivamente perduta per l'Europa cristiana, si recarono a Gerusalemme.

Non solo il divieto delle autorità musulmane di apportare modifiche alla e nella chiesa del Santo Sepolcro, ma anche la contesa fra le Chiese cristiane attorno ai diritti sui *loca santa*, favorirono il lento ma continuo degrado dell'edicola del sepolcro. Fin verso la metà del XVI secolo il suo degrado peggiorò a tal punto che l'ordine dei francescani, il quale dal XIV secolo si occupava, in rappresentanza della Chiesa occidentale, dei luoghi santi della Palestina e che aveva in custodia il sepolcro di Cristo, ne effettuò la completa demolizione e la ricostruzione. Nel 1555, sotto la responsabilità del guardiano dei francescani e custode di Terra Santa, Bonifacio da Ragusa, la vecchia cappella danneggiata fu sostituita da una nuova, che nel suo disegno appariva strettamente condizionata da quella che l'aveva preceduta. Si prestò molta attenzione a conservare le particolari peculiarità costruttive, anzi, si cercò addirittura di riutilizzare il maggior numero possibile di parti del prezioso rivestimento di marmo, nonché delle colonne dell'archeggiatura cieca e della torretta del tetto⁵.

³ Biddle, 1998, pp. 88-92; Krüger, 2000, pp. 77-78.

⁴ Biddle, 1998, pp. 93-100.

⁵ Biddle, 1998, pp. 119-122; Krüger, 2000, pp. 165-166; M. Rüdiger, *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte architektonischer Devotionalien*, Regensburg 2003, pp. 27-38.

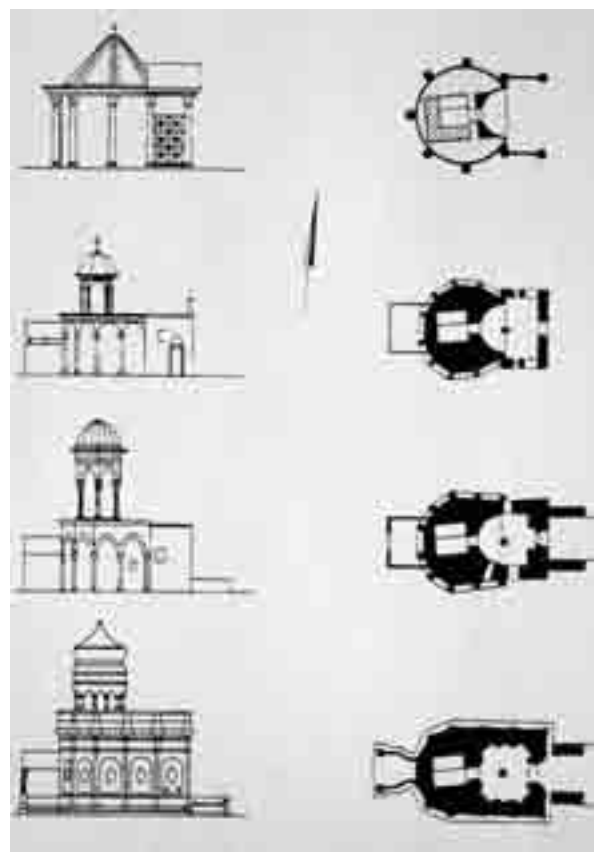
1. *Genesis dell'edicola del Sepolcro a Gerusalemme* (M. Biddle, *Das Grab Christi*, Gießen 1998, p. 105; per gentile concessione della casa editrice Brunnen di Gießen).

⁶ Biddle, 1998, pp. 123-126.

⁷ Per il fenomeno delle riproduzioni architettoniche della cappella del Santo Sepolcro si veda: J. Graus, *Das Grab des Welterlösers in seinen mittelalterlichen Nachbildungen*, in "Der Kirchenschmuck. Blätter des christlichen Kunstvereins der Diocese Seckau", 26 (1895), pp. 125-139 e pp. 141-150 e pp. 153-157; 27 (1896), pp. 10-12 e pp. 33-37; G. Dalman, *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig 1922; D. Neri, *Il S. Sepolcro riprodotto in occidente*, Gerusalemme 1971; G. Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IX^e – XV^e siècles)*, *Archéologie d'une dévotion*, in "Revue d'Histoire de la Spiritualité", 50 (1974), pp. 319-342; J. Pieper, *Jerusalemkirchen. Mittelalterliche Kleinarchitekturen nach dem Modell des Heiligen Grabes*, in "Bauwelt", 80/3 (1969), pp. 82-101; L. Kötzsche, *Das Heilige Grab in Jerusalem und seine Nachfolge*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum", Ergänzungsband 20/1 (1995), pp. 272-290; Krüger, 2000, pp. 188-197; Rüdiger, 2003.

⁸ G. Sieffert, *Ecclesia ad instar Dominici sepulchri*, in "Revue du moyen age latin", 5 (1949), pp. 197-202; Bresc-Bautier, 1974, p. 337; R. Kashnitz - H.-J. Krause - G. Leopold, *Das Heilige Grab in Gernrode*, Berlin 2007.

Ma, come è noto, questo stato non poté essere mantenuto a lungo. Il più recente grande cambiamento al luogo santo fu apportato all'inizio del XIX secolo, dopo che esso era stato gravemente danneggiato il 12 ottobre 1808 da un incendio nella chiesa del Santo Sepolcro. L'aspetto con il quale da allora la cappella del Santo Sepolcro si presenta al visitatore nell'ampia rotonda dell'*Anastasis* è il risultato della ricostruzione avvenuta negli anni 1809/1810, su incarico della comunità greco-ortodossa, secondo i progetti dell'architetto greco Nikolaos Komnenos di Istanbul. Con il suo disegno in stile barocco ottomano Komnenos unificò la costruzione esterna, in precedenza bipartita. Tuttavia, tramite il mantenimento della camera sepolcrale e la nuova configurazione della cosiddetta stanza dell'Angelo all'interno ebbe cura di realizzare una continuità di struttura alla quale il *Locus Sanctissimus* deve, in modo determinante, un'autenticità conservata fino ai nostri giorni⁶ (fig. 1).



Partendo dal desiderio di poter venerare non solo nella lontana Gerusalemme, ma anche nella propria patria, questo luogo così importante per l'evento della salvezza, fin dal primo Medioevo sorsero in Occidente riproduzioni architettoniche del Santo Sepolcro, fenomeno che fra molteplici cambiamenti continuò fino all'epoca del pieno Illuminismo⁷. In sostanza si trattava sempre della riproduzione di un luogo identico come significato, in cui si potesse essere certi della presenza spirituale del luogo santo venerato. In questo si esprime una concezione che ritroviamo nella teologia delle icone della Chiesa orientale: la convinzione che l'originale, il prototipo, sia efficace nella sua riproduzione.

Gli inizi e i primordi del fenomeno sono quasi interamente avvolti nell'oscurità. Molto di ciò che si può dire al riguardo va preso con riserva, dato che si dipende esclusivamente da fonti scritte e dalla loro esegesi. Se si presta fede alle diverse tradizioni, sembra che il sepolcro di Cristo sia stato riprodotto, sotto forma di costruzione, già in epoca carolingia, per esempio a Vienne, dove attorno all'870 l'arcivescovo Ado avrebbe edificato, davanti alla cattedrale del Salvatore, una «*domunculam quandam instar sepulcri Dominici*», ossia una «cappelletta secondo il modello del sepolcro del Signore»⁸.

Tali riproduzioni sono poi documentate per l'epoca degli imperatori Ottoni. Ad esempio, nella vita del vescovo di Costanza, Corrado, che fu a capo della sua diocesi dal 934 al 975, si racconta che dopo il suo secondo pellegrinaggio in Terra Santa egli avrebbe fatto costruire la chiesa situata accanto al monastero in onore di san Maurizio, e al centro di tale chiesa avrebbe fatto erigere un «*sepulchrum Domini in similitudine illius Ierusalimitani*», cioè un «sepolcro del Signore simile a quello di

Gerusalemme» ornato di oro e di argento. Questo prezioso monumento fu rimosso intorno al 1260 dalla rotonda di Maurizio, e fu sostituito dall'architettura in miniatura a forma di una scatola a dodici angoli con ricca articolazione e con ornamento di figure ancor oggi esistente. In che misura il Santo Sepolcro gotico si situi formalmente nella tradizione del suo predecessore dell'epoca degli Ottoni, non è possibile dirlo. Peraltro il XIII secolo non creò una replica costruttiva del luogo santo di Gerusalemme, ma un reliquario architettonico riccamente formato che, secondo la liturgia tardo-medioevale della Cattedrale, che è stata tramandata, era inserito nelle solennità pasquali⁹.

Per i due secoli successivi all'anno mille si moltiplicano le notizie di monumenti di cui viene certificata una somiglianza formale, ma anche in scala, al Santo Sepolcro di Gerusalemme.

Se cerchiamo di farci un'idea dell'aspetto di questi monumenti, possiamo rivolgerci alle poche rappresentazioni architettoniche del sepolcro di Cristo che si sono conservate, in parte o completamente, da quell'epoca.

Nel Duomo di Aquileia è sopravvissuta ai secoli una piccola costruzione circolare in pietra da taglio, coronata da un giro di colonne, che al suo interno, a sinistra dell'entrata, riproduce l'ultima dimora del cadavere di Cristo sotto forma di una tomba ad arcosolio. Anche se la modesta rotonda, edificata probabilmente tra il 1031 e il 1077 nella navata settentrionale della basilica, non presentava da un punto di vista odierno nessun elemento in comune con la ricostruita edicola del Sepolcro, allora ancora nuova¹⁰, essa corrispondeva senza dubbio alle idee che in quell'epoca si avevano del Santo Sepolcro. Queste idee si ritrovano in manoscritti con le raffigurazioni del luogo santo che seguono l'importante disegno in pianta del vescovo gallico Arculfo del tardo VII secolo¹¹.

Una ben maggiore vicinanza formale al modello di Gerusalemme sembra aver caratterizzato l'imitazione del sepolcro di Cristo che si trovava nella chiesa, che fu eliminata già attorno al 1500, del convento dei gerosolimitani fondato prima del 1190 a Goslar. La cappelletta – resti della quale sono stati trovati e dissotterrati in occasione di scavi effettuati all'inizio del XX secolo – era evidentemente un edificio rettangolare oblungo con terminazione arrotondata verso ovest, che comprendeva due locali ristretti. Da quanto rimane si può inoltre riconoscere che le pareti esterne erano articolate da lesene e colonne¹².

Un'importanza particolare tra le riproduzioni medioevali assume la famosa cappella del Santo Sepolcro di Eichstätt che, insieme con una chiesa rotonda che la ospitava, sorse intorno al 1160, probabilmente in seguito a donazione del prevosto del capitolo cattedrale di Eichstätt, Walbrun. Con il suo avancorpo rettangolare, a cui si accedeva da tre entrate, e con l'involucro della camera sepolcrale ovale all'esterno, appiattito alla sommità, essa riproduce molto fedelmente il luogo santo di Gerusalemme. Sicuramente in origine dodici piccole colonne si trovavano sotto la serie degli archi ciechi che circondavano il corpo rotondo. Con altrettanta sicurezza possiamo ritenere che sulla copertura piana della camera sepolcrale si ergesse una torretta a guisa di ciborio, come la si è ricostruita nel XIX secolo.

In particolare all'interno la cappella rispecchia fedelmente la situazione di Gerusalemme. Tutte le caratteristiche che ai pellegrini del Medioevo apparivano degne di essere raccontate si possono ritrovare ad Eichstätt: le due camere, il passaggio basso e stretto alla piccola camera sepolcrale priva di finestre, il deposito del cadavere di Cristo collocato sulla destra e anche la pietra dell'angelo squadrata situata nell'atrio.

⁹ W. Erdmann - A. Zettler, *Zur Archäologie des Konstanzer Münsterbügels*, in "Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung", 95 (1977), pp. 66-101; M. Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form - Funktion - Verbreitung*, Darmstadt 1989, pp. 58-59; Kötzsche, 1995, p. 285.

¹⁰ Neri, 1971, pp. 61-62; Erdmann-Zettler, 1977, p. 82; Kötzsche, 1995, p. 284.

¹¹ In relazione al disegno architettonico di Arculfo e alla sua accettazione nel Medioevo vedere: G. Binding, *Baubetrieb im Mittelalter*, Darmstadt 1993, pp. 173-179; P. von Naredi-Rainer, *Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer*, Köln 1994, pp. 56-58.

¹² H.-G. Griep, *Das Heilige Grab in Goslar*, in "Harz-Zeitschrift", 7 (1955), pp. 101-127.

2. *Eichstätt, chiesa dei cappuccini, Cappella del Santo Sepolcro, pianta e sezione longitudinale*

(F. Mader, *Die Kunstdenkmäler von Bayern, Regierungsbezirk Mittelfranken*, vol. 5,1, München 1924, p. 354).

3. *Capua, Duomo, Cappella del Santo Sepolcro, pianta*

(J. Graus, *Das Grab des Welterlösers in seinen mittelalterlichen Nachbildungen*, in "Der Kirchen-Schmuck. Blätter des christlichen Kunstvereines der Diözese Seckau", 26 [1895], p. 137).

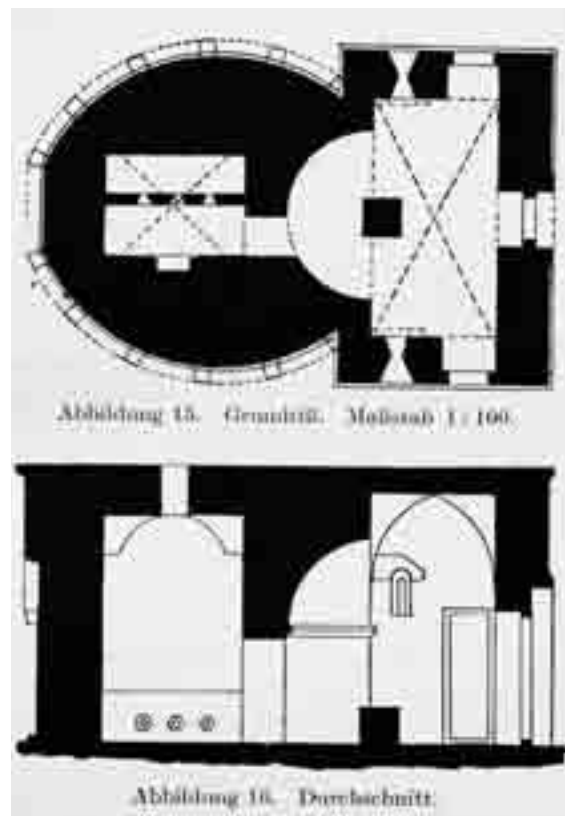
La fedeltà ai dettagli arriva addirittura al punto che furono riprodotte le tre aperture rotonde esistenti nel lato anteriore del rivestimento del banco del sepolcro, descritte dai pellegrini del XII secolo e tramandate anche in raffigurazioni dell'epoca. Esse permettevano ai fedeli di vedere e toccare la roccia consacrata dal corpo di Cristo. Stupefacente, inoltre, è la straordinaria grande precisione con cui ad Eichstätt si fu capaci di dimensionare non solo il banco del sepolcro, ma anche la pietra dell'angelo e i due locali¹³. Non c'è da stupirsi, dunque, se Hans Tucher di Norimberga, che nel 1479 aveva compiuto un pellegrinaggio a Gerusalemme, poté riferire, a proposito del Santo Sepolcro, che esso «assomiglia molto a quello di Eystett»¹⁴ (fig. 2).

Gli esempi citati lo spiegano chiaramente: se nel primo e nell'alto Medioevo ci si assumeva l'incarico di rappresentare architettonicamente il sepolcro di Cristo, di regola si faceva sorgere il corrispondente monumento all'interno dell'edificio di una Chiesa. Questo poteva avvenire da un lato per la preoccupazione di salvaguardare l'architettura del Santo Sepolcro, dall'altro per riguardo a esigenze liturgiche, ma soprattutto per risvegliare in questo modo il ricordo della particolare situazione costruttiva esistente nella rotonda del Sepolcro di Gerusalemme. Ciò lo si vedeva chiaramente garantito anche nel caso di costruzioni di chiese che non venivano equiparate all'*Anastasis*, poiché a tal scopo un edificio doveva ripetere, secondo la concezione di quell'epoca, almeno gli elementi formali fondamentali del suo modello¹⁵.

Nel XIII e nel XIV secolo sembra non sia più sorta, nei Paesi cristiani dell'Europa, quasi nessuna nuova riproduzione del Santo Sepolcro. Solo in Italia ci sono noti due casi di questo tipo di costruzioni. Una copia fu edificata, probabilmente non oltre il 1288, dietro l'altare del duomo di Capua, e nel corso della ristrutturazione barocca della chiesa fu inclusa nella sua cripta allungata¹⁶ (fig. 3). L'altra

si trova in mezzo alla costruzione a pianta centrale ottagonale di Santo Stefano di Bologna, e risale, nel suo stato attuale, probabilmente all'inizio del XIV secolo¹⁷.

A nostro parere nessuno è ancora riuscito a spiegare da che cosa fosse motivato questo sviluppo. Non si deve tuttavia tacere che nella letteratura la fine dell'usanza, tipica dell'alto



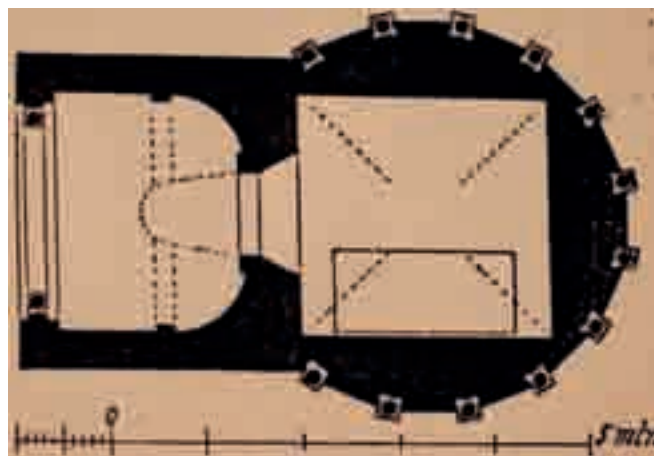
¹³ Dalman, 1922, pp. 56-65; F. Mader, *Die Kunstdenkmäler von Bayern. Regierungsbezirk Mittelfranken*. Bd. 5,1. Stadt Eichstätt, München 1924, pp. 356-357; Krüger, 2000, pp. 193-194.

¹⁴ Dalman, 1922, p. 57.

¹⁵ R. Krautheimer, *Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Architektur*, in R. Krautheimer, *Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte*, Köln 1988, pp. 142-197.

¹⁶ Graus, 1895, pp. 137-138; Dalman, 1922, p. 64; I. di Resta, *Capua Medievale. La città dal IX al XIII secolo e l'architettura dell'età longobarda*, Napoli 1983, pp. 86-88.

¹⁷ R. Ousterhout, *Santo Stefano e Gerusalemme*, in *Stefaniana: Contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna*, a cura di G. Fasoli, Bologna 1985, pp. 131-158; G. Fasoli, *Le "Sette Chiese": una vicenda ultramillenaria*, in *7 Colonne e 7 Chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna*, Bologna 1987, pp. 11-17; Krüger, 2000, p. 191.



Medioevo, delle copie viene messa in relazione da un lato con la nascita e con la diffusione del Santo Sepolcro dotato di figure, e cioè con quei gruppi di sculture di grande formato, che dal punto di vista iconografico sono caratterizzati dalla rappresentazione del corpo di Cristo esposto su di un banco con le tre donne al sepolcro, l'angelo e le guardie addormentate. Dall'altro lato questo ridimensionamento del fenomeno viene spiegato con la conquista di Gerusalemme da parte del Saladino, nel 1187, e con la diminuzione del fervore nella venerazione del Santo Sepolcro che a quanto pare ne seguì¹⁸.

Solo con il XV secolo, in seguito all'aumento dei pellegrinaggi in Terra Santa e come espressione della crescita della devozione per la Passione, furono di nuovo costruite in Europa riproduzioni del luogo santo di Gerusalemme¹⁹.

In fonti scritte è attestato, per una serie di chiese e di cappelle di questo periodo, che in esse ci si trovava davanti al sepolcro del Signore come lo si sarebbe potuto vedere allora a Gerusalemme. A titolo di esempio significativo si rimanda al "*Dominicum sepulchrum, ad normam ejus quod visitur Hierosolymis*"²⁰, che si trovava in una cappella fondata prima del 1467 a Leida, in Olanda, cappella che successivamente fu chiamata "Cappella di Gerusalemme". Come detto, cosa si nascondesse effettivamente dietro tali formule linguistiche, non è sempre possibile chiarirlo nettamente, dato che i testi lasciano sufficiente margine per interpretazioni. Qualcuno può leggersi un'architettura in miniatura collocata nello spazio della chiesa secondo il modello di Gerusalemme, architettura che nella sua forma costruttiva assomigliava all'edicola del sepolcro. Qualcun altro può riconoscerle forse solo un contenitore non definito nella forma e liberamente realizzato, che al suo interno aveva la raffigurazione del sepolcro del Signore con le misure del banco sepolcrale originale.

Finora conosciamo una dozzina scarsa di costruzioni conservatesi o comunque sufficientemente documentate, sul cui carattere di riproduzione non esiste il minimo dubbio.

Nessuna di queste copie architettoniche – che secondo gli attuali confini si trovano in Germania, Italia, Francia e Belgio –, risale a prima della metà del XV secolo. La più vecchia di esse può essere considerata quella realizzata nel 1459 nell'ospedale del Santo Spirito di Norimberga, che purtroppo è andata distrutta nella seconda guerra mondiale²¹ (fig. 4).

Molte di queste cappelle si contraddistinguevano per una grande fedeltà formale e dimensionale del modello venerato. Alcune sembrano addirittura essere state progettate sulla base di disegni e di misure provenienti da Gerusalemme. Questo possiamo sempre ipotizzarlo quando le costruzioni imitano le forme peculiari degli spazi delle due camere, dato che, per quanto sappiamo, allora non esistevano raffigurazioni a stampa che mostrassero l'interno del luogo santo. Questo discorso vale in particolare per la cappella del Sacro Monte di Varallo e per quella del complesso della Gerusalemme di San Vivaldo. Molto probabilmente, in entrambi i casi i francescani, responsabili della costruzione, poterono avvalersi della loro conoscenza del luogo santo di Gerusalemme.

¹⁸ Rüdiger, 2003, pp. 14-15.

¹⁹ Per quanto segue vedere: Rüdiger, 2003, pp. 15-17.

²⁰ *Batavia Sacra, sive res gestae apostolicorum virorum, qui fidem Bataviae primi intulerunt, in duas partes divisa*, Bruxelles 1714, p. 260.

²¹ F. T. Schulz, *Die Heilig-Grab-Kapelle im Spitalhof in Nürnberg*, in "Die Denkmalpflege", 11 (1907), pp. 89-92; Dalman, 1922, p. 76.

4. Norimberga, Cappella del Santo Sepolcro (G. Dalman, *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig 1922).



In altri casi probabilmente ci si orientava in base a disegni e a descrizioni contenute in racconti di pellegrini, disponibili in forma stampata. Ad esempio, nel caso del famoso Santo Sepolcro di Görlitz, costruito poco prima del 1500 (fig. 5), l'architetto consultò sicuramente la xilografia di Erhard Reuwich, con la raffigurazione del luogo santo nell'itinerario di Bernhard von Breydenbach pubblicato nel 1486²².

In qualche luogo la somiglianza si limitava a singole caratteristiche architettoniche, sufficienti, a quanto pare, a far riconoscere la costruzione in questione come copia della cappella del sepolcro di Gerusalemme. Come si potrebbe spiegare altrimenti che il patrizio di Norimberga, Stefan Baumgärtner, che nel 1498 era stato a Gerusalemme, nel racconto del suo pellegrinaggio abbia potuto riferire a proposito del "Santo Sepolcro", che esso era «una piccola chiesetta, costruita come quella che c'è a Norimberga nel cortile della chiesa dell'ospedale»²³, anche se quest'ultima si presentava come un edificio della tradizione edilizia locale che risentiva unicamente del linguaggio delle forme tardo-gotiche (vedi fig. 4).

Anche il fondatore della cappella del Santo Sepolcro di Gelnhausen (cominciata nel 1490) – che probabilmente poco prima aveva soggiornato in Terra Santa e di lì si era portato la caraffa con l'acqua del Giordano poi collocata nella prima pietra –, trovò la copia devozionale esistente nell'ospedale del Santo Spirito così simile all'originale (che conosceva per averlo visto personalmente), da far progettare la sua costruzione direttamente secondo il modello della cappella di Norimberga²⁴.

Nella costruzione delle riproduzioni si misero in evidenza soprattutto persone appartenenti al patriziato cittadino e borghesi benestanti, mentre nobili provinciali e anche membri delle corti principesche si mostrarono ben poco impegnati in queste iniziative. Nel caso del complesso della Gerusalemme di Varallo e di San Vivaldo l'iniziativa della costruzione delle cappelle venne – come già ricordato – dall'ordine dei francescani.



5. Görlitz, Santo Sepolcro (Casa editrice Schnell und Steiner di Regensburg).

Non pochi committenti delle costruzioni potevano rievocare un pellegrinaggio in Terra Santa, come, ad esempio, i fondatori delle copie devozionali di Norimberga, di Gelnhausen, di Bruges e forse anche di Görlitz. Ciò consente diverse conclusioni a proposito dei motivi della loro opera devota. Forse si creavano le copie come ricordo personale del viaggio a Gerusalemme, oppure come costruzione votiva per essere felicemente tornati a casa.

Forse le copie dell'edicola del sepolcro erano concepite anche come "sostituto" per tutti coloro ai quali non sarebbe mai stato possibile vedere il luogo santo coi propri occhi. In questo senso si esprime comunque il fondatore del Sacro Monte di Varallo, il frate francescano Bernardino Caimi, che conosceva la Palestina a seguito di soggiorni come superiore

²² Dalman, 1922, pp. 83-84; E.-H. Lemper, *Kreuzkappelle und Hl. Grab Görlitz*, München - Zürich 1992, pp. 11-12; Kötzsche, 1995, p. 287.

²³ R. Röhrich, *Die Jerusalemsfahrt des Herzogs Heinrich des Frommen von Sachsen* (1498), in "Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins", 24 (1901), p. 12.

²⁴ Dalman, 1922, pp. 87-89; A. Baeumerth, *Das "Heilige Grab" aus Gelnhausen*, in "Hessische Heimat", 32 (1982), pp. 42-47.

ad interim del convento del monte Sion di Gerusalemme, e che al di sopra dell'ingresso della cappella del sepolcro di Cristo a Varallo fece apporre un'iscrizione che recita: «*ut hic Hierusalem videat qui peragrarare nequit*».

A proposito del Monte Sacro di Varallo: dallo spirito dei pellegrinaggi e dal bisogno, così caratteristico per la devozione del tardo Medioevo, di condividere la vita e le azioni, la passione e la morte di Gesù non solo nella mente, ma anche fisicamente e nei sensi, sorsero costruzioni che trasferivano nel paesaggio locale i luoghi santi di Gerusalemme e nella Palestina. Il più famoso di questi complessi, di solito chiamati "Nuova Gerusalemme", può essere considerato sicuramente quello esistente sul Sacro Monte di Varallo, che nella sua forma costruttiva e artistica fornì il modello per i Sacri Monti dell'Italia settentrionale che in seguito sorsero in gran numero²⁵.

Come padre Bernardino Caimi, anche i responsabili della costruzione dei complessi della Gerusalemme di San Vivaldo²⁶ in Toscana e di Romans nel Delfinato²⁷ avevano prestato attenzione affinché nella loro riproposizione dei *loca sancta* trovasse posto anche una ricostruzione del sepolcro di Cristo.

A nord delle Alpi, in nessun luogo venne allora riprodotta in modo così ampio la topografia dei luoghi santi di Gerusalemme. Qui il desiderio di riproposizione della passione mise in opera complessi all'aperto che sul piano tematico restarono limitati ai fatti avvenuti sul Golgota. L'esempio migliore e più noto di riproduzione di un luogo consacrato alla venerazione della passione di Cristo è senza dubbio quello sorto attorno al 1500 a Görlitz dove, accanto a una riproduzione della cappella a due piani del monte Calvario esistente nella chiesa del Santo Sepolcro, la già menzionata copia del Santo Sepolcro invitava a una visita devozionale²⁸ (vedi fig. 5).

Dallo stesso bisogno dell'uomo del tardo Medioevo di condividere la passione di Cristo non solo nella mente, ma anche in carne e ossa, sono derivati i Monti Calvari e le Vie Crucis realizzati in molti luoghi. Ma solo molto raramente si fece terminare in una fedele riproduzione dell'edicola del sepolcro di Gerusalemme questa serie di pilastri con immagini, di sculture all'aperto e di cappelle con le stazioni della Via Crucis. Di questo periodo si è conservata solo la serie, risalente al 1519, di cinque cappellette che da Dobbiaco, in val Pusteria, affianca il percorso dalla chiesa parrocchiale di San Giovanni Battista fino al cosiddetto *Viktoribühel* (collina della Vittoria) presso Lerschach, sul quale era stata costruita una piccola rotonda con la riproduzione del luogo santo di Gerusalemme all'interno²⁹.

A causa dell'importanza che il luogo santo di Gerusalemme ha per la storia della salvezza, singole riproduzioni di esso furono costruite in cimiteri, dove servivano per fini funerari. Tali cappelle cimiteriali del tardo Medioevo sul modello del Santo Sepolcro si trovano a Norimberga, dove un edificio del genere era sorto nel Cimitero dei Poveri dell'ospedale del Santo Spirito (vedi fig. 4), e anche a Gelnhausen, dove la cappella si trovava al centro del cimitero attorno alla chiesa parrocchiale. A queste possiamo aggiungere, in un senso allargato, anche la piccola riproduzione devozionale esistente nella cappella laterale nel lato sud dell'antica chiesa del convento dei carmelitani di Sant' Anna ad Augusta, poiché il fondatore e sua moglie si fecero allestire una tomba nel terreno davanti alla cappelletta, come sepoltura ereditaria di famiglia e nella camera con la riproduzione del sepolcro di Cristo fecero celebrare le Messe di suffragio da essi istituite³⁰.

Per quanto sappiamo, dopo il primo quarto del XVI secolo non fu più realizzata da nessuna parte una riproduzione della cappella del Santo Sepolcro. Questo non sarà stato un caso. È l'epoca in cui in molte parti dell'Europa, con le riforme avviate

²⁵ S. Lutze, *Die Kapellenanlage des Sacro Monte von Varese*, Karlsruhe 1984, pp. 205-234; S. Stefani Perrone, *La "Gerusalemme" delle origini nella secolare edificatoria del Sacro Monte di Varallo*, in *Sacri Monti: devozione, arte e cultura della controriforma*, a cura di L. Vaccano - F. Ricardi, Milano 1992, pp. 27-57.

²⁶ Neri, 1971, pp. 94-122; R. Pacciani, *L'architettura delle cappelle di S. Vivaldo. Rapporti stilistici e iconografici*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Montañone 1989, pp. 299-331; G. Vannini, *S. Vivaldo e la sua documentazione materiale. Lineamenti di una ricerca archeologica*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Montañone 1989, pp. 241-270.

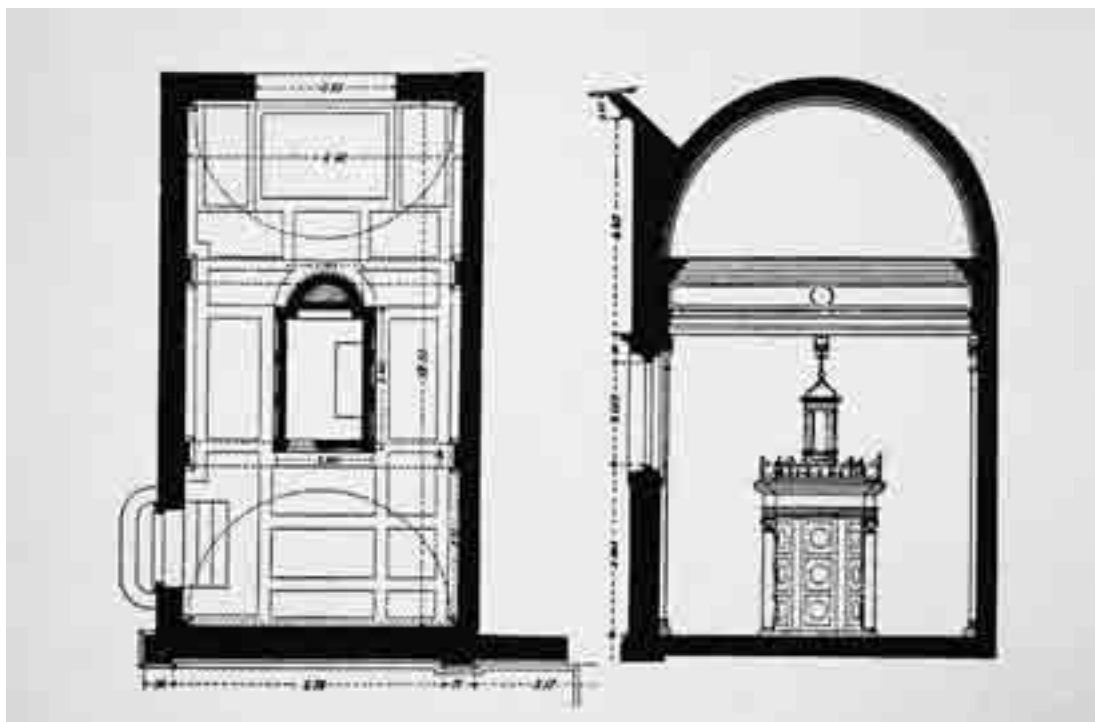
²⁷ U. Chevalier, *Notice sur le Mont-Calvaire de Romans*, in "Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence, Digne, Gap, Grenoble et Viviers", 3 (1883), pp. 173-187 e pp. 221-233; 4 (1884), pp. 68-70; K. A. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Freiburg i. Br. 1908, pp. 24-27; G. Bresc-Bautier, *Les chapelles de la mémoire: Souvenir de la Terre Sainte et du vie du Christ en France (XVe-XIXe siècles)*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Montañone 1989, pp. 223-225.

²⁸ G. Dalman, *Das Heilige Grab in Görlitz und sein Verhältnis zum Original in Jerusalem*, in "Neues Lausitzisches Magazin", 91 (1915), pp. 198-244; E. H. Lemper, *Ein politisch-ideologisches Bauprogramm. Zur Ikonologie des Heiligen Grabes in Görlitz*, in *Stadtbaukunst im Mittelalter*, a cura di D. Dolgner - I. Roch, Berlin 1990, pp. 231-237; Lemper, 1992.

²⁹ E. Egg, *Der Kreuzweg in Toblach*, in *Ältester Kreuzweg Tirols in Toblach*, a cura di J. Strobl, Toblach 1988, pp. 7-27; E. A. Steinmair, *Heiliggrab-Denkmäler in Südtirol. Ursprung - Geschichte - Zusammenhänge*, Schabs - Neustift 1993, pp. 222-236.

³⁰ Rüdiger, 2003, pp. 122-133.

6. Firenze, S. Pancrazio, Cappella Rucellai, Tempietto del S. Sepolcro (De artibus opuscula XL. Essays in honor of Erwin Panofski, vol. II, a cura di M. Meiss, New York 1961, p. 77).



da Lutero, Calvino, Zwingli e altri, si spezzò l'unità religiosa della Chiesa occidentale e le forme tramandate della vita ecclesiastico-religiosa s'interruppero o svanirono. Stranamente, però, anche in Italia, dove, com'è noto, le dottrine protestanti non riuscirono mai a prendere piede, e dove rimase il vecchio ordinamento religioso, l'usanza della copia architettonica devozionale non continuò ad essere seguita.

Solo nell'epoca della Controriforma e del Barocco sorsero di nuovo riproduzioni del luogo santo di Gerusalemme nelle zone rimaste cattoliche o ritornate a essere cattoliche dell'Europa Centrale. Dato che da parte dei promotori e dei fondatori, in non pochi dei primi casi la loro costruzione fu vista come strumento nel confronto confessionale con il protestantesimo, è opportuno, nel nostro contesto, usare il concetto di Controriforma, mentre la definizione di Barocco deve servire come descrizione dello stile di vita generale di un'epoca, ma assolutamente non come caratterizzazione della forma architettonica delle costruzioni. Insomma, si tratta del periodo che va dal Concilio di Trento all'Illuminismo.

Guardiamo per un attimo all'Italia, dove il fenomeno delle riproduzioni architettoniche del sepolcro di Cristo non conobbe una prosecuzione delle tradizioni del periodo precedente al 1500 paragonabile ai Paesi a nord delle Alpi, e solo il tempietto del Santo Sepolcro della Cappella Rucellai di San Pancrazio a Firenze, completato nel 1467, creò una tradizione di tipo particolarissimo (fig. 6). Nel senso più vero del termine possono essere perciò definite particolari le due costruzioni di Santi Sepolcri sorte nel tardo XVI secolo e nell'avanzato XVII secolo, a imitazione del tempietto, poiché esse si riferiscono alla forma della cappelletta di Firenze da intendere come ricostruzione ideale dell'edicola del sepolcro dell'epoca di Costantino, e quindi non corrispondono né a quella che allora era la forma costruttiva del luogo santo, né allo stato in cui questo si trovava nel Medioevo³¹. Il più vecchio dei due esemplari risale al 1596 e si trova nell'Oratorio di San Rocco, a Borgo San Sepolcro³². Nel 1674 esso divenne, da parte sua, il modello diretto del Santo Sepolcro della Cappella Orsini nel convento dei francescani riformati della Verna³³.

³¹ L. H. Heydenreich, *Die Capella Rucellai von San Pancrazio in Florenz*, in *De artibus opuscula XL. Essays in honor of Erwin Panofsky*, Bd. 1, a cura di M. Meiss, New York 1961, pp. 219-229.

³² A. Tafi, *Immagine di Borgo San Sepolcro*, Cortona 1994, pp. 385-386.

³³ J. Graus, *Alvernia und seine Denkmale*, in "Der Kirchen-Schmuck. Blätter des christlichen Kunstvereines der Diöcese Seckau", 29 (1898), p. 86; S. da Caprese, *Guida illustrata della Verna*, Prato 1902, pp. 141-142.

La vecchia idea di far rinascere altrove – per motivi di venerazione, in una riproduzione fedele nella forma e nelle misure, e quindi identica come significato – l'edificio sorto al di sopra del sepolcro di Cristo, fu dunque ripresa e portata a nuova fioritura, nel periodo della Controriforma e del Barocco, in molte regioni dell'Europa Centrale rimaste cattoliche o tornate a essere cattoliche.

Come altre manifestazioni della vita della fede del periodo precedente la Riforma, le copie architettoniche devozionali del Santo Sepolcro di Gerusalemme fanno parte delle cose che nel corso della restaurazione cattolica conobbero un rinnovamento *per tradizione selettiva*³⁴.

Siamo a conoscenza di circa 100 opere di forma architettonica che vanno riconosciute senza alcun dubbio come riproduzioni del luogo santo di Gerusalemme³⁵.

In grande maggioranza esse furono realizzate nei territori sotto il dominio della casa di Asburgo, cioè nelle terre ereditarie con l'arciducato d'Austria al di sotto e al di sopra dell'Enns, nei ducati della Stiria, della Carinzia e della Carniola, nonché nella contea del Tirolo e nelle cosiddette terre anteriori, inoltre nel regno di Boemia e nel margraviato di Moravia e nel ducato della Slesia, e infine nel regno di Ungheria al di là dei confini dell'impero. Un numero molto inferiore di tali opere fu realizzato in altri paesi cattolici del Sacro Romano Impero della nazione tedesca. Tranne che nel principato della Baviera, si costruirono riproduzioni del luogo santo di Gerusalemme ormai solo nei territori di alcuni grandi monasteri a sud e a ovest, nonché di singoli domini immediati dell'impero esistenti in Svevia. Copie del Santo Sepolcro furono inoltre realizzate nel regno di Polonia e in due dei cantoni cattolici della Confederazione Elvetica.

Sicuramente senza che gli uni sapessero degli altri, attorno al 1600 in diversi luoghi si accarezzò l'idea di erigere una cappella secondo il modello dell'edicola del sepolcro. Tuttavia nei primi quarant'anni del XVII secolo non più di una mezza dozzina di questo tipo di costruzioni venne alla luce. Già prima della metà di quel secolo, però, si delineò un cambiamento fondamentale. Nella cronologia delle fondazioni di cappelle, la seconda metà del XVII secolo registrò invece una frequenza particolarmente densa: non trascorreva un anno senza che da qualche parte sorgesse una nuova copia. Dopo la fine del secolo l'ondata di diffusione di questi edifici si placò lentamente. I pochi ultimi esempi risalgono al terzo quarto del XVIII secolo³⁶.

La costruzione di riproduzioni della cappella del Sepolcro di Cristo è stata riconosciuta come una delle istanze propagate dagli ordini religiosi, istanza nella quale si misero in evidenza soprattutto i rami riformati della famiglia dell'ordine di san Francesco, e quindi gli osservanti riformati e i cappuccini, nonché la Compagnia di Gesù. Soprattutto i francescani di stretta osservanza della provincia austriaca dell'ordine – nel cui convento principale di Vienna, quello di San Gerolamo, era insediato il Commissariato generale della Terra Santa competente per tutto l'Impero –, riuscirono a spingere un notevole numero di fedeli a creare un tale tipo di copia architettonica devozionale. Un'efficacia altrettanto forte fu mostrata, in questo senso, dall'ordine dei gesuiti. All'iniziativa di quest'ultimo debbono la loro esistenza molte riproduzioni del Santo Sepolcro in Austria, in Boemia e in Ungheria, tra le quali quelle tanto note di Hernals presso Vienna e di Graz. Altri ordini religiosi e il clero secolare, e cioè canonici e sacerdoti di parrocchie, svolsero, invece, solo un ruolo secondario nella diffusione di riproduzioni del luogo santo di Gerusalemme³⁷.

Nei loro sforzi per diffondere il culto del sepolcro di Cristo, i rappresentanti della Chiesa trovarono nella nobiltà un alleato zelante nelle donazioni e nelle fonda-

³⁴ Opera fondamentale per le riproduzioni del Santo Sepolcro nell'epoca della Controriforma e del Barocco: Rüdiger, 2003.

³⁵ 94 riproduzioni si trovano catalogate in Rüdiger, 2003, pp. 177-244. 9 copie del Santo Sepolcro si trovano in M. Rüdiger, *Heiliggrab hundertfach. Eine Ergänzung des Kultstätten-Katalogs von Nachbauten des Heiligen Grabes im Zeitalter von Gegenreformation und Barock*, in H. Alzheimer, *Bilder - Sachen - Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften* Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag, Regensburg 2010, pp. 91-100.

³⁶ Rüdiger, 2003, pp. 76-78.

³⁷ Rüdiger, 2003, pp. 79-103.

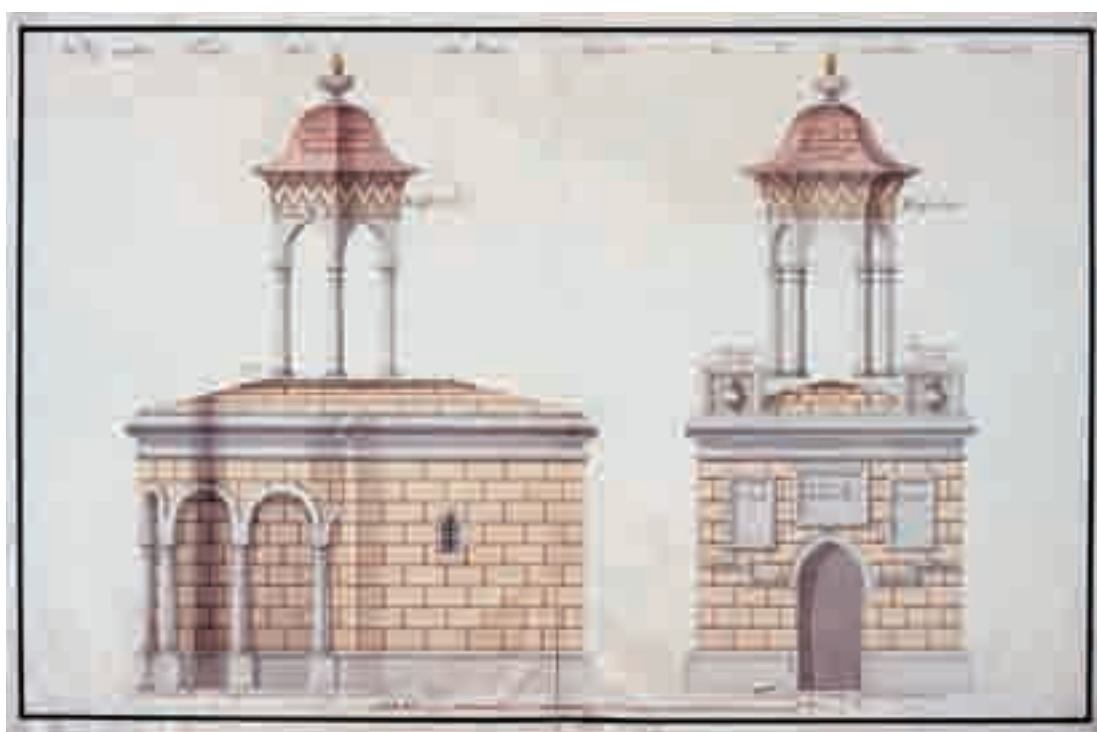


7. *Schönbühel an der Donau, chiesa parrocchiale di Santa Rosalia, Cappella del Santo Sepolcro, (M. Rüdiger).*

zioni. L'impegno dei numerosi fondatori provenienti dalla nobiltà derivava senza dubbio da un autentico atteggiamento di profonda fede. Sicuramente ogni tanto potevano influire anche considerazioni meno dettate dalla devozione, come dimostra l'esempio del conte Konrad Balthasar von Starhemberg, convertitosi al cattolicesimo, che con la fondazione della copia del Santo Sepolcro a favore del convento dei serviti di Schönbühel sul Danubio (fig. 7) volle evidentemente dimostrare alla Corte di Vienna il suo atteggiamento di buon cattolico.

Un caso particolare è rappresentato, a questo riguardo, dalla cappella del Santo Sepolcro sul Monte Calvario presso il castello di Ujazdów vicino a Varsavia, che nel 1726 fu eretta per ordine del principe elettore sassone e re di Polonia Augusto il Forte (fig. 8). Con quel progetto il signore della Polonia, convertitosi per motivi politici, perseguiva l'obiettivo di dimostrare pubblicamente la nuova fede a cui aveva aderito e di portare dalla sua parte il clero cattolico del Paese.

Nei Paesi sotto la dominazione asburgica la schiera dei cosiddetti "benefattori" era costituita per una gran parte dai vertici dello Stato e della società. Così, nell'elenco dei fondatori leggiamo cognomi altisonanti come Schwarzenberg, Liechtenstein, Trauttmannsdorff, Auersperg o Esterházy, solo per citarne alcuni. Fino ai primi anni del regno dell'imperatore Leopoldo I troviamo così tra di loro alcuni protagonisti della Controriforma. Straordinariamente favorevole si rivelò la circostanza che la Terra Santa avesse una grande importanza nella concezione che gli Asburgo avevano dell'Impero, e che il "santissimo sepolcro del Signore a Gerusalemme" godesse di grande attenzione presso i regnanti di allora. Un "esempio di



8. *Varsavia-Ujazdów, Cappella del Santo Sepolcro, disegno di Joachim Daniel Jauch, (1724 ca.) (Archivio Centrale di Stato di Dresda).*

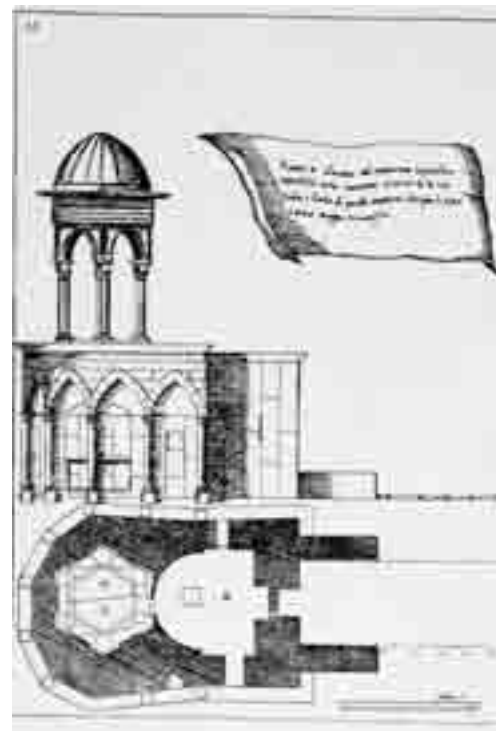
modello per tutti” – come si diceva allora – fu dato dalla famiglia imperiale con la sua venerazione del Santo Sepolcro di Hernals presso Vienna.

Quest’ultimo era stato realizzato su iniziativa del gesuita Karl Musart come mèta di una Via Crucis per la devozione della Passione che partiva dall’altare del Corpo di Cristo del duomo di Santo Stefano di Vienna e portava, con sei cappellette, fuori dalla città, fino al villaggio di Hernhals, un tempo roccaforte protestante e ora soggetto al dominio del capitolo del duomo. Niente di meno che l’imperatore Ferdinando III aveva effettuato, nell’ambito della consacrazione del complesso celebrata con grande sfarzo il 23 agosto 1639, la posa della prima pietra, rimandata appositamente a quel giorno, con l’aggiunta di una medaglia commemorativa d’argento. Nel periodo successivo soprattutto le donne della casa imperiale dimostrarono una profonda venerazione al Santo Sepolcro di Hernhals, e soprattutto Eleonora Gonzaga, la vedova del defunto imperatore Ferdinando II, vi si rifugiava molto spesso³⁸.

Incoraggiate dall’esempio della nobiltà e stimulate dalla Chiesa, in alcune località anche persone del popolo realizzarono una riproduzione del luogo santo di Gerusalemme. Se consideriamo i casi in cui le costruzioni sorte erano dovute all’iniziativa di singoli fedeli, si deve rilevare che i fondatori appartenevano tutti allo strato sociale più elevato del paese o della città, il che non stupisce particolarmente, se si pensa solo ai costi che erano connessi alla costruzione delle cappelle, al loro allestimento e alla successiva conservazione. Progetti sostenuti in comune, nei quali si potevano allora impegnare anche persone meno abbienti, venivano di regola organizzati da confraternite religiose, come nel caso della copia di Gerusalemme sul monte Laurenzi di Praga, come committente della quale si distinse la confraternita dei cuochi praguesi³⁹ (fig. 9).

Nello svolgere il loro compito di progettare un edificio che doveva assomigliare sia nelle forme, sia nella scala al modello venerato, i costruttori percorsero vie diverse. Sicuramente, moltissimi consultarono descrizioni e figure del luogo santo su libri relativi a pellegrinaggi e viaggi in Oriente, nonché su testi di geografia riguardanti la Palestina. Dal 1609 essi ebbero a disposizione, con il *Trattato delle Piante ed Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa* del francescano Bernardino Amico, un dettagliato materiale di disegni (fig. 10).

È dimostrato che nel singolo caso ci si serviva anche di quei graziosi modelli dell’edicola del sepolcro in legno di olivo che venivano venduti a Gerusalemme e a Betlemme come oggetti di devozione. La copia del Santo Sepolcro con cui si può illustrare tale fatto è quella realizzata nel 1725 nell’ex chiesa degli eremiti agostiniani “La Sacra Famiglia”, nella località boema di Havlíčkův Brod. Se confrontiamo l’edificio con la cappelletta in miniatura che si trova nell’Ashmolean Museum di Oxford,



9. Praga, Cappella del Santo Sepolcro sul monte Laurenzi (Petřín) (M. Rüdiger).

10. Bernardino Amico, *Trattato delle Piante ed Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa*, Firenze 1620, tavola 33 (Biblioteca Centrale di Stato della Baviera di Monaco).

³⁸ Rüdiger, 2003, pp. 104-112.

³⁹ Rüdiger, 2003, pp. 113-116.

⁴⁰ Rüdiger, 2003, pp. 39-57.

11. *Havlíčkův Brod*, ex chiesa conventuale "La Sacra Famiglia", Cappella del Santo Sepolcro, (M. Rüdiger). *Modello del Santo Sepolcro a Gerusalemme* (Ashmolean Museum di Oxford).



riconosciamo che nella progettazione dev'essere stato utilizzato un esemplare del tipo di quello di Oxford. Solo grazie a un tale modello, all'architetto Anton Wenzel Spannbrucker poteva essere venuta l'idea di munire l'esterno della cappella di una decorazione in rilievo costituita di ornamenti a forma di croce, e di disporre piccoli fori al di sopra delle ogive dell'archeggiatura cieca (fig. 11).

12. *Žagan*, Santo Sepolcro (M. Rüdiger).



Probabilmente più spesso di quanto noi possiamo documentarlo, gli architetti esaminarono attentamente cappelle del Santo Sepolcro già esistenti altrove, per farsi un'idea dell'aspetto dell'originale di Gerusalemme. Quando questi esemplari più vecchi erano considerati particolarmente autentici, poteva addirittura capitare che venissero scelti come modello diretto per le riproduzioni progettate. Il famoso Santo Sepolcro di Görlitz (vedi fig. 5) fu copiato per ben quattro volte. Tre repliche furono realizzate in un raggio di circa una-due giornate di marcia nelle località della Bassa Slesia di Žagan (fig. 12) e di Niwnice, nonché in quella di Liberec, nella Boemia settentrionale. La quarta riproduzione fu quella (vedi fig. 8), che era stata ordinata nella lontana Ujazdów, presso Varsavia, dal principe elettore sassone Augusto il Forte, in veste di re di Polonia.

Per qualche copia si tramanda che il fondatore abbia personalmente misurato il luogo santo, o che si sia procurato precisi disegni di costruzione provenienti da Gerusalemme. A tale scopo sembra siano stati necessari addirittura tre viaggi, poiché le annotazioni andarono ripetutamente smarrite in modo inspiegabile. Nessuna di queste leggende è certamente sostenuta da una verifica. Tuttavia esse rappresentano *topoi* letterari il cui senso e scopo stava nel confermare l'autenticità della corrispondente copia architettonica⁴⁰.

Date le molteplici fonti a cui si poteva attingere nella progettazione, comprendiamo come mai le costruzioni di solito si differenziano nella forma dei dettagli. Si era tuttavia formato un tipo



13. Graz, Cappella del Santo Sepolcro (M. Rüdiger).

che veniva inteso come *vera effigies*, ossia come “vera immagine” del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Osservato dall'esterno, esso era caratterizzato soprattutto da un'archeggiatura cieca condotta attorno alla parte rotonda dell'edificio e da una torretta a guisa di baldacchino sul tetto (fig. 13); all'interno erano importanti per l'identificazione con il modello un basso e stretto ingresso nella ristretta camera sepolcrale e il deposito del cadavere di Cristo riprodotto a destra⁴¹ (fig. 14).

Avvicinandoci alla fine delle nostre spiegazioni dobbiamo sottolineare ancora una volta che nel periodo dalla Controriforma e del Barocco furono realizzate così numerose riproduzioni del sepolcro di Cristo come mai in precedenza⁴². Insieme con altre copie architettoniche devozionali di luoghi santi della Palestina, cioè con le numerose riproduzioni della Santa Casa di Loreto, con le repliche, un po' più rare, della Scala Santa di Roma, e con le sporadiche imitazioni della Grotta della Natività di Betlemme, esse hanno caratterizzato in misura notevole la topografia sacrale di città, paesi e paesaggi. Nella loro interazione questi edifici trasmettevano una chiara idea dei lontani luoghi che erano stati lo scenario dei misteri della fede legati all'esistenza umana di Cristo formulati nel Credo. Di conseguenza si può parlare di una sorta di catechesi attraverso lo strumento della copia architettonica. Per un grande numero di persone di tutti gli strati sociali la Terra Santa si trovava ora, per così dire, davanti a casa. Se pensiamo cosa doveva significare per un fedele, in un'epoca di accresciuta venerazione della Passione, sapere di trovarsi a portata di mano, nelle immediate



14. Spinges (Spinga), foglietto per preghiere illustrato (dettaglio arcosolio), 1688 (Museo Nazionale Bavarese di Monaco).

⁴¹ Rüdiger, 2003, pp. 58-75.

⁴² Nella sola Vienna e nei suoi immediati dintorni esistevano quattro cappelle secondo il modello di Gerusalemme, lo stesso numero di cappelle esistenti a Praga.



15. Waldshut, cappella del Sepolcro di Cristo, nel cimitero
(Archivio fotografico J. Bauer di Waldshut)

vicinanze, la “vera immagine” di quell’edificio consacrato in cui il Redentore morto in croce giacque sepolto, prima di risorgere dai morti il terzo giorno, possiamo all’incirca valutare quale ruolo fondamentale abbiano allora svolto le riproduzioni della cappella del Santo Sepolcro nella coscienza religiosa e nella *praxis pietatis*, cioè nella fede vissuta.

Tanto più spiacevole è che noi finora sappiamo ben poco sull’uso delle copie del Santo Sepolcro.

Come già nel tardo Medioevo, l’importanza del luogo santo di Gerusalemme per la storia della salvezza aveva spinto qualche fondatore a collocare una copia identica a guisa di sostituto in un cimitero, dove essa doveva servire per i riti funebri e per la commemorazione dei defunti. Per l’imperiale appaltatore del sale Adam Tröndlin di Waldshut nell’alto Reno, per esempio, sembra essere stata prioritaria la preoccupazione per la salvezza della sua anima e di quella dei suoi famigliari e successori, quando fece sostituire, nel 1683, la vecchia cappella del cimitero di Waldshut con la costruzione di una chiesa, e fece installare nel presbiterio di questa una riproduzione dell’edicola del sepolcro di Gerusalemme. Avendo evidentemente il desiderio di essere sepolto in un posto in cui si poteva considerare come direttamente presente il luogo della resurrezione di Cristo, egli aveva destinato a tomba di famiglia il presbiterio della chiesa del cimitero di nuova costruzione⁴³ (fig. 15).

In molti posti le imitazioni furono realizzate in relazione costruttiva e funzionale con impianti evocativi di Gerusalemme, con monti Calvari, nonché con Vie della Passione e della Croce. In quest’ambito le cappelle del Santo Sepolcro erano aperte per tutto l’anno alla visita privata di singoli fedeli per preghiera e per devozione. Gruppi più grossi si accalcavano attorno alla stazione del Sepolcro di Cristo in tutte quelle occasioni in cui il clero secolare o quello degli ordini religiosi o le confraternite che dipendevano da essi organizzavano visite comunitarie. Tali grandi manifestazioni avevano luogo, di solito, sotto forma di processioni nella Settimana Santa, ma anche nei giorni festivi in onore della Santa Croce. Il pulpito esterno sulla facciata dell’entrata della cappella del Santo Sepolcro di Kalwaria Zebrzydowska nel voivodato di Cracovia, in Polonia meridionale, ci indica che qui i predicatori parlavano dei misteri della fede connessi con la Passione al popolo adunato. Particolarmente imponente doveva essere la processione del Venerdì Santo che si svolgeva a Mikulov, nella Moravia del sud, dove la cappella del Santo Sepolcro era stata inglobata nella drammaturgia del corteo coinvolto in un’animazione scenica, e una raffigurazione del cadavere di Cristo a grandezza naturale, trasportata in processione, veniva seppellita nella camera sepolcrale⁴⁴.

In qualche luogo l’afflusso dei fedeli in determinate ricorrenze era davvero massiccio anche perché con la visita devozionale alla cappella del Santo Sepolcro si poteva lucrare un’indulgenza. Ad esempio, si potevano considerare fortunati tutti coloro che abitavano nelle località della Bassa Austria di Stockerau, Katzelsdorf e Neulengbach, o nei dintorni, perché per loro erano aperte, presso i locali conventi

⁴³ Rüdiger, 2003, pp. 132-139.

⁴⁴ Rüdiger, 2003, pp. 119-131.

dei francescani osservanti riformati, cappelle del Santo Sepolcro per ciascuna delle quali i frati dell'ordine avevano ottenuto un'indulgenza plenaria. Pertanto, una volta all'anno ai fedeli si offriva la possibilità, visitando con devozione una di queste copie, di lucrare la stessa quantità d'indulgenze di cui l'originale di Gerusalemme era dotato dal 1588.

In casi sporadici le riproduzioni del sepolcro di Cristo acquisirono addirittura l'importanza di un santuario, cioè di un luogo in cui le persone sapevano di essere partecipi della grazia di Dio in misura particolare, poiché ricevevano aiuto nelle loro preoccupazioni e necessità, in un modo solitamente vissuto come miracoloso. Uno di questi rari casi sembra essere stata la cappella di Schönbühel sul Danubio (vedi fig. 7), dove evidentemente già poco dopo il completamento, avvenuto nel 1667, vi furono i primi voti, e furono offerti doni votivi di argento e di cera. Come tracce di una venerazione simile a quella di un santuario possiamo interpretare forse anche i numerosi graffiti che troviamo scritti con sanguigna o scarabocchiati sulle pareti esterne della copia del Santo Sepolcro nella chiesa di San Vigilio presso Bolzano e nella cappella del Santo Sepolcro di Žagan⁴⁵.

⁴⁵ Rüdiger, 2003, pp. 140-147.

Questo, dunque, è il nostro contributo alla storia della venerazione di copie architettoniche devozionali, con particolare considerazione delle copie della cappella del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Molte questioni – in particolare in merito alle forme del fenomeno nell'alto e nel pieno Medioevo – non sono ancora chiarite. Alla ricerca futura spetta il compito di trovare delle risposte.

La Santa Casa e la Scala Santa. La riproduzione architettonica, le diversità e i legami tra questi due culti in Europa centrale nei secoli XVII – XVIII

Martin Čičo

Galleria Nazionale Slovacca

¹ Per l'interpretazione della copia devozionale, vedi F. Matsche, *Architekturkopie*, in *Marienlexikon*, I, St. Ottilien 1988, pp. 221-225; M. Rüdiger, *Nachbauten der Heiligen Kapelle von Altötting. Zum Problemkreis architektonischer Devotionalkopien*, in "Jahrbuch für Volkskunde", N.F. 16 (1993), pp. 161-188, in particolare pp. 161-162 e 164 sg.

² F. Grimaldi, *Historia della chiesa di Santa Maria di Loreto*, Loreto 1993, pp. 15-17; W. Pözl, *Santa-Casa-Kult in Loreto und in Bayern, in Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di L. Kriss-Rettenbeck - G. Möhler, München 1984, pp. 368-382, in particolare p. 368.

1. *Annunciazione a Maria. Rilievo sul lato occidentale della Santa Casa a "Loreta" di Praga, Hradčany* (Archivio M. Čičo).

La teologia ci insegna che Dio è onnipresente. Tuttavia ciò non impedisce che il suo agire possa essere circoscritto in un luogo concreto. Si potrebbe quindi indirettamente dedurre che la grazia e i suoi effetti possano essere "trasferibili". Nel mio contributo prendo in considerazione soprattutto questi temi, dove non solo l'oggetto di culto originale è stato al centro dell'attenzione devozionale dei pellegrini ma anche la sua riproduzione.

All'inizio c'è stato il pellegrinaggio al Santo Sepolcro a Gerusalemme. Più tardi è arrivato il "trasferimento" in Europa del modello architettonico della cappella del Santo Sepolcro.

La Santa Casa e la Scala Santa rappresentano altri esempi di questo tipo. La devozione nei confronti di essi è molto più recente e perciò è interessante seguire i cambiamenti e le differenze di motivazione riguardo alla loro origine e al loro uso religioso. Inoltre c'è una differenza ancor più importante. Nel caso del Santo Sepolcro si trattava di uno "spostamento" del luogo di culto attraverso lo "spostamento" di un oggetto di culto sotto forma della sua riproduzione. Nel caso della Santa Casa e della Scala Santa si tratta anche di un trasferimento (*translocatio*) dello stesso oggetto dal suo luogo originario, la Terra Santa, fino in Italia, e questo diventa parte fondamentale della loro storia. Si tratta di oggetti di culto della massima importanza, collegati, secondo la tradizione, alla vita di Gesù Cristo e della Vergine Maria, sua madre. La suggestione esercitata sui pellegrini è giunta fino alla creazione di riproduzioni architettoniche che in molti casi sono diventate mete di molti pellegrinaggi¹.

LORETO. LA SANTA CASA

Oggi la Santa Casa a Loreto si trova nella navata centrale della omonima basilica, nell'intersezione col triplice transetto. Questo è il risultato di un processo storico iniziato già nel Tardo Medioevo. Alla base del culto lauretano della casa di Nazaret, che risale al XIV secolo, c'è la fede delle persone che a Loreto possono entrare nella casa di Maria, luogo dell'Annunciazione (fig. 1), dell'arrivo di Gesù e della vita della Sacra famiglia². La leggenda del miracoloso



trasferimento della casa dalla Terra Santa in Italia, a Loreto, già intorno all'anno 1470 era tramandata oralmente, e poi venne messa per iscritto nella *Relatio Teramani* del prevosto Pietro Giorgio de Tolomeis, detto il Teramano, che divenne la versione principale sulle origini della Santa Casa³.

Ma Loreto era già un luogo molto importante per i pellegrini: aveva alle spalle una ricca storia e proprio qui erano state concesse le prime indulgenze da Benedetto XII (1334-1342), altre poi nel 1375, 1387 e 1389⁴. Nel 1450 si reca in pellegrinaggio a Loreto anche, primo tra i papi, Nicolò V; nel 1464 Pio II, e poi altri. Nel 1468 comincia la costruzione della nuova grande chiesa⁵. Contemporaneamente la leggenda di Loreto si diffonde anche oltralpe, e, nel 1483 e nel 1490 circa, è documentata nei monasteri benedettini bavaresi di Tegernsee e Attel. Questa diffusione è testimoniata indirettamente anche dal primo pellegrino tedesco finora conosciuto a Loreto, un francescano che visita Loreto nel suo viaggio di ritorno da Roma nel 1484⁶. Ancora alla fine del XV secolo, con la diffusione dei primi libri a stampa, troviamo le prime edizioni della leggenda lauretana e di lì il suo sviluppo acquisisce nuove dimensioni⁷.

All'inizio del XVI secolo, durante il papato di Giulio II (1503-1513), Donato Bramante propone di rivestire di marmo la Santa Casa; poi sotto i papi Clemente VII (1523-1534) e Paolo III (1534-1549) ha inizio una decisiva ristrutturazione architettonica⁸. A questo periodo risale anche l'impegno di Girolamo Angelita, cancelliere di Recanati, che, conscio dell'importanza acquisita dal santuario nella sua nuova forma, elabora la leggenda lauretana nell'opuscolo *Lauretanae Virginis Historia*, pubblicato nel 1532⁹. Esso racconta la storia della miracolosa traslazione (fig. 2), con precise indicazioni: dallo spostamento del 10 dicembre 1294 fino al



³ P. V. Martorelli, *Teatro storico della Santa Casa nazarena della B. Vergine Maria e la sua ammirabile traslazione di Loreto*, 3 voll., Roma 1732-1735, I, pp. 506-507; J. A. Vogel, *De ecclesiis Recanatensi et Lauretana earumque episcopis commentarius historicus*, 3 voll., Recanati 1859, I, p. 304; E. Flögel, *Die Loreto-Kapellen in Baden-Württemberg, Bayern und der Republik Österreich*, Diss. München 1984, I, pp. 9 e 13; Pötzl, 1984, p. 370; Grimaldi, 1993, pp. 15-17 e 69 sg.; F. Grimaldi, *Il libro lauretano. Secoli XV-XVIII*, Loreto 1994, pp. 21-22.

⁴ G. L. Masetti Zannini, *I papi e Loreto*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*, a cura di F. Citterio - L. Vaccaro, Brescia 1997, pp. 245-262, in particolare p. 246.

⁵ H. Tursellini, *Lauretanae historiae libri quinque [...]*, Romae 1597, I, p. 46; S. Beissel, *Das heilige Haus zu Loreto*, Freiburg i. Breisgau 18924, p. 9; A. Mohl, *Der Gnadenort Loreto in Ungarn*, Eisenstadt 1894, p. 7; Pötzl, 1984, p. 370; Grimaldi, 1993, p. 211.

⁶ W. Pötzl, *Loreto in Bayern*, in "Jahrbuch für Volkskunde", N.F. 2 (1979), pp. 187-218, in particolare p. 194; Pötzl, 1984, p. 374.

⁷ Grimaldi, 1993, pp. 467 sg.; Pötzl, 1984, p. 373.

⁸ Pötzl, 1979, p. 194; Pötzl, 1984, p. 370; Grimaldi, 1993, pp. 190 sg.; F. Grimaldi, *L'ornamento marmoreo della Santa Cappella di Loreto*, Loreto 1999, pp. 39 sg.

⁹ Flögel, 1984, I, p. 14; Pötzl, 1984, p. 373; Grimaldi, 1993, p. 108; Grimaldi, 1994, pp. 24 e 89, n. 44.

2. Affresco con Madonna e traslazione della Santa Casa, nella chiesa di Loreto sul monte Kobel, presso Augusta, in Baviera (M. Čičo).

posto dove si trova ancora oggi. Ricorda anche i miracoli e le indulgenze concesse dai pontefici¹⁰. Nella prima parte del XVI secolo Loreto, grandemente considerato e favorito dai pontefici, diviene una delle importanti mete di pellegrinaggio d'Europa.

Gli avvenimenti dell'anno 1554 e i gesuiti a Loreto

¹⁰ Il lavoro di Angelita è, grazie alle varie edizioni, uno dei libri più importanti del XVI secolo che parlano di Loreto. U. Chevalier, *Notre-Dame de Lorette, étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906, pp. 313-320; Pötzl, 1984, p. 373.

¹¹ Pötzl, 1984, p. 374.

¹² Pötzl, 1979, pp. 195-196; Pötzl, 1984, pp. 374 e 376; W. Pötzl, *Volksfrömmigkeit*, in *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, a cura di W. Brandmüller, Bd. 2, *Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*, St. Ottilien 1993, pp. 871-961, in particolare p. 895; F. Grimaldi, *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVIII*, Foligno 2001, p. 651.

¹³ Pötzl, 1979, p. 196. Nel 1554 fu pubblicata a Tübingen l'opera polemica di Pier Paolo Vergerio, *De Idolo Lauretano*, che ebbe molte risposte in Italia, ma più tardi anche in Germania. Vogel, I 1859, pp. 305-306; Grimaldi, 1993, pp. 17-19, 22; Grimaldi, 1994, pp. 27 e 93, pp. 52 sg.; L. Szilas, *Loreto nella letteratura spirituale dei Gesuiti*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*, a cura di F. Citterio - L. Vaccaro, Brescia 1997, pp. 263-272, in particolare p. 264.

¹⁴ Tursellini, 1597, III, p. 134; J. J. Pock, *Die durch die drey Theile der Welt [...] nach Loreto, Rom, Monte-Cassino [...] andächtige Pilgerfahrt [...]*, München 1727, p. 254; Pötzl, 1993, p. 895.

¹⁵ S. Serraglius, *La Santa Casa abbellita [...]*, Loreto 1644, pp. 101-102; Szilas, 1997, p. 264; Tursellini, 1597 III, p. 133-134, ricorda, che all'inizio c'erano solo dodici componenti.

¹⁶ Tursellini, 1597, III, pp. 146 sg.

¹⁷ Serraglius, 1644, p. 102.

¹⁸ Pötzl, 1979, p. 196.

¹⁹ Pubblicato a Ingolstadt fino al 1584, ebbe quattro edizioni. Pötzl, 1984, pp. 376-377; L. Scheffczyk, *Canisius*, in *Marienlexikon*, I, St. Ottilien 1988, pp. 647-648, in particolare p. 648; Grimaldi, 1993, p. 20.

La leggenda, che parla della miracolosa traslazione della casa, sicuramente si era diffusa nel nord Europa attraverso la devozione popolare già prima della Riforma, mentre presso l'alto clero il culto lauretano non si era radicato, come invece era avvenuto in Italia¹¹. Questo vale fino alla Riforma cattolica, al tempo del Concilio di Trento, quando si sviluppò un particolare interesse della Chiesa verso il culto della Madonna e dei santi e verso i pellegrinaggi. Questi furono i presupposti per la diffusione del culto lauretano anche nelle Chiese d'Oltralpe.

Nel 1554 il cardinale Otto Truchsess von Waldburg (1543-1573), vescovo di Augusta, uno dei primi alti ecclesiastici tedeschi a ricoprire la carica di cardinale camerlengo, si impegnò a far costruire una cappella a Loreto. Egli si fermò a Loreto nel 1556, di ritorno da Roma alla sua diocesi, e poi nuovamente nel 1568, questa volta mentre si recava a Roma¹². Qui possiamo ricordare che solo circa un anno dopo l'iniziativa del cardinale, il duca Alberto V di Baviera (1550-1579) dispose per la basilica lauretana un legato per una lampada votiva¹³.

La presenza di un numero sempre maggiore di pellegrini provenienti da altri paesi determinò una maggior attenzione pastorale. Per questo servizio Giulio III (1550-1555) chiamò i membri della Compagnia di Gesù, a motivo della loro preparazione e delle loro conoscenze linguistiche¹⁴. Nel 1554 erano all'opera 14 persone: 5 per le confessioni e nove tra studenti e fratelli coadiutori¹⁵. Certi giorni arrivavano pellegrini così numerosi che non si riusciva a confessare tutti, e non si potevano soddisfare tutte le necessità linguistiche, per cui, attraverso il cardinale di Carpi protettore di Loreto, fu chiesto di aumentare il numero dei preti¹⁶. Successivamente, sotto il governo di Paolo IV (1555-1559) e Pio IV (1559-1565), furono impegnati fino a 20 confessori pontifici¹⁷.

Questa internazionalizzazione del pellegrinaggio ebbe come conseguenza la diffusione della notorietà di Loreto e, nello stesso tempo, fu anche uno dei passi decisivi verso il sorgere delle prime manifestazioni di devozione verso la Vergine di Loreto anche all'estero. I gesuiti contribuirono notevolmente alla diffusione del culto, impegnati com'erano nella missione di "ri-cattolicizzazione" dell'Europa centrale, e nell'ambito delle loro molteplici iniziative, si misero in luce un paio di personaggi più impegnati anche in questo campo.

Tra tutti, spicca la figura di san Pietro Canisio (1521-1597), chiamato anche "secondo apostolo della Germania", un fervente devoto mariano. Egli visitò Loreto più volte e alcuni suoi viaggi si incrociarono con quelli del cardinale Truchsess von Waldburg¹⁸. Nel 1577 uscì l'opera più importante del Canisio, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, nella quale egli aveva raccolto tutto l'insegnamento su Maria Vergine e che fu il fondamento della diffusione della mariologia nel XVII secolo. Nel libro si parla di Loreto come del luogo più importante per i pellegrini mariani in Europa¹⁹.

Le litanie lauretane

Lo strumento più immediato di diffusione del culto lauretano fu la preghiera delle "litanie lauretane", che, alla metà del XVI secolo, a Loreto erano le preferite

dai pellegrini che qui pregavano regolarmente ogni sabato. Fu in questo periodo che nacque e si iniziò a usare la parola “lauretano”²⁰, i cui divulgatori fuori dall’Italia furono soprattutto i gesuiti.

Già nel 1558 Pietro Canisio aveva stilato la prima pubblicazione oltralpe sulle litanie, che fu probabilmente anche la prima in assoluto²¹. Le litanie si diffusero molto rapidamente nei collegi dei gesuiti, come per esempio nel 1560 a Praga, nel 1561 a Vienna, nel 1562 a Treviri e più tardi anche nelle Congregazioni studentesche mariane che cominciarono a sorgere negli anni ’70²².

Alla diffusione delle litanie lauretane, oltre ai gesuiti, contribuì anche il cardinale Truchsess von Waldburg che già nel 1561 le stampava ad uso della sua diocesi di Augusta e nel 1566 le pubblicava nella propria opera *Preces ecclesiae in processionibus*, edita anche in tedesco²³. La preghiera delle litanie lauretane era facile da recitare per il suo carattere semplice e festoso, e le litanie furono spesso musicate e si cantavano con regolarità, diventando presto molto popolari²⁴. In molti luoghi le si recitava regolarmente nel giorno di sabato, dedicato, nel periodo barocco, alla Vergine Maria, e poi soprattutto durante le feste mariane²⁵.

Orazio Torsellino e la sua Historia lauretana

Dopo le opere già menzionate e dopo la letteratura controversistica e apologetica della fine del XVI secolo, comparve l’importante lavoro di Orazio Torsellino (detto anche Torsellini, 1544-1599), che dal 1591 al 1595 fu rettore del collegio gesuitico di Loreto. Il libro da lui pubblicato si intitola *Lauretanae historiae libri quinque*²⁶, con una trattazione ampia e una chiara articolazione tematica, che rappresentano sostanzialmente un primo resoconto sul fenomeno di Loreto e la sua influenza.

La grande importanza di quest’opera è confermata dal fatto che negli anni seguenti fu pubblicata più volte in diverse località, originariamente in latino, ma in seguito tradotta in otto lingue²⁷. La traduzione italiana apparve la prima volta nel 1600 ed ebbe tredici edizioni²⁸, mentre la traduzione in lingua tedesca fu pubblicata già nel 1603 a Münster²⁹. L’*Historia lauretana* di Torsellini divenne così per i successivi 20-30 anni il libro più importante su Loreto e rimase l’opera di riferimento per tutto il XVII secolo³⁰.

Il Torsellini dedica ampio spazio alla descrizione delle opere di ristrutturazione dell’interno della Santa Casa e del suo rivestimento in marmo che esalta l’interno come un gioiello racchiuso in uno scrigno o una reliquia in un reliquiario. Il rivestimento in marmo suscita nei visitatori una sensazione di stupore e soprattutto sottolinea ancora di più il mistero che nasconde dentro di sé. L’opera si dilunga nella descrizione della casa in marmo, con i nove rilievi eseguiti dagli artisti più importanti, ma anche con gli effetti dei cambiamenti dell’interno (in particolare la volta del soffitto e la modifica delle entrate) che furono realizzati soprattutto per motivi pratici e furono ripetutamente tematizzati in opere successive³¹. La descrizione dell’aspetto “prima e dopo” favorì una particolare attrazione per il posto, e diede

Pötzl, 1984, p. 373; Szilas, 1997, p. 271.

²² Paulus, 1902, pp. 581-582; Beissel, 1910, p. 482; Dürrig, 1992, p. 34.

²³ *Preces Ecclesiae in processionibus et supplicationibus publicis [...] Iussu et auctoritate [...] Domini Othonis Cardinalis Augustani, pro usu et commoditate suae Dioecesis impressae*, Dilingae, Sebaldus Mayer, Anno 1566; cfr. Paulus, 1902, p. 580; Pötzl, 1979, p. 196; Pötzl, 1984, p. 376; Szilas, 1997, p. 271.

²⁴ Le litanie lauretane sono state incluse in molti libri del XVI secolo grazie allo sforzo dei gesuiti: Pötzl, 1984, p. 376.

²⁵ Paulus, 1902, pp. 576-577; L. A. Veit - L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i. Br. 1956, p. 143.

²⁶ Secondo molti autori la prima pubblicazione avvenne nel 1597 a Roma. Chevalier, 1906, p. 368, ricorda anche l’edizione del 1595, che ricorda anche Martorelli (III, p. 151) e anche nel 1594 (secondo Vogel). Pötzl, 1979, p. 197; Pötzl, 1993, p. 895; Grimaldi, 1993, p. 20; Grimaldi, 1994, p. 117, n. 102 ecc. Il primo autore che scrisse la storia della Santa Casa di Loreto (*Historiae Domus Lauretanae liber singularis*, Loreto 1580) fu lo spagnolo Raffaele Riera (1528-1582), che a Loreto lavorò come confessore già all’inizio della fondazione della casa gesuitica. Grimaldi, 1993, p. 20; Grimaldi, 1994, pp. 33 e 106, n. 80; Szilas, 1997, p. 265.

²⁷ Arrivò fino a 21 pubblicazioni. Chevalier, 1906, pp. 368-369; N. Grass, *Loreto im Bergland Tirol*, in “Jahrbuch für Volkskunde”, N.F., 2 (1979), pp. 161-186, in particolare p. 162; Flögel, 1984, I, p. 72; Szilas, 1997, p. 265.

²⁸ Szilas, 1997, p. 265; Chevalier, 1906, p. 369.

²⁹ Chevalier, 1906, pp. 368-369.

³⁰ Cfr. Grimaldi, 1994, pp. 117-118 e 141 sg., dove sono riportate più di 30 pubblicazioni.

³¹ Torsellini, 1597, II, pp. 77-84; Pock, 1727, pp. 231-232 e 251-252; Beissel, 1892⁴, pp. 15-17; Pötzl, 1979, p. 195; Flögel, 1984, I, pp. 19-23.

²⁰ W. Gumpfenberg, *Atlas Marianus*, München 1672, p. 7; Vogel, I 1859, pp. 315-330; Chevalier, 1906, pp. 327-328; S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg i. Breisgau 1910, pp. 484 e 490 sg.; W. Dü-

rig, *Lauretanische Litanei*, in *Marienlexikon*, IV, St. Ottilien 1992, pp. 33-42, in particolare pp. 33-34.

²¹ *Preces speciales pro salute populi Christiani [...] quibus addita est Letania Loretana [...] Dilingae, apud Sebaldum Ma-*

yer. Anno 1558; cfr. N. Paulus, *Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland durch den seligen Canisius*, in “Zeitschrift für katholische Theologie”, 26 (1902), pp. 574-583, pp. 575, 577 e 581; Beissel, 1910, pp. 481-482; Flögel, 1984, I, p. 72;

anche una rappresentazione fattuale, che evidenziava la particolarità del luogo e insieme ne illustrava la realtà. L'illustrazione fin dei minimi dettagli stimolava ancor più la creazione di riproduzioni, con maggiore coerenza.

Miracoli e pellegrinaggi

³² Già Torsellino ricorda molti miracoli (1597), dedicandovi vari capitoli. Grimaldi, 1993, pp. 211 sg.

³³ Tursellini, 1597, V, pp. 271-274.

³⁴ Tursellini, 1597, III, pp. 143, 207, 209 ricorda ad esempio il re dei Romani, Ferdinando e molte visite da parte delle famiglie reali e delle famiglie dei governatori, e da parte di molte donne, come ad esempio Anna Česká, Johanna d'Austria, figlia del sovrano Ferdinando, o Margherita d'Austria, figlia dell'imperatore Carlo V. Serraglius, 1644, pp. 63 sg. e Grimaldi, 2001, pp. 236, 431sg. e 651 sg.

³⁵ Serraglius, 1644, p. 37.

³⁶ Tursellini, 1597, III, pp. 120-123; Flögel, 1984, I, p. 30.

³⁷ Sorprende la traduzione della versione *Translatio* pubblicata nel 1499 a Venezia. Pözl, 1979, p. 197; Pözl, 1993, p. 895; Flögel, 1984 I, p. 72.

³⁸ Grass, 1979, pp. 162-163, 168 sg.; Pözl, 1979, p. 197; Flögel, 1984, II, pp. 105-106; Pözl, 1984, p. 377.

³⁹ Grass, 1979, pp. 162-163. Anna Caterina va in pellegrinaggio a Loreto nell'anno giubilare 1600, ivi, p. 166.

Insieme alla miracolosa traslazione della Santa Casa sin dall'inizio sono ricordati anche altri miracoli e grazie, verificatisi per l'intercessione della Vergine, che favorirono la diffusione della popolarità di Loreto fino nei luoghi più remoti³². Il Torsellino scrive che tra gli stranieri arrivavano soprattutto illirici, francesi, belgi, spagnoli, portoghesi, polacchi e anche tedeschi³³. Miracoli, visitatori e doni erano talmente numerosi, che si rese necessaria la redazione di inventari e libri in cui registrare tutto, per testimonianza e ricordo perpetuo. Sulle visite di personaggi importanti abbiamo notizie già dai tempi di Girolamo Angelita e più tardi, sempre più ampiamente, dagli scrittori che raccontano le vicende lauretane.

I pellegrini, membri di corte o ecclesiastici, una volta ritornati in patria, diventavano propagatori del culto alla Vergine Maria di Loreto. Così si formò un'altra onda nell'impercettibile processo della diffusione del culto lauretano³⁴. L'esperienza di Loreto si divulgava a molteplici livelli: le reliquie della casa, il ricordo del miracolo della traslazione, l'azione miracolosa di Maria Vergine, le testimonianze delle grazie, le modalità di ringraziamento, gli ex-voto e le tavole votive, i libri, le canzoni e i doni preziosi. Tutto ciò parlava in modo convincente e così fu rappresentato in tutta la successiva letteratura lauretana³⁵. La produzione delle prime riproduzioni della Santa Casa può considerarsi come l'apice della diffusione del culto e fu la più complessa dimostrazione di devozione verso la Vergine Maria di Loreto.

Le "protocopie" e i più antichi esemplari conservati e conosciuti in Europa centrale

Già il Torsellino racconta della diffusione del culto e delle prime riproduzioni della casa lauretana non solo in Italia, ma anche in paesi lontani. Egli scrive di un francescano, Vincenzo, che aveva introdotto questo culto in Francia, dove nella periferia di Laueis, piccola città nella diocesi di Le Mans, aveva fatto costruire una casa sul modello di Loreto (*ad exemplum sacelli Lauretani*), che veniva visitata sia dagli abitanti locali che dai pellegrini. Indica anche altre località e ricorda due cappelle anche in Scozia: una nella città di Perth, l'altra costruita sulla strada che porta a Edimburgo, e anch'essa visitata da molti pellegrini³⁶. Purtroppo degli esempi appena ricordati non esistono documenti di alcun genere e le costruzioni non si sono conservate, per cui non possiamo verificare la precisione con cui esse riproducevano la Santa Casa; le possiamo pertanto considerare come "protocopie".

Alla fine del XVI secolo, nel 1589, quando si ebbe la prima edizione della leggenda lauretana in lingua tedesca³⁷, su iniziativa dell'arciduca Ferdinando II (1564-1595) e della sua seconda moglie, Anna Caterina Gonzaga di Mantova, fu creata una riproduzione a Haller Au (Bad Hall) in Tirolo: probabilmente si tratta della prima Santa Casa nei paesi di lingua tedesca³⁸. Il motivo di questa costruzione lo possiamo trovare nei rapporti che si stavano sviluppando tra gli Asburgo tirolesi e i territori italiani, fedeli al cattolicesimo romano, e questo soprattutto grazie al loro legame con i principi Gonzaga di Mantova³⁹.

Altri esempi sono stati scoperti nelle vicinanze di Augusta, dove il primo seme della devozione lauretana era stato piantato dal cardinale Otto Truchsess von



⁴⁰ Pötzl, 1979, pp. 189 e 196-197; Pötzl, 1984, p. 378. Non sappiamo se si trattava di una copia formale della cappella lauretana. Pötzl, 1993, p. 896. Il pellegrinaggio di U. Fugger a Loreto è datato 1569; la costruzione della cappella condotta da suo figlio risale al 1572.

3. Cappella (del 1602) e chiesa (più tarda) di Loreto sul monte Kobel, in Baviera (M. Čičo).

Waldburg, già ricordato. Nell'anno 1582 Antonio Fugger – la cui madre, Ursula Fugger, aveva visitato Loreto nel 1570 andando a Roma – fece costruire nel suo castello di Hainhofer una cappella dedicata alla Madonna di Loreto⁴⁰. Vent'anni più tardi, la statua ivi collocata divenne proprietà di Carlo von Lagenmantel e venne deposta sull'altare della cappella appena costruita sulla cima del monte Kobel nelle vicinanze di Augusta, come prima chiara replica della Santa Casa in Baviera (figg. 3 e 4). Il fatto che il culto in questo ambiente fosse ben radicato è testimoniato dalla



4. Interno della chiesa (più recente) con vista sulla cappella di Loreto a Kobel, Baviera (M. Čičo).

costruzione di un'altra cappella vicino a Scheppach in quello stesso anno, e di un'altra a Reutberg nel 1606⁴¹.

Il culto lauretano e i regnanti come exempla pietatis

Nella seconda metà del XVI secolo in Europa centrale il contrasto tra le confessioni raggiunse il suo apice, la Riforma cattolica e il processo di "ri-cattolicizzazione" iniziarono a consolidarsi⁴². Per l'effettiva continuazione di tale processo era molto importante che le case regnanti degli Asburgo e di Wittelsbach optassero per la fedeltà al cattolicesimo. Le prime personalità di quest'era nuova rappresentano esempi molto importanti di devozione mariana, che mettono al primo posto tale devozione come espressione della loro convinzione cattolica. Così, mentre la devozione alla Vergine Maria diventava un simbolo del cattolicesimo, Loreto diventava uno dei luoghi di pellegrinaggio più importanti in Europa, una delle mete più ricercate.

Come già prima, e poi anche in seguito, a Monaco si ricorda a questo proposito una donna. Nel 1575 Renata di Lorena, moglie del duca Guglielmo V di Baviera, introdusse nella chiesa della Vergine (*Kirche Unserer Lieben Frau*) a Monaco, le litanie lauretane che furono musicate da Orlando di Lasso, il quale negli anni 1560-1594 era maestro di cappella alla corte bavarese⁴³. Nel 1584 suo marito, Guglielmo V (1579-1597), ordinò anche ai figli, Massimiliano e Filippo, durante il periodo della loro formazione, di pregare con le litanie, e nella residenza di Monaco la statua della Madonna di Loreto era venerata con candele accese giorno e notte⁴⁴. Un anno dopo Guglielmo si recò a Loreto dove, in precedenza, aveva già spedito molti doni preziosi⁴⁵.

Il figlio di Guglielmo, Massimiliano I (1597-1651) crebbe nella personale, profonda devozione mariana trasmessagli dal padre e rafforzata dall'educazione nel convento dei gesuiti a Ingolstadt, dove fu Prefetto generale di tutte le Congregazioni mariane del regno⁴⁶. Anche lui visitò la Santa Casa di Loreto nella primavera del 1593, in un suo viaggio di ritorno da Roma⁴⁷. Come il padre, all'inizio del suo governo anche Massimiliano mise intenzionalmente la devozione mariana al centro di tutte le sue aspirazioni, e così la fede e la devozione mariana divennero un principio fondamentale della sua attività politica e personale⁴⁸. Più tardi proclamò la Madonna patrona della sua casa, celeste patrona del popolo e della patria di Baviera (1615). Nel concetto di governo di Massimiliano I, la *Pietas Mariana* divenne programma politico-statale e come emblema fu utilizzata la statua della patrona della Baviera sulla facciata della sua residenza (1616)⁴⁹. Egli non costruì una riproduzione della Santa Casa, ma il culto lauretano si esprime nella cappella della corte di Monaco, che nel 1616 fu ornata con stucchi e simboli delle litanie lauretane⁵⁰.

Se si indaga sull'origine della devozione dell'imperatore Ferdinando II (1619-1637), arriviamo a scorgere forti somiglianze con Massimiliano: anche Ferdinando aveva ricevuto la sua educazione nel convento di Ingolstadt, e la sua istruzione nell'università della stessa città⁵¹. Allo stesso modo anch'egli, a vent'anni, ancora arciduca dell'Austria Inferiore, si recò a Loreto, e qui iniziò a professare la sua profonda devozione mariana fino alla completa consacrazione alla Vergine Maria, che confermò, esattamente come Massimiliano, per iscritto con il proprio sangue⁵². Anche per Ferdinando non fu solo una questione personale.

In una società ordinata in modo gerarchico, il sovrano, come sostituto di Dio sulla terra, si sentiva responsabile del bene terreno, ma anche della salvezza celeste

⁴¹ Pötzl, 1979, pp. 189-190, 198, 210-211; Pötzl, 1984, p. 378; Pötzl, 1993, pp. 896-897.

⁴² L. Hüttl, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformation, bis zur Aufklärungsepoche*, Köln-Wien 1985, pp. 100 sg.

⁴³ Beissel, 1910, p. 483; Pötzl, 1979, p. 197; Pötzl, 1984, p. 377; Pötzl, 1993, p. 895; Szilas, 1997, p. 272.

⁴⁴ Pötzl, 1979, p. 197; Pötzl, 1984, p. 377; Hüttl, 1985, pp. 108-109.

⁴⁵ Tursellini, 1597, V, pp. 227-229; Beissel, 1892⁴, p. 23; Pötzl, 1979, p. 197; Pötzl, 1984, p. 377; Pötzl, 1993, p. 895; Grimaldi, 2001, p. 652.

⁴⁶ Hüttl, 1985, pp. 49-50 e 115.

⁴⁷ Pötzl, 1979, p. 197; Hüttl, 1985, p. 112.

⁴⁸ Hüttl, 1985, p. 104.

⁴⁹ P. B. Steiner, *Der gottseilige Fürst und die Konfessionalisierung Altbayerns*, in *Um Glauben und Reich: Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst*, a cura di H. Glaser, München 1980, pp. 252-263, in particolare p. 259; F. Matsche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee. Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des "Kaiserstils"*, Berlin-New York 1981, p. 150; Hüttl, 1985, pp. 112-113, 115; E. H. Ritter, *Patrona Bavariae*, in *Marienlexikon*, V, St. Ottilien 1993, pp. 122-124, in particolare p. 122.

⁵⁰ Steiner, 1980, p. 257.

⁵¹ Hüttl, 1985, pp. 49-50, 115, 128. Vedi anche A. Co-reth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Wien 1959, pp. 48-49, dove racconta anche dei rapporti familiari tra gli Asburgo e i Wittelsbach, nonché delle fonti di educazione cattolica.

⁵² Hüttl, 1985, p. 128; S. Beissel, *Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Freiburg i. Breisgau

del suo popolo⁵³. Per questo con la sua fede e la sua devozione verso Dio, nonché con il suo atteggiamento verso la Vergine Maria, voleva servire come *exemplum pietatis* per tutti i ceti del popolo, ma nello stesso tempo curava anche l'immagine della loro vita religiosa⁵⁴. Il culto lauretano costituì solo una parte della devozione mariana di allora, ma, sull'esempio dei sovrani, fu sentito molto profondamente. Fu sentito in modo particolarmente significativo dagli Asburgo, che contribuirono alla creazione delle riproduzioni della Santa Casa non solo nel Tirolo, ma anche a Vienna e a Bruxelles⁵⁵. Inoltre continuava il loro rapporto con il santuario di Loreto, dove, per esempio, Leopoldo I organizzò la raccolta di intenzioni per le messe⁵⁶.

Dinastie e regni: esempi più importanti

Uno degli esempi più importanti di cappelle lauretane in Austria è senz'altro quello della cappella residenziale di Vienna, fatta costruire dall'imperatrice Eleonora di Mantova (1598-1655), moglie di Ferdinando II, nella chiesa palatina viennese di Sant'Augusto. Nel 1624 l'imperatrice inviò tre architetti a Loreto e il 12 settembre 1627 il cardinale Francesco Dietrichstein benedisse la cappella già ultimata, alla presenza della fondatrice e di tutta la corte. La sua importanza è testimoniata dal fatto che il sovrano Ferdinando II non faceva niente senza invocarvi l'aiuto della Vergine. Più tardi vi furono celebrati i fidanzamenti e le nozze degli appartenenti alla corte e vi fu costruita la cripta per i cuori dei defunti della casa d'Asburgo (*Herzgruft*): quindi la cappella aveva un grande significato per tutta la dinastia. Fu la preferita anche dal popolo e divenne in breve tempo il principale santuario mariano di Vienna⁵⁷.

È interessante notare che, tra gli appartenenti alla famiglia dei sovrani di Baviera, sarà il fratello di Massimiliano, Alberto VI di Baviera, principe di Bayern-Leuchtenberg (1584-1666), il fondatore della prima cappella di Loreto. Nel 1628 ordinò di costruire la cappella della Santa Casa a Ramsau, dove si era recato più volte, e alla quale regalò una testa d'argento, perché aveva sofferto a lungo di emicranie, che gli erano scomparse per sempre dopo il voto espresso in tale occasione. Nel 1690 il principe bavarese Massimiliano II Emanuele (1662-1726), visitò la cappella mentre accompagnava l'imperatore Leopoldo I con la moglie e il figlio Giuseppe, di ritorno a Vienna da Augusta, dove Giuseppe era stato incoronato re dei romani⁵⁸. Altre due cappelle lauretane furono fondate più tardi dal secondo figlio del principe Massimiliano, Massimiliano Filippo (1638-1705). La prima sulla collina di Eixelberg, vicino al suo castello residenziale di Pfreimd, costruita nel 1670-1671, e la seconda a Türkheim nel 1683⁵⁹. Anche nella città residenziale della dinastia bavarese dei Wittelsbach furono costruite cappelle lauretane; più tardi, a Berg am Laim (1629) e ancora, tra il 1683 e il 1688, nella chiesa di corte officiata dai teatini, importante per la dinastia, perché lì furono sepolti i familiari a partire dalla fine del XVII secolo⁶⁰.

Anche in Polonia si ebbero delle fondazioni da parte dei sovrani. In particolare, negli anni 1640-1644, con l'intervento dell'architetto Constante Tencallom fu costruita una cappella lauretana nel convento francescano di Praga vicino a Varsavia, finita nel periodo di governo di Vladislao IV. Non è la più antica riproduzione della Santa Casa in Polonia ma è sicuramente la più importante⁶¹.

In Boemia e in Ungheria la situazione è diversa, perché qui non vi furono città residenziali dei sovrani, anche se si trattava di paesi sul cui trono sedettero gli

1913, pp. 255-256; Coreth, 1959, p. 49; G. Kapner, *Heiligenkult in Wien und seine Träger*, Wien 1978, pp. 23-29.

⁵³ Hüttl, 1985, p. 126.

⁵⁴ Hüttl, 1985, pp. 104, 105, 109 e pp. 125 sg. La *pietas* come principale grazia ai sovrani, vedi Coreth, 1959, pp. 9 sg. e Matsche, 1981, pp. 74 sg.

⁵⁵ F. Matsche, *Gegenreformatorische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620*, in "Jahrbuch für Volkskunde", N.F., 1 (1978), pp. 81-118, in particolare pp. 82, 88; Matsche, 1981, p. 154.

⁵⁶ Beissel, 1892⁴, p. 30; Grass, 1979, p. 172, ricorda Leopoldo I., che ha fondato una cappella a Haller Au.

⁵⁷ C. Wolfgruber, *Geschichte der Loretokapelle bei St. Augustin in Wien*, Wien 1886, pp. 4 e 11-12; F. Loidl, *Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670 bis 1710*, Wien 1938, pp. 25-26; Matsche, 1978, pp. 87 e 114-116; Hüttl, 1985, p. 151.

⁵⁸ M. Wening, *Topographia Bavariae. Historico-Topographica descriptio [...]*, I, München 1701, pp. 119-120; Pötzl, 1979, pp. 191 e 213-214; Flögel, 1984, II, pp. 75-76.

⁵⁹ Pötzl, 1979, pp. 191, 208 e 216; Flögel, 1984, II, pp. 72 e 91-92.

⁶⁰ Pötzl, 1979, pp. 205 e 212; Flögel, 1984, II, pp. 62-63.

⁶¹ A. Miłobędzki, *Architektura Polska XVII wieku*, 2 voll., Warszawa 1980, qui I, pp. 190 e 212.

Asburgo. Così in Ungheria è stata fondata una cappella a Lorette (oggi Burgenland) e più tardi a Bratislava/Pressburgo (oggi Slovacchia), entrambe sostenute dallo stesso governo palatino, che era il vicario del re nel paese. La Boemia appartiene ai paesi classici "lauretani", con un culto lauretano fortemente sviluppato, in cui si realizzarono gli esemplari più antichi di tutta l'Europa centrale.

⁶² Per la rispondenza delle misure degli interni ed esterni oggi è una delle migliori copie della Santa Casa: Pözl, 1979 e 1984, Flögel, 1984, J. Bukovský, *Loretánské kaple v Čechách a na Moravě*, Praha 2000.

⁶³ Pözl, 1993, p. 900.

⁶⁴ Questa planimetria non è stata scoperta, ma Evelyn Flögel si riferisce all'opera di Martorelli. Nella seconda edizione, uscita del 1733, la planimetria pubblicata è disegnata secondo la più antica planimetria usata in Germania e questo potrebbe essere collegato al rilevamento di Bachamer. Flögel, 1984, I, pp. 25 e 26 (9); Pözl, 1984, p. 377.

⁶⁵ Gumpfenberg, 1672, pp. 3-4 e 283; Matsche, 1978, p. 82; Pözl, 1979, p. 198; Flögel, 1984 I, p. 26; Pözl, 1984, p. 377; Pözl, 1993, p. 898.

⁶⁶ Martorelli, II, p. 163, citato da Flögel, 1984 I, p. 26.

⁶⁷ Analisi delle planimetrie conosciute Flögel, 1984, I, pp. 24-29. Vedi anche Grimaldi, 1994, p. 138.

⁶⁸ Chevalier, 1906, p. 386; Grimaldi, 1994, p. 176, n. 99, 100, 101, 102, 113 etc., quasi 30 pubblicazioni.

⁶⁹ Serraglius, 1644, pp. 40-45, 70-71 e 82-88; Flögel, 1984, I, p. 79. Le cappelle non erano sempre costruite secondo un progetto grafico, come ad esempio la Loreto di Lambach (Austria), per la cui costruzione, avvenuta negli anni 1683-1690, si mandò prima l'architetto a Loreto. Flögel, 1984, II, p. 116.

Lo sforzo della precisione e la necessità di programmi nel secondo periodo della diffusione delle cappelle lauretane dopo il 1630

I primi impulsi alla fondazione delle cappelle vennero dal grande mistero della piccola casa con i suoi miracoli. Dopo le prime riproduzioni spontanee, che non assomigliavano per niente alle chiese lauretane, nacquero i primi tentativi di creare delle copie perfette, con riguardo soprattutto alla rispondenza delle misure, motivata anche da quanto si sapeva, secondo la tradizione, della casa di Nazaret, le cui fondamenta erano grandi esattamente quanto la piccola casa di Loreto. A questo si aggiungeva anche l'imitazione della struttura interna, descritta nei trattati e anche nelle raffigurazioni. All'inizio i fondatori riportavano le misure direttamente dai loro pellegrinaggi a Loreto o mandavano qualcuno a prenderle. Possiamo osservare un certo parallelismo tra l'invio di persone a Nazaret, con il preciso compito di controllare l'autenticità della piccola casa, e il contemporaneo nascere di questo tipo devozionale di riproduzioni architettoniche⁶². Solo più tardi nascono disegni riproducibili. Finora il più vecchio disegno conosciuto è quello di Orazio Morinari, del 1606⁶³, ma la testimonianza più concreta sulla loro produzione è data dal rilievo effettuato dal gesuita Christoph Bachamer, confessore dei pellegrini tedeschi a Loreto, che nel 1625, con il permesso dei superiori, misurò per tutta una notte la cappella e da queste annotazioni ricavò una ricostruzione grafica definitiva⁶⁴. Secondo Guglielmo Gumpfenberg questa pianta (*Ichonographia*) circolò per tutta la Germania (*per omnem Germaniam*) e, fra le tre che egli conobbe, questo era la più precisa. Inoltre, secondo lui, nel paese quasi tutte le cappelle di Loreto sarebbero state costruite in base a questa pianta⁶⁵.

Un'altra notizia fornita dal Martorelli testimonia lo sforzo di rilevare anche le pitture che ornavano la Santa Casa: «L'anno del Giubileo, 1625, per istanza d'alcuni principi di Germania, da un pittore, ch'essi elessero, furono diligentemente ricercate e delineate le dette pitture al lume di più torcie accese, impiegandovi quattro settimane di tempo»⁶⁶. Si trattava di un'operazione il cui risultato doveva essere differente, rispetto a quanto prodotto dal gesuita Bachamer, ma non conosciamo la versione originale⁶⁷.

Il tema della pianta si riflette anche nella letteratura che parla di Loreto. Il libro di Silvio Serraglia, *La Santa Casa abbellita* del 1633⁶⁸, include anche la descrizione dettagliata dell'interno della cappella, compresi i dipinti parietali, e in secondo luogo aggiunge l'arredo e i doni votivi. Nella pubblicazione del 1644 aggiunge anche la planimetria con la legenda e la scala cartografica, che offre così "la topografia della santa città". Contemporaneamente descrive altre riproduzioni: oltre all'Italia, con 14 località, nomina anche nuovi luoghi di culto lauretano oltralpe, in totale 23. Quindi la pianta da lui allegata risponde anche alle richieste di un siffatto ausilio d'immagini, necessario per poter ricreare tutto ciò⁶⁹.

Le cappelle lauretane nei paesi della Europa centrale

Nella letteratura, i primi esempi di cappelle lauretane sono riferiti a paesi come la Francia e la Scozia. In seguito furono costruite in maggior numero, oltre che in

Italia, anche nei paesi della monarchia asburgica: Austria, Boemia, in minor numero Ungheria, ma anche Baviera e Baden Württemberg. È un fenomeno che si riflette anche nella letteratura ed è stato ampiamente documentato⁷⁰. Qui si scoprono però differenze tra le diverse regioni, per quanto riguarda l'intensità del culto e la sua interpretazione.

Sorprende un po' che in Tirolo, dopo la prima cappella in Haller Au, oltre a Bolzano (1619), siano state costruite altre chiese e quasi tutte risalgano alla metà del XVII secolo, quando il culto stava diventando più popolare (Steinhaus 1649, Winnebach 1649, Maria Saalen 1652, Ried 1658, etc.). Prima della fine del XVII secolo ne furono costruite 11 e altre tre furono costruite all'inizio del XVIII secolo⁷¹.

Per la Baviera, invece, dal punto di vista cronologico, non si può parlare di un periodo in cui siano state costruite più cappelle. Dopo la costruzione delle prime, ricordate in precedenza, ci fu una pausa alla quale segue un periodo in cui se ne costruirono in modo continuativo: nel 1619 a Holzen, nel 1622 a Thyrnau, nel 1623-1924 a Landshut, nel 1626 a Berg am Laim, nel 1628 a Ramsau e Altdorf. Con esclusione degli anni '30 e '60 del XVII secolo e degli anni '20 del XVIII, in ogni decennio furono costruite 4-5 cappelle. Nel XVIII secolo non si constata una forte flessione della tendenza alla costruzione delle cappelle e sembrerebbe che, dopo l'anno 1762, in Baviera non sia stata costruita alcun'altra riproduzione della Santa Casa⁷². Walter Pötzl dice che due terzi delle cappelle sono diventate mete di pellegrinaggio.

La ragione delle grosse differenze nella quantità delle cappelle realizzate nelle altre diocesi rispetto all'alta concentrazione in diocesi come Augusta (18), Ratisbona, Monaco e Frisinga (15 ciascuna), è legata al sostegno che la devozione ricevette dall'alto⁷³. Accanto agli sforzi del vescovo di Augusta è necessario citare per esempio il pellegrinaggio a Loreto nel 1617 di Stefano von Seiboldsdorf (1612-1618), vescovo di Frisinga, oppure ricordare Federico Förner vescovo di Bamberg, con la propaganda che ne fece nel suo lavoro pubblicato nel 1621, unici atti dei due ecclesiastici rimasti però senza seguito⁷⁴.

Come i vescovi, anche i presbiteri non agivano come fondatori o costruttori, ma piuttosto come mediatori della diffusione del culto, soprattutto come predicatori e scrittori religiosi⁷⁵. Tra loro al primo posto possiamo ricordare il gesuita Guglielmo Gumpenberg (1609-1675), grande devoto mariano e curatore della sorprendente opera *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosis*, dedicato al culto dell'immagine mariana nel mondo cattolico. L'*Atlante* fu pubblicato per la prima volta a Ingolstadt nel 1655, poi a Monaco nel 1657 e nel 1672 in una grande edizione composta da due volumi con un indice molto vasto, poi tradotta da Massimiliano Wartenberg a Monaco nel 1673⁷⁶. Gumpenberg vi descrive non solo la Madonna di Loreto, che mette al primo posto tra tutte le 1200 immagini descritte, ma anche altre 14 immagini e cappelle lauretane di diversi paesi⁷⁷.

Oltre alla pubblicazione dell'*Atlante* – il manuale più importante sui luoghi di pellegrinaggi mariani – padre Gumpenberg si era personalmente impegnato anche nella diffusione del culto lauretano. Fu lui a volere, dopo la sua visita a Loreto nel 1632, la costruzione di due cappelle⁷⁸. Nella grande pubblicazione dell'*Atlante* del 1672, questo non viene sottolineato, ma nella traduzione di padre Wartenberg il

⁷⁰ Si citano in particolare i lavori di Jan Bukovský, Walter Pötzl ed Evelin Flögel, nonché A. Stannek, *Diffusione e sviluppi della devozione lauretana in Europa* ('600-'700), in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Brescia 1997, pp. 291-327, con cartine (pp. 302-314) ed elenchi di luoghi (pp. 323-327). Per altre regioni c'è una letteratura molto consistente ma non sempre si capisce se si tratta di una copia della Santa Casa o solo di un altare o di una statua. Per questo non si può formare un'unica tabella per confrontare le cappelle di tutti i paesi ricordati.

⁷¹ Grass, 1979, pp. 181-185; Stannek, 1997, pp. 323-324.

⁷² Pötzl, 1979, pp. 189-191; Pötzl, 1984, p. 378.

⁷³ Pötzl, 1979, pp. 189-191 e Pötzl, 1993, p. 898. Vedi anche Stannek, 1997, pp. 301 sg.

⁷⁴ Wening, I, 1701, p. 112 e Pötzl, 1979, p. 198. Il vescovo di Augusta J. E. von Knöringen (1573-1575) andò in pellegrinaggio nel 1570. Pötzl, 1979, p. 196.

⁷⁵ Nel 1564 e poi negli anni seguenti, per esempio, ad opera del professore gesuita nell'università di Ingolstadt, Martin Eisingrein, promotore dei pellegrinaggi a Loreto, Pötzl, 1979, p. 196.

⁷⁶ Chevalier, 1906, p. 394; E. Krausen, *Gumpenberg*, in *Marienlexikon*, III, St. Ottilien 1991, p. 61.

⁷⁷ Quattro in Italia e Germania, due in Lituania e una rispettivamente in Polonia (Głogówek), Moravia (Mikulov), Belgio (Bruxelles) e Spagna (Madrid). In Gumpenberg, 1672, le località sono indicate con i numeri: 99, 112, 168, 185, 340, 525, 627, 656, 892, 893, 952, 1147, 1150 e 1152.

⁷⁸ Visitò Loreto per la seconda volta nel 1665. Gumpenberg - Wartenberg, pubblicazione del 1673.

fatto è ricordato chiaramente. Per quanto riguarda la prima, nel 1643, mentre era cappellano della cattedrale di Ratisbona, iniziò la costruzione della cappella a Stadthof vicino a Ratisbona, completata in 12 settimane. Successivamente, nel 1647, in veste di prete nella chiesa parrocchiale di Friburgo in Svizzera, con due omelie indusse la borghesia e il consiglio cittadino alla costruzione della chiesa sulla collina sopra la città. Si parla innanzitutto del grande impegno che ci volle per la costruzione della cappella nel luogo rialzato (che durò 18 mesi), così come per la sua decorazione, e della torre con le due campane⁷⁹.

Cappelle lauretane sono state menzionate anche nelle opere di altri autori come H. Scherer, A. Sartorius e dai più importanti autori della letteratura topografica come M. Merian, G. M. Vischer, J. W. Valvasor, M. Wening⁸⁰.

Più numerose, importanti e particolareggiate sono le cappelle dei paesi del regno boemo, che nella letteratura sono anche descritte come le più sistematicamente elaborate⁸¹. Anche in Boemia arrivarono numerosi stimoli da parte di pellegrini lauretani importanti. Nel 1584 andò in pellegrinaggio a Loreto Cristoforo *junior* di Lobkovice, poi Bedřich di Donín e nel XVII secolo vi si recarono Floriano Teodorico Ždárský di Ždár, il cardinale Dietrichstein, nonché Leone Kounic, Adamo di Valdštejn, Alberto di Valdštejn, Ermanno Černín e Humprecht Černín di Chudenice (Ermanno fondò negli anni 1704-1712 una cappella lauretana a Kosmonosy). Nel XVIII secolo fu il caso per esempio del principe Antonino Floriano Liechtenstein, che fondò la cappella lauretana in Boemia a Rumburk, di Giovanni Bachrovský a Pyšely, del conte Khevenhüller a Komorní Hrádek e altri⁸².

Purtroppo la più antica delle cappelle lauretane non si è conservata nel tempo, e per questo è una delle meno conosciute. Potremmo dire che fa parte delle “protocappelle”, i cui più antichi casi sono menzionati dal Torsellino alla fine del XVI secolo. Secondo gli annali, questa cappella era stata costruita già nel 1584 a Horšovský Týn da Cristoforo *junior* di Lobkovice al suo ritorno da Loreto⁸³.

Probabilmente una delle più antiche cappelle in Boemia (1623) fu costruita dal conte Theodor Florián Ždárský di Ždár, a cui è dedicata la traduzione ceca della *Historiae Lauretanae* di Torsellini pubblicata a Praga nel 1630. Fra gli impulsi alla costruzione della cappella furono la richiesta e successivamente la felice nascita del figlio⁸⁴. La cappella fu consacrata nel 1625, quando ricevette anche le indulgenze del pontefice, e già dal 1624 ivi si verificarono molte grazie e miracoli⁸⁵. È interessante il fatto che nella cappella ci fosse un’iscrizione, sia in ceco che in tedesco, in cui si affermava che questa era la prima cappella lauretana in “Germania”⁸⁶.

In Moravia la più antica cappella fu fatta costruire tra il 1620 e il 1623 nel convento cappuccino di Mikulov dal luogotenente e cardinale di Moravia, principe Francesco Dietrichstein, il quale consacrò successivamente anche la cappella lauretana ricordata in precedenza a Vienna⁸⁷. La cappella lauretana di Mikulov, anche dopo la costruzione della chiesa viennese e di quella di Praga-Hradčany nel 1626, è stata la più importante in tutta la regione e inoltre servì da modello⁸⁸. La cappella di Mikulov non si è conservata, e la cappella più famosa nei territori boemi è diventata quella di Praga, che fu fatta costruire, dopo la battaglia della Montagna Bianca, da Benigna Caterina di Lobkovice (1594-1653), moglie di uno dei più importanti aristocratici, e dai maggiori rappresentanti dell’aristocrazia cattolica locale⁸⁹ (fig. 5).

⁷⁹ Gumpfenberg, 1672, 4 r, pp. 928-935, n. 892 e 893; Gumpfenberg - Wartenberg, 1673, pp. 304 sg. e p. 307; Matsche, 1978, s. 89; Grimaldi, 1999, p. 111.

⁸⁰ Flögel, 1984, I, p. 4; vedi anche il catalogo, ad esempio pp. 4, 6, 14, 21, 33, 36, 41, 58, 60, 62-63, 66-67, 76-78 etc.

⁸¹ Bukovský, 2000. Cfr. K. A. Huber, *Italienische Kulteinflüsse im Barock der böhmischen Länder*, in “Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren, Schlesien”, VI, Königstein 1982, pp. 103-131, pp. 113-116; Stanek, 1997, pp. 313 sg.; Grimaldi, 1999, pp. 107-109.

⁸² Huber, 1982, p. 113; J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, pp. 117-118 e 252-254.

⁸³ Nel 1787 fu demolita. Bukovský, 2000, pp. 24, 63 e 145.

⁸⁴ F. H. Labe, *Malus inter ligna sylvarum [...] seu historia D. V. Lauretanae, quae in sylva sacra (vulgo Hagek) [...] celebratur. [...]*, Pragae 1689, p. 53, traduzione dal Torsellini, pubblicazione ceca datata 1610, e p. 157. Grimaldi, 1994, p. 173.

⁸⁵ Labe, 1689, pp. 41-44 e 155-255, dove sono i ricordati molti casi; Matsche, 1978, p. 86; Bukovský, 2000, p. 24.

⁸⁶ Labe, 1689, cfr. p. 36: «Domus Lauretanae in Silva non procul ab Arce Rubro Augedensi, in Germania prima aedificata anno 1623»; e inoltre: «Totius nostrae Germaniae hanc primam esse Capellam Lauretanam».

⁸⁷ Matsche, 1978, pp. 84, 87; Huber, 1982, p. 114; Bukovský, 2000, pp. 24, 35 e 147.

⁸⁸ L’architettura viene lodata già da Gumpfenberg, 1672, p. 300, n. 185 e Gumpfenberg - Wartenberg, 1673, p. 429.

⁸⁹ M. Dvořák, *Maria Loretto am Hradšchin zu Prag*, Prag 1883, pp. 2 sg., 12-14; J. Diviš, *Loreta*, Praha 1966, p. 6; Matsche, 1978, p. 85; Bukovský, 2000, p. 25.

In Boemia, come in Moravia, durante tutto il XVII secolo e nella prima metà del XVIII furono costruite numerose cappelle lauretane e nella maggior parte di esse era evidente il caratteristico impegno di imitare la Santa Casa, soprattutto esternamente, con il rivestimento in marmo. Da nessuna parte però furono usati gli stessi materiali: al massimo troviamo rilievi di stucco (Mikulov, Rumburk; di qualità migliore a Praga, realizzati verso il 1675 da Giovanni Bartolomeo Cometa⁹⁰), e in alcuni casi solo pitture illusionistiche. Il gruppo più numeroso è costituito dalle cappelle con la sola articolazione architettonica resa con diversa ricchezza⁹¹. La riproduzione dell'interno della piccola casa e del suo rivestimento architettonico diede luogo in alcuni casi a una doppia struttura, con un piccolo corridoio al suo interno, che in altri casi fu semplificata dando vita a diverse tipologie⁹². Solo nel caso di Mikulov, e più tardi di Brno, si costruì un edificio sacro più grande proprio sopra la stessa piccola casa, avvicinandosi così alla casa di Loreto originale. All'interno delle chiese dei paesi boemi la Santa Casa fu costruita solo a Slaný⁹³.

Anche in Boemia un'ampia letteratura sulle immagini votive e mete di pellegrinaggio testimonia la presenza delle cappelle lauretane. Già nel libro *Diva Turzanensis* (1658), il gesuita Bohuslav Balbín ricorda cinque cappelle lauretane (Golčův Jeníkov, Mikulov, Praga, Římov e Hájek). In seguito, nel libro *Přepodivná Matka svatohorská* (1666), ricorda altre località e aggiunge che solo a Krupka si recavano ogni giorno più o meno 14.000 pellegrini mentre a Kájov 6 o 7.000⁹⁴.

In alcuni luoghi, le aree delle cappelle lauretane si sono trasformate gradualmente fino a diventare dei complessi di pellegrinaggio costituiti da una chiesa circondata da portici. La prima costruzione di questo genere fu la cappella lauretana di Praga, dove negli anni 1634-1636 furono costruiti dei portici, ed è possibile che la loro primaria ispirazione sia stata la Loreto italiana⁹⁵ (fig. 6).

5. Statue e rilievi del lato settentrionale della "Loreta" sull'Hradčany a Praga (Archivio M. Čičo).

6. Lato meridionale della "Loreta" di Praga, circondata da portici. (Archivio M. Čičo).



⁹⁰ Diviš, 1966, p. 8; Bukovský, 2000, pp. 32 sg., 119-122.

⁹¹ Bukovský, 2000, pp. 31 sg., 40 sg., 52 sg.; Grimaldi, 1999, pp. 107-109.

⁹² Bukovský, 2000, pp. 64-67: rivestimento esterno completo, per metà o un quarto e

anche cappelle prive di rivestimento.

⁹³ Bukovský, 2000, pp. 37-41, 94-100, 143, 147 a 149.

⁹⁴ Citato da Royt, 1999, pp. 43-44. Loreto viene ricordato anche in altre opere. Confronta Royt, 1999, pp. 225-228.

⁹⁵ F. Matsche, *Wallfahrtsarchitektur - die Ambitenanlagen böhmischer Wallfahrtsstätten im Barock*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di L. Kriss-Rettenbeck - G. Möhler, München 1984, pp. 352-367, in particolare pp. 354-355;

Dvořák, 1883, pp. 14 sg.; Diviš, 1966, p. 9; Bukovský, 2000, pp. 119 sg.

⁹⁶ Matsche, 1984, pp. 352-354 e 356; cfr. anche J. Ottmarova, *Barocke Ambitusanlagen in Böhmen und Mähren. Ihre typusbildende Bedeutung innerhalb der mitteleuropäischen Architekturgeschichte, in Wallfahrten in der europäischen Kultur*, a cura di D. Doležal - H. Kühne, Frankfurt am Main 2006, pp. 595-614, in particolare pp. 602-606 e 610. Il primo complesso si ebbe a Mikulov e se ne citano in tutto 15, cfr. tabella a p. 614. Per i complessi in Boemia vedi anche Royt, 1999, pp. 44, 112 sg., 119; Bukovský, 2000, pp. 102-122.

⁹⁷ Matsche, 1984, p. 356 sg.; J. Royt, *Římov. Poutní areál s loresetou a kalvárií*, Velehrad 1995, pp. 8-9; Daniel Kovář, *Římov*, Římov 1998, p. 80 e dis. alla pp. 48-51; Royt, 1999, pp. 44 e 119.

⁹⁸ Ottmarova, 2006, p. 609.

⁹⁹ Cfr. Matsche, 1978, p. 111; Royt, 1999, pp. 49-50. Libri pubblicati in ceco (1679, 1692), tedesco (1680 a 1705) e in latino (1690). p. 55.

¹⁰⁰ Tursellini, 1597, II, pp. 72-73; Chevalier, 1906, p. 252.

¹⁰¹ G. Tüskés - É. Knapp, *Ungarn. I. Frömmigkeitgeschichte*, in *Marinenlexikon*, VI, St. Ottilien 1994, pp. 532-538, in particolare p. 533.

¹⁰² G. Tüskés - É. Knapp, *Österreichisch-ungarische interethnische Verbindungen im Spiegel des barockzeitlichen Wallfahrtswesens*, in "Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde", 1990, pp. 1-42; Grimaldi, 1993, pp. 88 sg. La prima cappella in Tersatto era già stata fondata secondo la tradizione ungherese dal conte Nicola Frangipani nel 1307-1339, sul posto dove prima si sarebbe posata la Santa Casa, dal 10 maggio 1291 al 10 dicembre 1294. Gumpfenberg, 1672, p. 2; Pock, 1727, p. 243; Mohl, 1894, pp. 7-9; Matsche, 1978, pp. 106 sg.

¹⁰³ Tüskés - Knapp, 1990, pp. 2 e 6; Tüskés - Knapp, 1994, p. 535.

¹⁰⁴ Mohl, 1894, p. 29.

¹⁰⁵ Mohl, 1894, pp. 7, 23-24, 31-38; Tüskés - Knapp, 1990, p. 6.

¹⁰⁶ Mohl, 1894, pp. 46-47.

Più tardi furono costruiti, con diverse varianti, dei portici anche in altri santuari lauretani (per esempio nel 1650 a Golčův Jeníkov e nel 1659 a Hájek), ma anche in altri luoghi di pellegrinaggio mariano⁹⁶. I portici fornivano ai pellegrini un riparo contro il maltempo, ma nello stesso tempo le pareti e le volte offrivano un'opportunità di decorazione, soprattutto con dipinti di soggetto mariologico e con motivi ripresi da altri luoghi di pellegrinaggio e immagini votive venerate. A Římov e a Praga alla decorazione si aggiunsero medaglioni iconografici dipinti sul soffitto e raffiguranti le singole invocazioni delle litanie lauretane, con cui si crea un'altra dimensione del pellegrinaggio⁹⁷. Joseph Bilinenser, nel suo libro *Lauretanischer Blumengarten* (1700), definisce le peregrinazioni accompagnate dalle invocazioni, con cui i fedeli giravano per le cappelle e gli altari dei portici, col termine di "Processione lauretana" (*Lauretanischer Umgang*)⁹⁸. Oltre ai dipinti nei portici, nei posti più importanti dell'itinerario di pellegrinaggio si affermò anche la rappresentazione dell'effigie prodigiosa, come per esempio lungo la Strada Santa da Praga a Stará Boleslav (dove è ubicato il "Palladio boemo", l'icona della Vergine con il Bambino), fiancheggiata da 44 cappelle a nicchia (1674-1680). Tra di esse si trovano anche quattro cappelle lauretane (la XIV a Golčův Jeníkov, la XX a Hradčany, la XXI a Hájek vicino a Praga e la XXXIII a Římov) e secondo Giovanni Tanner, autore dell'opera *Heiliger Weg von Prag nach Alt-Bunzlau*, nella serie delle stazioni si faceva riferimento alle invocazioni mariane delle Litanie lauretane⁹⁹.

Sembrerebbe che nell'Ungheria storica le chiese lauretane fossero molto conosciute già alla fine del Medioevo. Torsellino constatava che nel 1489 il principe di Transilvania, Stefano Báthory († 1493), aveva inviato alla Vergine Lauretana un dono votivo: una Vergine Maria d'argento con accanto il principe inginocchiato, con incisa una dedica di ringraziamento alla Madre di Dio per l'aiuto ricevuto in un momento di grande pericolo¹⁰⁰. Solo più tardi, nel 1502, andò in pellegrinaggio a Loreto Giovanni Corvino, figlio illegittimo del re Mattia Corvino (1458-1490)¹⁰¹.

A queste prime testimonianze possiamo aggiungere anche la tradizione secondo cui la prima sosta fatta dalla casa di Nazaret nel suo trasferimento dalla Palestina all'Europa sia avvenuta a Trsat (Tersatto), presso Rijeka (Fiume), che divenne importante con lo sviluppo del culto lauretano nel XVII secolo, in seguito al rinnovamento realizzato dal barone croato Nicola II Frangipani († 1647). Nel periodo barocco questo culto rivive¹⁰². Nel suo sviluppo completo ci furono diversi tipi di imitazioni delle chiese lauretane, che arrivarono in Ungheria solo nel XVII secolo, attraverso l'esempio viennese¹⁰³.

Ma anche qui i primi devoti della Madonna lauretana furono i membri dell'alta nobiltà e i rappresentanti del governo locale, molti dei quali si recarono in pellegrinaggio più volte a Loreto. Uno di loro, il conte Johann Rudolf di Stotzing fece costruire una cappella, da cui derivò il nome di Loretto (oggi nel Burgenland). Poco dopo la città divenne luogo di culto e la vedova di Ferdinando II, la sovrana Eleonora, fondatrice della cappella di Loreto in Sant'Agostino, vi andò in pellegrinaggio diverse volte¹⁰⁴. Per questo non sorprende che tra il 1651 e il 1659 il conte Francesco Nádasdy abbia fatto costruire un castello e un convento per i servi di Maria¹⁰⁵. È innegabile che il conte Nádasdy sia stato il paladino ungherese di quel periodo e l'importanza del luogo è sottolineata anche dalla circostanza che, alla consacrazione della chiesa, il 2 giugno 1659, furono presenti 11 vescovi guidati dal primate Giorgio Lippay, oltre ad altri prelati, diversi preti e camerlenghi¹⁰⁶. Della ricostruzione della chiesa lauretana, dopo il saccheggio dei turchi nel 1683, si occupò il

nuovo paladino e grande devoto mariano Paolo Esterházy (1635-1713)¹⁰⁷. La sua fede si era manifestata nelle numerose fondazioni di conventi e di chiese – tra cui la costruzione di due luoghi di pellegrinaggio mariano, a Frauenkirchen e nella sua residenza di Eisenstadt (Eisenstadt-Oberberg) – e anche nella ricca attività letteraria. Oltre a molte altre opere d'argomento mariano, negli anni 1690 e 1696 pubblicò due lavori analoghi all'*Atlas Marianus*. Nel primo libro descrive 116 luoghi di pellegrinaggio, tra i quali include anche la cappella lauretana di Tersatto¹⁰⁸. Nel secondo, più ampio, include praticamente tutto l'*Atlas Marianus* di Gumpfenberg, che arricchisce soprattutto con località ungheresi, arrivando così a un totale di 1300 effigie prodigiose site in tutto il mondo¹⁰⁹. Inoltre ordinò le litanie lauretane riferendole alle invocazioni che costituiscono i diversi titoli delle immagini mariane venerate¹¹⁰.

Comprensibilmente, a quel tempo il culto lauretano aveva anche un chiaro aspetto anti-turco, soprattutto in Ungheria. Le cappelle erano considerate come una “linea ecclesiale di difesa”, anche se geograficamente erano disperse sul territorio e una delle più importanti è stata la cappella di Loreto. A Loreto, in seguito, andò in pellegrinaggio anche l'imperatore Leopoldo I in ringraziamento per la liberazione di Vienna dall'assedio dei Turchi nel 1683, e sicuramente anche questa visita aiutò lo sviluppo del santuario¹¹¹. Il momento di maggiore sviluppo si può registrare dopo il restauro (1699), quando vi si svolsero circa 150 processioni con almeno 100.000 pellegrini all'anno. Quindi, all'inizio del XVIII secolo rappresentava uno dei luoghi più visitati e più importanti di pellegrinaggio¹¹².

Nella capitale di allora del regno di Ungheria, l'odierna Bratislava, la cappella lauretana fu costruita su iniziativa del guardiano francescano locale negli anni 1708-1709, nel periodo dell'ultima sommossa dei ceti più abbienti contro gli Asburgo. La sua costruzione fu quindi sostenuta anche dagli aristocratici presenti in città, per dimostrare la loro vera fede cattolica e la devozione verso la Vergine Maria. I principali benefattori della cappella, Paolo Esterházy e il primate ungherese, furono d'accordo con questa intenzione, e lo fu anche l'arcivescovo di Esztergom, Cristiano Augusto di Sassonia, che consacrò la cappella¹¹³.

Anche nelle altre zone del paese la maggior parte delle cappelle lauretane fu costruita dai membri dell'alta aristocrazia e/o dagli ordini religiosi, soprattutto francescani (per esempio Malacky, Kremnica, Žilina, tutte e tre in Slovacchia; Székesfehérvár e Alba Iulia in Transilvania) o dai carmelitani (Skalica in Slovacchia, Győr), dagli agostiniani (Papócz) o dai minoriti (Levoča, Slovacchia)¹¹⁴. La maggior parte delle cappelle venne realizzata accanto a una chiesa e al massimo presentava o l'imitazione dell'interno della Santa Casa, o la cappella dedicata alla Madonna di Loreto¹¹⁵ (fig. 7).

Come in Ungheria, anche in Polonia, si diffusero le chiese dedicate alla Madonna di Loreto. A Poznań, per esempio, si ricordano tre cappelle¹¹⁶. Alcune di esse, soprattutto nel principato lituano, erano già citate da Guglielmo Gumpfenberg e questa

¹⁰⁷ Mohl, 1894, pp. 59-63, 66 sg. e 73-74; Tüskés - Knapp, 1990, p. 6.

¹⁰⁸ Pál Esterházy, *Az egész világon levő csudalatos Boldogságos Szűz kepeinek rövideden föl tett eredeti*, [...] Nagy-Szombat [Trnava] 1690, pp. 79, 85-86.

¹⁰⁹ P. Esterházy, *Mennyei korona* [...], Nagyszombat [Trnava] 1696. Tra le località ungheresi ricorda oltre Loreto anche Humenné e Modranka, oggi Slovacchia (pp. 41 e 116-117).

¹¹⁰ P. Esterházy, *Litaniae ad beatam Virginem Mariam. Per totius mundi miraculosas imagines divisae, ac per regna, et provincias ac loca distinctae*. [...], Viennae 1697. Vedi anche Tüskés - Knapp, 1994, p. 534.

¹¹¹ Mohl, 1894, pp. 73-74.

¹¹² Mohl, 1894, pp. 79 sg., 89-92; Tüskés - Knapp, 1990, pp. 23-24 a 28.

¹¹³ K. Chmelinová - R. Ragač, *Neznámy heraldický kódex bratislavskej proveniencie z roku 1710*, in “Galéria - ročenka SNG 2002”, pp. 29-49, in particolare pp. 31-33 e 35.

¹¹⁴ Mohl, 1894, p. 9; Tüskés - Knapp, 1990, p. 6.

¹¹⁵ Tüskés - Knapp, 1990, p. 7, mappa 2.

¹¹⁶ A. Kusztelski, *Trzy kaplice lauretańskie w Poznaniu*, in “Kronika Miasta Poznania”, 1993, pp. 358-374.

7. Malacky (Slovacchia). Interno della cappella di Loreto con decorazione e altare (M. Čičo).



zona era anche la regione della Polonia storica dove c'erano le cappelle di Loreto più elaborate.

La cappella di Olwita/Alvitas (il più antico centro del culto lauretano in Lituania con un altare consacrato nel 1619), e anche la fondazione della prima casa lauretana nella località Stwołowicze (Stałowiczy) negli anni '30 e '40 del XVII secolo, sono legate all'importante casata nobiliare dei Radziwiłł¹¹⁷. I fondatori delle altre cappelle furono membri delle casate più importanti del principato, persone fortemente legate alla corte reale, che avevano visitato Loreto e avevano ravvivato il legame con la corte imperiale. Erano spesso convertiti o figli di convertiti, e non solo dal protestantesimo ma anche dall'ortodossia. Molte cappelle furono realizzate come strutture annesse alle chiese (Olwita, Olkieniki/Valkininkai, Wilno/Vilnius), o a sé stanti (Grodno). Alcune furono poi ristrutturate molte volte non fedelmente, mentre altre sono scomparse definitivamente¹¹⁸.

Una delle riproduzioni più importanti della Santa Casa appartiene alla chiesa in Gołęb (1634-1638)¹¹⁹, ma senza dubbio la più importante è la cappella lauretana a Praga vicino a Varsavia, già ricordata in precedenza. Era uno dei primi esempi polacchi di luoghi del pellegrinaggio della tipologia con chiostro e nello stesso tempo è molto chiara l'ispirazione al modello di Praga-Hradčany¹²⁰. Probabilmente, in Polonia, la copia più affidabile dell'esterno della Santa Casa, e anche una delle più antiche, è quella che fu costruita nella città di Głogówek nell'anno 1630¹²¹. Aggiungiamo che la maggior parte delle cappelle costruite in Polonia sorge accanto ai conventi, di solito francescani di differenti osservanze, e che la maggior parte di esse è stata fondata dai membri dell'alta aristocrazia.

Tipologia e topografia delle cappelle lauretane in Europa centrale

Complessivamente possiamo dire che in Europa centrale le cappelle lauretane erano costruzioni molto semplici ed edificate quasi sempre come edicole esterne. In molti casi si trattava solo di riproduzioni della topografia di un dato luogo in collina: a Burgau in Baviera per questo motivo era stata costruita una collina artificiale. In molti casi le cappelle furono posizionate intenzionalmente in un bosco, come per esempio nel caso di Hájek (letteralmente Boschetto) vicino a Praga, in Boemia. Al contrario solo in alcuni casi, come per esempio a Bühl am Alpsee, fu creato un collegamento consapevole al vicino lago, che rappresentava il mare Adriatico¹²². Siccome numerosi fondatori delle cappelle erano aristocratici, esse sono state costruite nell'area dei castelli. Quando sono state costruite direttamente accanto alle chiese, come fabbricato annesso, non si tratta più di una Santa Casa, ma di una cappella dedicata alla Madonna di Loreto. In generale, poi, sono pochi i casi in cui esse sono situate all'interno delle chiese, come per esempio in Italia¹²³. Forse anche per questo gli esterni sono poco uniformi e artisticamente poco espressivi. Al contrario, all'interno prevaleva l'armonia incisiva, influenzata solo dalla somiglianza della riproduzione e, diremmo oggi, anche dal loro stato di conservazione.

In base ai progetti e alle riproduzioni meglio conservate della Santa Casa in Germania e in Austria, Evelina Flögel ha creato uno schema unificante degli interni e del loro allestimento per definire il "tipo" della cappella lauretana¹²⁴. Oltre a rispettare le dimensioni e la disposizione della costruzione, era necessario rispettare la struttura e la pigmentazione dei muri e anche qui, in base alla coerenza della riproduzione con l'originale, si possono distinguere diversi gruppi¹²⁵. Nell'originale si rilevavano alcuni elementi, come frammenti di intonaci e di dipinti sui muri, non-

¹¹⁷ Gumpfenberg, 1672, p. 710, n. 627; A. Kuszelski, *Kaplice Loretańskie w Wielkim Księstwie Litewskim i Inflantach polskich*, in *Sztuka pograniczny Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*, Warszawa 1998, pp. 225-249, in particolare pp. 227-231.

¹¹⁸ Kuszelski, 1998, pp. 231, 233-236. Per gli altari del XVIII secolo che richiamavano la cappella di Loreto, pp. 239-244.

¹¹⁹ Miłobędzki, 1980, II, pp. 145-147; Grimaldi, 1999, p. 110.

¹²⁰ Miłobędzki, 1980, I, p. 190 e II, p. 91.

¹²¹ Gumpfenberg, 1672, p. 616, n. 525. Si ringrazia la dr. Elżbieta Bilska-Wodecka per le informazioni sulle località polacche.

¹²² Matsche, 1978, p. 88; Pötzl, 1979, pp. 192, 200, 206-207; Flögel, 1984, I, p. 77 e II, p. 37; Pötzl, 1984, p. 378. Vedi Bukovský, 2000, pp. 86 sg.

¹²³ G. Spinelli, *Dedicazioni alla Madonna di Loreto dell'Italia nordorientale*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*, a cura di F. Citterio - L. Vaccaro, Brescia 1997, pp. 191-210, in particolare pp. 194 sg.; Grimaldi, 1999, pp. 94-106.

¹²⁴ Flögel, 1984, I, pp. 33-71 dis. a p. 40.

¹²⁵ Si trovano copie fedeli nelle località Lambach, Pfarrkirchen e Thyrnau. Flögel, 1984, I, pp. 42-44.

ché certi arredi: soprattutto la statua della Madonna lauretana, tenuta di solito nelle nicchie o dietro una grata, il Crocifisso ligneo e il “santo armario”, sopra il quale spesso veniva dipinta o realizzata in rilievo l’Annunciazione¹²⁶. E si ricordava anche la venuta nel mondo del Messia, che portò a termine la sua missione morendo in croce a Gerusalemme.

ROMA. LA SCALA SANTA

La Scala Santa romana è venerata fin dall’Alto Medioevo come un ricordo autentico della Passione di Cristo. Secondo la tradizione si tratterebbe della scala del palazzo di Pilato a Gerusalemme, sulla quale Cristo transitò più volte nel corso del processo. Dopo il presunto trasferimento a Roma, grazie a sant’Elena, madre dell’imperatore Costantino il Grande, nel 326, essa venne aggiunta al palazzo del Laterano. Questa spiegazione della sua origine è apparsa molto più tardi e solo gradualmente la scala del vecchio palazzo del Laterano divenne meta dei pellegrini. Ancora alla fine del XV secolo, la Scala era poco conosciuta fuori Roma¹²⁷.

Nel secolo seguente divenne uno degli oggetti più importanti di devozione in relazione alla Passione e anche la storia della sua provenienza da Gerusalemme si diffuse velocemente¹²⁸. Ai tempi di Sisto V era diventata uno degli oggetti di culto più noti, soprattutto dopo che nell’anno 1589 era stata trasferita dall’architetto papale Domenico Fontana in una nuova costruzione, di fronte alla cappella del *Sancta Sanctorum*. Ai lati della Scala Santa, con i suoi 28 gradini, erano state aggiunte altre due scalinate per parte che portano al primo piano del santuario¹²⁹. Solo dopo la creazione di questo scenario, all’inizio del XVII secolo nascono le prime riproduzioni. Fin dall’inizio, facendo riferimento anche alla più antica tradizione e secondo la tendenza sopra considerata, si fecero riproduzioni molto fedeli e furono prodotti esemplari molto preziosi.

Varallo e Malacky: tentativi di una precisa riproduzione

Molto probabilmente la riproduzione più antica della Scala Santa è quella costruita tra il 1608 e il 1628 sul Sacro Monte di Varallo, il Sacro Monte caratterizzato dal più ampio programma scenico di tutta Italia. Alcuni documenti hanno confermato l’intenzione di riportare le misure esatte dei gradini della Scala Santa romana, di cui a Varallo si voleva costruire la riproduzione più fedele¹³⁰. La loro riproduzione non fu difficile. Oltre ai singoli gradini la riproduzione comprende due bassi muretti laterali, che portano dal nono al ventottesimo gradino. Quindi i gradini tra i muretti sono più stretti dei primi otto, che coprono tutta la larghezza della scala (fig. 8).



8. Varallo. La più antica riproduzione della Scala Santa romana (M. Čičo).

¹²⁶ Flögel, 1984, I, pp. 36 sg., 45 sg., 55-71, schema a pp. 39 e 40.

¹²⁷ J. M. Soresinus, *De Scala Sancta ante Sancta Sanctorum in Laterano culta opusculum [...]*, Roma 1672, pp. 114 e 131 sg.; W. Schulten, *Die Heilige Stiege auf dem Kreuzberg zu Bonn. Ein Beitrag zur Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte der Barockzeit*, Düsseldorf 1964, pp. 111-115; M. Cempanari - T. Amodei, *Scala Santa e Sancta Sanctorum*, Roma 1999, pp. 14 sg.

¹²⁸ Nel XVI secolo salivano sulla Scala Santa solo i preti, i papi e vescovi. Ricordiamo Ignazio di Loiola, Francesco Saverio, Filippo Neri, o Carlo Borromeo quali esempi di grande popolarità. Vedi Soresinus, 1672, p. 69; Schulten, 1964, pp. 114 e sg.

¹²⁹ Soresinus, 1672, p. 119 sg.; A. Pettrignani, *Il Santuario della Scala Santa*, Città del Vaticano 1941, pp. 62 sg; Schulten, 1964, p. 111 sg.; Cempanari - Amodei, 1999, p. 30 sg.

¹³⁰ S. Stefani Perrone, *Guida al Sacro Monte di Varallo*, Torino 1995, p. 66; Schulten, 1964, pp. 52-53 e 115; C. Debiaggi, *La Scala Santa del Laterano e quella di Varallo*, in “Il Sacro Monte di Varallo”, 73/1 (gennaio-febbraio 1997).

Altro tentativo di riproduzione architettonica, anche nel senso dell'impostazione spaziale e degli interni della costruzione romana, si trova nella chiesa francescana di Malacky, piccola città nella Slovacchia occidentale, dove la Scala Santa e la chiesa furono consacrate nel dicembre 1660. Sulla scala si trovano anche i piccoli muretti laterali, a Roma detti anche poggioli, che partono dal nono gradino¹³¹. Anche se c'è una certa differenza nelle misure dei gradini, pure in questo caso possiamo parlare di una copia architettonica in senso stretto. Questo non vale per il corredo figurativo, a eccezione della scena della Crocifissione sopra la scala che corrisponde al programma della Scala Santa di Roma¹³².

¹³¹ Soresinus, 1672, p. 112.

¹³² M. Čičo, *Passio Christi und Scala Sancta. Bemerkungen zur Ikonographie der Heiligen Stiegen und deren Beziehung zu den Kalvarienbergen*, in *Kunst, Politik, Religion. Studien zur Kunst in Süddeutschland, Österreich, Tschechien und der Slowakei* (Festschrift für Franz Matsche, a cura di von M. Hörsch - E. Oy-Marra), Peterberg 2000, pp. 87-98, in particolare pp. 88-89.

¹³³ Soresinus, 1672, p. 61.

¹³⁴ E. Krausen, *Heilige Stiege im bayerisch-österreichischen Raum. Bemerkungen zu einem Buch von Walter Schulten*, in "Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde", 1968, pp. 45-57, in particolare p. 46. Si tratta della scala nei conventi.

¹³⁵ Krausen, 1968, p. 46. Si è trovato anche un collegamento della collocazione della Scala Santa presso chiese dedicate ai santi Giovanni (l'Evangelista e il Battista), come nel caso della basilica di San Giovanni in Laterano: a Brno, Ingolstadt (chiostro Gnadenthal) e Ridlerkloster a Monaco di Baviera. Vedi in particolare pp. 45 e 51-52.

La Scala Santa e le sue copie architettoniche non rappresentano solo un oggetto di venerazione, o una meta di culto, dove si dirigono i pellegrini, ma sono anche un mezzo per pregare. Per la preghiera, si sale su per la scala esclusivamente in ginocchio (*ritus ascendendi*)¹³³, accompagnando l'ascesa con preghiere e meditazioni, il cui obiettivo è di rivivere intensamente la grandezza e il senso della sofferenza di Cristo.

Questa chiara funzione religiosa e il numero dei gradini sono il segno fondamentale che porta all'identificazione delle riproduzioni della Scala Santa. Anche per questo e alla stessa maniera per la maestosità dello scenario della Scala Santa romana, l'oggetto della riproduzione non è il complesso delle cinque scalinate, ma solo la scalinata che serviva per pregare, per cui in vari casi sono state costruite solo riproduzioni molto modeste¹³⁴. In alcuni luoghi c'era solo la Scala Santa, ma più solitamente si disposero parallelamente a essa altre scale per scendere. La struttura della scalinata e il suo esterno hanno subito l'influenza dei committenti, dello spazio e del contesto programmatico in cui furono inserite.

Dal punto di vista tecnico-costruttivo possiamo individuare due tipologie principali di Scale Sante: come oggetto costruito in pianura, di solito come un atrio su un unico piano dove è situata la scalinata; oppure come una struttura collocata su una collina, dove la scala "sale" sul pendio sotto volte ascendenti. Questo è il caso della maggior parte degli esempi realizzati nei complessi del Calvario, dove le scalinate si costruivano lungo il pendio. Questo posizionamento della scala all'interno di un complesso oppure al di fuori fuori di esso, quindi vicino alla chiesa, convento o altra costruzione, ha influenzato in seguito il loro aspetto definitivo¹³⁵.

Luogo, vicenda e sua tematizzazione: modelli iconografici della Scala Santa

La Scala Santa è una reliquia cattolica connessa con la devozione alla Passione di Cristo, che nel XVII e XVIII secolo vive una nuova rinascita. La sua manifestazione più complessa nell'Europa centrale è quella della costruzione dei complessi dei Calvari. Similmente alle *Viae Crucis* del Tardo Medioevo anche nei complessi dei Calvari si unisce la ricostruzione del luogo con l'evento, in cui lo spettatore può essere coinvolto come partecipante diretto alla vicenda.

Nella Scala Santa romana l'inserimento negli eventi della Passione rappresentati nei dettagli, nel contesto della Storia della Salvezza, è assicurato dalla decorazione interna. Il programma dipinto nello spazio centrale della scalinata comincia con la scena dell'Ultima Cena e della Lavanda dei piedi. Sulla scalinata ci sono poi altre 28 scene della Passione dipinte (7+7 sulle pareti e 7+7 sulle volte), mentre alla fine ci sono i quadri della Risurrezione e dell'Ascensione di Cristo, con il dipinto principale della Crocifissione sopra la scala. Le scalinate laterali sono dipinte con le storie

dell'Antico Testamento e le antiche prefigurazioni della Passione di Cristo e della sua morte in croce: da Adamo a Mosè e da Mosè fino a Cristo¹³⁶.

Come abbiamo ricordato, ci sono stati tentativi di riproduzione fedele della Scala Santa (Malacky, Varallo), ma non si è mai fatta una riproduzione perfetta dell'ampio e dettagliato programma decorativo e questo nemmeno negli spazi della scalinata principale. Questo perché, nelle riproduzioni, le misure dei singoli gradini erano di solito inferiori e quindi anche lo spazio disponibile non aveva una dimensione sufficientemente grande per poter disporre un elevato numero di scene come a Roma. Per di più, nei complessi più vasti in cui sono state create anche le prime due copie della Scala Santa – e precisamente Varallo e, quasi contemporaneamente, Kalwaria Zebrzydowska in Polonia (inizio della costruzione intorno all'anno 1600, la Scala Santa intorno al 1630)¹³⁷ – vi sono stati tentativi di integrazione della Scala in una rappresentazione più ampia degli eventi della Passione. Questo grazie anche a scene delle singole stazioni della Passione sparse nel paesaggio ed esterne alla scalinata, che quindi è sostanzialmente priva di immagini decorative.

Soprattutto nei Calvari a carattere narrativo – dove il racconto del processo evangelico procede in modo cronologico e molto dettagliato, e a ciò può corrispondere anche lo sforzo di un posizionamento topografico delle stazioni della Passione nell'ambito della complessiva vicenda – si tratta di scalinate integrate nel complesso noto come "La Scala di Pilato". La scala, senza addobbi né altare, è pensata come la scalinata funzionale del palazzo di Pilato, visitato da un pellegrino che rivive la Passione. Come esempi possiamo ricordare, oltre a Varallo e Kalwaria Zebrzydowska, anche altri Calvari polacchi: a Krzeszów (dopo il 1700), Monte S. Anna (1781), entrambi nella Slesia¹³⁸. In molti di questi Calvari, lo sforzo di precisione nel seguire la narrazione della Passione ha condotto numerosi pellegrini a fare le scale anche due volte: la prima volta quando Gesù viene accusato dal consiglio ebraico davanti a Pilato, e la seconda quando Gesù, dopo essere stato condotto come galileo al re Erode, viene ricondotto da Pilato (Luca 23,1-11). A Varallo, nel "Palazzo di Pilato", nelle scene sono presenti tre episodi che raffigurano in tre atti Cristo davanti a Pilato (Luca 23,1-25; Giovanni 18,28 – 19,16). Però i fedeli salivano una volta sola lungo la scalinata¹³⁹.

Lo sviluppo dell'azione legata alla scalinata e, quindi, delle singole scene legate alla presentazione davanti a Pilato di Cristo che sale e scende la scalinata, è stato raffigurato nell'importante e unico ciclo iconografico della costruzione legata alla chiesa del Calvario a Bad Tölz (Baviera), a sud di Monaco, dove si trova la riproduzione della Scala Santa con tre scalinate. Il racconto del fatto prende spunto dal triplice incontro di Gesù con Pilato e così, come nella serie delle stazioni della Via Crucis, vengono tematizzate anche le cadute di Cristo sulla scalinata¹⁴⁰. Secondo la tradizione, la Scala Santa romana era stata macchiata dal sangue di Cristo in ben tre posti: sul secondo, sull'undicesimo e sul ventottesimo gradino. Secondo le spiegazioni, queste tracce erano state provocate dalle cadute sulla scalinata di Cristo ferito. Per questo la Scala Santa è venerata anche come reliquia del sangue di Cristo e, anche nelle riproduzioni, questi gradini sono stati onorati in modo particolare: molte volte in essi sono state inserite preziose reliquie, più frequentemente della Santa Croce¹⁴¹.

Il collegamento con il Palazzo di Pilato è stato conservato anche nelle cosiddette "Scala-Ecce homo" o "Scala del Giudizio", dove l'attenzione è incentrata sull'episo-

¹³⁶ Sulla decorazione della Scala Santa: Soresinus, 1672, pp. 108-130; Pettrignani, 1941, pp. 69 sg.; Schulten, 1964, pp. 112-115; *Roma di Sisto V. Le arti e la cultura*, a cura di M. L. Madonna, Roma 1993, pp. 127-135; Cempanari - Amodei, 1999, pp. 38-50.

¹³⁷ W. F. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska. Informator - przewodnik po zabytkach architektury sakralnej*, Kraków 1974, pp. 43 e 74. Anche Schulten, 1964, pp. 53 e 115, aveva dato la scala all'anno 1630.

¹³⁸ D. Kudara, *Krzeszów*, Piechowice 1995, pp. 22 e 126; K. Pieczka, *Góra św. Anny*, Piechowice 1995, pp. 76-77; Čičo, 2000, p. 94.

¹³⁹ Stefani Perrone, 1995, pp. 60-64 a 66-69, cappelle a pp. 27, 29 a 32.

¹⁴⁰ Schulten, 1964, pp. 121 e 131. Le tre presentazioni di Cristo davanti a Pilato sono ricordate anche da Soresinus, 1672, p. 63.

¹⁴¹ Schulten, 1964, pp. 113 e 128-130.

9. *Kalwaria Zebrzydowska* (Polonia). Edificio della Scala Santa e casa di Pilato con la scena dell'*Ecce Homo* sul balcone (M. Čičo).



¹⁴² Čičo, 2000, pp. 90 e 94-95.

¹⁴³ Schulten, 1964, p. 54; W. Brunner, *Graz*, in *Steirische Kalvarienberge*, Graz-Budapest 1990, pp. 107-137, in particolare p. 128.

¹⁴⁴ La Scala Santa nella chiesa dei frati minori non si è conservata. Vedi anche Schulten, 1964, p. 51 sg.; W. Schulten, *Die Heiligen Stiegen in Bonn, Wien und Prag*, in *Beiträge zur Rheinischen Kunstgeschichte und Denkmalfpflege*, Düsseldorf 1970, pp. 269-288, in particolare a pp. 272-273 e 284 sg.

¹⁴⁵ Schulten, 1964, pp. 41 sg.; Schulten, 1970, pp. 272-273 e 286-287; Čičo, 2000, pp. 90 e 95.

¹⁴⁶ Schulten, 1970, pp. 284-285.

¹⁴⁷ Čičo, 2000, p. 95.

¹⁴⁸ Il motivo dell'*Arma Christi* nella decorazione della Scala Santa si vede, ad esempio, a Salisburgo, Brno, Košice, Prešov, Bad Tölz, Lenggries. Vedi Schulten, 1964, pp. 61-63.

dio di Pilato, che di fronte al popolo pronuncia le parole *Ecce homo* (*Giovanni* 19,4-6)¹⁴². In questo tipo di scalinata, solitamente questa scena è raffigurata e inserita sulla facciata (*Graz* 1723, *Stiria*)¹⁴³, sulla costruzione situata di fronte (*Kalwaria Zebrzydowska*, *Krzeszów*) o alla sommità della scala (*Varallo*).

Oltre che nei complessi dei Calvari, il legame della Scala Santa con la scena dell'*Ecce Homo* è stato utilizzato anche in alcune Scale Sante, dove i rispettivi episodi erano rappresentati sui balconi delle facciate (fig. 9). Questa scena è stata raffigurata per la prima volta e collegata alla Scala Santa nella chiesa dei minoriti di Santa Croce a Vienna (1697) e in seguito, grazie a un modello grafico, è stata “copiata” anche nelle altre riproduzioni della Scala Santa eseguite sullo stile viennese¹⁴⁴. Così è successo per esempio a Praga nel quartiere Karlov (1708-1711), a Olomouc e a Krupka presso Bohosudov (1736-1738), tutte in Boemia e Moravia, poi a Kreuzberg presso Bonn (1746-1755)¹⁴⁵. A Brno (1722-1723) la scena è stata rappresentata direttamente sopra la scala¹⁴⁶.

Inoltre, per l'iconografia della scala viennese è stata molto importante la scena del Giudizio Finale raffigurato nel dipinto sull'altare sopra la scala, in parallelismo con la scena del Giudizio di Gesù sulla facciata. Questa combinazione è documentata oltre che a Vienna anche a Praga¹⁴⁷.

Nelle riproduzioni prodotte nel periodo successivo prevale una maggiore libertà di interpretazione formale, accompagnata anche da una maggiore diversificazione dei programmi iconografici. Questo non solo per le scale costruite fuori dei complessi dei Calvari, ma anche al loro interno. Nei Calvari, fuori dalla Polonia, si svilupparono complessi sensibilmente ridotti nel numero di stazioni e quindi le scale non poterono essere inserite cronologicamente nello svolgimento dell'azione e finirono per diventare un'unità programmata come a sé stante, più o meno come succedeva per le scale non comprese nei complessi dei Calvari.

Per la loro decorazione figurativa si usarono le scene narrative della Passione, o solo gli strumenti usati per i tormenti di Cristo (*Arma Christi*)¹⁴⁸, oppure la combi-

nazione delle scene con motivi di carattere simbolico o devozionale. Queste scale associate a complessi del Calvario si trovano per esempio nelle località di Lenggries e Bad Tölz (1726) in Baviera¹⁴⁹, Banská Štiavnica (1746), e a Prešov (1764-1765), in Slovacchia¹⁵⁰, oltre a complessi come Salisburgo (1712)¹⁵¹, Brno, Kreuzberg presso Bonn, Sošnica (1776)¹⁵². La storia della Passione culmina di solito con il quadro della Crocifissione o del Cristo della Passione sull'altare che sovrasta la scala, che rappresenta il cuore del Santuario e della sua percezione, come "scala del tormento". L'altare alla sommità della scala ricorda anche la vittima del Calvario, che è presente nell'offertorio della santa celebrazione. Queste copie si trovano prevalentemente in Europa centrale ma anche in Italia, come a Campi, Montano, Antilia, Valentano, Veroli (tutte del XVIII secolo). La Scala Santa è diventata la memoria dell'insieme della sofferenza di Cristo e può essere anche accomunata al ricco programma del suo prototipo romano.

Spesso appare come ultimo motivo dell'interpretazione iconografica della Scala Santa l'espansione concettuale della sua simbologia, che costituisce una delle prime e principali rappresentazioni metaforiche della ricerca spirituale della via che porta in cielo, a cui il carattere ascendente della scala corrisponde adeguatamente. La Scala Santa rappresenta anche la "Scala del Cielo" sulla quale il concreto salire dei pellegrini si specchia nella scena del "Sogno di Giacobbe" dipinto sulle volte (*Genesi* 28,10-22): Brno (una delle scene raffigurate sulle volte), Šmarje su Jelšah (1745-1753, Slovenia), Anzing (presso Monaco, metà del XVIII secolo), Prešov, St. Radegund (1772, Stiria)¹⁵³. Oltre alla rappresentazione diretta della scena dell'ascesa di Cristo al palazzo di Pilato, è possibile intendere le varie scene raffigurate come "Scala del Cielo" anche in modo più generale, in base all'esercizio di meditazione che viene praticato dinanzi a esse, come nel caso di Banská Štiavnica, di cui ci parlano i documenti del tempo. Secondo il libro per i pellegrini scritto a Štiavnica, tale esercizio costituisce il programma della Scala Santa con il nome di "Opera salvifica di Cristo", ma anche come "Strada della sua gloria", e nelle raffigurazioni sono presenti tutti e due i momenti. Lungo la scala, nei medaglioni sono dipinte le sue sofferenze terrene; sopra, nella scena celeste della Santissima Trinità glorificata dal concerto degli angeli, è la meta del percorso. La descrizione che troviamo nel libro per i pellegrini *Krátke poučenie* (*Breve istruzione*) dice di salire la scala per seguire Cristo sulle tracce della sua sofferenza, che porta alla gloria celeste¹⁵⁴.

La preghiera sulla Scala Santa come riconoscimento dei propri peccati ed esercizio dell'imitatio Christi

Questa strada non è proprio facile e all'inizio questa intenzione non è neppure tanto comune. Nel XVII secolo, e parte del XVIII, prevale infatti un'immagine severa di Dio, che deriva dal e corrisponde al momento drammatico in cui Gesù si manifestava sotto forma di giudice molto severo. Dio, nei confronti dell'uomo, è il Redentore, e l'uomo nei confronti di Dio è un peccatore, per il quale Cristo ha sofferto e ha versato sangue. E Cristo giudicherà la persona peccatrice. Di questo parla anche la "Scala del giudizio", lungo la quale il fedele sale dalla rappresentazione della condanna di Cristo nella scena dell'*Ecce homo*, alla scena dell'ultimo giudizio, in cui egli stesso sarà giudicato. Per un credente, il messaggio della scala è quindi un ammonimento a salire su per i gradini, ma rappresenta anche un atto di penitenza¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Schulten, 1964, pp. 120-121.

¹⁵⁰ Čičo, 2000, pp. 90-92; M. Čičo - M. Kalinová - S. Paulusová, *Kalvárie a Krížové cesty na Slovensku*, Bratislava 2002, pp. 86-87 e 281.

¹⁵¹ Schulten, 1964, p. 119.

¹⁵² M. Kapustka, *Itinerarium Pietatis. Schlesische Wallfahrt nach römischem Vorbild – die Kapelle der Heiligen Treppe in Schosnitz bei Breslau*, in *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, a cura di D. Doležal - H. Kühne, Frankfurt am Main 2006, pp. 573-594, in particolare p. 573.

¹⁵³ Čičo, 2000, p. 95. Per le località di Šmarje pri Jelšah e Anzing, vedi Schulten, 1964, pp. 122-124; per St. Radegund, vedi E. Grabner, *Zur Geschichte des Kalvarienberges von St. Radegund bei Graz*, in "Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark", 1986, pp. 175-202, in particolare p. 180. Per la simbologia della "Scala del cielo", vedi anche Schulten, 1964, pp. 136 sg.

¹⁵⁴ Čičo, 2000, pp. 92-93; M. Čičo - M. Kalinová - S. Paulusová, 2002, p. 87; M. Čičo, *Il Monte Calvario di Banská Štiavnica. Iconografia e significato*, in *Linee di integrazione e sviluppo all'Atlante dei Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali europei*. Atti del Convegno internazionale a Varallo 1996, a cura di A. Barbero - E. De Filippis, Ponzano Monferato 2006, pp. 175-186, in particolare pp. 179-180.

¹⁵⁵ Čičo, 2000, p. 95.

10. Prešov (Slovacchia).
Interno della Scala Santa sul
Monte Calvario (M. Čičo).

¹⁵⁶ In alcuni luoghi, ad esempio a Graz, le reliquie dei santi sono state messe su entrambi i lati. Vedi Schulten, 1964, pp. 66-69, 128-130.

¹⁵⁷ P. M. Fuhrmann, *Der Englische Weeg-Weiser Nach Rom zu würdiger Besuchung der vier Patriarchal Haupt-Kirchen, und der Heiligen Stiegen [...]*, Wien 1749, pp. 258-259.



D'altra parte la meditazione lungo la scala dà ai fedeli la possibilità – attraverso la pietà e la sofferenza (*compassio*) – di avvicinarsi alla comprensione dell'azione redentrice di Cristo: il prezzo della salvezza di ogni singola persona è anche la grandezza dell'amore di Cristo verso i peccatori. Nella meditazione sulle sofferenze di Cristo e sui peccati propri, come causa, ma anche come ostacolo nell'ottenimento della salvezza, il fedele arriva a capire il bisogno della misericordia e del perdono di Cristo. Contemporaneamente capisce come sia impegnativo seguire Cristo nella sua vita.

Qui intervengono gli alti esempi di quei soccorritori, i santi, le cui reliquie sono state inserite nei singoli gradini. In alcuni casi l'inserimento è stato fatto nel centro del gradino (per esempio a Banská Štiavnica, Prešov, Košice), in altri casi sui bordi (Vienna, Praga, Olomouc, Graz, Kreuzberg presso Bonn), e questo significava la possibilità dell'inserimento di un numero doppio di reliquie, ma poteva complicare la loro venerazione (per *osculatio*) quando entrava una folla troppo numerosa di pellegrini¹⁵⁶. Le reliquie avevano il compito di ricordare ai fedeli l'atteggiamento dei santi, le fatiche e molte volte la fine eroica della loro vita sacrificata per Cristo. Questi erano gli esempi di coloro che, secondo le parole di san Paolo, hanno seguito Cristo sulla via della sofferenza, per poi entrare nella gloria celeste (fig. 10).

Proprio questa intenzione di salire la scala insieme con Cristo sofferente aveva avuto un gran significato per tutto il XVIII secolo e perdura per tutto il periodo barocco. P. Mathias Fuhrmann, per esempio, esorta i pellegrini a Roma nell'anno giubilare 1750 a pregare lungo la Scala Santa. Scrive: «Quando ti avvicini a essa, immagina il nostro Salvatore, come lo guarderesti con gli occhi del tuo cuore, salire e scendere questa scala, condotto davanti a Pilato, poi davanti a Erode e poi di nuovo davanti a Pilato, e dopo flagellato e completamente insanguinato [...] e ricondotto sulla scala. Immagina che lui ti faccia un cenno con la testa e ti inviti con la parola “seguimi”». Subito dopo chiede al fedele di dare la risposta al suo invito e che questo sia l'inizio del suo rapporto con Cristo: «Con tutto il desiderio vai di fronte a Lui e quando gli cadi ai piedi, digli dal profondo del tuo cuore: “Voglio seguirti, ovunque tu vada”»¹⁵⁷.

Oltre a questo invito suggestivo fatto direttamente da Gesù, nella decorazione di alcuni gradini troviamo degli angeli (per esempio a Lenggries, Prešov), che sembrano quasi invitare i pellegrini alla preghiera, impegnativa ma utile. Salire la scala rappresenta quindi non solo la strada dell'autoconoscenza, ma anche un esercizio per seguire Gesù come esempio. Questo esercizio pratico di preghiera lungo la Scala Santa, vissuto come strumento di tormento, consente ai fedeli un'immediata, figurativa, fisica e reale *imitatio Christi* nella sofferenza e genera una forma di devozione passionale e popolare, nel periodo barocco¹⁵⁸.

*Il posto della Vergine Maria nella devozione barocca
e i numerosi luoghi di pellegrinaggio mariani*

Sintesi di questo viaggio, di compassione e di sequela insieme, è la Vergine Maria Addolorata, Madre di Cristo e anche Madre nostra, quale appare anche nella Via Crucis. Lei, che ha retto fino alla fine lungo la via della Passione del Figlio ed è presente anche nella nostra via in tutte le difficoltà e in tutte le prove. Lei che sta sul Calvario, sotto la croce; lei che è presente anche nella Scala Santa nei testi delle preghiere e anche nelle raffigurazioni. Come esempio, possiamo citare Prešov, ma anche Banská Štiavnica, dove, sopra la scala, in un rilievo è raffigurata la Trinità, con Cristo che incorona Maria come Regina del cielo¹⁵⁹. È qui che conduce il duro e penoso cammino, ma è qui che la Madonna accompagna l'uomo. Nel Calvario, sulla Scala Santa lo sguardo del fedele è posato piuttosto sul Cristo, al quale conduce l'ascesa. A Loreto è il contrario.

A Loreto i fedeli accolgono la Madre celeste, alla quale dedicano tutte le loro attenzioni, preghiere e orazioni, come se volessero essere sicuri che la Madonna li senta e volessero sentirsi protetti, non abbandonati, per poter arrivare fino a Gesù. E poi, quando arriverà il loro ultimo giorno e si troveranno inginocchiati davanti a lui, ella starà loro vicina, come la dolce, affettuosa e tenera madre che è amorevole e capisce le debolezze e i difetti degli uomini¹⁶⁰.

Questo quadro bisogna però osservarlo sullo sfondo dei tempi duri del XVII secolo, pieno di conflitti e di guerre (la Guerra dei Trent'anni, le guerre contro i turchi, le sommosse contro gli Asburgo nel regno Ungarico), mentre imperversano le pestilenze, e altre epidemie, e la fame di gran parte del popolo in molti luoghi. L'uomo di quel periodo – l'uomo diviso interiormente, che era consapevole dei suoi peccati e desiderava Dio e il suo regno – in questa lotta era quasi sempre sconfitto e non vincitore. Di solito era tormentato dalle ferite che non poteva evitare. Anche per questo le percepiva come un castigo di Dio a causa della propria colpa e dell'allontanamento dalla retta via¹⁶¹. In questo contesto, la Madonna è sentita come contrasto a queste forze, portatrice di aiuto e protezione. Gli scrittori religiosi indicano quale superamento di questo mondo di antagonismi solo l'unione armoniosa dell'anima del fedele con Cristo, sotto la protezione della Vergine Maria. Questa via è impegnativa, ma l'uomo ha nel Cristo il suo maestro e nella Madre di Dio la Patrocinatrice, la Mediatrix, la Protettrice, la Soccorritrice, la Consolatrice...

Il vertice della devozione mariana è la dedica dell'*Atlante* di Gumpfenberg alla Vergine Maria. L'autore considera la Vergine Maria come il vero "Atlante", che secondo la credenza della mitologia greca, sosteneva il cielo per salvare la Terra. In questo senso è possibile la duplice spiegazione del titolo dell'opera: nel senso verticale, dal punto di vista del ruolo della Vergine Maria, che è come un vero "Atlante", che sostiene il cielo, affinché Dio non castighi l'umanità¹⁶². E per altro verso, nel

¹⁵⁸ Čičo, 2000, pp. 92, 95 e 96.

¹⁵⁹ Il motivo della decorazione della volta a bacino è definito nella cronaca gesuitica *coelum empyreum*, che significa la regione più alta del cielo, dove risiede Dio. Čičo, 2000, p. 92.

¹⁶⁰ Wolfsgruber, 1886, p. 11; Hüttl, 1985, p. 83.

¹⁶¹ Hüttl, 1985, pp. 66-67.

¹⁶² Gumpfenberg - Wartenberg, 1673, f. 2r – 3r.

senso geografico, e quindi orizzontale, come *Atlante* dell'espansione della devozione mariana in tutti i continenti. I luoghi dei pellegrinaggi mariani e la costruzione delle cappelle lauretane, si possono intendere non solo come filiali del culto materno, ma anche come filiali sulla terra dell'azione celeste della Vergine Maria, che rendono realmente visibile l'idea del *Regnum Marianum*¹⁶³.

¹⁶³ Più concreto nella *Filialis Lauretana* sulla medaglia in memoria della fondazione di Loreto nel 1626. Dvořák, 1883, p. 13; Matsche, 1978, p. 112.

¹⁶⁴ Per la Scala Santa, vedi Schulten, 1964, pp. 130-131; Krausen, 1968, p. 46 e molti altri esempi nell'elenco, pp. 49 sg.

¹⁶⁵ Pötl, 1993, p. 937. Le copie delle Scale Sante e delle Sante Case di origine italiana nel barocco ceco sono menzionate da Huber, 1982, pp. 103 sg.

¹⁶⁶ H. Aurenhammer, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie u ihrer Verehrung*, Wien 1956, p. 70.

¹⁶⁷ Kapner, 1978, pp. 29 sg.

¹⁶⁸ Tursellini, 1597, IV, p. 170.

¹⁶⁹ Nel XV secolo i pirati turchi attaccarono Loreto e anche in seguito ebbero interesse a saccheggiare il ricco tesoro lauretano. Sotto Leone X (1513-1521) e Sisto V (1585-1590) tutta la città venne fortificata. Vedi Tursellini, 1597, I, pp. 53-54 e II, p. 97; Serraglius, 1644, p. 45 sg.; Pock, 1727, pp. 250-251.

¹⁷⁰ Veit - Lenhart, 1956, p. 197; Matsche, 1981, pp. 142 sg.

¹⁷¹ Tursellini, 1597, IV, pp. 206-207; Beissel, 1892⁴, p. 24; Grimaldi, 2001, p. 651.

¹⁷² Beissel, 1910, p. 485; Loidl, 1938, p. 20; Veit - Lenhart, 1956, p. 64; Matsche, 1978, p. 102; Matsche, 1981, pp. 146-147; Hüttel, 1985, p. 75.

LA SANTA CASA E LA SCALA SANTA: DIFFERENZE ED ELEMENTI COMUNI. UN CONFRONTO TRA LE RISPETTIVE FUNZIONI

La Santa Casa e anche la Scala Santa rappresentano come prima cosa la meta del pellegrinaggio e soprattutto l'oggetto del culto. In entrambi i casi si potrebbe parlare di pellegrinaggio alle reliquie, anche se nel caso della Scala Santa le reliquie dei santi sono inserite nei gradini. D'altra parte i pellegrinaggi alle riproduzioni di luoghi santi rappresentano esempi tipici di pellegrinaggi "secondari", e quindi di culto "trasferito". Diffusione del culto, visite ai luoghi di pellegrinaggio e preghiere sono state favorite dalle indulgenze, che confermano aspetti della rappresentazione delle riproduzioni rispetto ai prototipi¹⁶⁴. Entrambi i casi qui considerati rappresentano esempi dell'amplificazione di motivi della devozione italiana nel periodo della ricattolicizzazione e del barocco d'oltralpe¹⁶⁵. Anche la venerazione di immagini miracolose, site in luoghi lontani, attraverso le loro riproduzioni nasce soprattutto dopo l'anno 1620¹⁶⁶, più o meno nello stesso periodo in cui ha inizio lo sviluppo di vari luoghi di pellegrinaggio (si tratta di surrogati delle immagini sacre venerate).

Il culto lauretano si manifesta dapprima come culto d'élite. Non solo perché la visita a Loreto era più facilmente effettuabile dal ceto più alto, ma anche perché, come abbiamo detto, quella devozione mariana era praticata da esponenti dell'aristocrazia secolare e della gerarchia ecclesiastica con intenti di esemplarità per i sudditi. D'altra parte, le grazie giungevano quasi con una certa progressione gerarchica: erano aiuto e conforto del giusto operare dei governanti che erano posti, per grazia di Dio, a guidare il popolo e a curarne il bene. Successi, aiuto ed esaudimento potevano essere intesi altresì come manifestazione delle grazie a cui, secondo l'esempio del regnante, possono aspirare anche gli uomini comuni¹⁶⁷.

L'immagine della Vergine Maria quale "Protettrice" è una delle ragioni più antiche dello sviluppo della devozione mariana e una delle più importanti per il culto lauretano. Comincia già in rapporto alla piccola casa (*Beata Virgo tutela Domus suae*)¹⁶⁸ che la Madonna – col suo trasferimento dalla Terra Santa in seguito all'occupazione da parte dei Saraceni – ha strappato dalle mani degli infedeli e protegge dai pericoli persistenti¹⁶⁹. Manifestazione di questa protezione fu considerata la grande vittoria della Lega Santa sulla flotta turca nella battaglia di Lepanto, il 7 ottobre 1571, vittoria che fu riferita all'egida della Madonna, anche come frutto della preghiera del Rosario¹⁷⁰. È inequivocabile il fatto che il principale eroe terreno di questa vittoria, Don Giovanni d'Austria (1547-1578), dopo il suo voto e l'invocazione alla Vergine Maria di Loreto prima dell'inizio della battaglia, andasse poi in pellegrinaggio a Loreto¹⁷¹. Inoltre Pio V († 1 maggio 1572), in memoria della battaglia, istituì una nuova festa di "Santa Maria della Vittoria" (*Maria de Victoria*) e alle litanie lauretane fu aggiunto il nuovo titolo di "Auxilium Christianorum", che appare già nel testo del 1576¹⁷². È evidente che l'affermazione dell'intervento della Madonna ebbe molteplici conseguenze e questa pluralità di espressioni si sarebbe rispecchiata anche più tardi nello sviluppo del culto mariano con tutta la sua gamma di forme e di titoli.



Pellegrini



Roma, la Scala Santa (A. Barbero)



Loreto, la Basilica

L'immagine di Maria quale scudo, designata con un titolo desunto dalla terminologia militare quale "Generalissima" – soprattutto dagli Asburgo – è manifestazione della strumentalizzazione politica della devozione mariana, che si collega nuovamente al tema di Loreto¹⁷³. Possiamo ricordare l'esempio dell'arciduca Ferdinando, che nella sua visita al santuario nel 1598 fece la promessa di espellere i protestanti dal suo territorio e in effetti si adoperò in modo considerevole per il rinnovamento della fede cattolica e l'unità religiosa dell'Austria Inferiore e più tardi anche di altre zone dei suoi domini¹⁷⁴.

La costruzione di alcune cappelle dopo la battaglia della Montagna Bianca (1620) – che costituisce l'altro capitolo della storia della "Madonna Vincente" – va interpretata come memoriale di questa vittoria sugli eretici e nel contempo come *demonstratio catholica* dei loro committenti. In questo senso si potrebbe intendere la costruzione delle altre cappelle lauretane sul territorio dello scontro confessionale in Austria e Baviera, come segno della progressiva o conclusa ri-cattolicizzazione di quel territorio¹⁷⁵.

Maria "vinceva" anche nei momenti cruciali del destino di Vienna nel 1683¹⁷⁶ e la manifestazione della devozione mariana comprese anche la deposizione dei trofei, conquistati sotto l'egida della Madonna, direttamente nei santuari mariani, come per esempio nella cappella lauretana viennese della chiesa di Sant'Agostino, dove ai trofei conquistati nella Guerra dei Trent'anni contro gli svedesi ora si aggiungevano anche quelli turchi¹⁷⁷.

Cose analoghe avvenivano anche nel santuario di Loreto, dove anche il re polacco Giovanni III Sobieski, eroe della campagna decisiva su Vienna, inviò molti oggetti e soprattutto la bandiera sottratta ai turchi¹⁷⁸. Esempi simili potremmo trovarli anche altrove, come per esempio a Bühl o nel tirolese Haller Au¹⁷⁹. In Ungheria, tra le vittorie nelle guerre turche riferite all'aiuto della Vergine Maria si devono ricordare l'importante liberazione di Buda (1686), la vittoria di Zenta (1697) e quella di Petervaradino (1716)¹⁸⁰.

La diffusione e lo sviluppo del culto della Vergine Maria come protettrice e patrona delle dinastie e dei paesi sostennero il modello gerarchico della società e queste devozioni si radicarono nei livelli inferiori sì da divenire gradualmente popolari. Così si formò un arco che, dall'alta sfera statale, dall'ambito politico e di rappresentanza delle dinastie regnanti giungeva, attraverso le società cittadine, fino alla sfera più privata dell'individuo con le sue esigenze.

Le cappelle lauretane furono fondate soprattutto per devozione personale alla Vergine Maria. Moventi principali furono i voti e la gratitudine per la salvezza da malattia, pericolo, carestia, fuoco, alluvione, pestilenza, o dal pericolo di guerra. Esse erano anche deputate alla protezione personale del fondatore¹⁸¹. Si notano esempi anche di fondazioni collettive motivate dalla salvezza di tutta una città da pestilenze, come ricorda già il Torsellino, o, come avvenne più tardi a Costanza e a Friburgo, dalla minaccia della guerra¹⁸².

La Scala Santa, invece, offre soprattutto la possibilità di una preghiera espressa nella forma di un'azione spirituale-corporea. Oltre a essere fisicamente impegnativa, porta la persona a umiliarsi e a riconoscere i propri peccati. Questo è espressione dell'ascetica penitenziale della religiosità barocca. Siffatti esercizi penitenziali erano praticati in forma privata da soggetti di condizione elevata, mentre le preghiere collettive sulla Scala Santa ebbero carattere più popolare. Anche per questo si svolgevano nella cornice dei complessi dei Calvari e, più tardi, nei luoghi di pellegrinaggio

¹⁷³ Wolfsgruber, 1886, p. 12; Loidl, 1938, p. 20; Coreth, 1959, pp. 48 sg., 51; Matsche, 1978, p. 98; Matsche, 1981, pp. 130, 142, 153.

¹⁷⁴ Coreth, 1959, p. 50; Matsche, 1978, p. 92.

¹⁷⁵ Matsche, 1978, pp. 98 sg., 101; Flögel, 1984, I, pp. 74-76; Grimaldi, 1993, p. 424.

¹⁷⁶ Per questo Innocenzo XI proclamò una nuova festa in onore di Maria Vergine. Loidl, 1938, p. 20; Matsche, 1981, pp. 168 sg.; Hüttl, 1985, pp. 75-76.

¹⁷⁷ Wolfsgruber, 1886, pp. 28-29; Beissel, 1913, p. 255; Loidl, 1938, p. 26; Matsche, 1978, p. 115; Matsche, 1981, p. 157; Flögel, 1984, II, p. 152; Hüttl, 1985, p. 151.

¹⁷⁸ Chevalier, 1906, p. 402; Beissel, 1913, p. 258.

¹⁷⁹ Beissel, 1913, p. 258; Grass, 1979, p. 176.

¹⁸⁰ Hüttl, 1985, pp. 76, 126 e 147; Tüskés - Knapp, 1994, pp. 534-535.

¹⁸¹ Flögel, 1984, I, pp. 76 e 79.

¹⁸² Tursellini, 1597, IV, p. 215; Flögel, 1984, II, pp. 5 e 13.

mariano come integrazione del programma devozionale per i pellegrini. A ciò corrispondeva una più frequente committenza nell'ambiente ecclesiastico. Diversamente dalle cappelle lauretane, le Scale Sante ebbero meno fondatori nell'ambito dell'aristocrazia.

*L'incremento delle grazie come motivo della diffusione delle copie.
Fedeltà nella riproduzione della forma e suo superamento*

¹⁸³ Flögel, 1984 I, p. 77.
¹⁸⁴ Matsche, 1978, p. 113.
¹⁸⁵ Gumpfenberg, 1672, p. 3; Gumpfenberg - Wartenberg, 1673, pp. 3-4; Matsche, 1978, pp. 112-113.

¹⁸⁶ P. D. M. Hanl, *Das herrlich beehrte Jubel-Jahr, von Erbauung des Lauretanischen Gnaden-Haues, in der Königlichen Residentz-Stadt Prag, auf den Ratschin ab Ao. 1626 [...]*, Prag 1726.

Il fenomeno delle riproduzioni architettoniche è una conseguenza della vecchia tradizione tardo-medioevale caratterizzata all'inizio dal grande sforzo di raggiungere una perfetta precisione e concordanza con l'originale. In genere, la precisa corrispondenza formale delle singole riproduzioni con gli originali consentiva non solo di riconoscere tale somiglianza, ma rinforzava anche la fede nell'efficacia delle grazie a essi legate, che passavano dall'originale alla riproduzione.

Questo è tipico nel caso delle cappelle lauretane, dove lo sforzo di ottenere la più precisa fedeltà fu motivato dalla fede dei committenti nel "trasferimento" degli effetti che si manifestavano a Loreto. E così fu imitata la forma esterna dell'edificio per realizzare al meglio la copia¹⁸³. Si è spiegato il "trasferimento" della Santa Casa grazie a copie diffuse in vari luoghi con l'idea che il prototipo non avrebbe perduto la sua efficacia nella moltiplicazione delle repliche, poiché l'onnipresenza della Santa Casa ricorda quella di Maria e il miracoloso aiuto da lei offerto a tutti i fedeli. Questo è confermato anche dall'immagine che figura nel frontespizio dell'opera *Atlas Marianus*, in cui è raffigurata Maria che, sopra la casa lauretana, percorre la terra e diffonde le sue grazie, rappresentate da figure venerate che, come raggi, si dipartono attorno al tetto e alla base della casa¹⁸⁴. Il testo di Gumpfenberg descrive l'immagine della casa lauretana come "nave miracolosa" (*Navis mirabilis*), su cui viaggia la Vergine Maria, simile alla barca da pesca dell'apostolo Pietro, che navigava sul lago di Tiberiade. La nave di Nazaret con la Vergine Maria a bordo viaggia per il mondo non per pescare i pesci veri a cui il pescatore toglie la vita, ma per pescare pesci-uomini per la vita eterna¹⁸⁵.

Metafore ancora più interessanti del "trasferimento" della grazia in collegamento con la creazione delle copie troviamo in Martino Hanl, autore di un'omelia in occasione del centesimo anniversario della cappella lauretana a Praga, pubblicata nel 1726. La vite di Nazaret, Anna, ha dato il frutto più dolce, la Vergine Maria. Dopo che la casetta era stata spostata a Loreto, Caterina Benigna da lì portò un rametto di vite a Praga, dove fu piantato. Così la casetta di Nazaret è paragonata alla vite, che si può trapiantare e che – secondo l'autore, come già Plinio il Vecchio testimoniava –, trapiantata in un'altra terra più fertile, moltiplica le sue qualità. Questa terra fertile è stata Praga, che viene paragonata anche a Gerusalemme (*Civitas Dei, electa, sancta et gloriosa*), così come la Boemia è paragonata alla Terra Santa. Per questo a Praga-Hradčany, dove cento anni prima era stata costruita una cappella lauretana, aveva portato tanti buoni frutti. Il viticoltore, poi, non tiene per sé il buon mosto ma lo offre agli altri, e anche questo è stato paragonato a Maria. Il mosto di Maria viene così diffuso in tutto il mondo e si possono contare tutti coloro che lo hanno assaggiato. Infatti, come scrive l'autore, di molti c'è la testimonianza sulle pareti, nelle tavolette votive¹⁸⁶.

I doni votivi e gli ex-voto che addobbano le pareti di molte importanti cappelle testimoniano la loro funzione quali luoghi di grazia e, nello stesso tempo, rappresentano in certo qual modo la continuazione del compimento formale della riprodu-

zione della Santa Casa. In molti luoghi si sviluppano quindi anche dei tesori e tra i più conosciuti c'è il tesoro della cappella lauretana a Praga. Ma un ricco tesoro si trova anche nella cappella di Haller Au, il cui inventario molto accurato occupava 73 pagine di grosso formato già nel 1688¹⁸⁷.

In questo ambito possiamo ricordare la diffusione dei luoghi di pellegrinaggio lauretani sotto forma di complessi rappresentativi che costituiscono un fenomeno del barocco ceco. Nella decorazione furono usate immagini a guisa di "Atlanti mariani" accostate ad altre raffigurazioni di grazie e di luoghi di pellegrinaggio, che rappresentano la pienezza della grazia di cui è dotata la Vergine Maria (*gratia plena*), e con la quale colma anche i santuari e i loro visitatori. Per esempio, a Praga, sono rappresentati alcuni santuari non solo dei paesi vicini come la Germania, l'Austria, l'Ungheria, la Polonia e la Slesia, ma anche di paesi lontani come l'Italia e la Spagna (Monserrato). "Atlanti mariani" dipinti offrono così la possibilità di un pellegrinaggio plurimo, in cui il pellegrino che visita il complesso, attraverso la preghiera e la meditazione, in spirito può visitare altri santuari e ricevere altre grazie e benedizioni¹⁸⁸.

Questa motivazione non era presente nella costruzione delle copie della Scala Santa. A questi luoghi non sono riferiti molti miracoli e grazie: di conseguenza, essi sono rimasti per un uso e quindi per devozioni di altro carattere. Per questo si ebbe presto anche la rinuncia alla fedeltà all'originale, rinuncia che emerge anche dal fatto che la Scala Santa a Roma, con le sue misure e il suo apparato figurativo, rappresenta un monumento che non si può copiare facilmente. Nella maggior parte delle riproduzioni non si trattava di ripetere le misure degli scalini e neanche di usare lo stesso materiale. Il materiale più diffuso era la pietra, da qualche parte il marmo, ma ci sono anche scale di legno (per esempio Altomünster in Baviera, Košice, Banská Štiavnica, Prešov)¹⁸⁹. Nella loro costruzione si trovano le soluzioni più particolari, che diventano esempi per altre copie. Qui incontriamo il fenomeno della copia delle copie. Come era già successo in precedenza per le cappelle lauretane, apparvero riproduzioni approssimative delle prime copie.

All'inizio un ruolo molto importante poteva essere svolto dalle copie realizzate da committenti famosi, come nel caso della cappella di Mikulov in Moravia – che fu l'esempio per la costruzione della cappella lauretana a Praga, o di quella viennese di Sant'Agostino –, che può essere collegato al problema dell'inaccessibilità al prototipo per i committenti più modesti. Il discorso vale soprattutto nel periodo che precede la diffusione di disegni ufficiali, quando questi esempi si potevano prendere in considerazione come modello formale; più tardi, però, apparvero concrete connessioni con il modello formale di costruzione delle cappelle secondo gli esempi locali. La cappella di Pfarrkirchen (1694) fu costruita secondo la cappella lauretana del vicino Lambach (tutte e due nell'Austria Superiore) ed è valsa anche come esempio per il restauro della cappella di Thyrnau nell'anno 1699 (costruita nel 1634 in Baviera). Tra gli altri esempi locali o meglio di "copia della copia" possiamo aggiungere la coppia di cappelle di Friburgo e di Costanza, o quella di Straß (1667), che poteva essere la gemella della cappella di Walpersdorf (1662-1663, entrambe nell'Austria Inferiore)¹⁹⁰.

Nel XVIII secolo si giunse alla liberazione dal legame formale col prototipo in favore dell'affermazione della creatività individuale nel programma ornamentale e nella realizzazione artistica. Questo vale soprattutto per la Scala Santa: per esempio a Banská Štiavnica si privilegiò la simbologia e non la conformità all'originale e si

¹⁸⁷ Dvořák, 1883, pp. 66 sg.; Diviš, 1966, pp. 15 sg.; Grass, 1979, pp. 172-177. Gli altri tesori lauretani a Mikulov e Hájek sono ricordati da Bukovský, 2000, p. 124.

¹⁸⁸ Matsche, 1978, p. 113; Matsche, 1984, pp. 357-358. Il pellegrinaggio spirituale poteva sostituire il pellegrinaggio reale in caso di malattia. Anche il viaggio spirituale a Loreto potrebbe essere un pellegrinaggio sostitutivo. Esso si collega sempre all'idea del pellegrinaggio in Terra Santa quale si è sviluppata nel Medioevo. Vedi Grimaldi, 1993, pp. 168 sg.; Grimaldi, 2001, pp. 44-45 e 49 sg. (Guglielmo Molo, *Viaggio spirituale [...]*, 1613).

¹⁸⁹ Potrebbe trattarsi della traccia dell'esempio romano dei gradini della Scala Santa, che nel 1723, ai tempi di papa Innocenzo XIII, furono coperti con tavole in legno per proteggerli. Petignani, 1941, p. 69; Schulten, 1964, p. 112.

¹⁹⁰ Flögel, 1984, I, pp. 35, 44, 50, 53 e II, p. 150.

¹⁹¹ I 34 gradini ricordano l'età di Cristo al momento della morte e rafforzano il significato del programma del Calvario come "Storia della Salvezza". M. Čičo - M. Kalinová - S. Paulusová, 2002, p. 87. In molti casi, per problemi di spazio, si costruirono meno gradini.

¹⁹² Flögel, 1984, I, p. 52.

¹⁹³ Grass, 1979, p. 168; Pötl, 1993, p. 896.

¹⁹⁴ M. Čičo, "Insignia religionis trophaea". *Der Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu (17. Jahrhundert)*, in *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700*, a cura di A. Ohlidal - S. Samerski, Stuttgart 2006, pp. 225-255, in particolare p. 229.

¹⁹⁵ Matsche, 1978, p. 111; Matsche, 1984, pp. 356-358; Petr Beran, *Píseň o Loreť*, Cheb 1994, pp. 13-18; Royt, 1995, p. 12; Bukovský, 2000, pp. 28, 84, 104, 108-110, 116-117, 144, 149; M. Rüdiger, *Die Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischen Devotionalkopien*, Regensburg 2003, pp. 88-90, 124, 178-179, 192-193, 223.

¹⁹⁶ Bukovský, 2000, p. 106.

¹⁹⁷ Gumpenberg, 1672, pp. 7-8; Matsche, 1978, pp. 111-112.

¹⁹⁸ Schulten, 1970, pp. 272-273, 278 e 280-281.

¹⁹⁹ Čičo, 2006, pp. 233 sg. e 238 sg.

²⁰⁰ V. Čapská, *Via Matris – eine Parallele zu Via Crucis? Der Servitenorden als Träger der Marienfrömmigkeit. Zum Einfluß der Umwandlung der Ordensidentität auf die Wallfahrtspraxis*, in *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, a cura di D. Doležal - H. Kühne, Frankfurt am Main 2006, pp. 438-452, in particolare p. 442.

²⁰¹ Čapská, 2006, pp. 442, 444-445. Vedi anche Schulten, 1964, pp. 10 e 118, dove ricorda l'intenzione di costruire il complesso di Králíky e anche la Cappella lauretana, che non ha potuto terminare.

costruirono 34 gradini¹⁹¹. Fino a un certo punto un simile discorso vale anche per le cappelle lauretane, o meglio, per i loro complessi di pellegrinaggio¹⁹².

La Santa Casa e la Scala Santa nel paesaggio sacro barocco

Nella realizzazione dei complessi di pellegrinaggio si è arrivati al collegamento della devozione alla Vergine Maria e a Cristo come due poli naturalmente complementari della religiosità barocca. Non si tratta della naturale partecipazione della Vergine Addolorata alle scene della Passione, ma dell'avvicinamento della figura della Madre di Dio – non solo come esempio di *compassio* e *imitatio*, ma anche come portatrice di tutte le grazie – all'uomo sul suo cammino verso Cristo.

All'inizio sono due devozioni che evolvono in modo parallelo. Per esempio, già il fondatore della cappella lauretana di Hauler Au nel Tirolo, l'arciduca Ferdinando II, costruì verso l'anno 1583 a Saggen, presso Innsbruck, sette cappelle in ricordo della Passione di Cristo¹⁹³. Il primo fondatore, che costruì copie dei luoghi santi collegando entrambi i culti fu il cardinale Dietrichstein che, di fronte alla sua residenza a Mikulov, in Moravia, oltre alla cappella lauretana sullo Svatý kopeček (la Collina santa), fece erigere le stazioni della Passione, primo esempio del genere in tutta la regione¹⁹⁴.

Più tardi si giunse a un collegamento sempre più forte tra la devozione mariana e quella per la Passione, ma senza la Scala Santa. Qui possiamo citare soprattutto i luoghi lauretani di pellegrinaggio dotati di grandi stazioni della Passione, quali Římov (1648-1670) e Starý Hrozenov (1664-1689), entrambi in Boemia, o Jaroměřice presso Jevíčko (1730-1731) in Moravia¹⁹⁵. Anche una delle più antiche cappelle lauretane in Boemia, a Hájek presso Praga, fu poi collegata con Strahovská brána, a Praga, tramite un viale con 20 cappellette delle stazioni della Passione, dove pregavano i pellegrini durante il loro percorso¹⁹⁶. Guglielmo Gumpenberg propose di costruire simili stazioni della Passione anche tra Recanati e Loreto¹⁹⁷. Invece, un esempio di collegamento tra la Scala Santa e il culto mariano, ma senza cappella lauretana, fu sviluppato a Praga, a Karlov¹⁹⁸.

Questa "doppia devozione" è evidente in modo peculiare nella spiritualità dei gesuiti, nell'apporto allo sviluppo del culto lauretano e anche nella costruzione di Calvari nella provincia austriaca della Società di Gesù e soprattutto in Ungheria¹⁹⁹. La troviamo anche nella spiritualità dei francescani delle diverse famiglie, come a Vienna, Malacky, Brno; ma soprattutto in quella dei Servi di Maria. La venerazione della Vergine Addolorata si intreccia con il culto lauretano nei monasteri in Boemia (Rabštejn nad Střelou e Jaroměřice nad Rokytnou), nella Loretto in Ungheria e nel XVIII secolo essi cominciarono a occuparsi della cappelletta di Haller Au nel Tirolo²⁰⁰. A Králíky, in Boemia, unirono la venerazione della Vergine Addolorata con la venerazione del Cristo sofferente nella serie delle stazioni della Passione, e così anche a Kreuzberg presso Bonn in connessione con la Scala Santa²⁰¹.

In molti casi, più tardi, attraverso le copie si giunse al deliberato collegamento di due culti in un solo luogo o anche in uno stesso edificio. Questo successe, per esempio, nella chiesa teatina di Monaco dove, dietro la Santa Casa, si costruì anche la Scala Santa e sopra ancora una cappelletta che, secondo la descrizione del Wening, riprendeva il modello del romano *Sancta Sanctorum*²⁰². Il collegamento della cappella

²⁰² Wening, I, 1701, p. 33; Schulten, 1964, p. 117; Krausen, 1968, pp. 52-53. La copia dell'immagine del volto di Gesù

(*Acheropita*) del *Sancta Sanctorum* era a Olomouc nella cappella sull'altare sopra la scala. B. Vybiral, *Ještě jednou o olo-*

mouckých Svatých schodech in "Časopis vlasteneckého spolku musejního v Olomouci", 1927, pp. 109-117, in particolare p. 113.

lauretana con la Scala Santa in una costruzione sola si ebbe a Malacky e a Brno²⁰³ (fig.11). In Slesia possiamo ricordare l'esempio di frate Bernardo Rosa, che, di ritorno dal pellegrinaggio a Roma e Loreto, fece costruire a Krzeszów una cappella lauretana e fu l'iniziatore della costruzione del Calvario vicino al monastero nell'anno 1661²⁰⁴. Nell'ambito dei complessi lauretani, per completare il programma del pellegrinaggio si aggiunse anche la Scala Santa a Česká Lípa (1730) e a Rumburk (1767), entrambe in Boemia²⁰⁵. Esempi simili di collegamento di Loreto con la Scala Santa in un'unica località si riscontrano anche alla Hl. Kreuz-Kapelle presso Windberg, a Lenggries in Baviera, o a Lambach in Austria²⁰⁶.

La Scala Santa simboleggia l'intera Passione di Cristo, così che, collegata con la cappella lauretana, forma una sintesi della teologia e della Storia della Salvezza, dal *Mysterium incarnationis* al *Mysterium patientis Christi*. Il senso di queste considerazioni lo troviamo nella combinazione delle riproduzioni della Santa Casa e del Santo Sepolcro, che si incontra per esempio in Maria Himmelfahrt ob Birkenstein (Baviera), a Bühl, Slaný o a Głogówek²⁰⁷, e che si potrebbe interpretare come una doppia Annunciazione: della Nascita e della Risurrezione del Salvatore: annunciazione del suo arrivo nel mondo e del fruttuoso compimento della sua opera di salvezza, l'inizio e la fine del suo pellegrinaggio terrestre, in cui ha annunciato all'uomo il Regno di Dio e ha aperto la via del cielo. Contemporaneamente, questa doppia rappresentazione induce a seguire nel senso escatologico il percorso che si conclude nell'immagine dell'Uomo-Dio, Cristo come Creatore, Salvatore e Giudice.

Chiese di pellegrinaggio, Calvari e *Viae Crucis*, cappelle lauretane e altre piccole strutture devozionali hanno creato nell'Europa centrale un tipo di paesaggio sacro barocco che fu ravvivato da una fervida frequentazione con varie processioni e pellegrinaggi. Nelle riproduzioni della cappella lauretana, della Scala Santa, del Calvario e del Santo Sepolcro, e soprattutto nelle loro aggregazioni in complessi, si giunse a configurare delle riproduzioni locali della Terra Santa²⁰⁸. La loro creazione si lega a vecchie tradizioni, soprattutto in Boemia, ma anche all'antica idea di costruire delle Nuove Gerusalemme, quali conosciamo soprattutto in Italia (come nel Sacro Monte di Varallo e a San Vivaldo), o nella forma dei Calvari polacchi, come Kalwaria Zebrzydowska, e anche in altri ambienti di pellegrinaggio. Questi rappresentano un sistema ideale e topografico che avvicina la Storia della Salvezza al fedele e gli offre la possibilità di continuare a camminare nella via simbolica, in maniera spirituale e corporale, verso la patria eterna, ma anche di arrivare alla grazia che l'aiuterà nel pellegrinaggio della vita.



²⁰³ M. Čičo - M. Kalinová - S. Paulusová, 2002, p. 225; Bukovský, 2000, pp. 97-98.

²⁰⁴ Rüdiger, 1993, p. 31; Kundera, 1995, pp. 51, 81, 100, 118 sg.; Rüdiger, 2003, pp. 124-125.

²⁰⁵ Matsche, 1984, p. 363; Schulten, 1970, p. 287; Bukovský, 2000, pp. 114-115 e 142, n. 96.

²⁰⁶ Rüdiger, 1993, p. 31; Krausen, 1968, p. 54.

²⁰⁷ Rüdiger, 2003, pp. 182, 211-212, 230-231, 246. Di questa combinazione conosciuta anche come "Kultstättenkonglomerate" parlava già Rüdiger, 1993, p. 31. È accaduto ad esempio a Krzeszów, ma anche nella costruzione della Scala Santa a Kreuzberg presso Bonn, dove si trova oltre al Santo Sepolcro anche la "Haus Nazareth". Schulten, 1964, pp. 85-87.

²⁰⁸ Matsche, 1978, pp. 110 sg.; Matsche, 1981, p. 156; Huber, 1982, pp. 106, 110-111; Matsche, 1984, pp. 355-356; Royt, 1999, pp. 113-114.

11. Brno (Repubblica Ceca). Scala Santa e cappella di Loreto nell'edificio annesso alla chiesa dei minoriti (M. Čičo).

Dagli itinerari di Terra Santa alla rappresentazione della vita, passione e morte di Cristo

Guido Gentile

Già titolare della Sprintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d'Aosta

Raccontare e immaginare la Terra Santa

L'esperienza del pellegrinaggio e la percezione dei luoghi registrate nelle relazioni dei pellegrini e nelle descrizioni della Terra Santa, fra il tardo Medioevo e la prima età moderna, offrono interessanti e pertinenti aperture su di un immaginario, fatto di sentimenti, istanze culturali e spirituali, procedimenti mentali, che si riversano anche nella rappresentazione dei "misteri" cioè degli eventi della vita, passione e morte di Cristo, e dei rispettivi luoghi. Nel linguaggio delle relazioni di pellegrinaggio i termini "mistero" e "luogo" tendono a coincidere: il "mistero" viene commemorato, evocato nel luogo specifico che di esso costituisce lo spazio, in certo modo un'impronta, e la fisica percezione di quello spazio, insieme colle tradizioni ivi radicate, induce ad una particolare, intensa rappresentazione mentale del rispettivo "mistero". Una tale esperienza, al di là dei generi letterari e di comunicazione religiosa che ne costituiscono una più o meno diretta espressione, si proietta anche in immagini e strutture che la rispecchiano, non di rado integrandola nella rappresentazione dei "misteri" della Redenzione.

I pellegrini con le loro relazioni, e i conoscitori della Terra Santa con le loro descrizioni, mirano non solo ad informare ed esortare chi può intraprendere il "viaggio d'oltremare", ma anche a soddisfare la curiosità e la devozione di un più ampio ambito di fruitori e, segnatamente, di coloro che non possano intraprendere quel viaggio. Lo stesso racconto del pellegrinaggio non costituisce soltanto una testimonianza della personale pietà dell'autore, e magari dell'adempimento di un suo voto, ma tende a coinvolgere il lettore o l'uditore in un percorso mentale, che lo conduca, di luogo in luogo, a rappresentarsi insieme coi luoghi i misteri là commemorati.

Già verso il 1170, Giovanni di Würzburg offre il suo itinerario a un amico affinché questi, se andrà in Palestina, se ne giovi nella ricerca dei luoghi santi, altrimenti possa contemplarli in spirito¹. Due secoli dopo, l'anonima descrizione dei luoghi di Terra Santa conservata a Bologna nella Biblioteca Sansalvatoriana s'intitola: *Questi sono i viaggi che debbono fare i pellegrini che vanno oltremare per salvare l'anima loro e che può fare ciascuna persona stando nella casa sua, pensando (cioè meditando) in ciascun luogo che disotto è scritto e in ogni santo luogo dica un Padrenostro e Avemaria*².

¹ Cfr. J. Richard, *Les relations de pèlerinages au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs in Wallfahrt kennt keine Grenzen*, a cura di L. Kriss-Rettenbeck e G. Möhler, Bayerisches Nationalmuseum, München-Zürich 1984, pp. 147 sgg.

² Cfr. A. Lanza e M. Troncarelli, *Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990, p. 315. Per le pratiche sostitutive del pellegrinaggio cfr. E. Delaruelle, *Le pèlerinage intérieur au XV^e siècle*, in "Eleona", XLII (1962), pp. 6-12, poi in Id., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975, pp. 555-561; M. Sensi, *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Tre e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e*

Alla metà del Trecento, Niccolò da Poggibonsi nel suo *Libro d'Oltramare* dichiara: «quello che cogli occhi vedea e colle mani toccava, e anche altrui domandando, e com'io era della cosa ben certificato, e io lo scriveva in su un paio di tavolelle che allato portava. Poi, essendo in Gerusalem, io pigliai una misura di braccio, con uno passo, andando, e tutto per ordine, come qui udirete, sì misurava gli spazii e le lunghezze e le larghezze e recavale tutte a misura e poi subito lo scriveva. E la ragione perché di questo m'affaticava si è questa: prima che molti che hanno grande volontà di visitare le sante logora [cioè i luoghi santi], a molti nuoce la povertà, e altri lasciano per troppa fatica [...]»³.

La relazione del pellegrinaggio intende quindi favorire nel suo lettore una sorta di visualizzazione interiore che in qualche modo valga a surrogare la reale visitazione dei luoghi descritti. Gabriele Capodilista, pellegrino nel 1458, racconta il suo viaggio alle monache di San Bernardino di Padova affinché costoro possano «tal commemorazione attribuire a personale visitazione, conseguendo per questa frutto inestimabile», cioè la «commozione del cuore» e una «ferma verifica» della fede⁴. Con simile intendimento il domenicano Alessandro di Filippo Rinuccini, nel *Sanctissimo peregrinaggio del Santo Sepolcro*, compilato in seguito al suo viaggio in Terra Santa del 1474 spiega che la «dichiaratione di questi sancti luoghi» è fatta «per consolatione di molti, acciò che quegli a' quali non è conceduto corporalmente vicitare questi sancti luoghi, al mancho spiritualmente lo possino fare, conformandosi chon la sententia delo apostolo Paulo, dicente: «Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus»⁵.

La descrizione dei luoghi, variamente particolareggiata, si anima talvolta nel racconto dei pellegrini tardo-medievali di una non convenzionale evocazione dei “misteri” ad essi corrispondenti. Oltre alla personale reazione emotiva e immaginativa, vi si può anche riconoscere un riflesso dei processi di rappresentazione mentale degli eventi della vita di Cristo, maturati nella tradizione cistercense, francescana, certosina e largamente praticati nei conventi, ma non ignoti ai comuni devoti: costoro potevano avere una qualche dimestichezza, così come i religiosi, con le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo Bonaventura-Giovanni de Caulibus, che vengono datate alle metà del Trecento, coi loro volgarizzamenti e le loro derivazioni, e ne assimilavano i contenuti e i modi anche attraverso le desunzioni che ne offrivano le “lectiones” delle confraternite, la predicazione “popolare” e il teatro sacro⁶. Anzi, come osserva Béatrice Dansette, i frati minori, sin dall'epoca del loro insediamento in Terra Santa guidavano una sorta di «esercizi collettivi di pietà consistenti nella meditazione della

istituzioni, a cura di K. Elm e C. D. Fonseca, (Atti del colloquio di Roma, Pontificia Università del Laterano 1996), Città del Vaticano 1998, p. 251.

³ Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare*, a cura di A. Bacchi della Lega e B. Bagatti, Gerusalemme 1945, p. 13. Niccolò menziona anche le antiche immagini che corredano i santuari della Terra Santa e rafforzano la testimonianza dei rispettivi “misteri”. Così, ad es., riferisce che sopra la porta dell'edicola del Sepolcro «si è lavorato d'opera musaica e figurato come Gesù Cristo si mette nel monumento, tutto fasciato di bianco, con la Vergine Maria sopra lui strangosciata e santo Giovanni Evangelista e le Marie e Iosef ab Arimatia da capo, che lo mettono nel Sepolcro». Cfr. Niccolò da Poggibonsi, 1945, p. 17.

⁴ Cfr. Santo Brasca, *Viaggio in Terrasanta 1480 con l'Itinerario di G. Capodilista*, a cura di A. L. Momigliano Lepschy, Milano 1966, p. 164.

⁵ Cfr. Alessandro di Filippo Rinuccini, *Sanctissimo Peregrinaggio del Sancto Sepolcro 1474*, a cura di A. Calamai, Ospedaletto (Pisa) 1993, p. 188.

⁶ Peralto riguardo al rischio di interpretare le espressioni, ora retoriche, desunte da modelli usuali, ora apparentemente svagate, dei resoconti di pellegrinaggio come testimonianze dell'effettivo sentimento religioso, della commozione, ovvero dello scarso coinvolgimento dei pellegrini nella visita dei luoghi santi valgono le considerazioni di F. Cardini, *In Terrasanta*, Bologna 2005, p. 172.

vita di Cristo negli stessi luoghi in cui visse e morì il Salvatore»⁷. Il pellegrinaggio poteva così divenire una «incarnazione della contemplazione nella realtà»⁸.

Si possono citare quali esempi di una sintesi variamente sviluppata tra la descrizione dei luoghi santi e la contemplazione dei rispettivi misteri il *Viaggio* di Mariano da Siena (1431)⁹, e meglio *Lo itinerario de andare in Hierusalem* (1469) conservato nella Biblioteca del Seminario di Casale e ultimamente studiato da Pier Giorgio Longo¹⁰. L'anonimo autore dell'itinerario di Casale, probabilmente agostiniano, amplifica simili suggestioni mettendo in scena anche i sentimenti dei compartecipi della Passione di Cristo, ai quali il lettore è invitato ad unirsi. Così nella basilica del Santo Sepolcro esorta l'«anima divota», a trattenersi dinanzi ai «misterii [che] sono in questo templo [...]: ne la toa mente pensa, rimira, habia compassione a tante passione, tante illusione, tanti tormenti, tante flagelatione, tanti sospiri, tanti guay, lacrime e dolori di la anxiata matre, della lacrimosa Madalena, dil dilecto discipulo [...]». Poi esorta a entrare nella processione dei devoti pellegrini che ripercorrono i «misteri» e ad accompagnare la Madonna lacrimosa, le Marie piangenti, il «doloroso, dilecto discipulo» e la «afflicta Madalena», nella rievocazione degli ultimi atti della passione e morte di Cristo. Dinanzi alla Pietra dell'Unzione, dove «il nostro Redemptore Cristo Jhesu fo lavato, diposto de la mortale croce», al pellegrino e a chi si immedesima nella sua esperienza è presentata una scena di concitata, teatrale espressività: «vede la Madalena con lacrime li pedi lavare, con li capili sugare, con la bocha basare. Con il core de dolore crepare. Veda la aflita Matre che lo disfigurato fiolo in grembo tene [...], Nicodemo, Josephe e Jiohanne con tute le sancte done che la Madona avevano aconpagnato [...] con guay cridano, sospirano e tanti o lamenti fano [...]. Poy lavato il sancto corpo, nel degno sindone se l'ano cusito». La risonanza delle laude drammatiche, degli uffici della Passione in uso presso le confraternite, delle sacre rappresentazioni (si pensi alle didascalie che corredano un testo quattrocentesco appartenuto alla compagnia bolognese di San Gerolamo¹¹) che davano voci e gesti alla stessa scena, sembra qui unirsi al ricordo dei gruppi plastici del Compianto che proprio durante la seconda metà del Quattrocento si diffon-

⁷ B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévotion Moderne" à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*, in "Archivum Franciscanum Historicum", LXXII, 199, pp. 117 sgg. Il riferimento alla *devotio moderna* così proposto si rifà all'accezione lata in cui tale movimento spirituale viene inteso. Secondo J. Leclerc, F. Vandenbrouche e L. Boyer, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, p. 517, esso consiste in «una pietà affettiva, pratica e psicologica, sostenuta da una mistica cristocentrica».

⁸ M. Zink, *Pourquoi raconter son voyage? Débuts et prologues d'une chronique de la croisade e de deux itinéraires de Terre Sainte*, in *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Atti del colloquio di Aix en Provence, marzo 1976, cit. in Richard, 1984, p. 148.

⁹ Cfr. P. Pirillo, "El chamino di Terra Sancta" di Mariano di Nanni da Siena, in Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro 1431*, Ospedaletto (Pisa) 1991, pp. 21 sgg.

¹⁰ Per i passi di seguito citati cfr. A. Cornagliotti, *Questo sì è lo itinerario de andare in Hierusalem: testimonianza quattrocentesca dal ms. G.10 de Seminario Vescovile di Casale*, in "La parola del testo", VI (2002), pp. 309-357, in particolare p. 341; *Lo itinerario de andare in Hierusalem* (1469). *Loca visitanda in partibus Jerusalem*. Ms. G 10 della Biblioteca del Seminario Vescovile di Casale Monferrato, a cura di P. G. Longo, Ponzano Monferrato 2007, pp. 183 e 195-196.

¹¹ La sacra rappresentazione citata è il *Pianto de Nostra Donna* contenuto nel ms. 483 del fondo Vittorio Emanuele della Biblioteca Nazionale di Roma. Cfr. V. de Bartholomaeis, *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*, Firenze 1943, III, pp. 189 sgg.; Id., *Origini della poesia drammatica italiana*, Torino 1952, pp. 427-432; G. Vecchi, *Le sacre rappresentazioni della Compagnia dei Battuti in Bologna nel secolo XV*, in "Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le prov. di Romagna", n.s., IV (1951-1953), pp. 283-324.

dono tra Emilia e Lombardia¹². Qualcosa di simile si ritrova nel *Trattato di Terra Santa* composto dal veneziano fra Francesco Suriano nel 1485 su richiesta delle clarisse del convento di Foligno, poi rimaneggiato nel 1514 nel convento del Monte Sion a Gerusalemme e stampato a Venezia nel 1524. Il Suriano svolge una ricca descrizione topografica sulla traccia delle “cerche” tradizionali¹³ e delinea con le rispettive distanze le tappe percorse da Cristo attraverso i luoghi della sua passione. Per la visita ai “misteri” compresi nella basilica del Santo Sepolcro, introduce anch’egli la processione immaginaria, già proposta dal pellegrino del 1469: le clarisse di Foligno sono idealmente associate alla «desolata madre Maria con le doe compagne», cioè Maria Salome e Maria di Cleofa, alla Maddalena e a san Giovanni che, di luogo in luogo, con patetiche parlate, raccontano la loro partecipazione agli eventi conclusivi della passione e morte di Cristo, dalla crocifissione sul Calvario, alla deposizione, al compianto attorno alla Pietra dell’Unzione, sino alla sepoltura¹⁴.

A confronto con simili procedimenti è naturale il richiamo delle francescane *Meditationes vitae Christi*, che prescrivono: «Se desideri trarre un vantaggio da queste meditazioni, renditi presente alle cose che si narrano come dette o fatte dal Signore Gesù, come se le ascoltassi colle tue orecchie e le vedessi coi tuoi occhi, con tutta l’affezione del tuo cuore, con diletto e insistenza»¹⁵. E le *Meditationes* conducono il meditante a un massimo di coinvolgimento psicologico, di empatia, proprio nel racconto degli eventi della Passione. Il testo dello pseudo Bonaventura, la cui composizione viene situata in ambito toscano verso la metà del Trecento, si diffuse oltralpe, giungendo anche ad una rielaborazione composita come quella che, in francese, sotto una fittizia committenza del duca Giovanni di Berry, fu redatta nel sud-est della Francia dopo la metà del Quattrocento da un anonimo carmelitano con inserti tratti dagli apocrifi *Vangelo dell’infanzia* e *Vangelo di Nicodemo* nonché da un trattato di Gerson sulla Passione di Cristo¹⁶. E grande successo ebbe in Europa la *Vita Christi* di Ludolfo il Certosino, composta verso il 1365 come amplificazione delle *Meditationes* e rappresentata da ricchi manoscritti miniati, come quello che, con una traduzione francese e miniature della bottega di Loyset Liédet,

¹² Ho confrontato i Compianti plastici della seconda metà del Quattrocento con alcuni trattati di meditazione, letture contenute nei libri confraternali d’ambito padano e sacre rappresentazioni nel mio studio *Testi di devozione e iconografia del Compianto*, in *Niccolò dell’Arca. Seminario di studi*, a cura di G. Agostini e L. Ciammitti, Bologna 1989, pp. 167-211.

¹³ Si veda ad esempio la Via Dolorosa come è descritta con andamento a ritroso, dalla basilica del Santo Sepolcro all’arco di Pilato, così come era effettivamente percorsa dai pellegrini, in F. Suriano, *Il trattato di Terra Santa e dell’Oriente*, a cura di G. Golubovich, Milano 1900, pp. 89-90.

¹⁴ Suriano, 1900, pp. 34-62.

¹⁵ «Tu autem si ex his fructum sumere cupis, ita presentem te exhibeas his que per Dominum Iesum dicta et facta narrantur ac si tuis auribus audires et oculis ea videres, toto mentis affectu, delectabiliter et morose [...]». Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventuro attributae*, a cura di M. Stallings-Taney, Turnhout 1997, p. 10.

¹⁶ Il ms. di Parigi, Bibliothèque Nationale, Fr. 992, è illustrato da miniature attribuite a Jean Colombe ed eseguite verso il 1475. I due testi principali che lo compongono sono trasmessi da cinque manoscritti e due edizioni a stampa. Cfr. M. Meiss ed E. H. Beatson, *La Vie de Nostre Benoit Sauveur Ihesuscris et La Sainte Vie de Nostre Dame traslate à la requeste de tres hault et puissant prince Jehan, duc de Berry*, New York 1977. La storia effettiva della redazione è stata definita da G. Hasenohr, *À propos de la Vie de Nostre Benit Sauveur Ihesus Crist*, in “Romania”, CII (1981), pp. 352-391. François Avril, scheda 181, in F. Avril e N. Reynaud, *Les manuscrits à peinture en France 1440-1520*, Paris 1995², p. 332, a proposito del ms Fr. 992 della Biblioteca Nazionale di Parigi rileva che un altro esemplare della stessa Biblioteca, N. a. fr. 10823, fu copiato nel 1473 per Antoine d’Orlier, consigliere di Iolanda di Francia, duchessa di Savoia, il che, a suo avviso, potrebbe suggerire l’ipotesi che il manoscritto miniato da Jean Colombe fosse eseguito in base a un modello inviato da Iolanda a Carlotta di Savoia, regina di Francia, protettrice del miniatore.

fu eseguito nel 1461 per il duca di Borgogna Filippo il Buono¹⁷. Nei Paesi Bassi il maestro della *devotio moderna* Gerardo Groote, verso la fine del Trecento, mentre proponeva forme più essenziali e più alte di contemplazione per le persone di avanzata spiritualità, attestava quanto fossero diffuse meditazioni simili a quelle dello pseudo Bonaventura e ne giustificava un uso opportuno da parte dei comuni fedeli¹⁸: «Possiamo osare di ricondurre tutto quasi al tempo presente e alla nostra presenza, come se vedessimo qui con noi Cristo medesimo e ciò che egli fece e ne ascoltassimo la parola. Questo abbiamo appreso, noi che siamo piccoli, da san Bernardo, da Bonaventura e da altri santi e devoti. In tal modo possiamo sempre renderci presenti a Lui e immaginare il volto, l'aspetto e la statura sua e dei santi; intrattenere con loro un colloquio [...] offrirli a lui ed ai santi come servi di famiglia [...]; anzi possiamo immaginare di abitare, per così dire, in una sola casa con Cristo e Maria, e viaggiare con loro pellegrini, piangere al loro pianto e godere del loro gaudio e patire con la loro sofferenza [...]. Non c'è menzogna in queste immagini, purché non vi sia attaccamento da parte della nostra mente; si tratta di assumere delle immagini che ci diano un aiuto, come, per utilità delle nostre meditazioni, ci serviamo esteriormente di statue di legno, che rappresentano gli atteggiamenti più al vivo¹⁹. [...] Tali immagini sono assunte solo come segni e vengono usate a significare cose trascorse, affinché il passato sia rappresentato al presente e venga impresso con più forza».

Meditazioni molto simili erano consigliate, per i monaci della congregazione benedettina di Santa Giustina, dalla *Forma orationis* composta da Ludovico Barbo verso il 1440²⁰. La vivida immaginazione degli eventi da meditare comportava anche la rappresentazione mentale dei loro luoghi, della loro dimensione spaziale, in armonia con una propensione realistica che, seppur con diversi sviluppi figurativi, investe durante il Quattrocento l'immaginario figurativo europeo a nord e a sud delle Alpi. Ad illuminare ulteriormente siffatte attitudini mentali Michael Baxandal ha addotto il *Giardino d'orazione*, che composto nel 1454, nell'ambiente della *devotio moderna* veneta, ebbe edizioni a stampa veneziane tra il 1493 e la prima metà del Cinquecento²¹. Riguardo ai personaggi della storia evangelica da contemplare e ai luoghi degli eventi della vita e passione di Cristo il *Giardino* prescrive: «Habbi come uno specchio davanti da li occhi de la mente tua la vita sua. E singularmente havere la forma e l'habito del suo corpo sacratissimo [...]. Anchora ti serà utile formarti ne la mente li lochi e le terre e le stantie dove lui conversava. Et le persone che singularmente erano in sua compagnia [...]. E cossì essendoti representate quelle persone e quelli lochi, per questa memoria locale, più facilmente reduchi a memoria tutti li facti e le operatione che fece in questa vita esso misser Iesù Christo». E per

¹⁷ G. Dogaer e M. Debac, *La librairie de Philippe le Bon*, (Catalogo dell'esposizione di Bruxelles, settembre-novembre 1967), Bruxelles 1967, p. 49.

¹⁸ Cito il passo nella traduzione di I. Tolomio. Cfr. Gerardo Groote, *Il trattato "De quattuor generibus meditabilium"* a cura di I. Tolomio, Padova 1975, pp. 55-59.

¹⁹ «[...] est quaedam assumptio iuvantium imaginabilium, sicut ad extra assumimus imagines ligneas ad lucrum meditationum nostrarum, quibus praesentialius gesta ostenduntur». È sintomatico il riferimento ad immagini lignee, spiegabile con la significanza che queste avevano nella devozione e nella cultura figurativa dei paesi settentrionali.

²⁰ I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1962, pp. 131 sgg. e 143-152; J. Leclercq, *Ludovico Barbo e storia dell'immaginario in Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, (Atti del convegno, Padova, Venezia, Treviso 1982), Cesena 1984, pp. 385-389.

²¹ Cfr. Stanislao da Campagnola, *Il Giardino d'orazione e altri scritti di un anonimo del Quattrocento*, in "Collectanea franciscana", 41 (1971), pp. 5-59.

la meditazione della Passione consiglia in particolare: «A ciò che tu meglio la possi imprimere nella mente e che più facilmente ogni acto de essa si reduca ala memoria ti serà utile e bisogno che ti formi nella mente lochi e persone. Chome una citade la quale sia la citade de Ierusalem, pigliando una citade la quale ti sia ben pratica. Nela qual citade ti trovi li lochi principali neli quali furono esercitati tuti li acti de la Passione: come a un palacio dove sia el cenaculo dove Cristo fece la cena con li discipuli [...]».

Che simili metodi di meditazione fossero praticati anche in altri ambienti spirituali, anche prima che la stampa favorisse la diffusione del *Giardino d'horatione*, risulta dalle *Considerazioni sulla Passione di nostro Signore*, composte dalla clarissa Camilla Battista da Varano prima del 1488 per le consorelle del convento di Camerino. «Devi pensare e ruminare non lo spazio d'un'ora o due, ma bensì continuamente la passione di Iesu Cristo [...] sempre sempre ti sforzi risguardare Cristo con l'occhio della mente e portarlo continuamente alla memoria, e che sempre si figuri vederlo in croce o alla colonna o nel sepolcro o in qualunque altro luogo dove meglio gl'insegnerà la devozione. Ultimamente bisogna in principio durare fatica ad immaginare con la mente i luoghi della Passione, come è l'orto, il palazzo, Monte Calvario et altri simili, o pure figurarteli in qualche terra dove ti trovi, e se non ci fussero, formali con la tua mente a tuo modo, e in questi luoghi, così formati, sempre stùdiati stare con la persona nel tempo dell'orazione et anche dopo, per quanto più puoi [...]»²². E simili contemplazioni trapassavano in esperienze visionarie per la clarissa Eustochia Calafato di Messina (1434-1485), che essendo «in lo monasterio feci como a la citade de Ierusalem: omne edificio ordinò a li lochi sancti [...] cum la mente et pigliando stricto silenzio [...] mai di questi pensieri la sua mente si partiva, et parevali vedere lo Signore in tucti questi luochi cruciato et afflicto in la umanitate et parevali che proprio fusse quello tempo quando peregrinò in questo mondo»²³. Così pure si comportava sul Monte di Varese la romita Caterina Morigia da Pallanza (morta nel 1478)²⁴.

È facile supporre che anche la devozione dei cristiani comuni cercasse un sussidio per la rappresentazione interiore degli eventi della vita e passione di Cristo nell'evocazione che degli stessi "misteri" e dei rispettivi luoghi fornivano gli itinerari e le descrizioni di Terra Santa, nella cui composizione peraltro agivano attitudini immaginative affini a quelle che ispiravano i trattati di meditazione prima considerati. Taluni pellegrini nel rappresentare luoghi e monumenti della Terra Santa, richiamano infatti ambienti e monumenti noti ai compatrioti affinché se li raffigurino efficacemente. Il pellegrino trecentesco Giorgio Gucci si riferisce a diversi luoghi e chiese di Firenze²⁵, sì che la sua città diviene quasi uno specchio di Gerusalemme, quasi precludendo a implicazioni simboliche e spirituali che ritorneranno,

²² Camilla Battista da Varano, *Le opere spirituali*, a cura di G. Boccanera, Iesi 1958, pp. 305-332.

²³ M. Catalano, *La leggenda della beata Eustochia da Messina. Testo volgare del sec. XV restituito all'originaria lezione*, Messina-Firenze 1950, p. 77. Il *Libro della Passione* attribuito a Eustochia Calafato riporta nell'esordio una cospicua citazione del *Zardino de oratione*, e segnatamente del passo sulla meditazione sopra menzionato. Cfr. F. Terrizzi, *Il Libro della Passione scritto dalla beata Eustochia Calafato clarissa messinese (1434-1485)*. Ferrara, Bibl. Civica Ariostea, ms. II 232 (Messina, Bibl. Universitaria, ms. FV 24), Messina 1988, pp. 43-44.

²⁴ I. Biffi, *Mirabile Ydio ne li sancti soy. Le beate Caterina e Giuliana del Sacro Monte di Varese secondo le più antiche biografie*, Varese 1983, p. 151. Simili esperienze sono riferite dalla *Vita della beata Giuliana monaca del Monte di Varese scritta da suor Benedetta da Bimio* (ivi, pp. 202-203), databile verso il 1504.

²⁵ Cfr. Giorgio Gucci, *Viaggio ai luoghi santi*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta* a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze 1990, pp. 287, 289, 290, 292, 304.

con altra forza e altro carattere, nella predicazione del Savonarola. Il francescano cremonese Antonio Reboldi, invita chi vuol sapere come è fatta la basilica del Santo Sepolcro a vedere la chiesa di Santo Stefano a Bologna²⁶, che la tradizione medievale designava come “Sanctus Stephanus qui vocatur Jerusalem”²⁷. Secondo Santo Brasca la chiesa del S. Sepolcro (cioè la rotonda dell’*Anastasis*) «è molto bella et magnifica et simigliasse molto a la nostra chiesa de San Lorenzo a Milano. El sito suo è fatto in tondo como San Lorenzo, con li porteci intorno de sotto et di sopra et con le colonne di sotto e sopra como a San Lorenzo»²⁸.

Sulla traccia di simili ragguagli la raffigurazione della città di Gerusalemme sullo sfondo delle rappresentazioni figurative della Crocifissione e Morte di Cristo poteva includere riferimenti a una città nota, come nelle miniature di tale soggetto nelle quali Monte di Giovanni “cita” edifici e aspetti della sua Firenze, in particolare la cupola di Santa Maria del Fiore a significare il *Templum Domini*, identificato con la moschea di Omar²⁹. Il miniatore milanese Cristoforo de Predis, illustrando verso il 1475 per il duca Ludovico Maria Sforza, nel codice Varia 124 della Biblioteca Reale di Torino, un testo in volgare sulla vita della Vergine e di Cristo, elabora informazioni mediate, come quelle che i pellegrini potevano fornire circa i monumenti di Gerusalemme paragonandoli a edifici ben noti ai lettori. Inoltre sembra ispirarsi a una prassi meditativa simile a quella che il *Giardino d'orazione* dava per comporre uno scenario mentale della vita di Cristo con il rappresentare i luoghi, le terre, le stanze in cui egli agiva e conversava, e una città che fosse Gerusalemme, con elementi tratti da una città nota. Così vedute di Pavia e di Milano fanno da sfondo al pellegrinaggio di Gesù dodicenne al Tempio di Gerusalemme (fig. 1). In particolare



1. Miniature C. de Predis, Gesù dodicenne si reca a Gerusalemme; Maria e Giuseppe cercano il figlio, da Il Codice Varia 124 della Biblioteca Reale di Torino, a cura di A. Vitale Brovarone, Torino 1987.



2. Miniature C. de Predis, Le tentazioni di Gesù nel deserto e sul pinnacolo del Tempio, da Il Codice Varia 124, Torino 1987.

²⁶ G. Golubovich, *Biblioteca biobibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi 1906-1927, III, pp. 326-342.

²⁷ Per le tradizioni concernenti la Ierusalem bolognese cfr. G. Fasoli, *Storiografia stefaniana tra XII e XVIII secolo*, in *Stefaniana. Contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna*, a cura di G. Fasoli, Bologna 1985, pp. 29 sgg.

²⁸ Cfr. Santo Brasca, 1966, p. 92.

²⁹ Si veda per es. la precisa veduta di Firenze inserita nella Deposizione nel Sepolcro di Monte di Giovanni nel ms. 67 del Museo Nazionale del Bargello, f. 150 v. Cfr. D. Filardi, *L'Orto de' Pitti*, Firenze

la scena in cui Gesù viene ritrovato dai genitori è ambientata sulla piazza del duomo di Milano, cui fa da sfondo l'antica facciata di Santa Tecla dietro la quale si sta innalzando la fabbrica della nuova cattedrale.

Un'altra raffigurazione del *Templum Domini*, inserita nella rappresentazione delle tentazioni, si rifà invece al tipo della basilica milanese di San Lorenzo (fig. 2), dotata di due torri, su una delle quali Cristo compare accompagnato da Satana³⁰. E ancora nella rappresentazione della tomba che compare nelle miniature dedicate agli eventi della Risurrezione il sarcofago marmoreo, inserito in una cavità rocciosa e aperto nel prospetto anteriore da una bassa porticina, combina elementi derivati dalla tradizione iconografica occidentale con altri desunti da una qualche relazione di pellegrinaggio riguardo al sacello del Santo Sepolcro di Gerusalemme.

Una complessa interpretazione di notizie desunte da fonti letterarie tradizionali ma forse anche da informazioni verbali attorno ai luoghi della Vita e della Passione di Cristo si doveva trovare nei più antichi e rilevanti tra i cicli pittorici affrescati sui tramezzi delle chiese dell'ampia provincia milanese dell'Osservanza francescana: in particolare, presumibilmente, in quelli, perduti, di San Giacomo a Pavia (1475-1476) e dell'antico Sant'Angelo a Milano (c. 1480)³¹. Siffatti schermi figurati, posti a fronte dell'aula destinata ai comuni fedeli a servizio dell'esposizione che degli stessi temi era svolta nella predicazione, rispecchiavano modalità e strutture narrative tipiche di quella predicazione e di tutta la cultura che vi si riversava: e di tale cultura e in particolare degli argomenti usati da alcuni predicatori francescani per conferire persuasività e concretezza al racconto dei "misteri" potevano far parte riferimenti ai rispettivi luoghi della Terra Santa³². Agli esempi figurativi ora considerati e ad ogni modo a indicazioni trasmesse nell'ambiente francescano (forse da un erudito *conceptor* del programma narrativo) attinge Giovan Martino Spanzotti allorché, negli anni Ottanta del Quattrocento, dipinge il tramezzo della chiesa osservante di San Bernardino a Ivrea con una sequenza delle storie della Passione³³. Egli ha inteso verosimilmente che a Gerusalemme l'aula del Cenacolo è divisa per lungo da alcuni pilastri e la rappresenta, in due scene contigue e intercomunicanti nell'im-

2007, p. 28. Una simile citazione compare anche nella Crocifissione che introduce il canone della messa nel Messale romano, 1502, cod. 41 della Biblioteca di Sant'Orso, Aosta, appartenuto al priore commendatario Giovan Francesco de Rotariis. Tale pagina viene riferita dalla critica alla produzione del miniatore fiorentino. Cfr. *Codices et livres liturgiques en Vallée d'Aoste (XI^e-XVIII^e)*, (Catalogo della mostra, Aosta 1993), a cura di M. Costa, Aosta 1993, p. 107 e tav. 50; (scheda di A. Quazza).

³⁰ G. Gentile, *L'apparato iconografico*, in *Il codice Varia 124 della Biblioteca Reale di Torino miniato da Cristoforo de Predis (Milano 1476)*, a cura di A. Vitale Brovarone, Torino 1987, pp. 51 e 69 sgg. Il Tempio così raffigurato ricorre anche negli sfondi delle piccole scene del Libro d'ore Borromeo, miniato dallo stesso de Predis, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (Ms. Ambros. S.P. 42).

³¹ A. Nova, *I tramezzi in Lombardia tra XV e XVI secolo: scene della passione e devozione francescana*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, a cura di A. Dallai, Milano 1983, pp. 196-215. L. Maggioni, *Alcuni accenni sui conventi degli Osservanti in area briantea*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, p. 427, menziona, riguardo alla chiesa osservante di Monza, una cronaca francescana settecentesca che attribuisce la diffusione dei cicli della Passione di Cristo sui tramezzi delle consorelle chiese lombarde all'influenza di fra Bernardino Caimi. Un tale riferimento, pur interessante ma problematico, va forse inteso come un'amplificazione di quanto si sapeva dell'esperienza gerosolimitana del Caimi, della sua predicazione e dei "misteri" da lui evocati nelle cappelle originarie del Sacro Monte di Varallo.

³² Cfr. R. Rusconi, *Gerusalemme nella predicazione popolare quattrocentesca tra millennio, ricordo di viaggio e luogo sacro*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano", 87 (1978), pp. 241-242.

³³ G. Gentile, *Motivi e strutture del racconto negli affreschi di Giovanni Martino Spanzotti in San Bernardino a Ivrea*, in "Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti", n.s., LVI (2005), pp. 81-110.



3. G. M. Spanzotti, *L'ultima cena e la lavanda dei piedi*, Ivrea, chiesa di San Bernardino, da A. Rovereto, *Il convento di San Bernardino in Ivrea*, Ivrea 1990 (A. Boccazzi Varotto).

4. F. Bianchi Ferrari (attr.), *Compianto sul Cristo morto*, Torino, collezione privata.

pianto prospettico, come una sala di gusto rinascimentale a due navate separate da una fila di colonne: da una parte situa la cena rituale, dall'altra la lavanda dei piedi e, in fondo, la cena eucaristica celebrata attorno a una piccola tavola quadrata, secondo il racconto delle *Meditationes vitae Christi* (fig. 3). Un riflesso di immaginazioni analoghe a quelle di Cristoforo de Predis si coglie invece nella scena dell'*Ecce Homo*, ambientata in una prospettiva urbana in fondo alla quale la presenza grandeggiante del Tempio è rappresentata da una chiesa con tiburio e guglie che sintetizza liberamente elementi del duomo di Milano e della basilica milanese di San Lorenzo. Il Compianto sul Cristo deposto e poi la risurrezione sono raffigurate sullo sfondo del Sepolcro, reso come una tomba ebraica scavata nella roccia e fornita di una bassa porticina. Analogamente Quinten Metsijs nella tavola centrale del trittico di San Giovanni (1508, Anversa, Museum voor Schone Kunsten), nello sfondo del gruppo del Compianto sul Cristo morto, situa entro una caverna, sotto la roccia del Calvario, la bassa porticina del sepolcro, oltre la quale si scorgono alcuni personaggi che si affaccendano alla luce di una candela a preparare la sepoltura.

Informazioni su singoli monumenti della Città Santa potevano giungere attraverso la descrizione fornita da qualche pellegrino, e magari corredata da un qualche disegno. Una precisa raffigurazione interna della cella del Santo Sepolcro è inserita in una tavoletta attribuita a Francesco Bianchi Ferrari (Modena, 1461-1510), che si trova in collezione privata torinese (fig. 4): in primo piano un monaco contempla il compianto sul Cristo deposto dalla croce in grembo alla Madonna e attorniato da sei personaggi. La città di Gerusalemme, sullo sfondo, oltre la collina del Calvario, ha un profilo fantasioso, che però allude al prospetto verso la valle del Cedron, con la Porta Aurea e un edificio tondeggiante che rappresenta la moschea di Omar iden-

tificata con il Tempio. Invece il Sepolcro, non lontano dal Calvario e scavato nella roccia, è riprodotto, in sezione, tra ombra e luce, con il banco sul quale, dopo il compianto, sta per essere deposto il corpo del Redentore. Presumibilmente il pittore – mentre poteva liberamente ispirarsi, per la veduta della città, a suggestioni pittoriche o grafiche –, per il Sepolcro doveva disporre di un disegno, rilevato a Gerusalemme, dell'interno della cella, e questa, nella sua fisica concretezza, assume un significato preminente nel contesto del quadro, come luogo dei “misteri” conclusivi della storia della Redenzione: la discesa nella morte e la risurrezione di Cristo.

L'attenzione riservata alla cella del Santo Sepolcro rispecchia d'altra parte il fenomeno della riproduzione architettonica dell'edicola gerosolimitana, nei modi che si diffondono su scala europea dal Quattrocento in poi³⁴. E dove non si realizzavano siffatte riproduzioni poteva bastare la puntuale indicazione delle misure del Sepolcro di Cristo, così come, ad esempio, sono riportate, insieme con quelle del Sepolcro della Vergine (venerato nella chiesa della valle di Giosafat), su di una parete del chiostro cistercense di Bebenhausen presso Tubinga, con la data 1492³⁵.

Da Jan van Eyck a Fernando Colombo

Il 26 agosto e il 7 ottobre 1426 Jan van Eyck riceveva cospicue somme da parte di Filippo di Borgogna «tant pour certain pèlerinage que mondit Seigneur pour lui et en son nom lui a ordonné faire, dont autre déclaration il n'en veult estre faicte, comme sur ce que par icelui Seigneur lui pouvoit estre deu a cause de certain loingtain voyage secret, que semblablement il lui a ordonné faire en certains lieux que aussi ne veult autrement declarer». Queste misteriose allusioni (che paiono riferirsi a due distinte occorrenze, il pellegrinaggio e il viaggio segreto) sono state interpretate da Charles Sterling come relative a un viaggio in Terra Santa³⁶. Filippo il Buono coltivava l'idea di una crociata e Sterling ricorda come per suo conto si recasse in Palestina nel 1421-1423 Guillebert de Lannoy, che riportò una relazione d'interesse strategico. A costui seguirono nel 1425 Guyot bastardo di Borgogna e Jean de Roubaix, e ancora nel 1432 Bertrandon de la Broquière, che risulta pagato per un «voyage loingtain et secret». Penny Howell Jolly³⁷ osserva peraltro come un'analoga riservatezza nella giustificazione contabile circondasse altri viaggi compiuti da Jan van Eyck per servizio del duca. Ricorda inoltre come in occasione della missione di van Eyck e Jean de Roubaix presso la corte di Portogallo nel 1428, in vista di un possibile matrimonio di Filippo il Buono con la principessa Isabella, Jan e i suoi compagni, con l'autorizzazione del duca, si recassero in pellegrinaggio a Santiago di Compostella. Il duca, secondo una prassi del tempo, usava pagare qualche suo fidu-

³⁴ Valga almeno un riferimento ai contributi di G. Dalman, *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig 1922; D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; G. Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint Sépulcre de Jérusalem (IX^e-XV^e siècles)*, in “Revue d'Histoire de la Spiritualité”, L (1974), pp. 319-342; M. Rüdiger, *Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit Gegenreformation und Barock, Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien*, Regensburg 2003, pp. 15-18.

³⁵ Le iscrizioni che accompagnano le rappresentazioni lineari delle rispettive misure incise sulla parete del chiostro suonano: sopra una linea orizzontale, «Hec longitudo vera est Verbigene sarcophagi [...] 1492»; sopra una sorta di profilo trasversale del sepolcro: «Hanc fissuram respice/ nec quod legis despice/ profunditas est isti/ que fuit sapulcro Cristi»; in altro spazio, a sinistra: «Sepulcri longitudo hic est sculpta certa in quo tumultata fuit gratie Dei referta Maria».

³⁶ Ch. Sterling, *Jan van Eyck avant 1432*, in “Revue de l'art”, 33 (1976), pp. 28-30.

³⁷ P. Howell Jolly, *Jan van Eyck's Italian Pilgrimage: A Miraculous Florentine Annunciation and the Gent Altarpiece*, in “Zeitschrift für Kunstgeschichte”, 61 (1998), 3, pp. 384 sgg.

ciario che in suo luogo e a suo vantaggio spirituale compisse un lungo, impegnativo pellegrinaggio. La partecipazione di van Eyck a pellegrinaggi di tal carattere sarebbe stata motivata, secondo la citata studiosa, dall'abilità nel raffigurare cose e luoghi, che poi il duca avrebbe guardato come se vi fosse stato presente. Ciò non toglie, ovviamente, che negli esiti figurativi di una tale attitudine la riproduzione di cose, luoghi o immagini fosse filtrata con allusivo, fantasioso realismo, attraverso la personale interpretazione e rielaborazione del pittore. Così il volto di Cristo dipinto da Jan e riprodotto nelle copie conservate a Berlino e Newcastle-upon-Tyne appare ispirato alla Veronica che si venerava a Roma e nell'Annunciazione dell'altare dell'Agnello mistico di Gand la Howell Jolly riconosce un riflesso dell'immagine venerata a Firenze nella SS.ma Annunziata. Con analogo intendimento il pittore avrebbe potuto riportare certe rappresentazioni dei luoghi santi di Gerusalemme.

Lo Sterling ha dunque riferito all'esperienza del lungo pellegrinaggio che Jan avrebbe compiuto nel 1426 passando dall'Italia alla Palestina il ricorrere di raffigurazioni variamente estese dei luoghi santi gerosolimitani in una serie di opere note in originali o in repliche, i cui prototipi vengono datati dallo studioso agli anni successivi a quel viaggio: dallo sfondo paesistico delle *Tre Marie* del Museo Boymans-van Beuningen di Rotterdam – dove la basilica del Santo Sepolcro appare situata correttamente, secondo una veduta da est, a destra della mole della moschea di Omar – alle vedute della Città Santa che compaiono in dipinti quali la *Salita al Calvario*, nota tramite le copie del Museo di Belle Arti di Budapest e del Metropolitan Museum di New York, la *Crocifissione* dello stesso Museo di New York, il *Calvario* del Museo di Berlino-Dahlem, il *Calvario* della Ca' d'Oro, e alcune miniature del gruppo delle Ore di Torino e Milano-Torino. D'altra parte già Otto Pächt aveva supposto qualche cosa di simile, ipotizzando che le rappresentazioni recate da uno dei fratelli van Eyck da un pellegrinaggio in Terra Santa si riflettessero nella veduta della basilica del Santo Sepolcro e del Tempio di Gerusalemme che compare nel libro d'ore di Renato d'Angiò, a fronte delle armi dello sfortunato sovrano il quale, nel 1435, assumeva il titolo di re di Gerusalemme³⁸.

Omettendo per brevità di ripercorrere le discussioni della critica attorno all'attribuzione e alla cronologia delle opere in questione, o dei loro prototipi eyckiani, si può osservare come Jan van Eyck sviluppi il tema della raffigurazione dei luoghi gerosolimitani nel senso di una crescente consistenza e complessità. Quanto al dipinto delle *Tre Marie* di Rotterdam, che alcuni assegnano a Hubert van Eyck, lo Châtelet, aderendo a una tale attribuzione, ritiene che la veduta della basilica del Santo Sepolcro che vi appare possa riprodurre un'informazione ricevuta da un qualche pellegrino³⁹. Altre simili informazioni si possono forse ravvisare nello stesso quadro, oltre che nella mole ottagonale della moschea di Omar-*Templum Domini*, nella fortezza (ispirata a quanto si poteva scorgere nei ruderi della "torre di Davide"?) che domina da un'altura sulla fantasiosa città orientaleggiante, folta di cupole a bulbo⁴⁰. Altra è la caratterizzazione dell'ampio paesaggio urbano che

³⁸ Londra, British Library, ms. Egerton 1070, f. 5r. Cfr. O. Pächt, *René d'Anjou-Studien*, in "Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien", 69 (1973), p. 96. Per la sintetica raffigurazione dei due monumenti gerosolimitani cfr. C. Herselle Krinsky, *Representations of the Temple of Jerusalem*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 1970, p. 14.

³⁹ A. Châtelet, *Un collaborateur de van Eyck en Italie*, in *Relations artistiques entre les Pays-Bas et l'Italie à la Renaissance. Études dédiées à Suzanne Sulzberger*, Bruxelles-Roma 1980, p. 56, nota 30.

⁴⁰ Per l'individuazione di alcuni monumenti rappresentati nello sfondo delle *Tre Marie* cfr. C. Herselle Krinsky, 1970, p. 15.

occupa lo sfondo delle copie della *Salita al Calvario*, conservate a Budapest e a New York. A basso, oltre il rilievo del Calvario su cui sale il Cristo che porta la croce in mezzo a una varia folla, fatta, come osserva Ludolfo il Certosino nella *Vita Christi*, di aguzzini e persecutori, di curiosi e di persone pietose e dolenti, la Città Santa, racchiusa in una cerchia di mura turrette e merlate, presenta nel prospetto una porta dalla quale una strada giunge al luogo delle esecuzioni capitali. Al centro della città grandeggia, chiuso da un potente muro rotondo, il Tempio, la cui mole, a pianta centrale, approssimativa traduzione della moschea di Omar, è fornita di una corona di cappelle radiali come l'abside di una cattedrale ed è serrata nell'ordine più alto da gotici archi rampanti: quasi un preludio alla breugheliana *Torre di Babele*. Come i monumenti principali appaiono immaginati secondo una tipologia architettonica occidentale liberamente adattata, così la disposizione interna della città e dei suoi principali edifici presenta solo vaghe analogie con la topografia della Gerusalemme reale. Una strada urbana che più chiaramente nella copia di New York s'intravede salire da una piazza sita dinanzi al Tempio sino alla porta cittadina può evocare la *Via Dolorosa*, percorsa da Gesù carico della croce, ma il castello turrito all'estrema sinistra, se vuol rappresentare la residenza di Pilato, da cui inizierebbe quel percorso, appare troppo distante dal luogo della condanna (l'Arco di Pilato) che i pellegrini visitavano non lontano dal recinto della moschea di Omar. Peraltro, la porta merlata e gli edifici minori, tipici di una città nordica, contribuiscono a fare della veduta della Città Santa uno scenario consono alle abitudini di visualizzazione e di attualizzazione mentale di un pubblico devoto, incline a rappresentarsi gli eventi della vita e passione di Cristo come se accadessero sotto i suoi occhi e nella sua terra. Lo Sterling notò come la struttura spaziale del prototipo eychiano da cui derivano le copie in questione fosse ancora prossima a quella della *Cattura di Cristo* nelle Ore di Torino⁴¹, che egli, seguito dalla critica prevalente, annovera tra le miniature eseguite da Jean van Eyck. In effetti, ingredienti e sviluppi immaginativi analoghi a quelli della Gerusalemme della *Salita al Calvario* (anche un mulino a vento sulla collina) si ritrovano nella nordica Gerusalemme della miniatura, in cui un Tempio costruito come un'architettura gotica⁴² domina su una distesa di tetti acuti: la prospettiva atmosferica, modulata in una luce crepuscolare, unifica lo scenario e conferisce al momento del "mistero" una tragica intensità. La ricerca di uno scenario atto a ravvicinare all'osservatore lo spazio cittadino entro il quale si è svolta la passione di Cristo sembra invece assente dallo sfondo del *Calvario* di Berlino, dove la Città appare lontana, come una schiera di edifici turriformi, alcuni coperti da cupole⁴³, tra i quali il maggiore, forse identificabile con il Tempio o con la fortezza Antonia, a pianta quadrata e vari piani, con torrette angolari, combina tratti d'architettura romanico-gotica con elementi orientaleggianti.

Un'ulteriore variazione sul tema della Città Santa e dei suoi monumenti si presenta nel *Calvario* di New York, in cui si palesa una più matura ideazione eyckiana. Oltre il profondo proscenio del Monte Calvario, occupato dal gruppo della

⁴¹ Sterling, 1976, p. 42.

⁴² Si potrebbe tentare qualche confronto, oltre che con le absidi delle cattedrali gotiche fornite di ambulacro, con le chiese a pianta centrale, di tradizione romanica, che in Europa commemoravano la basilica gerosolimitana del Santo Sepolcro.

⁴³ Una tale rappresentazione rispondeva evidentemente a un'immagine mentale dell'edilizia della Città Santa quale si ritrova ancora nella notissima veduta dell'*Avis pour faire le passage d'outre-mer* di Guillaume Adam (Lilla 1455), Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 9087. Cfr. R. Hausserr, *Spätgotische Ansichten der Stadt Jerusalem (oder: war der Hausbuchmeister in Jerusalem?)*, in "Jahrbuch der Berliner Museen", 29-30 (1987/1988), p. 59.

5. *Seguace di J. van Eyck, Crocifissione, Venezia, Galleria G. Franchetti alla Ca' d'Oro* (Camerafoto Arte, Venezia).



Madonna in deliquio e di coloro che la sostengono, di là dalla folla che si accalca sotto le tre croci e a valle della china che si intuisce sul lato opposto, Gerusalemme appare distesa tra colline in una prospettiva aerea; nello sfondo un fiume (probabilmente il Giordano⁴⁴) serpeggia verso un orizzonte di montagne con cime biancheggianti di nevi, che rievoca un non generico paesaggio alpino, mentre il cielo si oscura per la morte del Figlio di Dio e la luna riluce raffigurata con straordinaria precisione astronomica⁴⁵. La compagine della città, meno folta e visibile di quella che figura nelle *Salite al Calvario* prima considerate, lascia scorgere, a sinistra della mole rotonda del Tempio, fornita di una cinta turrita e di una cupola a profilo compresso,

un edificio con cupola e torre in parte nascosto dalla croce di Cristo (quasi un'anacronistica citazione della basilica del Santo Sepolcro, posta in asse con il Calvario). Più lontano, a sinistra, si vede una sorta di castello quadrato con torri angolari. Se l'artista ha inteso la sua veduta come presa dal Monte Calvario, cioè, a un dipresso, da nord-ovest, possiamo forse ravvisare in quel castello una qualche reminiscenza della fortezza Antonia, identificata con il palazzo di Pilato che i pellegrini sapevano situato a settentrione del Tempio. Mia impressione è che qui Jan van Eyck, stia elaborando e aggregando informazioni diverse, di varia provenienza, anche colta, sulla base di una qualche idea dell'assetto topografico della Città Santa, alla ricerca di una verosimiglianza storica che vada oltre il suggestivo ma fittizio realismo della visione pittorica.

Esito ben più avanzato, non facilmente superabile, della ricerca eyckiana di una persuasiva immagine dell'antica Gerusalemme, è la composizione del paesaggio urbano che si dilata a valle del Calvario nella tavola della *Ca' d'Oro* (fig. 5), in cui la critica prevalente riconosce una notevole copia quattrocentesca da un originale di Jan van Eyck, anche se la finissima fattura e la stupenda prospettiva atmosferica indusse taluno a ravvisarvi la mano del maestro⁴⁶. Il racconto della morte di Cristo volge al termine. In primo piano Maria e Giovanni quasi bloccati come statue vegliano presso la croce. Più in là, come narra il vangelo di *Matteo* 27,55, Maria Maddalena e altre

⁴⁴ L'associazione prospettica di luoghi non vicini compendia in modo simbolico un paesaggio mentale, nella fattispecie il teatro evangelico della vita e morte di Cristo. Analogamente, si può supporre che nell'ampio paesaggio che si apre a valle della Verna nel San Francesco che riceve le stimmate di Torino e Philadelphia sia rappresentata la vallata dell'Arno: in tal caso la città folta di torri e palazzi che si scorge in lontananza potrebbe identificarsi come un'ideale Firenze. Se il quadro, come propone la critica, va datato negli anni '30 del Quattrocento si può ricordare che proprio nel 1432 il comune di Firenze otteneva dalla Santa Sede il protettorato sulla Verna. Ma la mancanza di insegne araldiche sulla lontana città impone una qualche cautela: la presenza di un ricca città potrebbe anche alludere genericamente a un carattere diffuso e notorio del paesaggio toscano.

⁴⁵ R. Leonardi, *Jan van Eyck, les Alpes et la lune*, in "Revue de l'art", 155 (2007), 1, pp. 51-56, ha riferito la visione delle Alpi con il Monte Bianco scintillante di nevi ad un punto di vista situabile su di un colle dello Jura e ha individuato la rappresentazione scientificamente precisa del plenilunio come rispondente alla Pasqua.

⁴⁶ La tavola, è attribuita dallo Sterling, 1976, p. 30 a un pittore fiammingo attivo verso il 1460-1470; dallo Châtelet, 1980, p. 59-60, è datata verso il 1442 e attribuita a un collaboratore di van Eyck,

donne sono rimaste a guardare da lontano; la folla dei crocifissori e degli astanti scende dal Calvario verso la città, raffigurata a un livello più basso della roccia. Nella rappresentazione della città si palesa una lettura straordinariamente attenta e geniale di una fonte classica essenziale per la ricostruzione di Gerusalemme quale doveva apparire alla vigilia dell'assedio di Tito e della distruzione del 70 dopo Cristo, quindi ancora in epoca non lontana dai fatti evangelici: il quinto libro del *De bello Iudaico* di Flavio Giuseppe. Del fascino che questa fonte storiografica doveva rivestire nell'ambito culturale in cui si muoveva van Eyck parla il cospicuo manoscritto delle opere di Flavio Giuseppe, le *Antiquitates Iudaicae* e il *De bello Iudaico*, in traduzione francese, che appartenne al duca Jean de Berry; era destinato a una ricca illustrazione, che fu compiuta solo più tardi, verso il 1465, a spese di un altro possessore, Jacques d'Armagnac, duca di Nemours, con le magnifiche pagine miniate da Jean Fouquet⁴⁷. Nel disporre sulla traccia dello storico testimone della guerra giudaica gli elementi di una verosimile topografia dell'antica Gerusalemme, van Eyck si orientava evidentemente in base a una mappa o almeno a uno schizzo topografico della Città Santa a lui contemporanea, che si dovrebbe ritenere ricavato da una diretta esperienza, se davvero il pittore si recò in Palestina nel suo viaggio-pellegrinaggio del 1426, o che altrimenti poteva riflettere una ricognizione dei luoghi compiuta da altri. Una qualche attendibile mappa di Gerusalemme poteva esser stata acquisita in vario modo dal Duca, a motivo del suo particolare interesse per lo scenario palestinese.

Il dipinto della Ca' d'Oro raffigura la città dal lato del Calvario, cioè da nord-ovest, fornita non di tre ordini di mura concentriche (come appare in altre iconografie tardomedievali) ma di tre successive cortine turrite (fig. 6). Flavio Giuseppe, nel *De bello Iudaico* V,4⁴⁸, narra infatti che il muro più antico si estendeva dalla torre Ippico (che si ritiene fosse situata sul luogo della "Torre di Davide") sino al portico occidentale del Tempio. La torre Ippico era assai alta, su pianta quadrata, a vari ordini e con piani abitabili: nel quadro appare raffigurata in lontananza a destra. Il secondo muro correva dalla porta del primo muro detta Gennath o dei Giardini (non visibile nel quadro forse perché nascosta dalla grande torre ottagonale), cingeva la parte settentrionale della città e giungeva alla fortezza Antonia, posta all'an-

che l'avrebbe eseguita in Italia. Cfr. inoltre G.T. Faggin, *L'opera completa dei van Eyck*, Milano 1968, p. 89, e i più recenti: C. B. Strehlke, *Jan van Eyck: un artista per il Mediterraneo*, in *Jan van Eyck (1390 c.-1441). Opere a confronto*, (Catalogo della mostra di Torino, 1997), a cura di J. J. Rishel e C. Spantigati, Torino 1997, p. 71; K. C. Luber, *Collaboratore di Jan van Eyck, 1440-1442 c., Crocifissione*, in *Jan van Eyck. Opere a confronto*, 1997, pp. 91-92; M. Smeyers, *The Philadelphia-Turin Paintings and the Turin-Milan Hours*, in *Jan van Eyck: Two Paintings of Saint Francis Receiving the Stigmata*, a cura di J. R. J. Asperen, Philadelphia 1997, pp. 69-71; H. Belting, D. Eichberger, *Jan van Eyck als Erzähler*, Worms 1983, p. 134; L. Castelfranchi Vegas, *Italia e Fiandra nella pittura del Quattrocento*, Milano 1998², p. 152; B. Aikema, *Il gusto dei fiamminghi. Opere "ponentine" nelle collezioni veneziane del Rinascimento*, in *Il Rinascimento a Venezia e la pittura del Nord ai tempi di Bellini, Dürer, Tiziano*, (Catalogo della mostra di Venezia, 1999), a cura di B. Aikema, B. L. Brown, G. Nepi Scirè, Milano 1999, p. 83; Id., *Collaboratore o seguace di Jan van Eyck, Crocifissione, post 1430*, in *Il Rinascimento a Venezia*, 1999, p. 202; P. Nuttal, *Jan van Eyck's paintings in Italy*, in *Investigating Jan van Eyck*, a cura di S. Foster, S. Jones, D. Cool, Turnhout 2000, pp. 172-175; T. H. Borchert, *Introduction. Jan van Eyck's Workshop*, in *The Age of Van Eyck. The mediterranean World and Early Netherlandish Painting 1430-1530*, (Catalogo della mostra *Jan van Eyck en et Zuiden 1430-1530*, Bruges 2002), New York 2002, p. 25.

⁴⁷ Bibliothèque Nationale, Paris, ms. Fr. 247. Cfr. la scheda di N. Reynaud 71, *Flavius Josèphe, Les Antiquités Judaiques et La Guerre des Juifs* in F. Avril, N. Reynaud, *Les manuscrits à peintures en France 1440-1520*, Paris 1995², pp. 140-143. Per la raffigurazione del Tempio cfr. C. Herselle Krinsky, 1970, p. 13, nota 54.

⁴⁸ Per i passi di seguito utilizzati, cfr. Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, a cura di G. Vitucci, Milano 1997⁶, II, pp. 197-225.



6. *Seguace di J. van Eyck, Crocifissione, particolare con veduta di Gerusalemme, Venezia, Ca' d'Oro (Camerafoto Arte, Venezia).*

golo nord-ovest del recinto del Tempio, come correttamente appare nel dipinto. Il terzo muro cominciava dalla torre Ippico, avanzava verso nord fino alla torre Psefina e volgeva verso la valle del Cedron, posta a levante del Tempio. Anche questo muro è raffigurato nella veduta eyckiana, in fuga prospettica a destra, e giunge a una porta fornita di torri di foggia settentrionale, verso la quale sta scendendo la folla che ha preso parte alla crocifissione; il muro piega quindi frontalmente verso sinistra, cioè verso levante. La torre Psefina, altissima, a pianta ottagonale, come vuole il testo di Giuseppe, domina sul terzo muro. A sinistra si alza enorme il Tempio, che il pittore, lasciando la rappresentazione tradizionale della moschea di Omar e interpretando Flavio Giuseppe, *Antiquitates Iudaicae* VIII,1, e *De bello Iudaico*, V,5, nonché la descrizione visionaria data in *Ezechiele* 41, combinata con quella del secondo libro delle *Cronache* (3, 3-4), e la sua illustrazione nei manoscritti

del commento biblico di Nicola da Lira⁴⁹, raffigura ed esalta verticalmente come un edificio a pianta rettangolare, a vari piani, con finestroni gotici: alla sommità una cupoletta a bulbo aggiunge un tocco di esotismo orientaleggiante. Anche Jean Fouquet, in una pagina delle *Antichità giudaiche* da lui miniate per il duca di Nemours, si proverà a raffigurare il Tempio in base a quelle indicazioni, dandogli la forma di una grandiosa chiesa gotica a navata unica. La fortezza Antonia sorgeva all'angolo tra l'ala occidentale e l'ala settentrionale (visibile nel quadro) del portico che cingeva il Tempio. Flavio Giuseppe la dice simile nell'esterno a una torre e fornita sugli spigoli di quattro torri; quella dell'angolo sud-orientale era più alta delle altre, e anche tale dato è accolto nella ricostruzione di van Eyck.

Tra queste strutture, filologicamente situate e ricostruite secondo la cultura e la fantasia di un artista fiammingo del tardo Medioevo, si estende una città priva delle autentiche connotazioni orientali che si potrebbero attendere da un presunto pellegrino di Terra Santa, e da un pittore così acutamente (e liberamente) attento alla realtà oggettiva, sì da rappresentare nella tavola di New York la luna nella fase in cui doveva apparire nel tempo della morte di Cristo,⁵⁰ e nel *San Francesco che riceve le stimmate*, di Torino e Philadelphia, le rocce della Verna nella loro struttura petrografica⁵¹. Entro le tre cinte murarie si notano elementi architettonici nordici e insieme meridionali, con alte logge e tetti a tegole quali van Eyck dovette vedere in un suo viaggio nell'Italia centrale, non improbabilmente avvenuto nel 1426. Forse nella sua diretta esperienza del mondo mediterraneo l'artista non andò oltre la penisola, e le sue variate rappresentazioni di Gerusalemme furono il prodotto di un lungo, magnifico viaggio immaginario, nutrito di conoscenze letterarie e di indicazioni fornite da qualche consulente assai colto, esperto delle cose d'oltremare.

Comunque tutto ciò avvenisse, si può ritenere, sulla scorta di un'osservazione di Charles Sterling, che forse la vera Gerusalemme dei suoi tempi sarebbe apparsa a Jan «comme une ruine trop pauvre pour être digne d'évoquer la splendeur défunte de la Sainte Cité. Seule le satisfaisait l'image magnifiée d'une métropole hétéroclite où ne manquaient pas des familiers éléments septentrionaux, églises et châteaux gothiques, maisons à pignons flamandes»⁵². Il che non toglie che la veduta compresa nella tavola della Ca' d'Oro rappresenti la più geniale immaginazione dell'antica Gerusalemme che un artista abbia prodotto al finire del Medioevo e che tale fosse destinata a restare per molto tempo, ancorché i suoi contenuti topografico-archeologici non sembrino aver goduto di una diffusa ricezione. Adam Reissner nella ricostruzione storica di *Ierusalem die alte Hauptstat der Juden*, Francoforte sul Meno 1563, e Christian Adrichomius, nella sua *Ierusalem et eius suburbia sicut tempore Christi floruit*, Colonia 1584, danno della descrizione di Flavio Giuseppe, quanto alla disposizione delle tre cinte di mura, un'interpretazione molto meno acuta di quella di van Eyck⁵³. E se van Eyck esercitò un'influenza durevole sulla rappresen-

⁴⁹ C. Herselle Krinsky, 1970, p. 18.

⁵⁰ R. Leonardi, 2007, pp. 51-57.

⁵¹ Sterling, 1976, p. 29; K. Bé, *Geological Aspects of Jan van Eyck's "Saint Francis Receiving the Stigmata"*, in *Jan van Eyck: Two Paintings of "Saint Francis Receiving the Stigmata"*, a cura di J. R. J. van Asperen de Boer, Philadelphia 1997, pp. 88-95.

⁵² Sterling, 1976, p. 30. Lo stesso, a p. 53, osserva che le preoccupazioni archeologiche di van Eyck, notate dal Panofsky in opere successive al 1432, non si configurano come pedanti ricostruzioni e che nelle forme della Città Santa «les quelques éléments rétrospectifs imaginaires ou veridiques ne font que nourrir d'une consistance concrète des rêveries d'un peintre à l'esprit hautement cultivé».

⁵³ Per altre rappresentazioni dell'antica Gerusalemme, cfr. M. Piccirillo, *La Gerusalemme france-*

tazione della città e del Tempio di Gerusalemme nella pittura dei Paesi Bassi, sino alla prima metà del Cinquecento, fu non già attraverso il prototipo della tavola della Ca' d'Oro ma, piuttosto, attraverso le elaborazioni presenti negli altri dipinti sopra considerati.

È possibile che nella composizione testimoniata dalla tavola veneziana fosse utilizzata una veduta di Gerusalemme che van Eyck avrebbe dapprima concepito come un quadro a sé stante per il duca di Borgogna⁵⁴. Di certo la magnifica ricostruzione “storica” documentata dal quadro della Ca' d'Oro non mancò di impressionare la cerchia prossima dei collaboratori e seguaci, segnatamente il miniatore della scena del *Calvario col Cristo crocifisso trafitto da Longino* al f. 34v delle *Heures de Turin*⁵⁵, già conservate nella Biblioteca Nazionale di Torino, e il “maestro H” che dipinse il *Calvario col Cristo morto in croce tra Maria e Giovanni* al f. 48v delle *Heures de Milan-Turin*, ora al Museo Civico d'Arte Antica di Torino⁵⁶. Invero in queste miniature il paesaggio gerosolimitano imita e semplifica, fraintendendo⁵⁷, il prototipo eyckiano della tavola della Ca' d'Oro, senza che sia percepita l'esegesi a questo sottesa: sono infatti eliminati vari elementi (le mura interne alla città, l'Antonia) e al posto del Tempio è collocato il grande edificio ottagonale (la torre Psefina) più consona all'immagine consueta della moschea di Omar.

Il quadro in questione fu noto assai per tempo in ambiente veneto, dove venne fedelmente copiato da un artista locale in una tavola incompiuta del Museo civico di Padova; liberi riflessi della sua composizione, segnatamente per il rapporto prospettico e narrativo tra il primo piano del Calvario con il Cristo morto in croce e il paesaggio in cui si allontanano i soldati e gli astanti, si scorgono nella *Crocifissione* del Mantegna, dalla pala veronese di San Zeno, ora al Louvre, e in quella del Museo dell'Accademia di Venezia, che fu attribuita da Roberto Longhi a Nicola di maestro Antonio, ma le immagini della città di Gerusalemme che compaiono negli sfondi di tali dipinti non recepiscono la struttura topografica del modello eyckiano⁵⁸.

Hans Memling, senza un impegno filologico paragonabile a quello di van Eyck, componendo verso il 1470 la *Passione* della Galleria Sabauda di Torino, nel 1480 la *Vita di Cristo e di Maria* dell'Alte Pinakothek di Monaco e ancora nel 1491 il *Trittico Greverade* del Sankt-Annen-Museum di Lubeca, raffigurante la passione, morte e risurrezione di Cristo, vi introduce vedute immaginarie di Gerusalemme abitate da piccole figure che rappresentano le sacre storie. Nella *Passione* torinese il Cenacolo, il Getsemani e il Calvario sono disposti rispetto al centro della scena urbana sulla traccia di un'alquanto approssimativa informazione topografica. Nei tre dipinti in questione la città comprende tipologie edilizie di tradizione gotica associate ad elementi orientaleggianti: edifici ottagonali, torri e cupole, e nelle prime due tavole fantasiose immagini del Tempio, variamente adattate allo svolgimento dei “misteri”.

scana, in *Una Gerusalemme toscana sullo sfondo di due giubilei* (Atti del convegno di San Vivaldo, Montaione, ottobre 2000), a cura di S. Gensini, Firenze 2004, pp. 92-107.

⁵⁴ L'ipotesi, avanzata dalla critica, è ricordata da M. J. Martens, *New information on Petrus Christus's biography and the patronage of his Brussels Lamentation*, in “Simiolus”, 20 (1990-1991), p.10 e p. 11 nota 46.

⁵⁵ Cfr. P. Durrieu, *Heures de Turin*, Paris 1902, riprod. Torino 1967, tav. XX.

⁵⁶ Cfr. in particolare, per tali rapporti, Sterling, 1976, p. 50; Châtelet, 1980, pp. 44 sgg.

⁵⁷ Un fraintendimento della veduta della città nella miniatura, riguardo alla collocazione del Tempio in rapporto alle mura, è notato da Belting, 1983, p. 134, che ritiene vi sia un reciproco passaggio di motivi tra questa e la tavola veneziana.

⁵⁸ B. Aikema, *Anonimo artista padovano (?)*, *Crocifissione, metà XV secolo*, in *Il Rinascimento a Venezia...*, 1999. p. 204.

Peraltro, l'immaginaria Gerusalemme, mentre nelle *Crocifissioni* di van Eyk compare quale sfondo della crocifissione, nella *Passione* di Torino invade lo spazio della rappresentazione con un sistema di ambienti praticabili e intercomunicanti entro i quali si svolgono gli eventi proposti alla devozione degli spettatori (devozione di cui danno esempio i coniugi Tommaso e Maria Portinari che assistono inginocchiati ai lati): la città si apre alla contemplazione come una sorta di "maquette spirituelle du périple d'un pèlerin"⁵⁹. L'analogia che si è ravvisata tra questa organizzazione dello spazio narrativo e le strutture sceniche del teatro sacro medievale, composto da "case" e palchi giustapposti tra i quali si muovevano gli attori, non appare superficiale, anche se la disposizione adottata non configura il modello tipico di un "théâtre en rond", come quello del *Martirio di Sant'Apollonia* miniato da Jean Fouquet nelle *Ore* di Étienne Chevalier, e neppure un sistema di luoghi distribuiti su di un lungo palco oppure attorno a una piazza come si usava largamente per le sacre rappresentazioni cittadine⁶⁰. In particolare si può supporre che sulle invenzioni di Memling potesse influire la tradizione degli impianti scenici dei "tableaux vivants" che venivano allestiti proprio a Bruges, la città in cui il pittore risiedette e operò a lungo. Ivi, nel 1462 in occasione di un'entrata trionfale del duca Filippo il Buono, di cui erano notorie le propensioni verso l'orizzonte della Terra Santa, Petrus Christus insieme con maestro Pietro Nachtegale (probabilmente un carpentiere) aveva diretto la costruzione di un *Albero di Jesse* e di una *Jerusalem* con legnami, ferri e tele dipinte e l'impiego di 72 persone (in veste di attori) tutte attive nel giorno della processione in cui i due "tableaux" furono esibiti⁶¹. Certo, l'apparato di quella *Jerusalem* doveva essere meno complesso dei quadri che Memling avrebbe dipinto non molti anni dopo, ma è verosimile che i "luoghi" della Città Santa, dovendo ospitare i personaggi della sacra storia, fossero strutturati in modi analoghi a quelli del teatro della Passione che si dispiega nella tavola torinese.

Se la pittura fiamminga del XV secolo non sembra aver superato i raggiungimenti dell'immaginazione eyckiana nel raffigurare una Gerusalemme storica a sfondo dei "misteri" della passione e morte di Cristo, alcune immagini della Città Santa prodotte in Germania negli ultimi decenni del Quattrocento⁶² offrono vedute topografiche assai particolareggiate ed estese, che si rifanno all'esperienza del pellegrinaggio, mostrando i luoghi in cui i pellegrini rivivevano la memoria della passione di Cristo e degli eventi e dei personaggi legati alla storia della Redenzione: immagini in certa guisa preordinate a una mentale, meditativa rappresentazione di quell'esperienza.

Nel 1483 un anonimo pittore, il maestro dell'altar maggiore di Hersbruck, dipingeva per la cattedrale di Bamberg, come epitaffio di Adeliade Tucher, morta l'anno prima, un *Compianto sul Cristo morto* il cui sfondo è costituito da una vasta

⁵⁹ Cfr. D. De Vos, con contributi di D. Marechal e W. Le Loup, *Hans Memling* (Catalogo della mostra di Bruges *Hans Memling: cinq siècles de réalité et de fiction*), Bruges 1994, p. 48. Alla nota 4, p. 51, la *Passione* di Torino è posta in relazione con la *devotio moderna* e con la pratica del pellegrinaggio spirituale, nonché con la devozione della Via Dolorosa che emerge nei Paesi Bassi nella seconda metà del Quattrocento.

⁶⁰ Cfr. H. Rey-Flaud, *Le cercle magique. Essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen Age*, Paris 1973, pp. 44-56, 198 sgg.; H. Rey-Flaud, *Pour une dramaturgie du Moyen-Age*, Paris 1980, pp. 23 sgg.

⁶¹ Cfr. M. J. Martens, 1990-1991, pp. 8-12.

⁶² R. Hausscherr, *Spätgotische Ansichten der Stadt Jerusalem (oder: war der Hausbuchmeister in Jerusalem?)*, in "Jahrbuch der Berliner Museen", 29-30 (1987/1988), pp. 47-70.

veduta di Gerusalemme⁶³. La Città Santa vi è rappresentata minutamente a volo d'uccello da levante, cioè dal Monte degli Ulivi, come una distesa di case orientali, coperte da terrazze, e di vie tortuose, su cui emergono la moschea di Omar in primo piano e la Basilica del Santo Sepolcro in alto, rivolta con il prospetto meridionale verso lo spettatore per consentirne la visione (un *topos* ricorrente nelle successive rappresentazioni grafiche di Gerusalemme). Una minuscola figura di Gesù carico della croce risale le stazioni della Via Dolorosa e cade a terra nel piazzale dinanzi alla Basilica. Il pittore utilizzò verosimilmente una mappa di Gerusalemme per introdurre una visione topografica complessiva del teatro della Passione di Cristo dietro il "mistero" rappresentato. Come se la committenza avesse imposto di dare una raffigurazione conforme alla diretta testimonianza che qualcuno, vicino ad Adelaide Tucher, poteva esibire: una veridica rappresentazione (quasi un souvenir o un ex voto) della Gerusalemme visitata dai pellegrini. In effetti, Giovanni VI Tucher, cognato di Adelaide, si era recato in Palestina nel 1479 con vari notabili di Norimberga e aveva prodotto una relazione di quel viaggio che fu più volte stampata tra il 1482 e il 1486. Un suo compagno in quel pellegrinaggio, Sebald Rieter, produsse anch'egli una relazione del pellegrinaggio, non pubblicata. Al Rieter e al suo viaggio una scritta seicentesca riferisce una pianta di Gerusalemme conservata nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, nella quale Reiner Hausscherr ha indicato varie analogie con la veduta dell'"epitaffio" Tucher: questo, peraltro, diverge da quel disegno in non pochi e non trascurabili particolari (per esempio nella più precisa raffigurazione del campanile della Basilica del Santo Sepolcro), come se attingesse a un'altra, attendibile fonte grafica, circolante tra i reduci dello stesso pellegrinaggio gerosolimitano⁶⁴. Il prestigio che il modello offerto dalla pittura in questione, o dal suo prototipo, dovette rivestire nell'ambiente di Norimberga è testimoniato dalla grande tavola xilografica della *Destrucchio Iherosolime* che illustra nella *Weltchronik* di Hartmann Schedel (Norimberga, 1493) la conquista della città da parte di Tito⁶⁵ (fig. 7). La xilografia semplifica con varie forzature la veduta topogra-

7. Veduta di Gerusalemme, da H. Schedel, *Weltchronik*, Norimberga 1493.



⁶³ R. Hausscherr, *Spätgotische Ansichten...*, 1987/1988, pp. 63 sgg.

⁶⁴ È da notare che nelle scritte in latino che corredano il disegno riferito a Sebald Rieter si è ravvisata qualche carenza linguistica dell'autore e si è supposto che il disegno copiasse un esemplare italiano. Cfr. *Ibid.*, p. 65, n. 41.

⁶⁵ La collezione di stampe con cui Hartmann Schedel ornò i libri della sua biblioteca, ora conser-

fica del dipinto, adattandola all'evocazione dell'evento storico: peraltro solo le fiamme che escono dal *Templum Salomonis*⁶⁶ e la rovina di alcune torri alludono alla devastazione, mentre in alto già compare la Basilica con la scritta *Calvarie* e alcuni pellegrini si aggirano nelle piazze, come se nei luoghi del loro pellegrinaggio il passato rievocato si sovrapponesse mentalmente al presente⁶⁷.

La *Weltchronik*, recependo il prototipo in questione, sembra ignorare la grande tavola di Gerusalemme che illustra le *Peregrinationes in Terram Sanctam* di Bernhard von Breydenbach, stampate a Magonza nel 1486 (fig. 8). Questa spettacolosa, dettagliatissima veduta topografica fu disegnata da Erhard Reuwich, che aveva accompagnato l'anno prima il canonico Breydenbach nel suo itinerario gerosolimitano, e fornì altre realistiche xilografie, con rappresentazioni di luoghi, uomini e animali. La Città Santa appare ripresa da levante, dall'alto del Monte degli Ulivi. Anche il Reuwich volge verso il riguardante il prospetto meridionale della basilica del Santo Sepolcro per evidenziarne le tipiche strutture; inoltre, per rappresentare dettagliatamente i luoghi del Monte degli Ulivi e di parte della valle del Cedron, siti nella realtà a levante della città, li sposta verso sinistra. La grande veduta è d'altra parte funzionale alla descrizione dei luoghi visitati dai pellegrini nelle loro "cerche" e li designa con minute iscrizioni.

La veduta di Erhard Reuwich non ebbe grande seguito in Germania: lo Hausscherr cita lo sfondo di una *Crocifissione* di un maestro di Francoforte verso il 1500 e un curioso, parziale ricupero in un'illustrazione raffigurante la *Caduta di*



8. E. Reuwich, Veduta di Gerusalemme, particolare col Monte degli Ulivi e la valle del Cedron, da B. v. Breydenbach, *Peregrinationes in Terram Sanctam*, Magonza 1486.

vata presso la Bayerischen Staatsbibliothek di Monaco, comprende un esemplare della *Destructio Iherosolime* colorato e dotato nella parte superiore di un'integrazione xilografica con un cielo percorso da nuvole, in modo da valere come un'immagine a sé stante rispetto al corpus illustrativo della *Weltchronik*. Cfr. *Die graphische Sammlung des Humanisten Hartmann Schedel* (Catalogo della mostra di Monaco, 1990), a cura di B. Hernad, München 1990, p. 46.

⁶⁶ Il Tempio è rappresentato in forma rotonda con una cupola coronata da mezzaluna, come la moschea di Omar. Nella stessa *Weltchronik* è peraltro riportata una tavola con la ricostruzione del Tempio di Salomone secondo Nicola di Lira, tratta dall'edizione della *Postilla* edita a Norimberga da Koberger nel 1481. Cfr. E. Rücker, *Hartmann Schedels Weltchronik*, München 1988, p. 58.

⁶⁷ La mole della basilica è curiosamente separata dal "Sepulchrum Domini". Altre scritte denotano luoghi ricorrenti nelle relazioni di pellegrinaggio: dalla "Domus s. Anne", alle case di Pilato e di Erode, sino al luogo della "Assumptio Marie" nella Valle di Giosafat. La *Cronaca di Norimberga* contiene anche due altre vedute: in una la città è fornita di tre ordini di mura concentriche, secondo un fraintendimento della descrizione di Flavio Giuseppe, *De bello iudaico*, V, 4, che si ritrova anche nella veduta di Gerusalemme con il Calvario compresa nel *Rudimentum novitiorum* stampato a Lubeca nel 1475. Cfr. Hausscherr, 1987-1988, p. 59. Un'altra veduta rappresenta il Tempio e le sue adiacenze in forme parzialmente simili a quelle della grande tavola della *Destructio Iherosolime*. Oltre alla ripetuta rappresentazione tradizionale del Tempio nella forma poligonale della Moschea di Omar la *Weltchronik* annovera anche un'altra tavola desunta dalla *Postilla* di Nicola di Lira, nell'edizione di Norimberga, Koberger, 1481, nella quale il Tempio, in conformità ai dati biblici e alla descrizione di Flavio Giuseppe, ha pianta rettangolare ed è fornito di un alto prospetto monumentale. Cfr. E. Rücker, 1988, p. 58.

Troia nel Virgilio stampato a Strasburgo nel 1502⁶⁸. Con ben altra attenzione le xilografie delle *Peregrinationes* del Breydenbach furono scrutate da Vittore Carpaccio, che ne trasse suggestioni per gli squarci d'ambienti orientali inseriti nelle sue pitture e si ispirò alla grande veduta di Gerusalemme per lo sfondo della *Predica di Santo Stefano* del Louvre (1514): il pittore veneziano, peraltro, attingendo ad altre informazioni, vi introdusse una prospettiva ideale della Via Dolorosa, che il Reuwich rinunciava a delineare ed invece nel dipinto sale dall'Arco di Pilato (ispirato all'arco romano di Ancona) alla basilica del Santo Sepolcro⁶⁹. E dal modello del Reuwich si è supposto che il Carpaccio traesse il grande telero che nel 1511 offriva a Federico Gonzaga: «Circa il Jerusalem me prendo ardir che agli tempi nostri non ne sia uno altro simile, sì de bontà et integra perfection come anche de grandezza. La longezza de la opera è de piedi 25, la largeza è de piedi 5 1/2»⁷⁰. Federico Gonzaga amava le vedute di città e nel palazzo ducale di Mantova se ne conserva una di Gerusalemme, mutila, ad affresco, che peraltro appare ispirata alla tavola della *Distrucchio Iherosolime* della *Weltchronik* di Norimberga o a una fonte affine. Il pittore italiano rende gli edifici con gusto rinascimentale, dotando di una cupola la “domus Sancte Anne”, e però raffigura, secondo quel modello, l'angolo nordorientale delle mura aggiungendo la “porta Gregis” che invece il Reuwich omette nella sua veduta.

Una particolareggiata e animata rappresentazione xilografica del paesaggio gerosolimitano, incisa verso il 1510 da Urs Graf, è documentata da un rarissimo esemplare risultante da due blocchi uniti che si trova al British Museum (1856-2-9-182). La xilografia fece parte della collezione di stampe di Fernando Colombo⁷¹. Il figlio di Cristoforo Colombo fu un avido bibliofilo di cultura internazionale; alla sua illimitata curiosità e alle sue inclinazioni devozionali, comuni peraltro a tanti suoi contemporanei, dobbiamo anche la conservazione dell'unico esemplare noto della più antica guida in versi del Sacro Monte di Varallo, il *Tractato de li capituli de passione fundati sopra el monte de Varale* stampato a Milano nel 1514⁷². La veduta ideale di Urs Graf abbraccia i luoghi del Monte degli Ulivi, del Getsemani e quelli

⁶⁸ Cfr. Hausscherr, 1987-1988, p. 62. L'illustrazione xilografica del Virgilio di Strasburgo fu copiata anche in edizioni italiane del *Vergilius cum commentariis et figuris*, tra cui quella di Venezia, Lucantonio Giunta, 1522.

⁶⁹ Per varie considerazioni della critica circa le citazioni orientalescenti di Carpaccio cfr. G. Ludwig e P. Molmenti, *Vittore Carpaccio*, Milano 1906, p. 183; M. Cancogni, G. Perocco, *L'opera completa del Carpaccio*, Milano 1967, pp. 107-108; più specificamente, D. Marshall, *Carpaccio, Saint Stephen and the Topography of Jerusalem*, in “Art Bulletin”, LXVI (1984), pp. 610-620; P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, Yale University 1988, trad. it. *La pittura nell'età di Carpaccio. I grandi cicli narrativi*, Venezia 1992, pp. 225-233.

⁷⁰ Cfr. Ludwig e Molmenti, 1906, p. 58.

⁷¹ M. P. McDonald, *Ferdinand Columbus: Renaissance Collector* (Catalogo della mostra, British Museum 2004), London 2004, pp. 212-213. L'inventario originario della raccolta descrive la stampa come «La Terra Santa di Gerusalemme» e ne elenca alcuni particolari, precisando: «sopra la tomba della Vergine ci sono cinque pietre in croce». Un dettaglio simile si scorge nella veduta del Reuwich, ma ivi è riferito alla «sepultura peregrinorum». G. Romano, *Per Gaudenzio al Sacro Monte*, in *Gaudenzio Ferrari. La Crocifissione del Sacro Monte di Varallo*, a cura di E. De Filippis, Torino 2006, p. 18, sottolinea l'importanza della topografia raffigurata da Urs Graf in relazione alla storia dei programmi iniziali del Sacro Monte di Varallo.

⁷² L'opuscolo intitolato nella coperta adorna di xilografie *Questi sono li misteri che sono sopra el Monte di Varalle*, e nel frontespizio *Tractato de li capituli de passione fundati sopra el monte de Varale*, stampato a Milano da Gottardo de Ponte nel 1514, è stato edito dall'esemplare della Biblioteca Colombiana di Siviglia da A. Durio, *Il Santuario di Varallo secondo uno sconosciuto cimelio bibliografico del 1514*, in “Bollettino storico per la provincia di Novara” e riprodotto in *Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varalle (in una “Guida” poetica del 1514)*, a cura di S. Stefani Perrone, Borgosesia 1987.



9. U. Graf, Veduta parziale di Gerusalemme: i luoghi dell'Oliveto e della valle del Cedron coi rispettivi "misteri", da M. P. McDonald, Ferdinand Columbus Renaissance Collector (1488-1539), London 2005.

della Valle di Giosafat, ai margini della Città Santa (fig. 9). I "misteri" ivi localizzati sono rammemorati da diverse scene con piccoli personaggi; i rispettivi luoghi dovevano essere segnalati da cartigli che nell'esemplare del British Museum non sono ancora forniti di iscrizioni. A fronte, o meglio a destra, è presumibile si dovesse collocare un'altra, analoga tavola xilografica rappresentante la città di Gerusalemme coi suoi rispettivi "misteri". La divisione del panorama complessivo, così risultante, in due grandi tavole potrebbe ricordare le due vedute ad affresco, più tarde, che si fronteggiano nell'andito tra la chiesa esterna e la chiesa conventuale in Santa Maria delle Grazie a Lugano⁷³. Esse raffigurano rispettivamente i luoghi del Monte degli Ulivi e la città di Gerusalemme, in modo tale che l'osservatore, transitando tra le due pareti, può volgersi alle due opposte vedute come se si trovasse a Gerusalemme, nella valle del Cedron, a mezzo tra la città e il monte antistante. Invece nella xilografia di Urs Graf i luoghi del Monte degli Ulivi e di parte della valle del Cedron appaiono in prospettiva obliqua. Se, come appare verosimile, tale veduta era o doveva essere accompagnata a destra da una contigua veduta della città di Gerusalemme e questa come d'uso era resa da levante, l'insieme delle due tavole accostate, con la distorsione prospettica del lato sinistro, data dalla necessità di non sovrapporre la rappresentazione del Monte degli Ulivi alla veduta della città presa dallo stesso monte, rifletteva in qualche modo l'impianto della grande veduta del Reuwich o una fonte analoga.

Anche la stampa di Urs Graf visualizza dunque, a servizio di una contemplazione devota, una topografia dei "misteri" di Gerusalemme che gli fu verosimil-

⁷³ Secondo le osservazioni storico-topografiche di M. Piccirillo, 2004, pp. 105-106, e di M. Lewy, *An unknown View of Mt. Sion Monastery by the Flemish old master Pieter Coecke van Aelst (1502-1550) as evidence to his pilgrimage to Jerusalem*, in "Liber Annuus", LV, Jerusalem 2005, pp. 319-320, l'esecuzione dell'affresco di Lugano è posteriore alla mappa di Gerusalemme di frà Antonino de Angelis (1578).

mente mediata dalla cultura del pellegrinaggio in Terra Santa e dalle sue proiezioni figurative. Alla diretta esperienza di un pellegrinaggio effettuato nel 1519 si riferisce invece, esplicitamente, una pittura attribuita a un anonimo maestro di Amsterdam e conservata nel Rijksmuseum Catharijneconvent di Utrecht: vi è rappresentato, tra due pellegrini inginocchiati in preghiera, l'interno della grotta della Natività a Betlemme, con una precisione prospettica tale da far pensare per analogia alla riproduzione che dello stesso luogo ai primi del Cinquecento era stata costruita sul Sacro Monte di Varallo⁷⁴. E ancora da un pellegrinaggio compiuto nel 1520 Jan van Scorel, membro della Confraternita dei Pellegrini di Gerusalemme di Haarlem, riporta un disegno dal vero della Città Santa e nel 1526 lo utilizza nella parte centrale del trittico Lokhorst (Utrecht, Centraal Museum) per la straordinaria, aerea veduta con la moschea di Omar e la basilica del Santo Sepolcro, che inserisce a sfondo del gruppo di Gesù e dei discepoli che scendono verso la città⁷⁵. La Porta Aurea che nel dipinto appare aperta nel prospetto orientale delle mura (e che invece i pellegrini vedevano murata) reca il segno evidente di un adattamento della veduta al momento storico rappresentato. La grande veduta poteva valere come una sorta di riferimento commemorativo all'esperienza del pellegrinaggio, ma integrava anche storicamente la narrazione dell'entrata in Gerusalemme: Gesù, come attestano i vangeli sinottici, arrivando dalla parte di Betania e Betfage si soffermò sul Monte degli Ulivi e di là scendendo, secondo *Luca* 19,41, «videns civitatem flevit super illam». Il sito del «Dominus Flevit» alle falde dell'Oliveto era ben noto ai pellegrini⁷⁶.

Il Sacro Monte «nuova Gerusalemme»

Nei decenni che trascorrono tra il tardo Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, mentre si producono alcune tra le rappresentazioni grafiche e pittoriche ora considerate, prendevano forma strutture complesse intese a riprodurre materialmente i luoghi dei «misteri» commemorati in Terra Santa. Le varie descrizioni e raffigurazioni di tali luoghi quali scenari degli eventi dell'Antico e soprattutto del Nuovo Testamento possono essere assunte come espressioni di attitudini spirituali – in particolare l'esigenza diffusa e alimentata nei fedeli di «vedere con i propri occhi i mezzi e gli agenti della propria salvezza»⁷⁷ – e di modalità immaginative che concorrevano anche a produrre le strutture architettoniche in questione, o che, almeno, componevano il contesto culturale entro il quale queste si sviluppavano ed erano recepite dai contemporanei. Sia la circolazione di informazioni e di rappresentazioni topografiche sia le strutture imitative che ad esse paiono connettersi potevano essere favorite e mediate dall'esperienza del pellegrinaggio, che accomunava uomini di varia provenienza ed estrazione, notabili, ecclesiastici, religiosi e

⁷⁴ Cfr. J. Dijkstra, *Noord-Nederland/ Amsterdam (?)*, *Crypte van de Geboortekerk te Bethleem met portretten van vier Jeruzalemvaarders*, Ca. 1520 in H.L.M. Defoer, J. Dijkstra, X. van Eck, T.G. Kootte e altri, *Godelijk geschilderd. Honderd meesterwerken van Museum Catharijneconvent*, Zwolle/Utrecht 2003, pp. 82-84. Il dipinto di Utrecht è stato posto a confronto con le più antiche strutture imitative dei Luoghi Santi nel Sacro Monte di Varallo da G. Carità, *Il Sacro Monte di Varallo*, in *Musei locali, luoghi e musei* (Atti del convegno di Roma, ottobre 1987), Roma 1990, fig. 3. L'interno della Grotta di Betlemme è anche raffigurato, da un diverso punto di vista, insieme con il Santo Sepolcro, a complemento della veduta di Gerusalemme in una grande xilografia di Hermann van Borculo, Utrecht 1538.

⁷⁵ Cfr. M. Faries, *Jan van Scorel's Jerusalem Landscapes*, in *In Detail. New Studies of Northern Renaissance Art in Honor of Walter S. Gibson*, a cura di L. S. Dixon, Turnhout, 1998, pp. 113-130.

⁷⁶ Cfr. M. Faries, 1998, p.126.

⁷⁷ Cfr. Rusconi, 1978, pp. 246-247.

comuni fedeli d'ogni rango, nonché segnatamente ma non esclusivamente dai francescani, custodi della Terra Santa.

In una breve rassegna delle tipologie strutturali che presentano una qualche articolata rimembranza dei “luoghi santi”⁷⁸ è d'obbligo ricordare lo Heiliggrab di Görlitz che al Sepolcro associa il Calvario e la Pietra dell'Unzione⁷⁹; ma si devono anche considerare i percorsi devozionali divisi in stazioni o “cadute” che intendevano riprodurre la via dolorosa seguita da Cristo a Gerusalemme con misurazioni delle rispettive distanze⁸⁰. Uno degli esiti più complessi e conseguenti di simili propensioni si configura, dopo il 1486, nelle cappelle del Sacro Monte di Varallo. Quanto sussiste dell'impianto originario e del suo corredo figurativo consente di scorgere nel nascente Sacro Monte la diretta oggettivazione di idee che il fondatore, il francescano Bernardino Caimi esprime in un sermonario attorno agli articoli del Credo composto verso il 1488, mentre a Varallo già si costruivano sotto la sua direzione le prime cappelle⁸¹. Il predicatore conduce il suo uditorio a considerare i “misteri” della passione e morte di Cristo nei rispettivi luoghi, che descrive così come egli li ha conosciuti coi propri occhi. Evoca quindi ad uno ad uno quei siti e vi colloca, come in una sorta di sacra rappresentazione per “luoghi” consecutivi, i rispettivi eventi o “misteri”. Il predicatore, con risorse espressive che il testo scritto restituisce solo in parte, dà sentimenti, gesti e parlate ai protagonisti della sacra storia, citando non solo le pericopi evangeliche, ma anche, diffusamente e puntualmente, le *Meditationes vitae Christi* e brani del repertorio laudistico. Anche un altro francescano, forse un fra Ludovico, autore di una raccolta di sermoni proveniente dallo stesso convento di Sant'Angelo di Milano in cui il Caimi svolse molta parte della sua attività⁸², ai suoi uditori che a lui, come i gentili al discepolo Filippo (*Giovanni* 12,21-22), dichia-

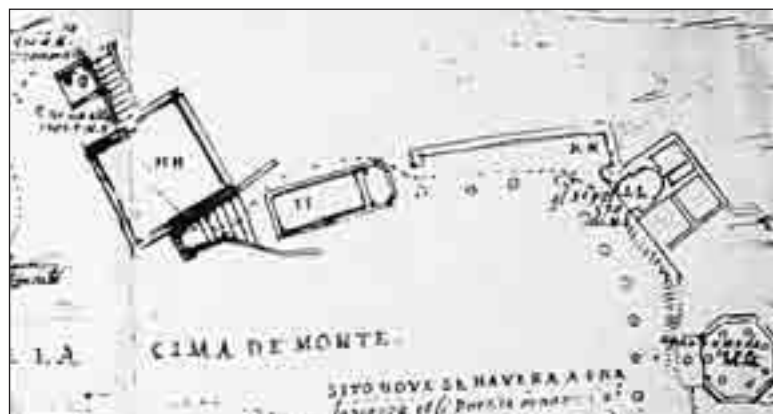
⁷⁸ Un'ampia rassegna è offerta da G. Bresc-Bautier, *Les chapelles de la mémoire: souvenir de la Terre Sainte et vie du Christ en France, XV^e-XIX^e siècles*, in *La Gerusalemme di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa* (Atti del convegno di Firenze-San Vivaldo 1986), a cura di S. Gensini, Firenze 1989, pp. 216-231.

⁷⁹ E.H. Lemper, *Die Kapelle zum Heiligen Kreutz beim Heiligen Grab in Görlitz. Baugeschichte und Ikonologie*, in *Kunst des Mittelalters in Sachsen. Festschrift Wolf Schubert*, Weimar 1967, pp. 143-157.

⁸⁰ A. de Zedegem, *Aperçu historique sur la dévotion au Chemin de la Croix*, in “Collectanea franciscana”, XIX (1949), pp. 45-142, trad. it. *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, a cura di A. Barbero e P. Magro, Ponzano Monferrato 2004; E. Kramer, *Kreuzweg un der Kalvarienberg. Historische und baugeschichtliche Untersuchung*, Kehl-Strassbourg 1957. Nel caso del “Grand Voyage” di Romans la Via Dolorosa, ispirata da quella di Friburgo in Svizzera, è integrata da un sistema piuttosto ampio di luoghi che rammemorano quelli di Gerusalemme. L'intervento di due frati minori, che, reduci dalla Terra Santa, nel 1517, quando il complesso fondato dal mercante Romanet Boffin si sta avviando, dichiarano «ladicte ville de Romans estre semblable à la sainte cité de Jérusalem plus que nulle aultre où ils ayent esté ne que ils sachent» pare significare un apporto di idee che proprio in ambito francescano si andavano elaborando tra Gerusalemme, Varallo e San Vivaldo. Cfr. U. Chevalier, *Notice historique sur le Mont Calvaire de Romans* in “Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence, Digne, Gap, Grenoble, Viviers”, III (1883), pp. 173-123; IV, pp. 68-70; *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, a cura di A. Barbero, Ponzano Monferrato e Novara 2001, pp. 99-101. Alle serie di stazioni diffuse nei paesi di cultura germanica si accostano le edicole aperte, con rilievi, erette nel 1519 a Dobbiaco tra la chiesa parrocchiale, un Calvario e la cappella del Santo Sepolcro costruita su di un'altura nella vicina campagna. Cfr. S. Spada, *Il Calvario di Bolzano e alcuni esempi in Alto Adige in Linee di integrazione e sviluppo all'Atlante dei Sacri Monti Calvari e Complessi devozionali europei* (Atti del seminario internazionale di Varallo, aprile 1996), a cura di A. Barbero e E. De Filippis, Ponzano Monferrato 2006, pp. 147-152.

⁸¹ Celestino Piana, *Il Beato Bernardino Caimi da Milano. Un epigono della predicazione bernardiniana nell'ultimo Quattrocento*, in “Archivum Franciscanum Historicum”, LXIV (1971), pp. 303-336; R. Rusconi, 1978, pp. 242 sgg.

⁸² Per tali sermoni, conservati nel ms. Aldini 17 della Biblioteca Universitaria di Pavia, cfr. M. Ferrari, *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo*, in



10. Pianta del Sacro Monte di Varallo, particolare coi "misteri" corrispondenti ai luoghi della Basilica del Santo Sepolcro, da G. Alessi, *Libro dei Misteri, Varallo, Biblioteca Civica*.

Caimi e gli agenti della comunità di Varallo informano il duca Ludovico il Moro sull'andamento della fabbrica⁸³. L'iscrizione apposta da Milano Scarognino, nel 1491, sull'edicola del Santo Sepolcro dichiara che «reverendus pater frater Bernardinus Caymus de Mediolano ordinis minorum de observantia sacra huius montis excogitavit loca ut hic Hierusalem videat qui peragrarare nequit». Il Sacro Monte si presenta dunque come un sistema di "luoghi" destinato a una sorta di pellegrinaggio sostitutivo dell'itinerario gerosolimitano. Per un verso, dunque, una tale destinazione si connette alle descrizioni dei luoghi santi e alle relazioni dei pellegrini, per un altro alle raffigurazioni e alle riproduzioni occidentali di quei luoghi. Quanto all'impianto della "nuova Gerusalemme" valesiana, fondata dal Caimi e sviluppata dopo la sua morte (1499) da altri francescani, fra Candido Ranzo e fra Francesco da Marignano, partecipi dei suoi piani e della sua esperienza, le più antiche strutture che si conservano sul Monte di Varallo e una mappa redatta verso il 1565 da Galeazzo Alessi per la progettazione di una riforma del complesso⁸⁴ (fig. 10) lasciano intendere come il piano originario contemplasse un sistema di aree, disposte in modo da comporre

rano: «volumus Iesum videre», e desiderano «scire ubi, quando, quomodo, que et quanta passus sit pro nobis Salvator noster», annuncia: «deliberavi perdere vos mentaliter ad illa loca in quibus precipue passus est Jesus Christus. Et specialiter in septem locis et in unoquoque eorum videbis que operatus est».

L'intendimento che mosse il Caimi a fondare sul Monte di Varallo un sistema di luoghi a immagine della Terra Santa è illuminato da testimonianze coeve, quali in particolare le lettere con cui lo stesso

"Archivium Franciscanum Historicum", LXXII (1979), p. 435; P. G. Longo, *Il Sacro Monte di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, a cura di L. Vaccaro e F. Riccardi, Milano 1992, pp. 375-377; P. G. Longo, *Dal testo al contesto*, in *Lo itinerario de andare in Hierusalem*, 2007, pp. 94-95 e 105-115.

⁸³ Su tale rispecchiamento importanti considerazioni sono state espresse da R. Rusconi, 1978, pp. 242-247. Per l'opera svolta da fra Bernardino Caimi, la sua cultura, i suoi piani, le circostanze storiche e lo sviluppo del complesso cfr. E. Motta, *Il beato Bernardino Caimi fondatore del santuario di Varallo. Documenti e lettere*, Milano 1891; P. Galloni, *Sacro Monte di Varallo, Atti di fondazione*, Varallo 1909; P. Galloni, *Sacro Monte di Varallo. Origine e svolgimento delle opere d'arte*, Varallo 1914; inoltre, per ulteriori approfondimenti, C. Debiaggi, *La cappella "subtus crucem" al Sacro Monte di Varallo*, in "Bollettino storico per la provincia di Novara", LXVI (1975), pp. 72-80; C. Debiaggi, *Le cappelle dell'Ascensione, dell'Apparizione di Gesù ai Discepoli e l'originaria topografia del Sacro Monte di Varallo*, in "Bollettino storico per la provincia di Novara", LIXIX (1978), pp. 56-81; C. Debiaggi, *A cinque secoli dalla fondazione del Sacro Monte di Varallo*, Varallo 1980; P. G. Longo, *Fonti documentarie sui Francescani a Varallo tra XV e XVI secolo*, in "Sacro Monte di Varallo Sesia, Quaderno di studio", n. 5 (1987), pp. 29-108; S. Stefani Perrone, *La «Gerusalemme delle origini nella secolare vicenda edificatoria»*, in *Sacri Monti. Devozione...*, 1992, pp. 27-58; P. G. Longo, *Il breve di Sisto IV del dell'8 luglio 1482*, in "Il Sacro Monte di Varallo", 1990, 7, pp. 4-5; P. G. Longo, *Pietà e cultura dell'Osservanza francescana a Varallo Sesia*, in "Novarien", 26 (1996), pp. 169-210; G. Gentile, *Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari. Immaginario e regia del Sacro Monte*, in "De Valle Sicida", VII (1996), pp. 207-287; G. Gentile, *Le fonti dell'immaginario del Sacro Monte di Varallo, tra letteratura francescana e memorie di Terra Santa*, in *Terra Santa e Sacri Monti* (Atti della giornata di studio di Milano, Università Cattolica, 25 novembre 1998), Milano 1999, pp. 37-52; R. Panzanelli, *«Hic Hierusalem videat...». Ipotesi per il progetto di Bernardino Caimi al Sacro Monte di Varallo*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXXIX (2003), pp. 409-440; D. Zardin, *I Sacri Monti: repliche dei Luoghi Santi e rappresentazione sensibile dei «misteri»*, in *«Chi ha sprezzato il giorno delle piccole cose»*. A Domenico Maselli, professore, deputato, pastore, a cura di A. Artini e G. Polverari, Aversa 2007, pp. 275-291.

⁸⁴ Cfr. G. Alessi, *Libro dei Misteri*, a cura di S. Stefani Perrone, Bologna 1974, c. 11.

una sorta di topografia compendiaria. I luoghi della Città Santa occupano la sommità del Monte in modo da restituire idealmente il movimento del biblico “salire a Gerusalemme”. La grotta di Nazaret e i siti di Betlemme sono riprodotti più a basso, senza riferimenti alla geografia della Terra Santa, ma a distanze tali da suggerire al visitatore un tragitto ideale attraverso regioni e tempi diversi della vita di Cristo. La distribuzione dei luoghi gerosolimitani si adatta liberamente agli andamenti del suolo in modo da rappresentare, presso il fronte meridionale del Monte, su di una roccia, il Calvario e a basso i principali “misteri” compresi nella basilica del Santo Sepolcro; su di un rilievo vicino, il Sion con il Cenacolo e il luogo del transito di Maria; su di un altro rilievo (poi sconvolto dalla riforma del Sacro Monte all’inizio del Seicento) il Monte degli Ulivi coi luoghi dell’Apparizione del Cristo risorto ai discepoli, del Pater e dell’Ascensione. Alle falde del rilievo rappresentante l’Uliveto si trovavano il Getsemani e il luogo dell’Annuncio a Maria del suo transito; in una depressione, la valle di Giosafat con il Sepolcro della Vergine (che sussiste tuttora) e le tombe di Gioacchino ed Anna. L’orientamento rispettivo dei singoli luoghi, le distanze e i dislivelli appaiono riprodotti puntualmente nell’area che corrisponde alla basilica del Santo Sepolcro (Calvario, Pietra dell’Unzione, Sepolcro, luoghi delle apparizioni del Cristo risorto a Maria Maddalena e alla Madre). Attorno a quest’area le zone del Sion, dell’Uliveto e della valle di Giosafat sono invece ruotate rispetto alla topografia di Gerusalemme mantenendo un approssimativo riferimento al Calvario e al Santo Sepolcro.

Ma la Gerusalemme del Caimi non costituiva, né voleva costituire colle sue emergenze esterne un’immagine architettonica o scenografica della Gerusalemme reale. Nelle più antiche cappelle di Varallo, costruite sotto la regìa di Bernardino Caimi e dei suoi immediati successori, gli spazi nei quali in Terra Santa sono localizzati i singoli “misteri” appaiono riprodotti per lo più nella loro configurazione interna, isolata dalle strutture esteriori: al Caimi interessa presentare quei luoghi nella misura in cui coincidono con l’evento in essi commemorato, ne recano per così dire l’impronta, la dimensione fisica, e ne favoriscono la contemplazione. Così del Santo Sepolcro sono puntualmente restituiti, anche nelle dimensioni, il vestibolo semicircolare e la camera sepolcrale con la sua bassa porticina e il suo banco, ma non così la struttura esterna del sacello, che è incorporato in un romitorio (fig. 11).



11. Varallo. Santo Sepolcro, vano d'ingresso, prima del 1945, da *Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varallo*, a cura di S. Stefani Perrone, Borgosesia 1987.

La grotta di Nazaret è imitata nella sua distribuzione interna entro un piccolo edificio addossato a un dislivello del suolo. La grotta di Betlemme è resa perfettamente nel suo sviluppo planimetrico e nelle strutture interne: la puntuale riproduzione si estende peraltro, e vedremo per quale presumibile ragione, a una delle porte e delle scale semicircolari, tramite le quali a Betlemme la grotta della Natività comunica con il piano della Basilica. Solo due cappelle si dovevano presentare entro il primo Sacro Monte come oggetti architettonici isolati, imitanti con qualche approssimazione, anche nel volume esterno, i prototipi gerosolimitani.

L'edicola dell'Ascensione, rotonda, eliminata nelle ristrutturazioni seicentesche, doveva rappresentare la corrispondente cappella dell'Uliveto e conteneva una lapide (ora conservata nella Basilica del Sacro Monte) con la data 1488 e la riproduzione dell'orma che secondo la tradizione riferita dai pellegrini Cristo aveva impresso sulla roccia al momento dell'ascensione. La Tomba della Vergine, che sussiste presso il ciglio occidentale del Monte, imita, in scala ridotta, la cella sepolcrale venerata nel santuario della valle di Giosafat, e come a Gerusalemme vi si discende con una scala a fianco della quale era rievocato il sepolcro di Gioacchino e Anna.

Come nel sermonario del Caimi, sopra citato, i "misteri" della Passione e Morte di Cristo sono vivacemente narrati in relazione ai rispettivi luoghi, così nelle cappelle costruite ancora sotto la regìa ideativa del Caimi i "misteri" sono rappresentati, nei loro rispettivi spazi, da figure lignee a tutto tondo (il gruppo della Pietra dell'Unzione, la Madonna della *Dormitio Virginis*⁸⁵, probabilmente il Cristo dell'Ascensione), e da pitture (la corona dei discepoli che assistevano insieme con la Madonna all'Ascensione di Cristo nella perduta cappella dell'Uliveto, la scena dell'Assunzione nella tomba della Madonna⁸⁶). Il gruppo ligneo policromo della Pietra dell'Unzione, databile verso il 1493⁸⁷, rispecchia l'esposizione che di quel "mistero" il predicatore francescano fornisce nel suo sermonario, e precisamente il passaggio tratto dalle *Meditationes Vitae Christi*, in cui la Madonna, esausta per il lungo lamento, sorretta da Maria di Cleofa e Maria Salome, consente che il corpo del Figlio sia preparato per la sepoltura. Giovanni e la Maddalena gridano ancora i loro lamenti, mentre Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo già avvolgono il cadavere nel sudario, per recarlo al sepolcro.

Il gruppo in questione, a grandezza naturale, era originariamente accostabile senza diaframmi dai visitatori, che restavano coinvolti emotivamente nell'evento

⁸⁵ Per l'attribuzione a Gaudenzio Ferrari cfr. S. Stefani Perrone, scheda in *Artisti del legno. La scultura in Valsesia dal XV al XVIII secolo*, a cura di G. Testori e S. Stefani Perrone, Borgosesia 1985, p. 252 -l'autrice data la Vergine giacente agli anni 1493-1498; E. Villata, *Gaudenzio Ferrari. Gli anni di apprendistato. Un avvio e un percorso*, in E. Villata, S. Baiocco, *Gaudenzio Ferrari, Gerolamo Giovenone*, Torino 2004, pp. 68 sgg., verso il 1498.

⁸⁶ Per gli affreschi della Tomba della Vergine attribuiti a Stefano Scotto e al giovane Gaudenzio Ferrari e la loro datazione agli anni 1493-1495, cfr. Villata, 2004, pp. 52 sgg.

⁸⁷ Il gruppo, ora conservato presso la Pinacoteca di Varallo, fu attribuito a Giovan Martino Spanzotti, per la consonanza culturale ed espressiva con gli affreschi di S. Bernardino a Ivrea, da G. Repaci Courtois, *La Pietra dell'Unzione di Martino Spanzotti*, in "Critica d'Arte", n.s., XV (XXIII), 1968, fasc. 99, pp. 27-42; e ancora, con datazione agli anni 1486-1491, da P. Astrusa, scheda 1, in *Arona sacra. L'epoca dei Borromeo* (Catalogo della mostra di Arona), a cura di G. Romano, Torino 1977, p. 107. G. Romano, scheda 33, in *Zenale e Leonardo. Tradizione e rinnovamento della pittura lombarda*, (Catalogo della mostra di Milano), Milano-Venezia 1982, p. 115, nota caratteri affini a quelli delle opere dei De Donati e precisa la datazione agli anni 1486-1493. L'assegnazione ai De Donati è stabilita da P. Venturoli, *De Donati*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXIII, Roma 1987, p. 652, con datazione agli anni 1486-1493, e P. Venturoli, *Scultura lignea a Orta*, in *Archeologia e arte nel Cusio*, (Atti del convegno di Orta 1987), Torino 1989, pp. 53-54; è accolta, con la datazione di cui sopra, da E. Casciaro, *La scultura lignea lombarda del Rinascimento*, Milano 2000, pp. 112 e 294.



12. *Scultori de Donati*, c. 1493, Gruppo della Pietra dell'unzione dal Sacro Monte di Varallo, Varallo, Pinacoteca.

rappresentato e nei sentimenti dei suoi personaggi (fig. 12). Nella collocazione originaria del gruppo appariva evidente come l'azione inclinasse al passaggio successivo, la sepoltura di Cristo nel vicino Sepolcro: il movimento gestuale e la caratterizzazione espressiva delle statue, ora esposte nella Pinacoteca di Varallo, prefigurano l'attualizzazione dei "misteri" quale si sviluppa più avanti, nei primi decenni del Cinquecento, segnatamente ad opera di Gaudenzio Ferrari.

Gaudenzio, probabilmente ispirato da un "conceptor" quale fra Francesco di Marignano, che era subentrato dopo la morte del Caimi (1499) nella direzione della fabbrica e aveva avuto esperienza della Terra Santa, si avvale del sistema dei luoghi, impostato dal fondatore e progressivamente accresciuto, per integrarlo in una sorta di azione drammatica mobile e continua, paragonabile a quelle che si svolgevano entro gli scenari del teatro sacro tra l'ultimo Medioevo e la prima Età moderna. L'esempio più complesso di una tale evoluzione è dato dalla sequenza dei "misteri" che vanno dal Calvario al Sepolcro attraverso il sito della Pietra dell'Unzione. I primi elementi di tale sistema si ravvisano nella roccia del Calvario e, nei pressi di questa, nella cappella del Santo Sepolcro, compiuta nel 1491. Nel 1493 l'atto di donazione delle prime strutture dalla comunità di Varallo a fra Bernardino Caimi menziona una cappella "subtus crucem" che è stata persuasivamente identificata in quella della Pietra dell'Unzione, posta, come a Gerusalemme, tra la roccia del Calvario e il Sepolcro. La "mimesi" topografica che collega questi siti subisce all'inizio del Cinquecento un'interpolazione dettata da un criterio di mera convenienza narrativa. La cappella occupata dal gruppo della Pietra dell'Unzione viene divisa con una parete che accoglie un affresco, attribuito al giovane Gaudenzio Ferrari, raffigurante la Vergine che con Giovanni e le Pie Donne alza lo sguardo verso la sovrastante roccia del Calvario, mentre i soldati si disputano ai dadi le vesti di Cristo. Successivamente, come già attesta il *Tractato* del 1514, in quello stesso spazio, dinanzi ai personaggi rappresentati nell'affresco, mutando il significato della scena, fu posto un gruppo ligneo scolpito da Gaudenzio e rappresentante Gesù che, spogliato delle vesti, è condotto da un manigoldo alla crocifissione.

Dalla guida in versi del 1514 risulta anche che a quell'epoca sulla rupe del Calvario si doveva trovare una rappresentazione del Cristo crocifisso tra i due ladroni «con Magdalena ai piedi de la croce/ qual mira il Creator in pena atroce». Accanto al Calvario, verso mezzogiorno (in una cappella che Galeazzo Alessi nel *Libro dei Misteri* denomina “della Tramortita”), si vedeva la Madonna «in tera collocata/ accompagnata l'una l'altra Maria/ piangendo la morte del caro figliolo/ quivi cascata per estremo dolo». Questa cappella rispondeva, sul fronte meridionale della Basilica di Gerusalemme, alla “cappella dei Franchi” attigua al Calvario: di là, secondo la tradizione locale, Maria e Giovanni avrebbero assistito alla Crocifissione. Dopo il 1514 ed entro il 1520, la sommità della rupe fu inclusa nella grande cappella della Crocifissione che, anche nelle dimensioni complessive, ricalca l'ambito della struttura che a Gerusalemme comprende la roccia del Calvario⁸⁸. Le quattro campate che nella basilica gerosolimitana insistono al centro su di un forte pilastro, qui si fondono in un ambiente unificato attorno a un esile sostegno centrale. In questo spazio globale il “mistero” è rappresentato da una schiera di statue, quasi tutte vestite all'antica e disposte attorno alle tre croci. Questa scena con la sua tragica concitazione attraeva suggestivamente i visitatori che, entrando dal lato di settentrione, cioè da sinistra, transitavano accanto ad essa e dovevano essere impressionati dalla comparsa della Madonna e delle sue compagne dal lato opposto, e non come nell'iconografia più consueta, alla destra del Cristo crocifisso. Tenendo conto della preesistente Madonna “tramortita”, con un'insolita invenzione, di straordinaria potenza drammatica, Gaudenzio introduce, dall'estremo destro della scena, come se avanzasse dalla parte di mezzogiorno, la Madonna che, sorretta e trattenuta da due pie donne e accompagnata dal discepolo Giovanni, si protende verso il Figlio morto sulla croce (fig. 13). Attorno, sulle pareti, l'artista valsesiano affresca una folla di astanti in abiti a lui contemporanei, come ad offrire una serie di vivi modelli nei cui sentimenti e atteggiamenti i visitatori dovevano identificarsi insieme con il loro

13. *Sacro Monte di Varallo*. Crocifissione. Il discepolo Giovanni con la Madonna e le pie donne.



⁸⁸ Ho considerato le successive sistemazioni del Calvario di Varallo in G. Gentile, *Sulle tracce degli antichi visitatori: percorsi e graffiti*, in Gaudenzio Ferrari, *La Crocifissione...*, 2006, pp. 65 sgg.

mondo: dai curiosi che accorrono allo spettacolo della crocifissione, a coloro che soffrono per la morte di Gesù e partecipano al dolore della Madonna, agli spavaldi mercenari svizzeri che contengono il moto della folla, ai pomposi cavalieri che, usciti anch'essi dalla guerra ormai ricorrente nei territori padani tra Francia e Impero, si uniscono alla schiera dei crocifissori⁸⁹.

L'azione proseguiva poi attraverso la cappella della Pietra dell'Unzione per terminare nella cappella del Sepolcro. Quivi il *Tractato* del 1514 segnala la simultanea rappresentazione di tre "misteri" consecutivi tramite opere che fonti più tarde assegnano a Gaudenzio Ferrari. Sul banco sepolcrale il Cristo morto giace vegliato da due angeli. Nella stessa cella del Sepolcro un dipinto su tavola, scomparso alla fine del Cinquecento, raffigura il Cristo risorgente. Nel vano antistante la Maddalena scapigliata e piangente, tuttora conservata, riceve l'annuncio dell'angelo: «non est hic il Crucifixus». Successivamente la rappresentazione del Risorto fu assegnata a una statua posta sulla fontana al centro del piazzale dinanzi al Sepolcro, fontana che raffigurava simbolicamente l'effusione della grazia dalle piaghe del Redentore⁹⁰.

Una disinvoltata integrazione dei "misteri" della Passione di Cristo fu introdotta, già prima del 1514, entro la "Chiesa nera", che più tardi sarebbe stata occupata dal "mistero" delle Tentazioni di Cristo e che reca graffiti datati dal 1501. Ivi, secondo il *Tractato* in versi, un gruppo plastico raffigurava l'incontro della Madonna con il Figlio carico della croce che tra la «turba ria» sale verso il Calvario. Il luogo dello «spasimo» di Maria era ben noto ai pellegrini che lo visitavano lungo la Via Dolorosa di Gerusalemme. L'interpolazione nell'originario sistema topografico-evocativo del Sacro Monte, a mezza via tra l'area dei "misteri" di Betlemme e l'antico rilievo del Monte degli Ulivi, è spiegabile con l'esigenza di presentare ad ogni modo un tema che nella contemplazione della Passione, e nell'iconografia, tra il Quattro e il Cinquecento, assumeva una particolare significanza, ed insieme di tracciare la direttrice di una "Via Dolorosa" che, pur scoordinata dal sistema originario dei luoghi riprodotti, doveva commemorare in qualche modo il corrispondente percorso gerosolimitano⁹¹.

La cappella della Natività, che secondo una memoria sul *Principio e progresso della fabbrica* composta verso il 1572⁹², sarebbe stata costruita ad opera di fra Francesco da Marignano, succeduto al Caimi nella direzione della fabbrica verso il 1500, riproduce puntualmente la grotta inclusa nella basilica di Betlemme: vi sono resi con grande fedeltà la nicchia rispondente al luogo della nascita di Gesù, il pre-

⁸⁹ Per il Calvario gaudenziano, compiuto con gli affreschi verso il 1520, cfr. i contributi di vari autori in Gaudenzio Ferrari. *La Crocifissione...*, 2006.

⁹⁰ Ho studiato vicende e significato della statua sulla fontana in: G. Gentile, *Il Sepolcro, il Cristo risorto e la fonte della Grazia nell'iconografia dei Sacri Monti*, in *Il corpo glorioso. Il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione*, atti del simposio, Roma, Pontificia Università Lateranense, 6-7 maggio 2005, a c. di C. Bernardi, C. Bino, M. Gragnolati, Pisa 2006, pp. 94-116.

⁹¹ Cfr. C. Debiaggi, *Sulla presunta Via Dolorosa al Sacro Monte di Varallo*, in "Bollettino storico per la provincia di Novara", LXVII (1976), fasc. 1. Per un tracciato della Via Dolorosa nella "Gerusalemme" di San Vivaldo cfr. F. Cardini e G. Vannini, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una "Gerusalemme" cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel Basso Medioevo* (Atti del Convegno di San Vivaldo 1979), Firenze 1980, pp. 40 e 56. Peraltro a San Vivaldo le cappelle dell'Andata al Calvario e delle Pie Donne (le "filiae Ierusalem") appaiono successive all'iniziale sistema "topomimetico" cui si riferisce il breve leonino del 1516. Entrambe si connettono in modo approssimativo con la cappella "Sancte Marie de Spasmo" che invece è menzionata nel breve e corrisponde a una stazione della Via Dolorosa di Gerusalemme.

⁹² Ciò risulta da una memoria sui progressi della fabbrica del Sacro Monte databile verso il 1574. Cfr. P. G. Longo, *Fonti documentarie...*, 1987, p. 96. Per il complesso di Betlemme mi permetto di rinviare anche al mio saggio *Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari*, 1996, pp. 256-260.



14. B. Amico, Grotta della Natività nella Basilica di Betlemme, particolare da Trattato delle piante ed immagini de' sacri edifizii di Terra Santa, Firenze 1620.

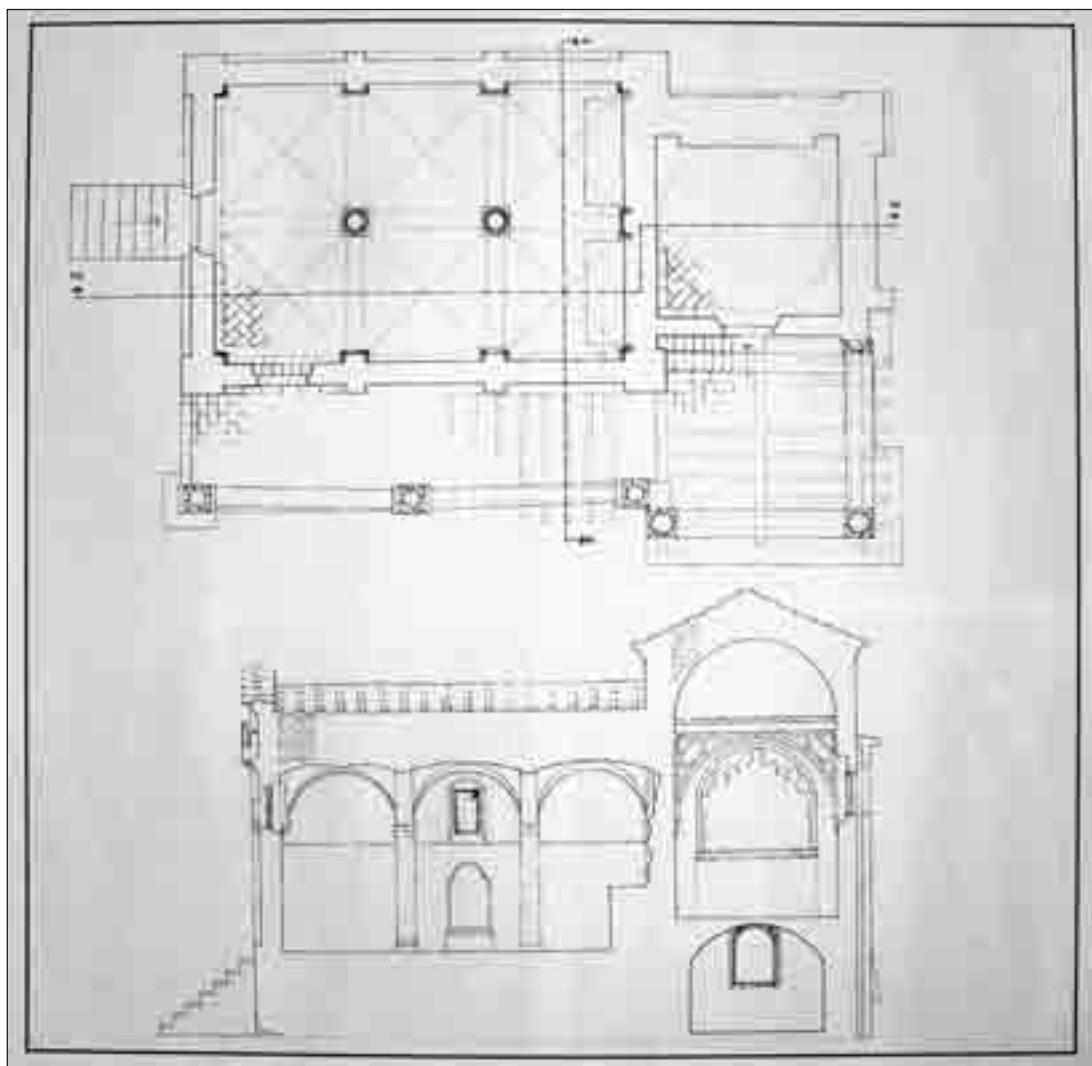
15. Sacro Monte di Varallo, Grotta della Natività, fotografia della prima metà del XX secolo, da Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varallo, Borgosesia 1987.

sepio in cui fu deposto il Bambino, la colonna a cui, secondo la tradizione accolta nelle *Meditationes Vitae Christi*, si sarebbe appoggiata la Vergine al momento della nascita (figg. 14 e 15). Delle due scale che a Betlemme uniscono la grotta al piano della basilica, a Varallo la meridionale appare riprodotta interamente anche all'esterno, coll'apparecchio lapideo della porta e una serie di scalini semicircolari. La copia di una struttura esterna al puro spazio del "mistero" sembra divergere dai criteri cui dovevano attenersi i piani del Caimi. Peraltro, la scala in questione nella Basilica di Betlemme conduceva i pellegrini a un vicino altare in cui era commemorata la Circoncisione, in sequenza rispetto alle vicende della Natività. Il complesso così costituito si sviluppò in tempi successivi. All'interno Gaudenzio Ferrari situò nella nicchia un gruppo plastico raffigurante la Madonna e san Giuseppe in adorazione del Bambino. Nella mangiatoia collocò il Bambino giacente sulla paglia presso il bue e l'asino e vegliato dalla Madre. All'esterno, sul lato settentrionale, dove secondo la tradizione vigente nella basilica di Betlemme i Magi, prima di accedere al Presepio, avrebbero preparato i loro doni, si inserì una cappella comunicante con l'ambiente della grotta: in tale cappella Gaudenzio raffigurò, con statue illusionisticamente collegate a uno sfondo di figure ad affresco, l'arrivo del corteo dei Magi. Una connessione mimica tra l'ambiente interno del Presepio e l'appressarsi, all'esterno, del corteo dei Magi è dato dall'atteggiamento della Madonna, la quale, come suggerisce un accenno delle *Meditationes vitae Christi* ripreso in amplificazioni successive, si distoglie dalla contemplazione del Bambino adagiato sulla paglia per volgersi turbata verso la comitiva che si sta avvicinando.

La Gerusalemme di San Vivaldo sorta in Val d'Elsa nei primi decenni del Cinquecento su iniziativa di un altro frate minore osservante, Tommaso da Firenze, riprende presumibilmente dall'esempio dato dal Caimi a Varallo il progetto di una restituzione topografica dei "misteri" commemorati nella Città Santa⁹³. Questi sono

⁹³ F. Cardini, G. Vannini, *San Vivaldo in Valdelsa...*, 1980; J. Smosarski, F. Cardini, G. Vannini, S. Gensini, *Due casi paralleli: la Kalwaria Zebrzydowska in Polonia e la "Gerusalemme" di San Vivaldo in Toscana*, Castelfiorentino 1983; *Gli abitanti immobili di San Vivaldo il Monte Sacro della Toscana*, a cura di A. Agnoletto, Firenze 1987; G. Vannini, *S. Vivaldo e la sua documentazione materiale: linea-*

situati in un sistema di cappelle più esteso di quello del Sacro Monte del Caimi, e che però, a differenza di quel prototipo, rimase complessivamente rispettato nel suo originario impianto “topomimetico”. Entro le cappelle, strutturate secondo moduli rinascimentali, l’evocazione dei “misteri” è svolta da rilievi e gruppi plastici policromi modellati da scultori fiorentini delle botteghe dei Della Robbia, di Benedetto Buglioni e del Verrocchio (Agnolo di Polo). Il Cenacolo, che a Varallo è rappresentato sinteticamente da un edificio comprendente due vani, rispettivamente il luogo dell’ultima Cena e, più elevato, quello della Discesa dello Spirito Santo sugli apostoli, a San Vivaldo è rappresentato, in scala ridotta, con maggior fedeltà al prototipo gerosolimitano, da un edificio a due livelli che nella parte anteriore comprende l’aula dell’ultima Cena, fornita come a Gerusalemme di una fila longitudinale di colonne, e a tergo il luogo della Discesa dello Spirito Santo, mentre al piano inferiore è situato l’incontro di san Tommaso con il Cristo risorto (fig. 16). Anche l’edificio del Calvario traduce, in un involucro di gusto rinascimentale, un’informazione desunta dalla basilica di Gerusalemme: nella cappella, elevata rispetto al piano di campagna, le tre croci coi corpi a tutto tondo di Cristo e dei ladroni si elevano sopra una folla dipinta di cavalieri e di soldati. Da un vano sottostante e corrispondente



16. Pianta e sezione della cappella del Cenacolo sul Monte Sion nella Gerusalemme di San Vivaldo, da R. Pacciani e G. Vannini, *La Gerusalemme di S. Vivaldo in Valdelsa, Montaione 1998*.

menti di una ricerca archeologica, in *La “Gerusalemme” di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, 1989, pp. 241-270; R. Pacciani, *Un brano della “Città leggibile” di San Vivaldo: la Cappella del Monte Sion*, in *Una Gerusalemme toscana sullo sfondo di due giubilei* (Atti del convegno di San Vivaldo, Montaione ottobre 2000), a cura di S. Gensini, Firenze 2004, pp. 129-142.

alla “cappella dei Franchi”, e quindi alla cappella varallese della Tramortita, la Madonna, Giovanni e le pie donne, raffigurati a rilievo, guardano attraverso un’apertura verso il Cristo crocifisso sito nello spazio superiore. La disposizione dei personaggi sembra corrispondere in qualche modo, nell’interpretazione dello scenario desunto dalla topografia della basilica di Gerusalemme, all’assetto del Calvario di Varallo quale doveva apparire al tempo della più antica guida in versi, prima della realizzazione della grande cappella gaudenziana.

Nel 1557, in Calabria, a Laino, Domenico Longo reduce da un pellegrinaggio a Gerusalemme, probabilmente non ignaro di quanto i minori osservanti avevano realizzato a Varallo e a San Vivaldo, intraprende la costruzione di un piccolo Sacro Monte, le cui “cappellucce” con la loro disposizione per gruppi, con qualche particolare della struttura o del corredo e con pitture rappresentanti i rispettivi “misteri” compongono un’immagine concentrata dei Luoghi Santi⁹⁴.

In quel tempo, peraltro, a Varallo, la rispondenza dei luoghi del Sacro Monte a quelli della Terra Santa, diviene ormai un’asserzione tradizionale slegata da una precisa consapevolezza dell’originario impianto “topomimetico”⁹⁵. Nella “Gerusalemme” valesiana nuove cappelle si aggiungono, per una più ampia evocazione degli episodi evangelici, fuori dal sistema tracciato dal Caimi e sotteso alle più antiche strutture (le fonti note non parlano di un lascito di progetti suoi o dei suoi immediati continuatori) e nella distribuzione dei “misteri” si afferma una progressione puramente narrativa. Carlo Borromeo frequenta ripetutamente il Sacro Monte per ritiri contemplativi e ascetici, nei quali fruisce dell’assistenza del gesuita padre Francesco Adorno e si avvale delle scene rappresentate nelle cappelle come di oggettive “composizioni di luogo” sulla traccia degli esercizi ignaziani, ma anche di una personale consuetudine di meditazione e orazione mentale che non ignora i trattati del domenicano Luigi da Granata e del cappuccino Mattia da Salò. Nell’ultimo soggiorno, pochi giorni prima della morte, alla fine del settembre 1584, il Borromeo desidera «porre qualche ordine alla fabbrica che tutta via si va facendo sopra esso monte»⁹⁶. Egli pensa a un riordinamento dei “misteri” che gli paiono «molto confusi», con il che vuol dire, per le sue scrupolose preoccupazioni pastorali, poco comprensibili nella loro progressione e quindi bisognosi di una riforma a vantaggio della pietà e della catechesi dei comuni fedeli. Carlo indugia in raccoglimento solitario sia nella cella del Sepolcro sia dinanzi alla grande scena della Crocifissione. Probabilmente il Borromeo non percepisce o non considera tanto l’originario (ma ormai obliato o mal compreso) impianto imitativo-topografico, quanto

⁹⁴ Cfr. in particolare i contributi di G. Roma, *La Gerusalemme di Laino Borgo*, e di C. Coscarella, *Una Gerusalemme calabrese: le Cappellucce di Laino Borgo*, in *Di ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme. Riproposizione degli avvenimenti e dei luoghi di Terra Santa nell’immaginario religioso fra XV e XVI secolo* (Atti delle giornate di studio 12-13 maggio 2005, Università della Calabria in collaborazione con il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei), a cura di A. Barbero e G. Roma, Ponzano Monferrato 2008, pp. 129-140 e 219-238.

⁹⁵ Il termine “topomimetico” è stato introdotto da F. Cardini e G. Vannini a proposito della “Gerusalemme” di San Vivaldo.

⁹⁶ Cfr. A. Stoppa, *I quattro pellegrinaggi di San Carlo al Sacro Monte di Varallo*, in *Da Carlo Borromeo a Carlo Bascape. La pastorale di Carlo Borromeo e il Sacro Monte di Arona* (Atti della giornata culturale, Arona 1984), Novara 1985, pp. 57-80; P. G. Longo, *Il Sacro Monte di Varallo nella seconda metà del XVI secolo*, in *Da Carlo Borromeo...*, pp. 81-182; G. Gentile, *Il Sacro Monte di Varallo nella pietà di Carlo Borromeo. Sviluppi spirituali e catechetici di una tradizione devozionale*, in “Bollettino Storico per la provincia di Novara”, LXXVI (1985), 1, pp. 201-227, riprodotto in “Sacro Monte di Varallo Sesia, Quaderno di studio”, n. 2 (1985).

l'efficacia narrativa delle cappelle gaudenziane. D'altra parte anche la prassi teorizzata dai gesuiti per la composizione di luogo ammette una personale variabilità di metodi immaginativi. Sebbene in Ignazio di Loyola la diretta esperienza dei Luoghi Santi influisse sull'immaginazione dei "misteri" contemplati, i "direttori" elaborati dalla compagnia inclinano a evitare l'impegno troppo gravoso di una mentale costruzione dei luoghi evangelici. Un direttorio elaborato dal padre Giacomo Mirò verso il 1584 precisa: «Nella composizione di luogo [il meditante] si pone come presente sul luogo in cui il fatto avvenne e con gli occhi dell'immaginazione vede tutte le cose che vi sono, vi si dicono, vi si fanno o si crede che vi si facciano, e tutto ciò si può considerare come se fosse a lui presente nel luogo in cui si trova e così si fa di solito. Ma nella composizione di tal fatta non si deve troppo indugiare [...]»⁹⁷. E più avanti in un progetto di direttorio ufficiale degli anni 1590-1593 il padre Fabiano Quadrantini ammette: «Alcuni s'immaginano il luogo in Palestina o attorno a Gerusalemme, dove avvenne il fatto. E ciò sembra volere il padre Ignazio in tutte le contemplazioni delle tre ultime settimane [attorno alla vita di Cristo]. Altri s'immaginano un luogo noto e veduto [...] e forse quante sono le teste, quasi altrettante maniere si ritrovano»⁹⁸. Se questa era la prassi della visualizzazione mentale nella meditazione attorno agli eventi evangelici, per altro verso la cultura del tempo, per la conoscenza dei luoghi di Terra Santa, si rivolgeva a ricostruzioni complesse dell'antica Gerusalemme, quali si potevano trovare nei trattati di Christian Adricomius, *Ierusalem sicut Christi tempore floruit* (Colonia 1584) e *Theatrum Terrae Sanctae* (Colonia 1590), ovvero a nuove raffigurazioni dei siti e dei monumenti, come la mappa di Gerusalemme del frate minore osservante Antonino de Angelis da Lecce, stampata a Roma nel 1578, e i rilievi disegnati dal suo confratello Bernardino Amico tra il 1593 e il 1597⁹⁹: ad ogni modo con risultanze non facilmente trasferibili nella struttura di un Sacro Monte¹⁰⁰, tanto più nei limiti e coi condizionamenti di quello di Varallo.

All'attuazione degli intendimenti di Carlo Borromeo attende con assiduo impegno tra il 1593 e il 1614 il suo allievo e biografo Carlo Bascapè, divenuto vescovo di Novara¹⁰¹. Il progetto del Sacro Monte da lui elaborato e progressivamente messo in opera in costante rapporto con i fabbricieri, sviluppa una nuova organizzazione della parte alta del Monte, in cui sono rappresentati i "misteri" della Passione: le nuove cappelle si raccordano volutamente, nel percorso e nella regia spettacolare, con la Crocifissione di Gaudenzio, ma comportano il sacrificio di una parte della "Ierusalem" impiantata dal Caimi. La mimesi della topografia gerosolimitana si tra-

⁹⁷ *Directoria exercitiorum spiritualium*, a cura di I. Iparraguirre (Monumenta Ignatiana s. II, Exercitia spiritualia, t. II), Roma 1955, p. 394.

⁹⁸ *Directoria exercitiorum spiritualium*, 1955, p. 759.

⁹⁹ Per l'opera del padre de Angelis e i suoi riflessi, cfr. M. Piccirillo, 2004, pp. 96 sgg. L'opera di Bernardino Amico, *Trattato delle piante et imagini dei sacri edificii di Terrasanta* fu pubblicata, con incisioni di A. Tempesta, a Roma nel 1609 e a Firenze, con incisioni di Jacques Callot, nel 1620. Cfr. B. Amico, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*, a cura di B. Bagatti, Jerusalem 1997², pp. 13 sgg.

¹⁰⁰ Peraltro la Gerusalemme di Adricomius ispirò l'impianto (1604) della Kalwaria Zebrzydowska. Cfr. J. Smosarski, *Kalwaria Zebrzydowska come spazio teatrale*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, 1989, p. 165.

¹⁰¹ P. G. Longo, "Un luogo sacro...quasi senz'anima". Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Varallo, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale di un vescovo di fine Cinquecento* (Atti dei convegni di Novara, Orta e Varallo Sesia, 1993), Novara 1994, pp. 369-426; G. Gentile, *Gli interventi di Carlo Bascapè nella regia del Sacro Monte di Varallo*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo...*, 1994, pp. 427-490; S. Langè, G. Pacciarotti, *Barocco alpino. Arte e architettura religiosa del Seicento: spazio e figuratività*, Milano 1994, pp. 53 sgg.

sferisce su di un piano meramente ideale: al Bascapè, così come a Carlo Borromeo, interessa che la rappresentazione dei “misteri” sia condotta con scrupolosa fedeltà al racconto della Scrittura, secondo criteri di pertinenza iconografica ed espressiva, di verosimiglianza e di sorvegliata efficacia scenica. Entro le cappelle la visione dei “misteri” è guidata tramite le apposite aperture delle grate che dividono le scene plastiche dai vestiboli e impediscono l’intrusione degli spettatori nello spazio dei “misteri”: questi appaiono in una dimensione di separata prossimità e con una realistica, calcolata evidenza. I contenitori architettonici non palesano precisi richiami ai monumenti connessi con la Passione di Cristo – di là da alcune “citazioni” quali la Scala Santa inserita nel palazzo di Pilato e l’arco di Pilato ivi raffigurato nella cappella dell’Ecce Homo – ma compongono secondo tipologie desunte dall’edilizia e dall’urbanistica civile del tardo manierismo lombardo, in accezione valsesiana, una Gerusalemme simbolica, in certo modo teatrale, funzionale a un’ordinata evocazione degli eventi rappresentati. In un tale risultato si riflette una reminiscenza del sontuoso progetto architettonico elaborato verso il 1565 da Galeazzo Alessi nel *Libro dei Misteri* per una totale riforma del Sacro Monte, ma la nuova Gerusalemme realizzata dal Bascapè e dal suo principale progettista e scultore, Giovanni d’Enrico, si discosta radicalmente dal formalismo dei disegni alessiani per dare spazi scenografici e ben legate sequenze al racconto della Passione.

Il modello che così si sviluppa si traduce anche negli altri Sacri Monti che, tra la fine del Cinquecento e la piena stagione barocca, fioriscono segnatamente tra Lombardia e Piemonte, ed anche in regioni lontane, e si configurano come un teatro di “misteri” svolto in sistemi o sequenze di cappelle, lungo percorsi che quasi sempre fanno capo a santuari¹⁰². La devozione mariana si proietta nelle cappelle che sul Sacro Monte di Crea raccontano la vita della Madonna; nei “misteri” del rosario rappresentati lungo l’ascendente, processionale “via regia” del Sacro Monte di Varese; nelle cappelle che risalgono un declivio presso il santuario di Oropa; nelle domestiche storie della vita di Maria racchiuse nel santuario di Montrigone presso Borgo Sesia; nei “misteri” allineati lungo la strada che ad Ossuccio, sul Lago di Como, sale dall’abitato alla Madonna del Soccorso. Una serie di cappelle dedicate alla vita e alla passione di Cristo (due delle quali sussistono) corredeva il santuario francescano della Madonna del Sasso presso Locarno. La devozione per la Via Dolorosa e la Passione di Cristo produce il Monte Calvario di Domodossola, le stazioni del Kapellenweg di Saas Fee nel non lontano Vallese, la Via Crucis rappresen-

¹⁰² Per la tipologia e i contesti storici dei Sacri Monti piemontesi e lombardi cfr. V. Comoli Mandracci, *Sacri Monti e territorio in ambito piemontese e lombardo*, in “Cronache economiche”, Camera di Commercio di Torino, 1975, 5/6, pp. 3-19, e 11/12, pp. 3-20; L. Zanzi, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa ed artistica della Controriforma*, Milano 1990; G. Gentile, *Evocazione topografica, composizione di luogo e tipologia dei Sacri Monti*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura*, 1992, pp. 89-110; P. G. Longo, *Il Santo Sepolcro di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura*, 1992, pp. 371-378; *Atlante dei Sacri Monti, Calvari...*, 2001; *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, a cura di L. Zanzi e P. Zanzi, Milano 2002; D. Zardin, *I Sacri Monti e la cultura religiosa e artistica dell’Italia Moderna*, in *I Sacri Monti nella cultura religiosa e artistica del Nord Italia*, a cura di D. Tuniz, Cinisello Balsamo 2005, pp. 43-70; P. G. Longo, *Sacri Monti e devozione*, in *I Sacri Monti nella cultura religiosa...*, 2005, pp. 71-102; D. Tuniz, *La fortuna del Sacro Monte di Varallo nel sistema dei santuari prealpini*, in *I Sacri Monti nella cultura religiosa...*, 2005, pp. 103-115; *Linee di integrazioni e sviluppo all’Atlante dei Sacri Monti...*, 2006; P. G. Longo, *I Sacri Monti novaresi tra devozione e società*, in *Storia religiosa della Lombardia. Complementi. Diocesi di Novara*, Brescia, 2007, pp. 579-592; D. Zardin, *I Sacri Monti: repliche dei luoghi santi*, 2007; *Di ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme*, 2008.

tata in tabernacoli e cappelle nel vallone di Brissago, le due schiere di cappelle allineate lungo una scala santa a Cerveno in Val Camonica, la Via Crucis sette-ottocentesca di Belmonte nel Canavese, nonché le Viee Crucis a sette o più stazioni (le “cadute” di Cristo), con scene plastiche, che si ritrovano in Alto Adige e oltralpe nei paesi cattolici, e in altri modi i “Calvari” disseminati tra la Slovacchia, l’Ungheria e la Polonia. I “misteri” della vita di san Francesco “alter Christus” si svolgono, sotto la vicina influenza del Sacro Monte di Varallo, nelle cappelle del Sacro Monte di Orta. Alla vita e alle virtù di san Carlo è dedicato l’incompiuto Sacro Monte di Arona. Una serie di santi eremiti è raffigurata in una sequenza di cappelle che conduce al santuario di San Giovanni di Andorno. In questi diversi complessi il prototipo del pellegrinaggio ai Luoghi Santi si riverbera e si trasferisce in una visitazione itinerante di “misteri” la cui rappresentazione può a volte implicare quella, variamente realistica, dei rispettivi “luoghi”: il Santo Sepolcro di Gerusalemme, riprodotto nei Calvari polacchi e nel santuario del Virgolo sopra Bolzano, la Santa Casa lauretana, imitata nella cappella dell’Annunciazione a Varese, il Santo Sepolcro di Varallo con san Carlo in preghiera dinanzi al Cristo morto, liberamente “citato” in una cappella del Sacro Monte di Graglia, per non dire della camera natale di san Carlo ricostruita nel Santuario di Arona. Ma più frequentemente la rappresentazione dei luoghi in cui si volgono i “misteri” assume un carattere meramente accessorio, allusivo, o liberamente scenografico.

COMUNICAZIONE

La strada dei pellegrini tra Alessandria, Tortona e Pontecurone. Tracce toponomastiche di una *via Romea*

Federico Frasson

Dottore di Ricerca, Università di Genova

La strada di pellegrinaggio più importante e frequentata in Italia fu senz'altro la cosiddetta *via Francigena*, ossia quell'itinerario che, nato in principio per collegare i domini longobardi dell'Italia settentrionale (nella fattispecie il regno di Pavia), con i ducati centro-meridionali, assunse tale denominazione solo dopo che i franchi lo sfruttarono attivamente per raggiungere Roma, muovendo in particolare dal passo del Gran S. Bernardo. La *Francigena*, cioè la strada "che ha origine dalla Francia", detta anche *Francisca* (o *Francesca*), "strada dei Franchi", come ogni direttrice affermata per l'uso pratico, senza un progetto coordinato, si componeva di più tronconi viari preesistenti e rappresentò, fin dall'Alto Medioevo, una sorta di spina dorsale della viabilità italiana, cui facevano capo percorsi di raccordo. Dopo Aosta e Ivrea, la *via Francigena* si teneva a nord del Po fino a Pavia e, passato il fiume, scendeva a Piacenza e superava l'Appennino al Passo della Cisa. A Luni la strada raggiungeva la costa tirrenica per poi attraversare l'Italia centrale e giungere a Roma, dopo aver toccato, tra i centri principali, Lucca, Siena e Viterbo, come si può vedere, per esempio, nella memoria di viaggio scritta, sul finire del X secolo, da Sigerico, arcivescovo di Canterbury, il quale riportò in dettaglio le tappe dell'intero itinerario, da lui percorso però in direzione contraria, da Roma alle Alpi¹.

La *Francigena* fu conosciuta anche come strada *Romea*, denominazione quest'ultima che divenne prevalente soprattutto a partire dal XIII secolo, quando, con l'incremento dei commerci, il reticolo viario si articolò secondo un accresciuto livello di complessità; in particolar modo, a nord dell'Appennino l'asse stradale principale si frammentò in vari percorsi secondari diretti ai differenti valichi dell'arco alpino e non soltanto a quelli che consentivano i collegamenti con la Francia. Il riferimento all'origine francese, quindi, perse di valore, al punto che si preferì l'allusione alla destinazione romana anche nell'Italia centrale, dove fino a quel momento si erano utilizzati principalmente i termini *Francigena* e *Francisca*².

Con l'appellativo di *Romea*, però, si designò anche un gran numero di altre strade di rilevanza più o meno locale, come avvenne nel nord Italia almeno a partire

¹ Molto vasta la bibliografia sulla *Francigena*; fra gli studi più recenti, cfr. almeno R. Stopani, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988, pp. 5-28; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp. 16-20, 43-56; R. Stopani, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze 1998, pp. 8-23, 26-47; P. Caucci von Saucken, *La Francigena. Via per Roma, Santiago e Gerusalemme*, in *Francigena. Santi, cavalieri, pellegrini*, Milano 1999, pp. 24-31; R. Stopani, *Le vie per Roma nella prima età longobarda*, in *Prima della Francigena. Itinerari romei nel "Regnum Langobardorum"*, Firenze 2000, pp. 26-27.

² R. Stopani, 1988, pp. 93-95.

dall'XI secolo, quando una via con quel nome è attestata nel Torinese³. Anche se la denominazione di questi percorsi può alludere al luogo verso il quale conducevano⁴, generalmente si ritiene che il nome *Romea* sia derivato da una delle principali categorie di utenti di tali strade, che si pensa fossero percorse in particolare dai pellegrini diretti a Roma, oltre che dai soldati e dai mercanti⁵. L'aggettivo "romeo", infatti, era utilizzato per designare il pellegrino che andava a Roma o in Terrasanta e deriva, forse, dal termine greco con cui si indicavano gli europei che si recavano in pellegrinaggio in Palestina⁶.

Via di collegamento con la *Francigena* e strada di pellegrini fu sicuramente la direttrice che, prendendo le mosse dai passi alpini occidentali, segnata dal Monginevro e il Moncenisio, raggiungeva Piacenza, dove si univa alla strada per Roma, dopo aver toccato Torino, Asti, Alessandria, Tortona, Pontecurone, Voghera, Casteggio, Broni, Stradella e Castel S. Giovanni. Questo itinerario fu sfruttato dai pellegrini romei della Francia meridionale, forse già nel X secolo, e fu utilizzato in senso contrario dagli italiani che erano diretti a Santiago de Compostela, almeno fino al XVIII secolo⁷. Sebbene già il Bascapè avesse parlato di una strada di pellegrinaggio Alessandria-Piacenza, un primo importante contributo su questa direttrice viaria si ebbe soltanto una ventina di anni fa, ad opera del Settia il quale studiò, in particolare, il tratto compreso tra Pontecurone e Castel S. Giovanni⁸, individuando alcuni indizi a carattere toponomastico che provano come il percorso fosse una vera e propria strada *Romea*. Infatti, in tutta l'area esaminata dal Settia, il nome compare già in una serie di documenti medievali datati tra il XII e il XV secolo⁹, sopravvive nella cartografia del Cinquecento e del Seicento e rimane a designare ancora oggi la frazione Romera di Corvino S. Quirico, presso Casteggio¹⁰.

³ Vedi G. D. Serra, *Contributo toponomastico alla descrizione delle vie romane e romei del canavese*, in *Lineamenti di una storia linguistica dell'Italia medioevale*, I, Napoli 1954, p. 187; G. D. Serra, *Tracce di un'antica voce peregrin «mora di sassi» lungo le antiche vie romane e romei dell'Italia occidentale*, in *Lineamenti...*, 1954, p. 233.

⁴ Vedi M. Calzolari, *Contributi toponomastici alla ricostruzione della rete stradale dell'Italia romana*, in *Opere di assetto territoriale ed urbano* (Atlante Tematico di Topografia Antica, 3), Roma 1994, p. 46, secondo cui le strade romei dei documenti medievali sarebbero percorsi che conducono verso Roma, ricalcando spesso tracciati antichi.

⁵ M. Gazzini, *Gli utenti della strada: mercanti, pellegrini, soldati*, in "Reti Medievali", 3/1 (2002), consultabile on-line all'indirizzo: <http://www.storia.unifi.it/RM/rivista/saggi/Gazzini.htm>; cfr., inoltre, G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambery a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981, pp. 25, 33.

⁶ Cfr. M. Cortellazzo - P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 4/O-R, Bologna 1985, p. 1104, s.v. *romèo*.

⁷ Vedi F. Frasson, *Tortona lungo le vie dei pellegrinaggi medievali*, in *Dertona Historia Patriae*, III, 1, Tortona 2008, pp. 248-258.

⁸ Cfr. G. C. Bascapè, *Le vie dei pellegrinaggi medioevali attraverso le Alpi Centrali e la pianura lombarda*, in "Archivio Storico della Svizzera Italiana", 9/3-4 (1936), pp. 148-150; A. A. Settia, *Strade e pellegrini nell'Oltrepò pavese. Una via «romea» dimenticata*, in "Annali di storia pavese", 16-17 (1988), pp. 79-89; A. A. Settia, *Strade e pellegrini nell'Oltrepò pavese*, in A. A. Settia, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medioevale*, Roma 1991, pp. 303-331. Per un cenno al percorso di pellegrinaggio a sud del Po, tra Piacenza e Torino, attraverso Tortona, Alessandria e Asti, cfr. anche P. Caucchi von Saucken, 1999, p. 59, nota 6.

⁹ A. A. Settia, 1988, pp. 84-85; A. A. Settia, 1991, pp. 318-320.

¹⁰ Nella *Carta del Po* di Paolo Bolzoni, risalente agli anni 1587-88, la *Strata Romea* è indicata nel tratto ad ovest di Piacenza, mentre in un'incisione del *Principato di Pavia* (1654) è presente la didascalia *Strada Romera* tra Stradella e Voghera (cfr. C. Maccabruni, *Memoria della Postumia nella storia degli studi tra XIV e XIX secolo*, in *Tesori della Postumia. Archeologia e storia intorno ad una grande strada romana alle radici dell'Europa*, Milano 1998, p. 633; P. Tozzi, *La via Postumia*, Pavia 1999, pp. 27-28 e fig. 27). Sulla frazione Romera di Corvino S. Quirico, segnata sulla tavoletta IGM, F. 59 III SE (Casteggio), vedi D. Olivieri, *Dizionario di toponomastica lombarda*, Milano 1961, p. 474, s.v. *Romèra (la-)*; A. A. Settia, 1988, p. 80; A. A. Settia, 1991, p. 305.

L'attenta analisi di materiale d'archivio, di solito non considerato a questo proposito dagli studiosi, permette però di rintracciare interessanti indicazioni toponomastiche anche per quel che attiene alla porzione di strada compresa tra Alessandria e Pontecurone. Un punto di partenza per una lettura più consapevole del quadro topografico di Alessandria e del suo territorio è certamente rappresentato dai map-pali del cosiddetto *Catasto Sabaud* che, realizzati nella seconda metà del XVIII secolo, sono il più antico supporto cartografico a scala geometrica disponibile per l'area citata¹¹. Tali carte conservano la rappresentazione di un assetto viario non ancora alterato dalle grandi trasformazioni degli ultimi due secoli e permettono di chiarire quale fosse, nel '700, l'andamento della strada che da Alessandria conduceva a Tortona: tale percorso, superata la Bormida, arrivava a Marengo come l'attuale S.S. n. 10, anche se con uno sviluppo meno rettilineo, e tenendosi a nord di Spinetta, lungo la traccia di un antico decumano della centuriazione di *Dertona* (attualmente in parte denominata Via Rana), raggiungeva Cascina Grossa, dove si saldava al rettilineo utilizzato ancora oggi dalla strada statale¹². Le didascalie dei map-pali sabaudi indicano come *Strada Reale detta Romera* la via di collegamento tra Alessandria e Tortona, dal punto in cui quest'ultima incrocia la vicinale che porta alla Casa Rana (strada segnata anche sulla tavoletta IGM, F. 70 IV SE) fino a Cascina Grossa, e tra S. Giuliano e i confini con il territorio tortonese. L'interessante odo-nimo ritorna anche nella denominazione che i libri figurati dello stesso catasto assegnano a una serie di appezzamenti (*alla Romera, Romera*) posti lungo la vecchia strada, tra le attuali Via Gambalera e Via Rana appena ad est di Marengo¹³. Sulla scorta di questi dati, non sembra errato affermare che nel XVIII secolo la strada che univa Alessandria a Tortona fosse conosciuta nel suo complesso anche con il nome di *Romera*. A questo punto, si possono cercare altri riscontri per poter valutare l'antichità e l'effettiva estensione del toponimo viario più volte attestato¹⁴, partendo dai *Libri figurati* redatti tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento, nell'ambito di una sistematica campagna di misurazioni del territorio alessandrino promossa da Giacomo Brambilla, podestà di Lodi, già in carica ad Alessandria. Nei *Libri figurati* ogni appezzamento – di cui sono indicati il nome del proprietario e quello dei confinanti, il toponimo, la qualità del terreno e il numero del “circolo” fiscale di pertinenza (una delle aree anulari concentriche soggette a differente tassazione in cui era suddiviso il territorio alessandrino) – è rappresentato in modo da riprodurne semplicemente la forma, senza una precisa riduzione in scala¹⁵; tuttavia,

¹¹ Per il territorio esaminato, cfr. Archivio di Stato di Alessandria (d'ora in poi ASAL), Archivio Storico del Comune di Alessandria (d'ora in poi ASCAL) serie III, *Catasto Sabaud*, *Mappe*, Marengo, S. Giuliano-Cascina Grossa e Castelceriolo.

¹² Cfr. F. Frasson, 2008, pp. 243-245 per le tracce topografiche dell'antico decumano, vedi P. Fraccaro, *La colonia romana di Dertona (Tortona) e la sua centuriazione*, in P. Fraccaro, *Opuscula*, III, Pavia 1957, p. 140.

¹³ Cfr. ASAL, ASCAL serie III, n. 2557, *Catasto Sabaud*, *Catasto figurato - libri dei cantoni Marengo/Spinetta*, ff. 304-305, 308-311, particelle nn. 666-668, 669-670 ¹/₂, 679-694.

¹⁴ La strada era certamente conosciuta con tale nome sul finire del XVII secolo nell'area di S. Giuliano Vecchio, dal momento che in una nota di don Giov. Alberto Pavone, Rettore della chiesa di S. Giuliano, si legge che l'8 ottobre 1696 soldatesche francesi saccheggiarono il paese «dalla Romera abbasso» (cfr. D. Giacobone, *Note storiche su San Giuliano nell'Alessandrino*, Alessandria 1953, p. 5).

¹⁵ A proposito di questo estimo alessandrino, cfr. G. M. Panizza, *Misurazioni ed estimi dell'Alessandrino nel periodo dei Governi milanese e spagnolo (XIV-XVIII secc.): da repertori di toponimi e antroponimi a fonti per la ricostruzione storica del territorio*, in “Rivista di Storia Arte e Archeologia per le province di Alessandria e Asti”, 115/2 (2006), pp. 228-231. Per la definizione di “circolo” fiscale, cfr. anche C. Castiglioni, *Il «Libro figurato» dell'agrimensore Benedetto Zandrino (1691)*, in “Novinostra”, 22/1 (1992), p. 21.

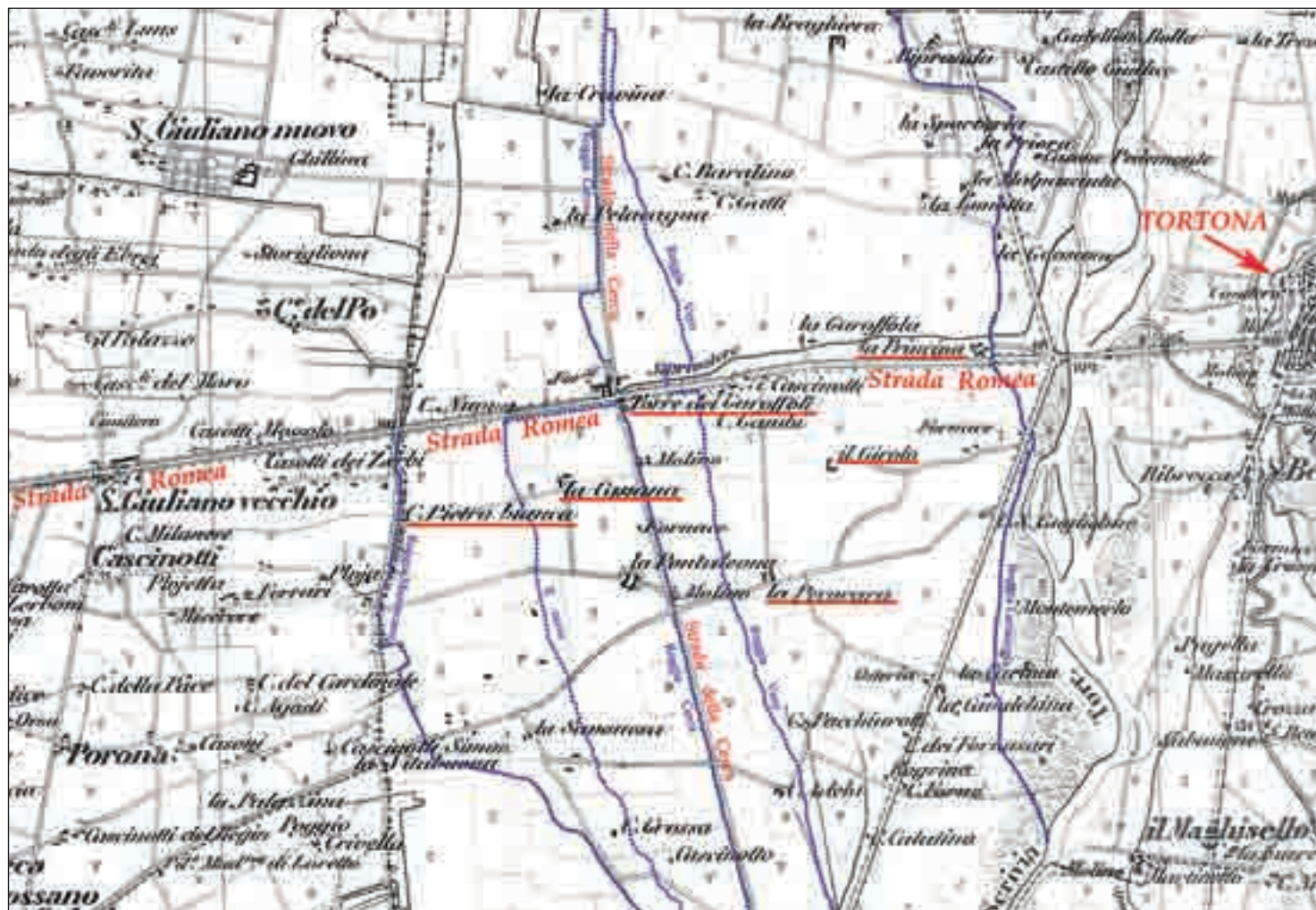
il confronto fra i disegni e le informazioni contenute in questo genere di documenti e i dati ricavabili dalla *Gran Carta degli Stati Sardi in terraferma* (F. N.° LV, Alessandria) e dalle tavolette dell'Istituto Geografico Militare (IGM, F. 70 I SO; IGM, F. 70 IV SE) consente di individuare la corrispondenza delle singole particelle confinanti con la strada con quelle delimitate sulle mappe del *Catasto Sabauda* e dotate di numerazione progressiva. Questa operazione mi ha permesso di verificare come l'andamento della strada nei primi anni del XVII secolo fosse pressoché coincidente con quello attestato dalle carte settecentesche e di osservare come la denominazione del percorso – dai terreni detti *a' Preda Bianca* e posti all'estremità orientale del territorio alessandrino (tra S. Giuliano Vecchio e Torre Garofoli) fino all'area della cascina *Perbona* (Pederbona), tra Alessandria e Marengo – fosse proprio *Via Romera*¹⁶. Alla strada in questione, del resto, tale nome era applicato almeno a partire dal Cinquecento, dal momento che un registro catastale, compilato probabilmente verso l'ultimo quarto di quel secolo, menziona un terreno *sopra la strada romera*, posto nel dodicesimo "circolo", localizzabile grazie ai *Libri figurati* secenteschi presso un tratto del segmento stradale Marengo-Cascina Grossa, poco ad est di Spinetta.

Nello stesso registro è ricordato anche un *Prato siutto* presso S. Giuliano Vecchio che ha tra i suoi confini anche la *strada romera*¹⁷. La testimonianza più significativa risalente al XVI secolo è comunque un'indicazione contenuta in una "grida" del 18 aprile 1567, nella quale sono descritti i limiti di un'area in cui la caccia è riservata alle autorità spagnole. Dal testo del documento, contenuto nel *Liber crucis*, si evince che il toponimo *Romera* era allora applicato almeno al tratto di strada compreso tra Marengo e il confine con il territorio di Tortona¹⁸.

¹⁶ Vedi F. Frasson, 2008, pp. 245-246; per il materiale catastale utilizzato, vedi ASAL, ASCAL serie III, *Catasto*, n. 2344, ff. 49 v., 50 v.-51 v., 98 v.-100 r., 114 v.-115 v., 253 v.-256 r., 261 v., 280 v.-281 v., 282 v.-283 v., 284 v.-285 r., 287 r.-288 r. Le date riportate sui fogli del documento esaminato consentono di collocare la compilazione delle parti prese in considerazione tra il 30 aprile 1602 (f. 97 v.) e il 13 ottobre 1604 (f. 26 r.).

¹⁷ Cfr. ASAL, ASCAL serie III, *Catasto*, n. 2340, *Estimo milanese, Registri Marengo 1585 (con le vie della città)*, ff. 54 v., 170 v.; per la localizzazione del dodicesimo "circolo" fiscale nell'area di passaggio della *Via Romera*, vedi ASAL, ASCAL serie III, *Catasto*, n. 2344, ff. 284 v.-285 r., 290 v.-291 r.

¹⁸ Cfr. F. Gasparolo, *Codex qui Liber Crucis nuncupatur e tabulario Alexandrino descriptus et editus a Francisco Gasparolo curante Academia Romana historico-iuridica*, Romae 1889, pp. 274-275, doc. n. CLXXIII; nel documento, i limiti relativi alla nostra strada sono indicati come segue: «cominciando da marengo da banda dritta della strada romera alla strada che va al fregarolio per detta romera fino alle confine del Tarthonese». Oggi il confine tra il Comune di Alessandria e quello di Tortona, per quel che riguarda la zona interessata dal passaggio della direttrice studiata, si situa lungo la Strada Carezzare; la linea di demarcazione tra le terre era la stessa anche nel Settecento, come si osserva sulle mappe del *Catasto Sabauda* (vedi ASAL, ASCAL serie III, *Catasto Sabauda, Mappe*, S. Giuliano-Cascina Grossa) e nei relativi libri figurati dove alcuni campi posti nell'area di confine sono indicati con il nome di *Pietrabianca* o *alla Pietra bianca* (vedi ASAL, ASCAL serie III, n. 2565, *Catasto Sabauda, Catasto figurato – libri di S. Giuliano e Cascinagrossa*, nn. 1-9, 1133-1142, 1228, 1233, 1237-1241), toponimo che ricorre anche nella denominazione di una cascina rappresentata sulla ottocentesca *Gran Carta degli Stati Sardi in terraferma* (F. N.° LV, Alessandria) e ubicata proprio in corrispondenza della Strada Carezzare. I limiti territoriali sono fissati nello stesso punto anche dagli estimi del primo Seicento in cui, peraltro, compaiono i già citati appezzamenti denominati *a' Preda Bianca*, oltre alla *Via delle Carezzate o' sia Confine di Tortona* (cfr. ASAL, ASCAL serie III, *Catasto*, n. 2344, ff. 99 r.-v.). Il confine era lo stesso anche nel XVI secolo, come dimostra un passo della cronaca di Tomeno Berruti che scrisse verso la fine del Cinquecento: «al drito versso la via reale che va da la città di Dertona ala città di Alexandria sino ad uno luocho che si chiama Pietra Bianca [...] et da Pietra Bianca andando versso meglio giorno, lasciando Pietra Bianca (qual è uno fossato quadro cum uno alto arzone di pietra et terra bianca, ivi fato per termine tra dertonesi et alexandrini) si intra nele Carezare, che sono tra li prati alexandrini et li prati dertonesi» (S. Pagano, *Cronaca di Tortona*, edizione dell'opera di Tomeno Berruti, a cura di S. Pagano, Tortona 2001, p. 112). Per alcune indicazioni catastali che confermano la situazione cinquecentesca, vedi *infra*, nota 23. Inoltre, sulla base di



1. L'area di S. Giuliano e Torre Garofoli nella Gran Carta degli Stati Sardi in terraferma (F. N.° LV, Alessandria), dai documenti originali archiviati presso le conservatorie storiche dell'Istituto Geografico Militare (Autorizzazione n. 6481 in data 09.03.2009); sono stati aggiunti il nome Strada Romea e il probabile andamento delle rogge nel XVI secolo, ricostruito sulla base della cartografia storica e moderna.

I dati fin qui esposti a proposito del toponimo *Romera* trovano importanti corrispondenze anche nel materiale catastale relativo al territorio della città di Tortona, che era raggiunta dalla strada proseguendo lungo il rettilineo sfruttato ancora oggi dalla S.S. n. 10. In particolare, il cosiddetto *Catasto Marliano*, un voluminoso registro la cui compilazione fu completata nel 1559¹⁹, fornisce una serie di attestazioni dell'utilizzo degli odonimi *strata romea* o *romeria* per alludere al citato rettilineo, dall'area di Torre Garofoli fino alla Scrivia, quindi praticamente fino alla città di Tortona (fig. 1). Si può citare, per esempio, una *petia prati*, ubicata nella *Fraschea*, come del resto tutti gli appezzamenti cui si fa riferimento di seguito, e sita *super laquadocio Veri et Cirche de subtus stratam romeam*. Si tratta, molto probabilmente, di un terreno posto tra la Roggia Vero e quella della Cerca, ancora indicate sulla tavoletta IGM, F. 70 I SO (S. Giuliano) e intersecanti, entrambe, la strada per Tortona, in corrispondenza di Torre Garofoli. Per corroborare questa localizzazione, si può ricordare che, tra le coerenze del medesimo appezzamento, sono indicati *franciscus Galofilus a tribus partibus et strata cirche*, vale a dire l'attuale Strada

alcuni documenti medievali, non si può escludere che una suddivisione territoriale affine fosse adottata fin dalla fondazione di Alessandria e, forse, anche in precedenza; tuttavia, di questi argomenti si parlerà più nel dettaglio in un mio contributo in avanzato stato di elaborazione.

¹⁹ Per alcuni cenni a questo volume, conservato presso l'Archivio Storico del Comune di Tortona, cfr. E. Cau, *Una nuova lettura del ritrovato politico dell'Archivio Capitolare di Tortona*, in "Studi Medievali", III ser., 29/2 (1988), p. 747, nota 14; F. Miotti, *Cenni storici dall'antichità ai giorni nostri*, in *Guida di Tortona e del Tortonese*, Tortona 2005, p. 53; F. Frasson, 2008, p. 246.

Comunale Cerca (o Strada della Cerca, secondo la denominazione presente nella citata tavoletta IGM), cioè la carrozzabile che attraversa Torre Garofoli e si dirige, a sud, verso Rivalta Scrivia²⁰. Un altro prato risulta, invece, situato *inter laquadocium novum et circum veterem desubtus stratam romeam* e confinante, per un lato, con la terra di tale *Capitaneus Galofilus*.

Secondo quanto si vede in una mappa di Tortona e del territorio tortonese oltre la Scrivia, disegnata attorno alla seconda metà del XVI secolo e conservata presso l'Archivio Storico Comunale di Tortona, *il novo superiore* è una roggia che termina sulla strada da Tortona per Alessandria, muovendo da sud e passando poco ad ovest della cascina *Cassana*, cioè la C.na Cassano sulla tavoletta IGM, F. 70 I SO (S. Giuliano). Ammettendo che la *circa vetus* corrisponda alla Strada Comunale Cerca, il testo alluderebbe alla *Romea* per quel che attiene al territorio immediatamente a sud-ovest di Torre Garofoli²¹. A quest'ultima località, menzionata per la prima volta nel 1471 e nota, in principio, con il nome di Torre o Torre della Frascheta, fa esplicito riferimento l'indicazione toponomastica di un campo situato *ad turrim fraschete* e indicato presso la *strata romeria*, la *circa* e il *laquadocium vert*²². L'odonomo, nella variante *romeria*, era sicuramente applicato alla strada anche nell'area di confine con Alessandria, come attestano altri riferimenti contenuti nel *Marliano*: infatti un appezzamento, collocato *super laquadocio marenchani*, ha tra le sue coerenze la *strata romeria*; la Roggia Marencano, ancora indicata sulla moderna cartografia (IGM, F. 70 I SO), nella citata mappa dell'Archivio Storico Comunale giunge fino alla strada per Alessandria, assecondando, con il suo corso, il confine occidentale del territorio di Tortona.

Inoltre, un altro campo risulta sito *ad lapidem album*, confinante con il territorio di Alessandria e la *strata romeria*²³. Il luogo è, evidentemente, a brevissima distanza dai terreni, situati appena oltre i confini e indicati nei catasti alessandrini con i nomi *Pietrabianca*, *alla Pietra bianca*, *a' Preda Bianca*. Per alludere al tratto di strada compreso tra Torre Garofoli e la Scrivia, invece, il *Catasto Marliano* usa prevalentemente l'indicazione pratica di *strata Alexandrie*, che si ritrova già negli statuti trecenteschi di Tortona. Ciò si verifica, per esempio, per l'area del *campo de gero*²⁴, luogo chiaramente individuabile, a sud della strada, perché segnato non solo sulla carta cinquecentesca dell'Archivio Comunale tortonese (*Gero*), ma anche sulla tavoletta dell'Istituto Geografico Militare (IGM, F. 70 I SO: *Girolo*) e ancora vivo nella toponomastica stradale (Via Gerola). Anche alcuni appezzamenti presso la cascina Principa, tuttora esistente, sono sulla *strata Alexandrie*, come, del resto, altri situati

²⁰ Cfr. *Marliano*, Porta S. Stefano, f. 58 v.; a proposito del toponimo *Fraschea* o *Frascheta* in relazione con il materiale catastale tortonese, vedi F. Frasson, 2008, p. 254.

²¹ Vedi *Marliano*, Porta S. Stefano, f. 76 r. Per la carta cinquecentesca cui si fa riferimento nel testo, vedi Archivio Storico del Comune di Tortona, *Sezione cartografica*; in proposito, cfr. inoltre *Tortona e il suo castello. Dal dominio spagnolo al periodo postunitario*, a cura di V. Comoli Mandracchi - A. Marotta, Alessandria 1995, p. 15, fig. 5; p. 147, n. 4.

²² Cfr. *Marliano*, Porta S. Quirino, f. 125 v. Sulla storia del territorio tortonese a sinistra della Scrivia e sulla frazione di Torre Garofoli, cfr. F. Miotti, *Le frazioni*, in *Guida di Tortona...*, 2005, pp. 143-144, 154-155; vedi anche C. Goggi, *Storia delle singole Parrocchie e dei singoli Comuni della Diocesi di Tortona*, Venezia 1953, pp. 27-28; G. M. Merloni, *Castelli, Torri e Luoghi fortificati del Tortonese antico*, Tortona 1989, pp. 38-39; E. Melchiori, *Storia ed arte a Torre Garofoli. 1590-1990. Quarto centenario della Chiesa Parrocchiale di Santa Giustina V.M.*, Tortona 1990.

²³ Cfr. *Marliano*, Porta S. Quirino, f. 125 v. Cfr. *supra*, nota 18.

²⁴ Cfr. *Statuta civitatis Derthonae*, Mediolani 1573, ff. 216 v., 227 r., 228 v.-231 r., 232 r.-232 v., 244 r.-244 v.; *Marliano*, Porta S. Stefano, f. 5 v.

2. Il percorso più antico della strada Alessandria-Tortona (A) e il nuovo itinerario nell'area di Spinetta (B) affermatosi sul finire del Settecento indicati su una carta d'età napoleonica (da A. Berthier, Relation de la bataille de Marengo, gagnée le 25 prairial an 8, par Napoléon Bonaparte, premier consul, commandant en personne l'armée française de réserve, sur les Autrichiens, aux ordres du lieutenant-général Mélas, Paris 1805, planche I).



super dicto laquadocio lagiazoli, forse nei pressi del punto in cui la Roggia Laciazzola (IGM, F. 70 I SE) incontra la strada per Alessandria, dalla parte opposta della carreggiata, rispetto alla posizione della cascina Principa²⁵. Tuttavia, proprio per quest'area, tra le coerenze di due terreni situati rispettivamente *alla cascina del principe* e *ad principam* (in entrambi i casi, probabilmente, la Principa), compare la *strata romeria*, cui si aggiunge, nel secondo caso, anche il *laquadocium lagiazoli*²⁶.

Non sembrano sorgere dubbi, a questo punto, circa la validità dell'identificazione della *strata Alexandria* con la *strata romeria*; del resto, anche le proprietà *ad turrim frascete* sono variamente indicate come giacenti sulla *strata Alexandria* o sulla *strata romeria*²⁷. Un'importante conferma di quanto si è detto è rappresentata dalle indicazioni contenute in un'antica carta catastale del territorio tortonese oltre la Scrivia, datata alla prima metà del XVIII secolo, in cui la strada tra la Scrivia e Torre Garofoli presenta la didascalia di *Strada Alessandrina d.^a La Romera*; nella stessa mappa, inoltre, la cascina Principa è indicata con il nome di *Prencipe*²⁸.

Alcuni mutamenti nel quadro viario esaminato si ebbero verso la fine del Settecento, quando la strada seguita per andare da Alessandria a Tortona cambiò lievemente itinerario, passando, dopo Marengo, attraverso Spinetta e, di qui, lungo il rettilineo per Cascina Grossa e S. Giuliano (fig. 2). Il progressivo abbandono del vecchio tracciato, più settentrionale, ebbe come conseguenza la riduzione di quest'ultimo al livello di semplice strada vicinale, la quale conservò tuttavia, almeno fino all'ultimo quarto del XIX secolo, il nome di *Strada pubblica Vecchia di Tortona* o *Strada della Romera*. Come nel caso della frazione di Corvino S. Quirico, poi, un ricordo dell'antica via sopravvive ancora oggi nel nome di un percorso urbano di

²⁵ Vedi rispettivamente *Marliano*, Porta S. Stefano, ff. 5 v., 93 v. e *Marliano*, Porta S. Stefano, f. 6 r.

²⁶ Vedi *Marliano*, Porta S. Stefano, f. 6 v.; Porta S. Quirino, f. 7 v.

²⁷ Cfr. rispettivamente *Marliano*, Porta S. Quirino, f. 123 v. e *Marliano*, Porta S. Quirino, f. 125 v.

²⁸ L'importante documento è riprodotto in fotografia in una pubblicazione relativa a Torre Garofoli (cfr. E. Melchiori, 1990, pp. 15, 18-19).

Spinetta Marengo, cioè Via Romera, costruita poco dopo il 1885 per mettere in collegamento la ferrovia con la frazione Romera che doveva il suo nome proprio alla vicinanza al vecchio asse viario Alessandria-Tortona²⁹. In generale, però, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento l'odonomo andò via via scomparendo, soppiantato dalle nuove denominazioni ufficiali della strada.

Se, come si è visto, per secoli la strada tra Alessandria e Tortona è stata conosciuta con il nome di *Romea* o *Romeria*, un quadro del tutto simile si riscontra anche per il tratto successivo della via per Piacenza, cioè quello che dalla stessa Tortona conduce a Pontecurone. Quest'ultimo percorso, rappresentato oggi da una porzione della S.S. n. 10, sembra ricalcare piuttosto fedelmente il tracciato dell'antica *via Postumia*³⁰, allo stesso modo in cui il rettilineo esaminato in precedenza pare un relitto topografico della cosiddetta *via Fulvia*³¹. Proprio parlando della *Postumia*, il Bottazzi fa riferimento al nome *Romera* con cui ai suoi tempi (primi dell'Ottocento) si designava la strada Tortona-Voghera. La stessa denominazione è del resto utilizzata nella cronaca scritta da Tomeno Berruti sullo scorcio del XVI secolo³² e si trova già in un documento del 1484, relativo all'assassinio di un pellegrino di ritorno da Roma, avvenuto presso una cascina posta lungo la strada, a due miglia da Tortona³³. Sebbene sia piuttosto probabile che la strada Tortona-Pontecurone fosse designata con questo toponimo anche prima del periodo a cui fanno riferimento le attestazioni appena ricordate, ne mancano finora esplicite testimonianze, in quanto sembra che la *Romea* menzionata per l'area di Pontecurone in un documento del XII secolo non sia la strada di cui si sta parlando, ma un percorso che, venendo da Voghera e passando per l'attuale C.na Bagnolo, conduceva a Castelnuovo Scrivia³⁴.

Analogamente non si colloca sull'itinerario fin qui esaminato la strada *romea* ricordata in due atti del 1140 relativi al territorio della *curtis* di Pavone, circa 4 km a nord-est dell'odierna Alessandria, presso le prime propaggini collinari del Medio Monferrato³⁵, benché il dato toponomastico presenti un notevole interesse.

Nella *chanson de geste* di *Otinél*, composta nella seconda metà del XII secolo, il

²⁹ Per i documenti d'archivio da cui si ricavano i dati relativi al XIX secolo, vedi F. Frasson, 2008, p. 247.

³⁰ Si vedano, recentemente, G. Cera, *La via Postumia da Genova a Cremona* (Atlante Tematico di Topografia Antica, VII Supplemento), Roma 2000, pp. 87-88, 167, schede nn. 115-118; R. Bargnesi, *L'assetto del territorio di Dertona*, in P. Tozzi - R. Bargnesi, *Tortona in età romana. Il territorio*, in *Dertona Historia Patriae*, II, Tortona 2006, p. 53.

³¹ Vedi P. Fraccaro, 1957, pp. 135-137.

³² G. A. Bottazzi, *Le antichità di Tortona e suo agro*, Alessandria 1808, pp. 93, 148, 158. Per il testo della cronaca del Berruti, cfr. L. Costa, *Cronaca di Tortona*, Torino 1814, p. 27; S. Pagano, 2001, pp. 48-49, 110, 114.

³³ Archivio di Stato di Milano, Sforzesco, 1185, 1637. Cfr. I. Cammarata, *Storie sforzesche. I fatti di tutti i giorni a Tortona e dintorni dai Visconti a Ludovico il Moro*, Voghera 1996, p. 166; F. Frasson, 2008, pp. 242, 257, 268.

³⁴ Vedi F. Frasson, 2008, pp. 242-243.

³⁵ F. Gasparolo, *Cartario Alessandrino fino al 1300*, I, Torino 1928, pp. 55-59, docc. XL-XLI; per il primo atto, cfr. anche M.-G. Bellocchio, *Documenti alessandrini dalle origini al 1168*, Alessandria 1995, p. 114, doc. CLIV; per il secondo, vedi anche R. Pavoni, *Il governo di Alessandria alle origini del Comune*, in "Nuova Rivista Storica", 89/1 (2005), p. 6, nota 10. La suddetta strada è citata nei due documenti tra i riferimenti geografici per delimitare alcune terre di proprietà dei monaci di S. Pietro in Ciel d'Oro; per un cenno a questa strada *romea* e ai molti possedimenti dell'abbazia pavese nel territorio tra Bormida, Tanaro e Po, vedi G. Pistarino, *Diocesi pievi parrocchie e monasteri nel territorio di Alessandria. Secoli X-XIII*, in G. Pistarino - A. Fumagalli, *Dalla pieve alla cattedrale nel territorio di Alessandria*, Alessandria 1978, p. 27. Da scartare, invece, è l'ipotesi del Moretti che, pur ricordando il collegamento tra il nome *romea* e i pellegrini, identifica la strada di Pavone con la cosiddetta *via Fulvia* (cfr. C. Moretti, *Storia di Pietra Marazzi*, Alessandria 1940, pp. 21-22).

poeta descrive l'itinerario seguito dall'esercito di Carlo Magno in marcia contro il sovrano saraceno *Garsile* che occupava la "Lombardia". Dopo aver valicato le Alpi al passo del Gran S. Bernardo, gli armati proseguono verso sud, toccando Ivrea e Vercelli, lungo il consueto itinerario della *Francigena*; poi attraversano le alture del Monferrato (*Muntferant muntent*) e si accampano per venti giorni presso *Monpoün* o *Munpounc*, sulle rive del *Ton*, prima di superare il corso d'acqua grazie a un ponte costruito appositamente³⁶. Nonostante gli studiosi non siano concordi sull'identificazione dei toponimi, ritengo di un certo interesse le proposte avanzate dal Rajna, secondo cui l'autore della *chanson* alluderebbe al colle di Pavone e al fiume Tanaro. Una conferma si potrebbe trovare nel *Chronicon imaginis mundi* di Jacopo d'Acqui in cui è contenuta una versione della leggenda di *Otinél* (chiamato *Otonellus*) in qualche modo derivata dalla *chanson* francese. Nel testo del frate acquese, infatti, Carlo scaccia i saraceni da Montecastello (*Muns Castri*), significativamente posto a brevissima distanza da Pavone, e getta un ponte sul fiume Tanaro, per far passare i propri soldati³⁷. In un celebre lavoro il Bédier sostenne l'esistenza di un legame tra l'epica carolingia e il pellegrinaggio, affermando in particolare che pressoché tutti gli episodi delle *chansons de geste* ambientate in Italia si svolgevano su strade frequentate da pellegrini, soprattutto romei, dato che i giullari, che spesso li accompagnavano, avrebbero utilizzato nelle loro opere le nozioni geografiche apprese nel corso dei viaggi³⁸. Se tale affermazione cogliesse nel vero, anche la *strada romea* attestata a Pavone, luogo a cui sembra fare riferimento il passo della *chanson* di *Otinél*, potrebbe essere veramente messa in relazione con il passaggio dei devoti viandanti. L'ipotesi troverebbe sostegno anche nell'esistenza, nella vicina Montecastello, della *mansio* di S. Giovanni di Ripa, sede di un'importante precettoria dei gerosolimitani che, com'è noto, ebbero un ruolo fondamentale nell'assistenza dei pellegrini. La *mansio*, attestata per la prima volta da documenti del Trecento³⁹, fu edificata probabilmente nel XIII secolo in un'area d'incontro di importanti percorsi stradali, tra

³⁶ Per il testo della *chanson de geste* relativo a questa parte della vicenda, vedi F. Guessard - H. Michelant, *Otinél. Chanson de geste publiée pour la première fois, d'après les manuscrits de Rome et de Middlehill*, in *Les anciens poètes de la France. Gui de Bourgogne – Otinél – Floovant*, Paris 1859, pp. 26-27, vv. 727-752; E. Langlois, *Deux fragments épiques. Otinél, Aspremont*, in "Romania", 12 (1883), pp. 440-441, vv. 90-115.

³⁷ P. Rajna, *Contributi alla storia dell'epopea e del romanzo medievale*. VII. *L'onomastica italiana e l'epopea carolingia*, in "Romania", 18 (1889), pp. 39-40, nota 1; vedi *Chronicon imaginis mundi fr. Iacobi ab Aquis*, in *Monumenta Historiae Patriae edita iussu regis Caroli Alberti, Scriptorum*, t. III, Augustae Taurinorum 1848, col. 1503; G. Gasca Queirazza, *Gesta Karoli Magni Imperatoris. Storia e leggenda carolingia nella «Cronica Imaginis Mundi» di frate Jacopo d'Acqui*, Parte prima, Torino 1969, p. 42. L'Astori riferisce che ancora ai suoi tempi gli abitanti della parte bassa di Montecastello designavano quelli della parte superiore con il curioso appellativo di «i saracei d'là zura»: cfr. E. Astori, *Montecastello e la sua rocca*, in "Rivista di Storia, Arte e Archeologia per la provincia di Alessandria", 41/1 (1932), p. 16.

³⁸ Cfr. J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, Paris 1917, pp. 145-146, 269-285, 292-293.

³⁹ Per un primo collegamento tra la *romea* di Pavone, la *chanson* di *Otinél* e il transito dei pellegrini, cfr. G. Gasca Queirazza, *Otinél v. 732: Nota di toponomastica piemontese*, in "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 68 (1970), pp. 593-601. Su S. Giovanni di Ripa, vedi A. Bianchi, *L'ordine dei Cavalieri di Malta nell'Alessandrino*, in "Rivista di Storia Arte e Archeologia. Bollettino della sezione di Alessandria della R. deputazione subalpina di storia patria", 47/1 (1938), pp. 27-29; P. Cosola, *Il sovrano ordine militare di Malta nella storia di Alessandria e del suo territorio*, Alessandria 1996, pp. 45-48. Sul ruolo dei Cavalieri di S. Giovanni nelle dinamiche assistenziali del Medioevo, cfr. ad es. A. Di Ricaldone, *Templari e gerosolimitani di Malta in Piemonte dal XII al XVIII secolo*, I, Madrid 1979, pp. 112-113; a Montecastello un ospedale doveva esistere già nel 1217, dal momento che una bolla di Onorio III, risalente al maggio di quell'anno, nomina un *Hospitale de*

cui forse ve n'era anche uno seguito dai pellegrini i quali, abbandonato il consueto itinerario della *via Francigena*, potevano piegare verso sud, attraversando le colline del Monferrato, raggiungere Marengo e dirigersi verso la costa ligure o utilizzare la direttrice che dai passi alpini occidentali conduceva a Piacenza⁴⁰.

Si è dimostrato che per diversi secoli il nome *Romea*, con le sue varianti, serviva per designare la strada tra Alessandria e Pontecurone. Resta da chiedersi, però, se questa denominazione sia effettivamente da collegare a un suo utilizzo da parte dei pellegrini anche quando compare in documenti, come quelli fin qui esaminati, in prevalenza post-medievali. Secondo il Coppedè – le cui considerazioni relative alla Liguria e alla Lunigiana mi sembra possano essere valide anche per il Piemonte meridionale – nel Basso Medioevo e nella prima età moderna con questo toponimo si indicava una strada pubblica, sia con riferimento a un suo uso da parte dei pellegrini romei, sia nel senso di strada “di Roma” ovvero “Statale”, poiché l'impero romano nella cultura del tempo rimaneva «l'immagine dello stato per eccellenza»⁴¹. Entrambe le valenze suggerite dallo studioso sembrano adattarsi bene alla via di cui ci si sta occupando, dal momento che quest'ultima era certamente un percorso pubblico di una certa rilevanza poiché conduceva a Tortona, da dove si poteva raggiungere non solo l'Oltrepò pavese e Piacenza, ma anche il Milanese, deviando dal percorso principale; oppure, piegando verso sud e attraversando l'Appennino, si poteva arrivare al porto di Genova dove era possibile imbarcarsi.

La strada, inoltre, era sicuramente utilizzata dai pellegrini in entrambi i sensi di percorrenza, come è dimostrato da una serie di resoconti di viaggio in cui, tra le tappe, sono ricordate le località dell'Alessandrino e del Tortonese poste lungo la *Romea*, a cominciare dall'itinerario di Barthélemy Bonis, mercante di Montauban che, insieme ad alcuni compagni, andò pellegrino a Roma nel 1350, in occasione del secondo Giubileo⁴².

Pontiano, antico nome del paese (vedi E. Astori, 1932, p. 36). Nel suo testamento del 1421 Matteo Inviziati dispone che si costruisca un ospedale a Montecastello quando si estinguerà la sua linea di discendenza: cfr. E. Astori, 1932, p. 36; E. Astori, *Contributo allo studio della storia del contado alessandrino. Il testamento di Matteo Inviziati del 1421*, in “Rivista di Storia Arte e Archeologia per la provincia di Alessandria”, 44/2-4, (1935), pp. 802-803. Nello stesso documento l'Inviziati fornisce un'altra prova della sua sensibilità nei confronti del fenomeno del pellegrinaggio, lasciando del denaro affinché qualcuno si rechi per lui a S. Antonio di Vienne e a S. Giacomo di Galizia, non essendo egli riuscito ad adempiere in vita a questo voto (E. Astori, 1935, p. 804). Alla devozione nei confronti di sant'Antonio si collega anche la fondazione, a Tortona, dell'ospedale con questo titolo, istituito con un Breve di papa Pio II nel 1458, dopo che due anni prima il nobile tortonese Uberto Gentile aveva lasciato tutti i suoi averi, per testamento, ai Canonici ospitalieri di S. Antonio di Vienne, nel Delfinato: vedi recentemente F. Miotti, *Appunti per una storia ospedaliera di Tortona tra i secoli XII-XVI*, in “Iulia Dertona”, II ser., 55, 95 (2007), pp. 68-69.

⁴⁰ Nei pressi di Pavone e Montecastello probabilmente i pellegrini potevano usufruire di imbarcazioni che li traghettavano sulla sponda orientale del Tanaro; alla navigazione fluviale e a un servizio di questo tipo potrebbe fare riferimento il *portu prede* (Porto della Pietra, forse Pietra Marazzi) di cui si legge in un documento del 31 agosto 1167 (cfr. F. Gasparolo, 1928, pp. 79-80, doc. LIX; M. G. Bellocchio, 1995, p. 138, doc. CCIV). Inoltre, nel *Liber et summa diversarum matricularum*, estimo descrittivo del territorio alessandrino risalente al 1393, di cui esiste anche una copia cinquecentesca intitolata *Liber Confinium*, nella descrizione dei confini di un “circolo” fiscale si legge: *usque in Flumine Tanagri iuxta portum Pauoni* (vedi ASAL, ASCAL serie IV, n. 4304, f. 191 v.; ASAL, ASCAL serie I, *Confini* tomo I, n. 74, f. 191 r.); a proposito di questo materiale catastale, vedi G. M. Panizza, 2006, pp. 223-227.

⁴¹ G. R. Coppedè, *La strada sulla riva sinistra del Magra da Aulla a Sarzana ed oltre, la sua diramazione verso occidente ed il sistema viario della Lunigiana nei secoli del Basso Medioevo*, in *Atti del Convegno “Alle origini della Lunigiana moderna. Settimo centenario della redazione del Codice Pelavicino (1287-1987)”*, San Terenzo, 18-19 settembre 1987 = “Memorie della Accademia lunigianense di Scienze ‘Giovanni Capellini’. Scienze storiche e morali”, 57-58 (1987-1988), p. 180, nota 8.

⁴² Cfr. E. Forestié, *Les livres de comptes des frères Bonis marchands Montalbanaise du XIV^e siècle*, I, Paris - Auch 1890, pp. XVIII-XXI dell'introd.; vedi anche Y. Renouard, *Routes, étapes et vitesses*

Le attestazioni più numerose si concentrano comunque nel Quattrocento e in particolar modo nella seconda metà del secolo: proprio negli anni in cui Bernardino Caimi ideò e diede attuazione al progetto del Sacro Monte di Varallo, nato come destinazione sostitutiva per i pellegrini che desideravano visitare la Terra Santa, altri devoti viaggiatori percorrevano la strada tra Pontecurone e Alessandria, di ritorno da Roma o in cammino verso Santiago de Compostela. Il primo è il caso, per esempio, di un anonimo francese (1480), mentre il secondo quello di due anonimi fiorentini, i cui resoconti di viaggio si datano l'uno tra il 1450 e il 1484, l'altro con precisione al 1477⁴³. Indicazioni interessanti vengono, poi, dai documenti d'archivio come quelli che ci informano della morte di un sacerdote, probabilmente francese, che fu assassinato nel 1484, mentre si recava da Pontecurone a Tortona⁴⁴. Il passaggio di pellegrini sulla strada tra Alessandria e Tortona è attestato anche nei registri della parrocchia di Torre Garofoli, per quel che riguarda il XVII secolo. Infatti, risulta che nel 1667 il pellegrino Gallo, di ritorno da Roma, fu colpito da febbre e morì, trovando sepoltura presso la chiesa parrocchiale di Torre Garofoli, mentre nel 1674 è registrato il decesso di un altro pellegrino di passaggio, Pietro, probabilmente un piemontese. L'anno successivo il transalpino Pietro Iaian, di circa trent'anni, mentre si dirigeva a Roma in pellegrinaggio, fu assalito e ucciso alla *Pietrabbianca* e fu sepolto presso la citata parrocchiale, dove sembra essere stato deposto anche il corpo di un altro Pietro, pellegrino romeo assassinato nella stessa località, evidentemente infestata dai banditi.

Nel 1676 il *pellegrino pedemontano* Giovanni, che aveva approssimativamente l'età di Iaian, morì lungo la strada e fu seppellito nello stesso luogo dei precedenti. Nei medesimi registri parrocchiali per quell'anno si legge anche l'annotazione della morte di tale Piero Massiera, un romeo forse originario della Savoia, colto da febbre violenta lungo la via del ritorno⁴⁵.

de marche de France à Rome au XIII^e et au XIV^e siècles d'après les itinéraires d'Eudes Rigaud (1254) et de Barthélemy Bonis (1350), in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, III, Milano 1962, pp. 421-426; R. Stopani, 1991, pp. 133-136.

⁴³ Per il resoconto dell'anonimo francese, vedi Ch. Schefer, *Le Voyage de la sainte cité de Hierusalem fait l'an mil quatre cens quatre vingtz*, Paris 1882, pp. 116-125; R. Stopani, 1991, pp. 159-164; sugli itinerari e i viaggi dei due pellegrini di Firenze, cfr. rispettivamente R. Delfiol, *Un altro «itinerario» tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella*, in "Archivio Storico Italiano", 137 (1979), pp. 599-613; R. Stopani, *Il «camino» italiano per Santiago de Compostela. Le fonti itinerarie di età medievale*, Firenze 2001, pp. 73-86 (per il primo); M. Damonte, *Da Firenze a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477*, in "Studi Medievali", III ser., 13 (1972), pp. 1043-1071; G. Airaldi, *Un itinerario quattrocentesco e la «Frasceta» di Alessandria*, in "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 73 (1975), pp. 287-293; P. G. Caucci von Saucken, *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia 1984, pp. 72-73, 105-111; R. Stopani, 1991, pp. 145-158; R. Stopani, 2001, pp. 87-105 (per il secondo). Lo stesso itinerario stradale piemontese fu seguito da ovest ad est anche da Bertrandon de la Broquière nel 1432 per il suo pellegrinaggio a Roma e in Terrasanta (Ch. Schefer, *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, Duc de Bourgogne*, Paris 1892, pp. 2-3; vedi anche R. Stopani, 1991, pp. 137-143). Per una trattazione dettagliata dei singoli resoconti di viaggio, scritti da pellegrini medievali che sono transitati per l'Alessandrino e il Tortonese, cfr. F. Frasson, 2008, pp. 250-257.

⁴⁴ Cfr. *supra*, nota 33.

⁴⁵ Per i dati ricavabili dai registri parrocchiali, vedi E. Melchiori, 1990, pp. 47, 50-51. Il pellegrino Piero Massiera non era evidentemente di Sabaudia, come riporta il Melchiori, ma con ogni probabilità veniva dalla Savoia che il compilatore dei registri parrocchiali ha indicato con il nome normalmente utilizzato in latino; sulla Savoia, e il nome *Sabaudia*, cfr. per es. G. Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli stati di S. M. il Re di Sardegna*, XIX, Torino 1849, s.v. *Savoja (Sabaudia)*, pp. 573-665. Il ricorrere per i pellegrini del nome Pietro o Piero è quantomeno sospetto, dato che potrebbe contenere un implicito riferimento all'apostolo la cui tomba andavano a visitare o avevano da poco visitato.

Oltre a rappresentare una prova indiscutibile circa il passaggio di pellegrini lungo la strada *Romea*, questi dati dimostrano il protrarsi per secoli dello sfruttamento dell'itinerario preso in esame, peraltro ancora indicato in una guida data alle stampe a Bologna nel 1785, in cui per il viaggio dal capoluogo emiliano a Santiago si prevede il transito lungo il tratto Piacenza - Alessandria⁴⁶.

Un indizio ulteriore della frequentazione di tale strada da parte dei pellegrini è rappresentato dal gran numero di strutture di accoglienza che sorgevano non solo nella stessa Alessandria, ma anche a Tortona e Pontecurone. Gli ospedali, molto diffusi soprattutto nel Medioevo, erano gestiti principalmente da religiosi di vari ordini, in particolare da templari e gerosolimitani, anche se non mancavano ospizi vescovili e altri collegati ai monasteri. Spesso le *intitulationes* dei complessi di accoglienza alludevano alle mete delle tre *peregrinationes maiores*: gli ospedali di S. Giovanni, di pertinenza dei cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, ricordano nella loro denominazione il pellegrinaggio in Terrasanta, quelli di S. Pietro fanno riferimento a Roma, mentre gli ospizi intitolati a S. Giacomo rimandano al pellegrinaggio in Galizia⁴⁷. A partire soprattutto dal XVI secolo si aggiunsero anche le strutture rivolte alla cura di coloro che si recavano al santuario mariano di Loreto per visitare la Santa Casa: a Tortona la Confraternita della Madonna di Loreto nacque prima del 1540 con lo scopo di soccorrere e alloggiare i pellegrini e mutò nome in Confraternita della SS. Trinità probabilmente quando si aggregò a quella omonima di Roma⁴⁸. I confratelli gestivano l'Ospedale dei Pellegrini, attivo almeno fino al principio del XVIII secolo e situato presso la basilica minore di S. Maria di Loreto, non lontano dall'Ospedale Maggiore⁴⁹. Tracce rilevanti di una particolare devozione nei confronti della Vergine lauretana si riscontrano anche ad Alessandria dove, nel territorio di Borgoglio, al principio del Seicento fu edificata la chiesa della B. V. di Loreto a imitazione del santuario marchigiano⁵⁰.

Nella medesima città, poi, risulta come un culto particolare nei riguardi della Madonna di Loreto fosse prestato dalla Confraternita di S. Urbano. Soprattutto alla cura dei pellegrini, poi, era dedicata l'attività di un'altra confraternita alessandrina, cioè quella della SS. Trinità, specialmente a seguito della sua aggregazione all'Arciconfraternita della SS. Trinità de' Pellegrini, fondata a Roma da s. Filippo Neri nel 1548. I confratelli di Alessandria, secondo quanto prescriveva l'arciconfraternita, gestivano un piccolo ospedale, fondato all'inizio del XVII secolo⁵¹.

Anche alcuni centri abitati di modeste dimensioni avevano le proprie confraternite, come nel caso della già citata Torre Garofoli, che si configura come interessante esempio di piccola località situata sulla strada *Romea* e attrezzata per l'acco-

⁴⁶ P. G. Caucci von Saucken, 1984, pp. 74, 92, 111-112.

⁴⁷ Per una rassegna degli ospedali per i pellegrini che sorgevano tra Alessandria e Pontecurone, con particolare riguardo per quelli del Tortonese, cfr. F. Frasson, 2008, pp. 267-281.

⁴⁸ Sulla confraternita tortonese, cfr. C. Goggi, 1953, pp. 16-17.

⁴⁹ Cfr. G. Carnevale, *Notizie per servire alla storia della chiesa di Tortona*, Voghera 1844, p. 57; G. Carnevale, *Notizie storiche dell'antico, e moderno tortonese*, I, Voghera 1845, pp. 288-289; vedi recentemente G. Decarlina, *Ospedali Tortonesi dal XVI al XIX secolo*, in G. Bonavoglia - G. Decarlina, *Enti ospedalieri a Tortona. Secoli XII-XIX*, Tortona 1995, pp. 99-101, 116. Della confraternita e dell'ospedale si trova cenno anche nella cronaca cinquecentesca di Tomeno Berruti, per cui cfr. L. Costa, 1814, pp. 32-33; S. Pagano, 2001, pp. 50-51.

⁵⁰ Vedi G. A. Chenna, *Del vescovato de' vescovi e delle chiese della città e diocesi d'Alessandria*, II, Alessandria 1786, pp. 186, 248-253.

⁵¹ Sulla Confraternita di S. Urbano, cfr. G. A. Chenna, 1786, pp. 332-333; a proposito della Confraternita della SS. Trinità, vedi G. A. Chenna, 1786, pp. 318-319.

glienza dei viandanti, dato che vi esistevano dal XVII secolo alcune di queste associazioni pubbliche di fedeli che avevano in cura la sorte dei pellegrini, cercando di fornire loro alloggio gratuitamente, magari in stalle su giacigli di fortuna⁵².

In conclusione si può affermare che l'appellativo *Romea* (attestato anche nelle varianti *Romera* e *Romeria*), con cui a partire almeno dal XVI secolo e probabilmente già nel Quattrocento, se non prima, si designava nel suo complesso la direttrice viaria Alessandria - Tortona - Pontecurone, faceva riferimento non solo all'importanza e al carattere pubblico del percorso, ma anche e soprattutto al suo sfruttamento da parte dei pellegrini diretti in particolare a Roma e a Santiago de Compostela. In questo senso, si può dire che la strada presa in esame non sia altro che una parte del citato itinerario dei pellegrini che, sviluppandosi da Piacenza fino ai passi alpini occidentali, metteva in comunicazione l'Italia settentrionale con la Francia meridionale (fig. 3).

Proprio il frequente passaggio di pellegrini e il contatto pressoché quotidiano con il fenomeno del pellegrinaggio permisero a una serie di canti con quel tema di far presa a livello popolare in tutto il Piemonte.

Si possono ricordare, limitandosi all'*incipit* dei componimenti, i canti *Pelegrin che andè a San Giaco*, / *o preghè cul sant për mi* e *Pelegrin ven da San Giacù*, / *da San*

3. La strada Romea e il nodo viario di Tortona.



⁵² E. Melchiori, 1990, pp. 67-77; un *hospitium* a Torre Garofoli (*ad turrim frascete*) è già ricordato dal *Catasto Marliano* (1559): cfr. *Marliano*, Porta S. Quirino, f. 125 v.

Giacu a pijà al pardun, attestati rispettivamente nella collina di Torino e nel Basso Monferrato⁵³, o i frequenti rimandi al pellegrinaggio romano, come nel canto *Piligrin n'in ven da Ruma, / a sa nen duve logè*, diffuso nell'area di Sale e Castelnuovo, oltre che nel Canavese, o in quello che comincia con *Piligrin chi ven da Rumma, / scarpi bianche i fan màa i pei*, tipico dell'Alto Monferrato, dove esiste anche la variante *Piligrin chi ven da Rumma, / prighireise an pò pir mi?* Nella stessa area è stato raccolto anche un canto dove si parla di *ina barchetta / cariaja d'piligrin ruman*, mentre uno strambotto del Basso Monferrato esordisce con: *Son stat a Rumma a confessarm dal Papa*⁵⁴. Nella tradizione popolare non manca nemmeno un riferimento al pellegrinaggio a Gerusalemme, ricordato nella canzone sulla vita di sant'Alessio, che è attestata non solo a Torino, Treville e Casale Monferrato, ma con alcune varianti anche nell'Alto Monferrato, e che evoca diversi aspetti legati al viaggio di fede, quali la lunga assenza da casa, il problema dell'alloggio di *isto povir piligrin*, la richiesta di salvezza per le persone care e, non ultima, la sacralità della promessa *d'andèe a Gerusalem*⁵⁵.

⁵³ Vedi rispettivamente C. Nigra, *Canti popolari del Piemonte*, Torino 1957 (nuova edizione del testo pubblicato nel 1888), p. 566, n. 112 e G. Ferraro, *Canti popolari del Basso Monferrato*, Palermo 1888, pp. 53-55, n. XXXVII; cfr. anche J. Scudieri Ruggieri, *Il pellegrinaggio compostellano e l'Italia*, in "Cultura neolatina. Bollettino dell'istituto di filologia romanza", 30/1-2 (1970), p. 194.

⁵⁴ Per il canto diffuso a Sale, Castelnuovo e nel Canavese, vedi C. Nigra, 1957, pp. 567-569, n. 113; per le attestazioni dell'Alto e del Basso Monferrato, cfr. rispettivamente G. Ferraro, *Canti popolari monferrini*, Torino-Firenze 1870, p. 33, n. 25; p. 100, n. 76; p. 108, n. 85 e G. Ferraro, 1888, p. 91, n. CXXX.

⁵⁵ Cfr. G. Ferraro, 1870, pp. 126-127, n. 106 (da cui sono tratte le parole citate nel testo); sul canto, vedi anche C. Nigra, 1957, pp. 650-653, n. 148.

LA CATTEDRALE OGGI:
GENIO DELL'ARTE E SEGNO DELLA FEDE

Intervento in apertura della giornata conclusiva del Convegno

Mons. Germano Zaccheo

Vecovo di Casale Monferrato

Voglio portare un saluto non soltanto personale, lieto che questo Convegno, apertosi a Torino, si concluda a Casale, gloriosa capitale nei secoli scorsi di un Monferrato ricco di storia e di tradizione culturale e religiosa. Soprattutto sono lieto di poter sottolineare in questa occasione la profonda sintonia a cui si è fatto accenno in questi giorni, tra il pellegrinare e l'andare turisticamente in luoghi interessanti. Ciò che si chiede al turismo è di essere rispettoso dei luoghi che visita.

Il turista tanto più interpreta, legge e riconosce un oggetto che visita, quanto più ne conosce l'anima, il linguaggio. Snaturare il linguaggio significa non comprendere nulla dello stesso viaggiare, quindi c'è questa profonda sintonia nella cultura contemporanea che richiama l'immagine di un pendolo. Scrivendo a suo tempo una guida di Lourdes ho immaginato questo pendolo: a un punto estremo il pellegrino, all'altro punto estremo il turista, ma ambedue visitano i luoghi con l'intelligenza di chi ne interpreta il linguaggio corretto.

Ora in questi ultimissimi giorni ho avuto occasione di vedere un bellissimo volume pubblicato dal Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, *L'anima felice*, che probabilmente incontrerete in questi giorni, dove le fotografie di Pier Ilario Benedetto accostano con ardito immaginare i pellegrini di Santiago, ma anche i pellegrini che vanno in molti altri luoghi e ambienti, come i Sacri Monti. E talvolta si vedono degli accostamenti davvero straordinari tra immagini dei Sacri Monti, già di per sé eloquenti per altri messaggi, e questi pellegrini – ripresi lungo le strade, davanti ai grandi monumenti, magari accasciati per la fatica sugli scalini di una cattedrale –, che però lasciano intuire questo legame profondo tra chi cammina nella natura e nell'arte e chi ricerca nella natura e nell'arte i misteri della vita.

Queste belle immagini mi hanno suggerito di aprire questa giornata conclusiva con un saluto agli organizzatori, con i complimenti per il complesso di interventi che abbiamo ascoltato in questi giorni, e un saluto amichevole a tutti coloro che già dalla prima sessione hanno voluto essere presenti. Ma anche ricordando Santiago de Compostela, che è il modello del pellegrinaggio. Certo il modello primario è il pellegrinaggio in Terra Santa, ma chi conosce un po' la storia dei pellegrinaggi sa che la difficoltà di andare in Terra Santa ha lasciato spazio, qui in Europa, a questi pellegrinaggi sostitutivi. Uno di essi, forse il più geniale, è quello di Varallo, città costruita *super parietem* proprio per ricostruire, in alcuni casi nei dettagli più minuziosi, i luoghi di Terra Santa, perché coloro che non potevano *peragrar* – come diceva il fondatore – in Terra Santa potessero andare a Varallo.

Questo itinerario di Santiago, che ho percorso più volte – non a piedi perché non sono in grado, ma con la passione del pellegrino – tocca le grandi cattedrali

d'Europa. Addirittura qualcuno fa partire uno dei percorsi dalla grande cattedrale di Colonia, dove sarebbero sepolti i Re Magi, secondo la splendida tradizione che fa capo anche al furto sacrilego del Barbarossa. E poi altri percorsi stupendi attraverso le cattedrali: quella di Tours dedicata a san Martino, quella di Tolosa, fino ad arrivare in Spagna, a Burgos, a León. Grandissime cattedrali che sono anche impronte del pellegrinaggio medievale verso Santiago, a sua volta grande cattedrale romanica.

E allora questo accostamento durante questo Convegno, che si conclude a Casale, sul tema della cattedrale, mi coinvolge e in un certo modo mi commuove, perché a Casale stiamo celebrando il IX Centenario del nostro duomo, consacrato da papa Pasquale II il 14 gennaio 1107.

E per celebrare questo avvenimento abbiamo oggi la presenza di Mario Botta, che ha legato il proprio nome prestigioso all'architettura contemporanea e che è artefice nella nostra regione di un importante edificio religioso, il *Santo Volto*, voluto dal cardinale Poletto a Torino.

I Sacri Monti e le cattedrali sono i grandi segni di un percorso unitario, di una ricerca profondamente religiosa e nello stesso tempo apertamente culturale.

Sul modo in cui il sentimento religioso si esprime oggi sul tema delle Cattedrali, segni dell'arte ma anche della fede, avremo l'autorevole contributo dell'abate Michael John Zielinski, Vicepresidente della Pontificia Commissione per il Patrimonio Culturale della Chiesa.

Questa mattina, prima di venire qui, mi è venuto in mente di andare a riprendere una pagina di Charles Péguy, questo grande interprete dell'inizio del secolo scorso, uomo dalla fede contorta e difficile, affaticato dalla vita quotidiana eppure sempre con lo sguardo in alto. Fu pellegrino più di una volta alla grande cattedrale di Chartres, dalla guglia elevatissima, e proprio parlando di Chartres scrive rievocando il suo pellegrinaggio: «Uno di noi dalla feconda gleba ha fatto zampillar con un sobbalzo da una sola sorgente ed un sol gesto a te, Assunta, la guglia unica al mondo». C'è un po' di sciovinismo francese, ma è vero che la grande guglia di Chartres è proprio straordinaria e si vede emergere sullo sfondo dell'orizzonte, da qualunque parte si arrivi. E così continua Péguy: «Torre di David: ecco la tua torre, la spiga che mai corsa sia più dura verso un cielo sereno e di clemenza e il più bel fiore della tua corona. Uno dei nostri ha fatto qui sgorgare dal suolo fino ai piedi della croce più alta di ogni re e di ogni santo la freccia netta che non può fallire». *Flèche* è chiamata in francese la guglia di Chartres, *flèche* che è anche freccia.

In questa splendida poesia che rievoca il suo pellegrinaggio, così conclude Péguy: «Noi veniamo a pregarti per quel ragazzo, lui che quest'anno è morto come un folle, quasi nel giorno e nella settimana in cui il tuo figlio nacque sulla paglia. Del gregge, Vergine, il peggior non era; nella corazza aveva un sol difetto, ma la morte che spia le nostre tracce è passata dal foro che si è fatto». È un ragazzo morto di droga all'inizio dell'altro secolo, e questo ci dice la drammaticità di questi eventi che stroncano vite giovanili. Amico di Péguy, eccolo ora «nella tua reggenza; tu sei regina e madre e sai provarlo. Era un puro, e lo farai venire sotto il tuo patrocinio, tu indulgente. *Nunc et in hora* per noi ti preghiamo, più folli di quel povero ragazzo e certo non puri e più ribelli, e meno avviati ai tuoi sacri piedi. L'ultima nostra parte recitata, deposti la cappa ed il mantello e gettati la maschera e il coltello il pellegrinar nostro tu ricorda quando lasciati questo sacco e corda, quando tremati gli ultimi tremori, quando l'ultimo rantolo esaliamo, la tua misericordia ben ricordi. Nulla vogliamo, rifugio al peccatore, se non l'ultimo posto in purgatorio, per piangere la tragedia nostra a lungo e contemplar da lungi il tuo splendore».

La cattedrale spirito dell'Europa

Giovanni Gazzaneo

Responsabile della rivista "Luoghi dell'infinito"

«La cattedrale è l'affermazione solenne della concezione teocentrica della vita» diceva nel 1959 l'allora cardinale Giovanni Battista Montini nella visita al duomo di Crema. «La cattedrale mostra l'unità di pensiero e l'unità spirituale del popolo, con cui la cristianità medioevale diede forma e coscienza a se stessa». Forse la cattedrale è l'esempio più ricco e complesso dello spirito dell'Europa cristiana e in particolare i grandi edifici costruiti a partire dall'XI secolo ci raccontano il mistero della Chiesa, il tempio di Dio costituito dal popolo dei fedeli, le pietre vive che hanno accolto il Vangelo per trasmetterlo alle generazioni successive. Così la costruzione della cattedrale nasce ed è possibile grazie alla partecipazione di tutto il popolo, che fonda e innalza fabbriche la cui conclusione sarebbe stata vista solo dalle generazioni future. È una sfida nel tempo e al tempo: è il segno dell'eterno che entra nella storia.

Le pietre delle cattedrali sono le pietre dell'annuncio. Qui è la cattedra del vescovo, la sedia a forma di trono simbolo dell'ideale unità dei cristiani sotto l'autorità trasmessa da Cristo agli apostoli, dei quali i vescovi sono successori. È il centro della diocesi, il cuore della città.

Un cuore un tempo visibile. Come accade a Chartres che ha mantenuto sostanzialmente intatto il suo nucleo medioevale: quando ci avviciniamo dalla campagna circostante abbiamo l'impressione che case e palazzi siano addossati all'enorme mole della cattedrale. «La chiesa madre è manifestazione dell'eterno che entra nell'orizzonte dell'operare umano», scrive l'architetto Mario Botta. «Non a caso la tradizione architettonica cristiana occidentale – a differenza di quella greca che separava il tempio dalla polis, lo spazio sacro da quello civile – ha affermato la centralità della chiesa rispetto al tessuto urbano».

Le cattedrali sono la *summa* di straordinarie stagioni artistiche, dal romanico al gotico al rinascimento, perché incarnano quel grande giardino di simboli che è la Bibbia e manifestano il progredire in umanità e cultura dei popoli dell'Europa, un progredire alimentato dall'incontro fra il tempo e il Vangelo.

Ma sono anche il segno di una grande speranza, simbolicamente sono l'immagine della Gerusalemme celeste proposta dall'Apocalisse. A partire da un elemento, che ha origine nella chiesa di Saint Denis, a Parigi, sepolcro dei reali di Francia. Qui tra il 1140 e il 1144 furono modificati coro e facciata per introdurre per la prima volta grandi finestre a vetrate: la luce viene trasformata in elemento strutturale della nuova architettura.

È l'invenzione del gotico. L'idea è dell'abate Suger: l'opera che risplende è in grado di illuminare la mente. La luce terrena diviene così un mezzo per portare alla conoscenza della Luce divina, secondo un'interpretazione vicina alla metafisica neo-

platonica. Anche lo sviluppo del grande portale è sempre legato alle riflessioni di Suger, tese a sottolineare come sia Cristo la vera porta.

La cattedrale è infine un grande edificio perché aveva una rilevante funzione pubblica: sotto le sue volte si dibattevano i problemi della vita civile. Nuova Gerusalemme e luogo di incontro e discussione, allo stesso tempo acropoli e agorà della città medioevale. Insieme ai santuari, meta delle grandi vie di pellegrinaggio, e alle università, le cattedrali hanno davvero costruito l'Europa.

Quel che dice Péguy per Chartres può essere vero per ogni cattedrale e per il suo popolo di fedeli: «La preghiera più alta che sia stata offerta e la ragione più alta che sia stata costruita, il profilo più alto verso il cielo. È un dito puntato verso il cielo».

La cattedrale oggi*

Intervento di Mario Botta, Architetto

* La relazione verbale dell'architetto Mario Botta è stata compendiata dai curatori.

Il noto architetto Mario Botta prima di illustrare la chiesa del *Santo Volto*, da lui edificata a Torino, ha presentato con una serie di immagini le architetture realizzate su suo progetto dedicate a edifici religiosi. In particolare chiese, piccole o grandi che siano, destinate ad accogliere fedeli nella preghiera comunitaria o ad accogliere le meditazioni del singolo visitatore. Un atteggiamento questo che si ripete ogni qualvolta si è al cospetto del sacro.

Non per nulla l'architetto Botta ha sottolineato come «siamo qui, dopo 900 anni, a commemorare la nascita della cattedrale di Casale Monferrato. Sono passati 900 anni e noi ritorniamo su questo luogo particolare con una riflessione: vi è come una sedimentazione storica che fa sì che anche nel nostro tempo ritorni di attualità il bisogno del sacro, il bisogno di confrontarsi oltre i limiti del conosciuto, oltre i limiti del finito. Ma oggi sono anche 120 anni dalla nascita di Le Corbusier, forse l'architetto moderno che più di altri ha interpretato in maniera straordinaria, con la chiesa di Ronchamp, il cambiamento di una cultura ecclesiale. Egli ha testimoniato questa capacità della cultura del moderno di parlare di questi bisogni primordiali come quello del sacro...».

Riferendosi poi alla sua opera, la chiesa del *Santo Volto* a Torino, costruita là dove esistevano le acciaierie della FIAT, Mario Botta ha ricordato: «Abbiamo tenuto la ciminiera, l'abbiamo resa un po' più civile con un sistema elicoidale che porta la croce in alto. È una chiesa costituita da sette torri, quindi un eptagono, una forma inconsueta. Nella cultura ecclesiale si conosce l'ottagono, l'esagono, mentre l'eptagono, sette lati, è difficile, si trova pochissimo, nonostante la letteratura religiosa sia piena di questo numero sette: sette le colonne del tempio di Salomone a Gerusalemme... Sette torri, ognuna delle quali porta una luce che nelle varie ore della giornata è un po' diversa. Sul fondo, il cardinal Poletto mi ha chiesto un'immagine... Abbiamo preso la fotografia della Sindone – questa è la chiesa del *Santo Volto* – l'abbiamo ridotta a pixel bianco e nero e abbiamo ricostruito il volto, il Santo Volto...».



Chiesa del Santo Volto, Torino (*E. Cano*)



Chiesa del Santo Volto, Torino (*E. Cano*)



Casale Monferrato, duomo (A. Barbero)

La cattedrale e i suoi beni culturali segno delle radici cristiane e profezia nella città

Michael John Zielinski

Vice Presidente della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa

Sono lieto di poter prendere parte a questo Convegno internazionale sul pellegrinaggio, che si colloca nel quadro delle Celebrazioni per il IX centenario del venerando duomo della Diocesi di Casale Monferrato.

Mi è caro anzitutto recare i saluti e auguri di S.E. Mons. Mauro Piacenza, presidente della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, e ora anche Segretario della Congregazione per il Clero. Per gli impegni derivanti dall'incarico cui è stato chiamato dal Santo Padre, non ha potuto prendere parte, come avrebbe invece desiderato, alla giornata di oggi.

Allo stesso modo, S.E. Mons. Gianfranco Ravasi, recentemente nominato nuovo presidente della Pontificia Commissione e che assumerà l'incarico il prossimo 15 ottobre, ugualmente annoverato fra i relatori, si trova ora nel culmine del trasloco da Milano verso Roma. Come Mons. Piacenza, anche Mons. Ravasi mi ha chiesto di recare a tutti i partecipanti il proprio deferente ossequio.

Introduzione

Come ogni chiesa cattedrale, anche quella di Sant'Evasio a Casale Monferrato costituisce il cuore della vita diocesana. È l'*ecclesia mater et maior* dove il Vescovo insegna, celebra e governa; è il centro liturgico della Diocesi da dove parte l'azione sacramentale dei presbiteri. Qui il Presbiterio conviene con il Vescovo per assicurare la cura pastorale dei fedeli, invocando i doni dello Spirito, vivendo in comunione di intenti, annunciando il Vangelo della carità.

La cattedrale di Casale ha origini illustri. L'attestazione di una chiesa in zona dedicata al santo Patrono è anteriore al 1000. La dedizione dell'edificio attuale come chiesa plebana avvenne invece il 4 gennaio 1107 ad opera di papa Pasquale II. Essa appartiene a quella serie di chiese di cui, all'inizio del primo Millennio, si andò ricoprendo l'Europa «quasi come di un bianco mantello», secondo la felice espressione del monaco cluniacense Rodolfo il Glabro.

La struttura appartiene alla tradizione architettonica lombarda, ma con richiami pugliesi, nordici e finanche orientali, che ne fecero un capolavoro, certamente degno di divenire una cattedrale quando, il 18 aprile 1474, papa Sisto IV eresse la diocesi *Casalensis*.

Ma che cosa significa per la Chiesa casalese questa antica cattedrale? Qual è il suo valore reale? È stato provvidenziale il suo salvataggio dalla distruzione, nella metà dell'800, che ci ha restituito un edificio, trasformato da un discusso restauro d'epoca, ma con parti ancora originali (soprattutto l'importante atrio)? O sarebbe stata la stessa cosa il suo abbattimento e la ricostruzione di un edificio più moderno? Infine, che senso ha l'attuale restauro?

1. *La cattedrale come bene culturale ecclesiastico*

La cattedrale di Sant'Evasio non solo contiene beni culturali, ma essa stessa è un bene culturale. Secondo la definizione di papa Giovanni Paolo II, di v.m., il bene culturale ecclesiastico è un manufatto posto al servizio della missione ecclesiale, che assolve cioè ad una funzione culturale e comunica un messaggio religioso (Allocuzione alla Pontificia Commissione, alla I Assemblea plenaria, 12 ottobre 1995, n. 3).

Poiché cardine della religione cristiana è l'Incarnazione, ne derivano come esigenze la "inculturazione" della fede e la visibilità delle stesse verità di fede e della sua stessa essenza. Per questo la Chiesa affida all'arte l'illustrazione visiva dei divini Misteri e per la stessa ragione concepisce le chiese, a cominciare dalla chiesa madre, la cattedrale, non solo come luogo funzionale per le proprie riunioni liturgiche, ma come immagine di sé stessa. Ogni strumento ordinato a "iconizzare" la realtà ecclesiale in un particolare contesto culturale diventa un "bene culturale ecclesiastico". Ora, la cattedrale, riunendo l'intera comunità attorno al Vescovo con il suo Presbiterio, diventa un bene culturale ecclesiastico di primaria importanza: essa costituisce il centro dell'identificazione locale della Chiesa di Cristo e presenta la testimonianza viva della *Traditio Ecclesiae*, in cui si identifica l'azione continuativa della Chiesa casalese sotto l'egida dello Spirito Santo.

In quanto bene culturale deve perciò essere conservato materialmente, tutelato giuridicamente, valorizzato ecclesialmente. È stato dunque encomiabile l'impegno conservativo della cattedrale in occasione del IX Centenario della dedizione, che si sta concludendo.

2. *La cattedrale: immagine antropologica, cristologica ed ecclesiologica*

L'architettura si pone come metafora antropologica che sancisce la progressiva presa di possesso dell'ambiente da parte di una *societas*. Essa partecipa della cultura come insigne e, abitualmente, duratura manifestazione. Non è estranea dal riportare in filigrana la visione del mondo sottesa ad artefici e committenti; è un'affascinante narrazione mediante la quale diventa evidente l'impostazione filosofica di una cultura e, più ancora, di una religione; è il termine egregio che permette di risalire alle abilità tecniche e al tessuto ideologico di una civiltà. Rappresenta perciò il più consistente deposito della memoria, dove ogni generazione firma il proprio passaggio, stabilendo con il passato un rapporto ordinato a sviluppo, conservazione e, talvolta, innovazione.

Nella concezione filosofica e teologica del Medioevo cristiano, la cattedrale è figura dell'uomo: volumi e geometrie della cattedrale sono un'immagine ideale dell'uomo. L'uomo a sua volta è immagine ideale del cosmo, è un microcosmo.

A maggior ragione, lo spazio architettonico è immagine di Cristo, per cui l'edificio diventa immagine del corpo mistico, in cui Cristo è il capo e i fedeli sono le membra, secondo la celebre metafora neotestamentaria (cfr. *1 Pietro* 2,4-5 e *Efesini* 2,20-22).

La cattedrale è quindi figura della Gerusalemme terrena, dove è la *mater ecclesiarum* e figura della Gerusalemme celeste, secondo le indicazioni fornite dall'Angelo che, nell'Apocalisse, invita Giovanni a prendere le misure della città discesa dal cielo (cfr. *Apocalisse* 21).

3. *Il valore sociale della cattedrale*

L'architettura – e l'insieme delle architetture costituenti la città – riveste notevole significato sociale, poiché configura il limite dell'immaginario di ogni società. Al suo interno avvengono i processi di identificazione e socializzazione. Mura, portici,

piazze, corti, strade, parchi, oltre che edifici privati, pubblici, scolastici, ricreativi, commerciali, ospedalieri, cimiteriali, carcerari, militari e, soprattutto, religiosi, sono luoghi di convivenza che modellano consuetudini collettive. Si genera pertanto un regime circolare tra sistema architettonico e “ideologia” sociale, per cui l'impostazione di una società si esplica in un determinato ordinamento dell'architettura.

A partire dal Medioevo l'urbanizzazione ha trovato il proprio fulcro nelle cattedrali e nelle chiese che hanno così caratterizzato città, rioni, quartieri, dando alla vicenda sociale una connotazione spirituale. La chiesa cattedrale costituisce un perno sociale di primaria importanza. In senso civile orienta il sistema urbano; in senso culturale esprime la ritualità liturgica che scandisce la vita della città; in senso temporale indica che gli affari terreni devono essere svolti alla luce del Vangelo; in senso escatologico, testimonia di fronte alla Chiesa peregrinante, la protezione e il monito della Chiesa del cielo.

Anche la cattedrale di Sant'Evasio corrisponde a tali istanze sociali imponendosi sulla città vecchia, polarizzando il sistema urbanistico, svettando verso la celeste dimora, mostrando possanza volumetrica. È rifugio sicuro e richiamo trascendente, ieri come oggi, così da essere emblema della *civitas christiana*.

La sua monumentale facciata connota ed enfatizza l'identità del sacro edificio che risulta caratterizzato e armonizzato. Nel complesso la cattedrale rispetta gli elementi tipologici congrui a tale destinazione. Sagrato, portali, facciata, torri sono gli elementi che danno visibilità esterna all'edificio, così da identificarlo nel suo significato cristiano. Al culmine della facciata svetta la croce di Cristo facendo volgere lo sguardo verso le realtà celesti; sui portali sono poste le effigie dei santi protettori a benedire la città.

4. La cattedrale: luogo paradigmatico del culto cristiano

Come materia e forma sono inscindibili sul piano metafisico, così architettura e liturgia lo sono su quello ecclesiale, per cui nella cattedrale il legame tra impianto spaziale e liturgia episcopale è indissolubile.

La configurazione della cattedrale trova norma nella liturgia, i cui riti devono risplendere di bellezza, per esprimere la sublimità dei Misteri celebrati e l'unità della fede professata. Liturgia e arte originano un evento culturale in termini rituali, realizzando l'incontro tra uomo e Dio. Liturgia e arte sono epifania del divino e confermano la possibilità concessa al credente di partecipare ai destini trinitari attraverso l'efficacia sacramentale e l'ammaestramento dottrinale.

Per questo la Chiesa è stata «sempre amica delle arti liberali ed ha sempre ricercato il loro nobile servizio, specialmente perché le cose appartenenti al culto sacro fossero veramente degne, decorose e belle, segni e simboli delle realtà soprannaturali» (Concilio Ecumenico Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, 122).

Dal punto di vista funzionale, la struttura tanto interna quanto esterna della cattedrale soddisfa le esigenze culturali indicando come la Chiesa sia sacramento universale di salvezza in Cristo, Verbo incarnato. Lo spazio interno garantisce l'attiva partecipazione dei fedeli e induce alla preghiera personale. Quello esterno sostiene la loro testimonianza e stimola i lontani. In tal senso, il caratteristico *atrio*, che sembra suggerire collegamenti con l'architettura armena, costituisce il diaframma tra il luogo della quotidianità e quello della preghiera. Tale area è specifica per i riti liminari; è propedeutica alle celebrazioni liturgiche mediante il raccoglimento spirituale; è di congedo per il ritorno domestico e sospinge alla *missio* dopo la celebrazione eucaristica.

All'atrio si accede mediante i *portali*: specialmente quello centrale è elemento di primaria importanza nella struttura culturale. Rappresenta il varco – aperto o chiuso – tra lo spazio dedicato al culto e quello dedicato al vissuto. Simbolicamente è icona di Cristo (cfr. *Giovanni* 10) così da anticipare il significato dello spazio interno: tutto infatti deve portare a Cristo e tutto deve essere ricapitolato in Cristo. Ma soprattutto nella disposizione degli spazi interni e dei “luoghi” liturgici si deve vedere la normatività della cattedrale.

5. Beni culturali e beni cultuali della cattedrale

Sarebbe un grave equivoco considerare la cattedrale così come ogni chiesa monumentale un semplice contenitore di beni culturali, da valutare unicamente nella loro materialità o valore artistico. Gli arredi che la cattedrale custodisce derivano infatti il loro significato direttamente dal Vangelo per cui non sono più blocchi di marmo o di bronzo o di legno o d'argento o d'oro pur splendidamente lavorati, ma assumono un significato spirituale e simbolico, che è quello reale. Essi non sono reperti morti di un passato glorioso, ma oggetti che vivono ancora nell'uso attuale o, se musealizzati, nella capacità che ancora hanno di testimoniare la fede a servizio della quale furono confezionati.

Il Vangelo elenca, quali “luoghi” teologico-cultuali in prospettiva redentiva, il *Cenacolo*, il *Calvario*, il *Sepolcro vuoto*. Il *Cenacolo* è luogo conviviale descritto come spazio «*magnum et stratum*», cioè ben dimensionato in riferimento agli occupanti e decorosamente coperto di tappeti, oltre che appartato e raccolto (cfr. *Marco* 14,14-15). Il *Calvario* è luogo infamante, fuori dalle mura di Gerusalemme, usato per le condanne a morte, per cui contrasta con qualsiasi dedizione sacrale, celebrando l'eclissi della Maestà divina nella *chenosi* del Verbo incarnato. Il *Sepolcro* è invece luogo dignitoso, scavato nella roccia e non ancora utilizzato, ma pur sempre deputato ad accogliere spoglie mortali. Nel *Cenacolo* Gesù istituisce l'Eucaristia come memoriale per attualizzare in ogni tempo la sua presenza; sul *Calvario* celebra il sacrificio della sua morte per la salvezza dell'umanità; nel *Sepolcro* compie la discesa agli inferi e da qui parte l'annuncio della sua risurrezione al mondo, il *kerigma*.

Per tale motivo la cattedrale, come ogni chiesa, ha il proprio fulcro architettonico nell'*altare*, in quanto mensa conviviale, ara sacrificale, pietra della risurrezione. Ma anche l'*ambone*, “mensa” della Parola, allude al sepolcro di Cristo, da cui fu proclamata la risurrezione, per cui costituisce un secondo polo di riferimento. In una cattedrale, particolare rilievo è dato anche alla *cattedra* episcopale, come segno di unità nella fede cristiana, di ordine nel sacerdozio ministeriale, di potestà nel governo pastorale. Tutti questi arredi sono disposti nel *presbiterio*, opportunamente ben definito e circoscritto, che assume nella chiesa cattedrale una rilevanza specifica, poiché è il luogo in cui i presbiteri riuniti nella santa sinassi con il Vescovo vivono la pienezza della Chiesa.

Anche gli altri elementi, non hanno affatto una sola finalità decorativa, ma un compito non secondario nel culto. Il magnifico crocifisso ligneo rivestito d'argento, bronzo dorato e pietre dure, del XII secolo, posto sopra l'altare in correlazione col portale, contribuisce a significare simbolicamente e iconograficamente Cristo, che è sia la porta dell'ovile sia il pastore, che ha offerto la sua vita per le pecore ed è quindi re glorioso e giudice di misericordia. Tale crocifisso è l'immagine liturgica per eccellenza, che sinteticamente visualizza il Mistero pasquale celebrato nella liturgia e principalmente nella Messa.

Ma anche gli altri beni culturali sono nel contempo beni culturali, avendo primariamente una finalità liturgica. È il caso delle pitture e delle sculture che alludono a episodi della storia sacra e a Misteri della fede: essi, come dicono i concili Niceno II e Tridentino, riproducono in immagini quanto la Sacra Scrittura narra con le parole. È il caso di ricordare qui il celeberrimo tappeto musivo del XII secolo con episodi dell'Antico Testamento e scene allegoriche. Ma anche le suppellettili sacre, a partire dal reliquiario di Santa Margherita, di provenienza orientale, forse del IV-V secolo; i paramenti preziosi; il manoscritto liturgico miniato dell'XI secolo ecc.

6. *La cattedrale: un complesso in progress*

La cattedrale di Sant'Evasio esprime l'incontro tra Dio e l'uomo della comunità cristiana che è in Casale Monferrato. La sua struttura s'attiene alle modalità di immaginare il luogo della presenza divina e il suo significato si imposta sulla logica dell'Incarnazione. Entrambi gli aspetti comportano un riferimento culturale e conseguentemente, un divenire storico. Le forme della cattedrale dipendono dunque dal contesto culturale, cioè dal modo di concepire e di rappresentare la divina rivelazione. In esse si registrano abilità tecnica, genio produttivo, assetto sociale, circostanze storiche, convincimenti dottrinali, impostazione liturgica, ambiente naturale, risorse economiche.

Ciò comporta come conseguenza che la chiesa cattedrale è un prodotto connaturalmente *in progress*. Essendo il culto l'elemento più intimo e più significativo del vissuto cristiano, ogni comunità commisura lo spazio culturale al proprio immaginario, costruendo nuovi edifici o trasformando i precedenti assetti. Ne deriva che la cattedrale cresce e si sviluppa in misura dell'immaginario collettivo e dell'impegno ecclesiale, raggiungendo svariate perfezioni formali con la persistente sostanzialità sacrale. Pertanto è continuamente riabitata e goduta dai fruitori che la "consumano" celebrandovi i divini Misteri. Committenti e artefici che avviano l'edificazione di una cattedrale devono perciò augurarsi che i loro esiti subiscano congrue trasformazioni. In tal modo l'edificio continuerà ad essere vivo, facendosi immagine simbolica della comunità orante e del corpo mistico. Infatti, ciò che si va modificando o aggiungendo rientra nella sostanza architettonico-spirituale dell'intero sistema, ordinandosi ai modelli ermeneutici del momento storico.

Le integrazioni, soprattutto eseguite a motivo degli adeguamenti liturgici, entrano nel flusso costruttivo requisendo la nota della "reversibilità strutturale", dal momento che i mutamenti sono fisiologici all'organicità diveniente dell'edificio culturale.

La cattedrale è *in progress* non solo per quanto attiene il sistema strutturale, ma anche per quanto riguarda la tipologia rituale. Essa è perciò destinata a mutare in riferimento alle diverse utenze. La sua fruibilità culturale e la varietà rituale necessitano allora di effimeri, arredi, suppellettili, luci, vesti, fiori, suoni, profumi. Questi elementi vanno tra loro organizzati in "installazioni" idonee alle diverse situazioni celebrative. Non si può, infatti, allestire un sistema scenografico che sia ugualmente idoneo per un solenne pontificale o una celebrazioni feriale, per un battesimo o un funerale, per le funzioni del venerdì santo o quelle pasquali.

Conclusione

La cattedrale di Sant'Evasio non è un insieme di elementi giustapposti, ma un *unum* per sé che si sostanzia nell'evento celebrativo. Il sistema è paragonabile ad un vivente, che è composto di innumerevoli parti, ma deve la sua essenza al fatto di

costituire un organismo. Inoltre, come un organismo si evolve nel tempo senza con questo mutare d'identità, così la cattedrale cambia in riferimento alle esigenze liturgiche e alle congiunture storiche, pur mantenendo la propria essenza. Come non si fruisce di un organo a sé stante, ma dell'organismo intero, così non si fruisce di un elemento particolare della chiesa edificio, bensì del suo assetto globale. Questo è irriducibile alle singole componenti e non è dato dalla semplice loro somma. La vitalità che detiene è altro rispetto all'insieme dei materiali impiegati, così come una persona è altro rispetto all'insieme delle cellule che la compongono. Ogni parte della cattedrale è, dunque, ordinata ad un insieme superiore e riceve linfa dal culto divino. Si tratta di tante tessere di un unico mosaico, il cui artefice è Cristo e il cui disegno ne celebra l'incontro con la comunità.

Si potrebbe dire che il recente restauro abbia riportato la cattedrale di Sant'Evasio al suo "primitivo" splendore. Ma una cattedrale è destinata ad uno sviluppo continuo, per inculturare la fede nel tempo e conservare l'impronta della tradizione. Ne deriva che tale intervento, pur filologico, apre un nuovo capitolo, desta rinnovati interessi, stimola nuove progettazioni, in modo che la liturgia esprima con fedeltà il nostro credo cristiano.

La cattedrale di Sant'Evasio ricorda ai fedeli che la conoscenza umana è «*per speculum in ænigmate*» (1 Corinzi 13,12), che il regno di Dio "è già e non-ancora", che l'azione liturgica fa pregustare il banchetto celeste e che «*non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*» (Ebrei 13,14). I suoi simboli figurativi e non figurativi vanno dunque fruiti con un'ermeneutica teologica e in un contesto liturgico.

TAVOLA ROTONDA

DALLE PIEVI ALLE CATTEDRALI:
IL TURISMO SOSTENIBILE COME STRUMENTO
DI CONOSCENZA, VALORIZZAZIONE E DIFESA
DEI LUOGHI SANTI E DEL PATRIMONIO LOCALE,
CULTURALE E DEVOZIONALE

Il turista come pellegrino, il monumento come segno: l'arte di accogliere angeli

Timothy Verdon

Stanford University, Ufficio Catechesi attraverso l'arte della Diocesi di Firenze

In una cultura, come quella odierna, sensibile all'immagine – che, anzi, affida alle immagini la comunicazione dei suoi messaggi morali e sociali più importanti – il ruolo dell'arte sacra si rivela di nuovo fondamentale, come Benedetto XVI ha ricordato a più riprese. Credenti e non credenti rimangono affascinati dal patrimonio di pittura, scultura e architettura generato dai cristiani nei secoli, non solo per la bellezza formale delle opere ma perché grazie a quelle essi si trovano faccia a faccia con temi rispondenti a urgenti domande attuali. Nell'Europa dell'aborto legalizzato, e che si interroga sull'ammissibilità dell'eutanasia, immagini tipiche della tradizione cristiana quali la *Madonna col Bambino* o *Cristo in croce* ormai scuotono le coscienze, insistendo con quieta forza sul valore irripetibile della vita e perfino della vita sofferente.

La testimonianza dell'arte ha assunto un'importanza "epocale" nel contesto dell'Anno Santo del 2000, che peraltro coincideva con il passaggio di un secolo e di un millennio. Non è un caso che, nel periodo di preparazione al Giubileo del 2000, oltre alla *Lettera agli artisti* del Papa abbiano visto la luce in Italia tre documenti ecclesiali relativi all'arte: la Nota Pastorale della Conferenza Episcopale Toscana del 1997, *La Vita si è fatta visibile. La comunicazione della fede attraverso l'arte* (il testo più pertinente al nostro tema); *Spirito Creatore* pubblicato dall'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici, sempre nel 1997, con proposte e suggerimenti per la pastorale degli artisti e dell'arte contemporanea; e la Lettera Pastorale del Cardinale Martini per l'anno 1999-2000, *Quale bellezza salverà il mondo?*

Nel quadro della Chiesa italiana, il contesto giubilare ha infatti dato forza e urgenza a una riflessione, già avviata da tempo, sul potenziale del patrimonio artistico nella nuova evangelizzazione e nella catechesi. Ha inoltre necessariamente ricollocato il rapporto tra arte e catechesi in un contesto non teorico ma concreto: nella Roma capitale di un'Italia, la cui identità è fortemente connotata dal turismo culturale. Abbiamo compreso che l'italiano si riconosce nella figura dell'ospite che accoglie, mettendo a disposizione di altri le ricchezze di un patrimonio artistico nazionale ma anche universale.

Vale a dire che nell'anno 2000 più ancora che in altri anni, l'implicito "progetto" ecclesiale costituito dal patrimonio d'arte sacra offriva innumerevoli possibilità di comunicazione. Le sinergie sviluppate nella fase preparatoria, tra enti di Chiesa preoccupati di assicurare il carattere religioso del Giubileo e rappresentanti delle diverse categorie professionali e commerciali interessate dall'afflusso straordinario di persone, hanno poi messo a fuoco il rapporto tra *pellegrinaggio* e *turismo*, maturando nel contesto italiano una consapevolezza nata diversi anni fa in Francia e che ha trovato una prima articolazione nel documento emanato dalla CEI nel 1999, *Progetto culturale e pastorale del tempo libero, turismo e sport*.

Oggi come in passato, infatti, il pellegrino è anche turista. Oltre a Roma, i milioni di fedeli approdati in Italia per l'Anno Santo volevano vedere anche altre parti di questo paese celebre per le sue bellezze naturali e artistiche. Isole, mari, monti, città d'arte, castelli e abbazie hanno attirato appassionati e curiosi, come sempre.

Analogamente, il turista è pellegrino, oggi forse più che in passato. All'inizio del terzo millennio, in un momento di difficili transizioni – di situazioni sociali in rapida evoluzione, condizionate da nuove possibilità scientifiche che sollevano spinose questioni di morale e di etica – tutti vogliono interrogare il passato, cercando un senso nella storia, domandandosi se ci possa essere continuità tra passato e futuro. L'Italia, con le sue eloquenti testimonianze architettoniche e artistiche, permette di leggere il presente sullo sfondo del passato, mettendo a confronto sistemi di valori diversi eppure familiari. L'Italia non solo incanta i visitatori: li stimola, li sfida a misurarsi con la storia, qualche volta li mette in crisi.

Quel che si afferma dei forestieri, poi, si deve affermare ugualmente dei nostri: costituendosi "pellegrini in patria" nell'anno giubilare, gli italiani si sono scoperti anch'essi "turisti", obbligati a misurarsi con le testimonianze del loro proprio passato. Aprendo gli occhi all'arte sacra nel clima giubilare, molti si sono chiesti che significato abbia avuto nella storia italiana "l'evento-Cristo": il fatto stupefacente che Dio si è fatto uomo, ha vissuto, è morto ed è risorto, dando ai suoi seguaci il compito di parlare a tutti, in ogni tempo e luogo, del dono della sua vita nuova.

Del resto, è una domanda ineludibile, questa, dal momento che la maggior parte di ciò che visitatori e cittadini vanno a vedere nel Bel Paese ha senso proprio in rapporto a questo "evento" e a questa "missione". In ogni regione della penisola, cattedrali e conventi, mosaici, vetrate, dipinti e sculture parlano della vita nuova che Cristo dà a chi gliela chiede. Simili opere non sono solo capolavori d'architettura e d'arte ma *segni di una fede intensamente vissuta da intere popolazioni nel corso di molti secoli*. Più che un "patrimonio" congelato nel passato, costituiscono un capitale investito nel futuro. Generate dalla fede, simili opere invitano chi le guarda a realizzare "opere" di altro tipo: di solidarietà e di amore, di giustizia e di pace.

Questa situazione, ovunque verificabile in Europa e in modo particolare in Italia, data la sua altissima concentrazione di monumenti, ha poi una speciale pregnanza in certe regioni, dove chiesine di campagna e basiliche cittadine racchiudono opere che hanno fatto scuola al mondo intero: pulpiti scolpiti, cicli d'affreschi, statue di Cristo, di Maria e dei santi che – nel linguaggio schietto tipico dell'arte d'Europa occidentale – parlano anche a chi non crede. Come affermano i vescovi della Toscana, pensando alla loro regione (ma si potrebbero dire le stesse cose di altre regioni, cambiando i nomi degli artisti): «Nella semplicità di una pieve románica, come nella dolcezza di un Cristo del Beato Angelico o nel dramma interiore delle statue di Donatello e Michelangelo, ogni credente e, invero, ogni uomo, può cogliere aspetti significativi della propria ricerca spirituale. Attraverso il tempo, e al di là delle divisioni culturali e storiche che ci separano, quest'arte così umana rivela una sottostante comunione, insita nella nostra natura, primo dono del Creatore»¹. Ma frasi di analogo impatto vengono in mente per le Regioni Piemonte e Lombardia, con i loro Sacri Monti, come per numerose altre regioni segnate da espressioni monumentali e artistiche particolari, uniche espressioni della fede, oltre che del talento artistico di comunità di antica cristianizzazione.

Introducendo questa tavola rotonda, desidero ricordare alcuni degli obiettivi proposti dai vescovi della Toscana agli eventuali collaboratori alla vigilia del

¹ Nota della Conferenza Episcopale Toscana, no. 12.

Giubileo: obiettivi che, credo, potranno ancora illuminare l'approccio delle Chiese all'accoglienza del "turista-pellegrino". Cito dai paragrafi conclusivi del documento, i numeri 17 e 18:

Nelle nostre chiese storiche, vogliamo... coinvolgere i fedeli in un servizio di accoglienza "generosa e intelligente", informata a un'unica disciplina, pur nel rispetto delle diverse situazioni, in tutta la regione. Vogliamo preparare operatori culturali cristiani, capaci di "rendere ragione della speranza" comunicata dai monumenti e dalle opere: guide e accompagnatori, ma anche studiosi, archeologi, critici "ferventi nel bene" che adorino il Signore nei loro cuori (cfr. *1 Pietro* 3, 13-15). Vogliamo dare a questi collaboratori il senso della dignità di tale servizio, confermando con autorità ecclesiale l'autentico scopo apostolico del lavoro nel campo dell'illustrazione dei monumenti. Contemporaneamente, con uno sguardo verso l'avvenire, ci impegniamo a introdurre, nel curriculum dei seminari e degli studi teologici, corsi di storia dell'arte sacra, focalizzati sui monumenti della nostra regione, per creare nel clero diocesano, nei religiosi e nei laici impegnati un senso forte del "formidabile strumento di catechesi" costituito dall'architettura e dall'arte. Intendiamo offrire agli insegnati di religione e ai catechisti gli aiuti, la formazione, l'approfondimento che permetterà loro di portare gli alunni, i bambini che preparano alla prima Comunione o alla Cresima, a vedere, a toccare con mano, a respirare l'aria della fede dei loro avi.

Tale strategia del resto non mira solo a risolvere il "problema turistico", ma costituisce una vera opera pastorale, in cui la Chiesa adempie al comando del Signore di pascere il gregge. "Perseverando nell'amore fraterno" dell'accoglienza, i volontari così formati riceveranno un dono grande: vedranno arricchita la loro fede personale, approfondita la loro comprensione del mistero cristiano. "Praticando l'ospitalità", sentiranno di aver "accolto angeli senza saperlo" (cfr. *Ebrei* 13, 1-2), cioè di aver ricevuto dai visitatori più di quanto non avranno dato loro. Né dobbiamo esitare davanti alle esigenze economiche dell'impegno.

Come, nel loro nascere, gli edifici e le opere d'arte rappresentarono un investimento materiale nella missione della Chiesa, così oggi la catechesi e la nuova evangelizzazione attraverso l'arte richiedono una disponibilità economica. Corsi di preparazione per i volontari d'accoglienza e per le guide, sussidi plurilingui e altre iniziative studiate (come specifica il documento CEI) per "soddisfare le legittime esigenze dei visitatori", potranno essere sovvenzionati, almeno in parte, con contributi liberi dei visitatori o biglietti d'accesso ai monumenti religiosi.

Stiliamo queste pagine in uno spirito di speranza e fraternità. La "invasione" delle nostre chiese da parte di milioni di visitatori non deve essere motivo di sgomento, bensì occasione preziosa di accoglienza e condivisione. Vogliamo, sì, arginare la volgarizzazione del turismo nelle chiese, monasteri e santuari, ma non arginare i turisti, i quali - anche se non sempre in maniera consapevole - sono fra i pellegrini di quest'era alla ricerca del senso.

Attraverso l'arte del passato - il "deposito" visivo che la fede dei toscani ci ha affidato - e attraverso l'arte del presente, ricca di intuizioni anche profetiche, vogliamo "vedere" e far vedere, "udire" e far udire il Verbo della Vita, Gesù Cristo, che era presso il Padre ma si è reso visibile agli uomini. Uniti a tanti fratelli venuti da lontano, vogliamo contemplare il volto trasfigurato del Salvatore nella fede e nelle "opere" dei credenti di questa terra.

Nelle raffigurazioni di Cristo, di Maria, dei santi - ma anche nell'ordine astratto dell'architettura e in quello mistico delle immagini simboliche - vogliamo purificare il nostro sguardo, elevare la nostra mente, preparare il nostro cuore all'impegno che ci aspetta. Guardando insieme alle immagini, vogliamo insieme crescere nella sostanza di quella gioia di cui le opere dipinte, scolpite, costruite, musicate, ritmate e rimate sono la bella veste esterna, come la danza esprime nelle membra del corpo l'abbondanza del cuore. Vogliamo preparare sacerdoti e fedeli a riconoscere l'arte vera in cui si muove lo Spirito di Dio, nel rispetto dei valori umani ed estetici che hanno dato vita ai diversi stili e periodi dell'espressione artistica.

Vogliamo, infine, misurarci con le visioni di fede cristiana offerte dalla nostra storia e dall'arte, per comprendere la bellezza della nostra chiamata e per aprirci alla conversione interiore. Nel coraggio, nell'amore, nel sacrificio e nella compassione che vediamo nei volti dipinti e scolpiti – nella gestualità umana raffigurata dagli artisti e nella razionalità di spazi architettonici ordinati per la lode – vogliamo riconoscere la fedeltà dell'Artefice Divino, che ha definito “cosa molto buona” la creazione uscita dalle sue mani².

² Nota della Conferenza Episcopale Toscana, nn. 17-18.

Pellegrini e pellegrinaggi nei secoli

Pier Paolo Busto

Direttore del giornale "La Vita Casalese"

1. Un pellegrinaggio è un viaggio compiuto per devozione, ricerca spirituale o penitenza verso un luogo considerato sacro. Solo secondariamente deve essere una ricerca di archeologia sacra, ma prima di tutto è un percorso di fede viva, memore del passato, teso al futuro con un impegnato e costruttivo presente. La definizione di pellegrinaggio indica dunque un "viaggio per", un andare finalizzato, un tempo che l'individuo stralcia dalla continuità del tessuto ordinario della propria vita (luoghi, rapporti, produzione di reddito), per connettersi al sacro, ma è anche e sempre più un "viaggio motivato", un ripercorrere esperienze di altri per confrontarle con le proprie.

2. I termini *peregrinus* e *homo viator* vengono comunemente usati come sinonimi. Tuttavia vi è una notevole differenza semantica. Il *viator* è un termine tardo-antico e post-classico e si riferiva al messaggero o cursore pubblico incaricato di compiere un determinato percorso per portare ordini, corrispondenza, messaggi o per altri incarichi simili. Il "*viator*" percorreva la via, un cammino ben tracciato e individuabile nel territorio. Ma nella Patristica è Cristo la via, secondo la testimonianza giovannea: «Io sono la via...».

3. L'*homo viator* è consapevole di compiere un cammino seguendo le tracce di Cristo, ma soprattutto che la sua via è Cristo e che solo in lui e con lui può procedere verso la sua ultima meta. La via è intesa come segmento percorribile fra due punti. Nel termine *homo viator* è dunque insito il doppio significato dell'umiltà della sequela di Cristo e della sicurezza della fede.

4. *Peregrinus*, termine di età classica affermatosi a partire dall'Alto Medioevo, deriva dalla locuzione *per agros* e indica gli individui che percorrono il territorio esterno alla città. Il *peregrinus*, in quanto non appartenente alla comunità con cui viene in contatto, è "straniero", sconosciuto e anche "strano". È dunque un "diverso", viene da lontano e va altrove. Da straniero non conosce i luoghi e gli itinerari e perciò deve trovare il suo cammino attraverso piste non sempre giuste. Il *peregrinus* è soggetto a smarrirsi e deve chiedere la giusta direzione alla gente del luogo. Ha bisogno di protezione giuridica, di trovare ospitalità e di ricevere cibo per sostentarsi. Fin dall'Alto Medioevo è compreso fra le categorie sociali deboli, fra i *pauperes*, gli *infirmi*, tutti gli *impotentes* bisognosi di tutela e di provvidenze.

5. *Il pellegrino si fa straniero*. L'uso posteriore invece – il nostro – implica una scelta. Chi parte in pellegrinaggio non si trova ad essere, ma "si fa" straniero e di

questa condizione si assume le fatiche e i rischi, sia interiori che materiali, in vista di vantaggi spirituali – come incontrare il sacro in un luogo lontano, offrire i rischi e i sacrifici materialmente patiti in cambio di una salvezza o di un perdono metafisici – e, perché no, anche materiali, grazie alle avventure e occasioni che, strada facendo, non possono mancare.

Il vero pellegrinaggio si compie a piedi, per dimostrare a sé stessi e alla divinità inseguita la propria forza e la propria devozione e l'accettazione della fatica e del rischio che l'inseguimento domanda, perché il mondo percorso a piedi ha dimensioni più ampie, suscita pensieri più profondi e sguardi più attenti, e soprattutto domanda un investimento (fisico, psicologico, temporale) assai più impegnativo del mondo attraversato in aereo o in auto.

6. *Il viaggio come cultura e turismo.* Ai nostri giorni la diminuzione dei tempi, dei rischi e dei costi di viaggio, nonché la desacralizzazione delle culture, fa sì che la categoria culturale del pellegrinaggio sia ormai sempre più intrecciata e confusa con quella del turismo, del quale viene anzi spesso considerata una specie di sottoclasse, almeno dagli operatori economici del settore. L'associazione tra gli aspetti culturale e turistico è sempre più richiesta dall'uomo moderno, nuovo "pellegrino", che non s'accontenta più della vacanza fine a se stessa, ma desidera approfondire la conoscenza del passato per comprendere meglio il presente. Dunque, come nel Medioevo il pellegrinaggio era un "viaggio iniziatico", una conversione, un cambiamento di vita, anche oggi, sebbene i tempi siano profondamente mutati, chi intraprende un viaggio interrompe la routine giornaliera e cambia, sia pure per un breve periodo, modo di vivere. Ma l'uomo moderno, viziato dalla tecnologia e meno incline alle rinunce, vuole trovare lungo il suo cammino anche attrezzature con servizi adeguati, per un pellegrinaggio "vacanziero".

7. *Principali luoghi di pellegrinaggio.* Nel mondo cattolico i pellegrinaggi per antonomasia sono quello a Gerusalemme, in Terra Santa, a Roma e a Santiago de Compostela; il termine pellegrino è usato a proposito solo per quest'ultima meta: il pellegrino diretto a Roma veniva chiamato in spagnolo *romería*, e anche nell'italiano antico il termine *romeo* indicava il pellegrino.

Nel mondo musulmano il pellegrinaggio per antonomasia è quello verso la Mecca, e tradizioni di pellegrinaggi esistono in molte altre culture e religioni: in India per esempio esiste un gran numero di luoghi sacri, che attirano fedeli dell'induismo, sikh e di altre religioni e sette. In Giappone esiste un tipo di pellegrinaggio detto *junrei* che consiste nel visitare un numero fisso e definito di templi in un ordine dato. L'esempio più popolare di questo tipo di pellegrinaggio è il pellegrinaggio *henro* sull'isola di Shikoku.

In Italia: Roma, Assisi, Loreto; in Europa: Lourdes, Fatima, Santiago de Compostela. Altrove: La Mecca, Gerusalemme e Palestina, Lalibela, Guadalupe.

In età medievale, un pellegrinaggio a Roma o in Terra Santa veniva spesso imposto come pena dall'autorità religiosa ai colpevoli di qualche grave reato. Dal punto di vista culturale le grandi vie di pellegrinaggio hanno avuto un'importanza più che notevole: così, agli itinerari del pellegrinaggio a Santiago de Compostela è legata, da un lato, la diffusione delle chiese a cupole romanico-bizantine e, dall'altro, la formazione e la propagazione delle canzoni di gesta e del ciclo di Carlo Magno e di Orlando. In un ambito più specifico, numerose, soprattutto nel Medioevo, sono le opere letterarie nate dall'esperienza di un pellegrinaggio (particolarmente in Terra

Santa) o destinate ai pellegrini (ad es. *Mirabilia Urbis Romae*). D'altro canto, la circolazione dei pellegrini facilitava anche la diffusione di malattie contagiose: così le vie di propagazione delle grandi epidemie coleriche in Asia e nell'Africa del Nord coincidono con le vie seguite dal pellegrinaggio alla Mecca.

L'elezione di una determinata località a meta di pellegrinaggio è determinata da ragioni diverse. Ad esempio, la località stessa può essere uno dei centri di origine o di sviluppo di una determinata religione (come avviene nel cristianesimo per i Luoghi Santi della Palestina) o essere considerata teatro di un avvenimento mitico (così la collina di 'Arafat, vicino alla Mecca, che viene raggiunta come meta finale del pellegrinaggio islamico, sarebbe il luogo dove Adamo ed Eva si incontrarono dopo la loro cacciata dal paradiso terrestre). Oppure può custodire la tomba di un santo o di un altro personaggio religioso, come avviene per molti santuari cristiani o islamici, o una reliquia venerata, come il dente di Buddha a Kandy; o ancora, può essere sede di un'alta autorità religiosa, come Lhasa nel Tibet. Roma rappresenta un gran numero di tali caratteristiche: sede del papato, antico centro della predicazione cristiana, ricca di memorie di santi e di martiri, affascinava già nel Medioevo i pellegrini anche per i suoi monumenti precristiani.

Un centro religioso può avere un carattere oracolare (come ad esempio Delfi nell'antichità), o – caso assai frequente – attrarre i pellegrini per la fama di un avvenimento soprannaturale (Loreto), o per la speranza di veder rinnovate guarigioni miracolose (Lourdes). Spesso i pellegrinaggi vengono fatti anche in luoghi dove si conservano delle reliquie. Le più venerabili reliquie sono quelle relative alla Passione di Cristo: la croce, i chiodi, la corona di spine, la spugna, la lancia, gli strumenti della flagellazione e la sacra Sindone. La loro autenticità è da taluni discussa; ma la Chiesa, considerandole soltanto segni di un fatto certo, ne permette la venerazione come strada alla meditazione delle sofferenze che esse ricordano.

8. *Luoghi di pellegrinaggio locale.* Centro importante del Monferrato per i pellegrinaggi è il Santuario del Sacro Monte di Crea, posizionato nel Parco Regionale del Sacro Monte, organizzatore di questo straordinario Convegno. Ad esso convergono ogni anno tutte le parrocchie della Diocesi, che hanno eretto anche le cappelle lungo il Sacro Monte, che viene percorso in preghiera dai pellegrini fino a giungere a quella del "Paradiso".

Nel IV secolo sulle colline di Crea si era rifugiato uno dei grandi evangelizzatori del Piemonte, sant'Eusebio di Vercelli, primo vescovo del Piemonte, quando gli era stato impedito di entrare in Vercelli. Egli era nato in Sardegna tra la fine del III e l'inizio del IV secolo. Durante gli studi ecclesiastici a Roma si fece apprezzare da papa Giulio I che verso il 345 lo nominò vescovo di Vercelli. Qui stabilì per sé e per i suoi preti l'obbligo della vita in comune, collegando l'evangelizzazione con lo stile monastico. I vercellesi vennero conquistati dalla sua arte oratoria: non solo parlava bene, ma esprimeva ciò che sentiva dentro. Si attirò così l'ostilità degli ariani e dello stesso imperatore Costanzo che lo mandò in esilio in Asia insieme a Dionigi, vescovo di Milano. Venne torturato, soffrì la fame, ma nel 362 gli fu consentito di ritornare a Vercelli. Riprese l'evangelizzazione delle campagne, istituendo la diocesi di Tortona. Ma si spinse anche in Gallia, insediando un vescovo a Embrun. La tradizione lo considera anche fondatore di due noti santuari: quello di Oropa (Biella) e di Crea (Alessandria). Nel 371 la morte lo colse nella sua città episcopale, che ne custodisce tuttora le reliquie nel duomo. Sulle colline di Crea la sua predicazione evangelizzò quelle terre, dove già un secolo prima sant'Evasio aveva diffuso la parola di Cristo.

Al Santuario di Crea è venerata una statua lignea della Beata Vergine Maria, il cui originale, secondo la tradizione, sarebbe stato portato da sant'Eusebio dalla Terra Santa.

9. *Il pellegrinaggio per i primi cristiani.* Per i primi cristiani Gerusalemme diventa la meta di un viaggio spirituale ambito nel desiderio di conoscere i luoghi dove Gesù visse, predicò e morì. Le radici del pellegrinaggio cristiano si ritrovano anche in illustri esempi biblici, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento: da Adamo che dovette abbandonare l'Eden, ad Abramo, Isacco e Giacobbe che peregrinavano senza una fissa dimora, o come il popolo d'Israele che errò nel deserto per quarant'anni. Il pellegrinaggio a Gerusalemme divenne per i cristiani un'usanza fissa a partire dal 313 d.C. con l'editto di Costantino e la libertà di culto cristiano nell'Impero Romano. Si andava per cercare la croce, i chiodi, la tunica di Cristo, la scala santa o per ripercorrere i luoghi della sua sofferenza. A mano a mano che il culto cristiano si espandeva, cresceva anche la devozione per gli apostoli Pietro e Paolo, martirizzati a Roma, e ritenuti i fondatori di quella Chiesa. Così Roma diventa la città benedetta, segnata dal sangue dei due apostoli di Cristo. Roma acquista un'importanza sempre maggiore rispetto a Gerusalemme, di pari passo con la decadenza dell'Impero Romano e sotto la pressione dei barbari che depredavano e devastavano città e vie di comunicazione, fino a diventare la seconda Gerusalemme dal 638 d.C., anno in cui la città santa viene conquistata dagli arabi e diventa sempre più difficile recarsi in pellegrinaggio ad Oriente.

10. *Alto Medioevo (dal 500 al 1000).* Dal 500 fin verso l'anno 1000 il pellegrinaggio era un fenomeno prevalentemente individuale. Verso la fine del primo millennio, invece, prende corpo il pellegrinaggio collettivo, meglio preparato e senza dubbio meno rischioso. Una svolta nel carattere stesso del pellegrinaggio si ebbe a partire dal VII secolo, quando si cominciò a prescriverlo o ad imporlo, assieme all'elemosina, come penitenza per peccati di una certa gravità. Si andava in pellegrinaggio non solo per visitare i luoghi santi di culto, ma anche per sciogliere un voto. Il pellegrinaggio come pratica di penitenza e di riscatto morale coinvolge anche le classi sociali più alte, senza escludere re e imperatori. Il primo sovrano a recarsi a Roma, fu Carlo Magno, nella Pasqua del 774.

Nei primi secoli del cristianesimo la destinazione dei pellegrinaggi è la Terra Santa: quando Gerusalemme cade sotto l'islam, meta fondamentale diventa Roma. Nascono così le *vie rome*, tra cui la *Via Francigena* che attraversa l'intera Europa per giungere alla nuova città santa. Il nome le viene attribuito durante la dominazione carolingia, ma il tracciato si deve ai longobardi, che utilizzarono vie romane per collegare il regno di Pavia con la Tuscia attraverso percorsi alternativi a quelli controllati dai bizantini.

11. *La Via Francigena.* Questo itinerario della storia che ha avuto la prerogativa di mettere in comunicazione culture, leggi, idee, arti dei diversi paesi d'Europa, non solo ha creato le fondamenta di un'Europa senza barriere, ma ha altresì contribuito alla sua stessa costruzione, favorendo nuovi scambi commerciali che hanno prodotto lo sviluppo delle tradizioni locali come feste, fiere, mercati (per il trasferimento dei grandi empori da e per la Francia), delle funzioni dei luoghi e degli edifici (stazioni di posta), delle gerarchie territoriali (poli urbani, rete viaria e dei trasporti).

Ciò che nel Medioevo rappresentava un motivo spirituale volto "alla ricerca della perduta Patria celeste", oggi diventa un interesse culturale associato a quello

turistico: culturale in quanto i luoghi frequentati dai pellegrini medioevali sono ricchi di storia e di reperti archeologici, turistico perché quei siti offrono una vacanza alternativa alle mete più conosciute e note.

Con le crociate, la Via Francigena diviene il tragitto dei cavalieri di Cristo e dei pellegrini diretti in Terra Santa; in senso inverso, rappresenta parte del percorso che i fedeli italiani compiono per raggiungere Santiago de Compostela. La Francigena fu un fattore di sviluppo economico, poiché il decollo dell'economia di tanti centri toccati dalla via fu dovuto all'importanza crescente di questa. Grazie alla Francigena, poterono realizzarsi interrelazioni che portano alla sostanziale unità della cultura europea tra l'XI e il XII secolo. Con gli uomini e le merci, la via veicolò sempre le idee, contribuendo a far circolare i modelli elaborati dai centri di cultura della comunità cristiana medievale.

12. *Altri percorsi.* Oltre la Via Francigena, ricordiamo la Via Sacra dei longobardi che conduceva in Puglia. A queste si aggiungono le vie di mare (con vari pericoli ed incognite). La Via Francigena viene considerata la strada più antica d'Europa: essa attraversava molte città e campagne dell'Italia centro settentrionale toccando territori che appartengono a sei diverse regioni. Proveniva dalla Francia, varcava le Alpi e gli Appennini in corrispondenza del Passo della Cisa, anticamente detto "di monte", da cui prese il nome. La Via di monte Bardone, successivamente divenne Via Francigena, quando i franchi cominciarono a percorrerla; solo più tardi raccordandosi con la Romea fu chiamata anch'essa Romea, perché conduceva a Roma. Era una strada variabile nei percorsi, a seconda delle stagioni, però presentava alcuni punti che costituivano passaggi obbligati per chiunque: Lucca, infatti, era una meta obbligata per la presenza del Volto Santo. Anche Siena era importantissima come Piacenza e Fidenza.

13. *La Via Romea.* Dall'XI secolo in poi la Via Francigena venne chiamata anche *Via Romea* con riferimento alla destinazione dei pellegrini, Roma. Il percorso partiva dal Brennero attraversava il Veneto e la Romagna, raggiungeva Forlì e Cesena, per poi attraversare gli Appennini e giungere in Toscana. Da qui si proseguiva nel Casentino, per Arezzo o Firenze, oppure verso Urbino, Gubbio e quindi Roma.

La strada costiera consentiva poi ai pellegrini di raggiungere gli imbarchi della Puglia per la Terra Santa. L'itinerario principale, testimoniato da antiche cronache di viaggio, è quello che ricalca la romana *Popilia*, toccando Venezia, Ravenna, Classe, Cervia, Cattolica ed incrociando in più punti la via Emilia e Flaminia. Lungo il cammino, i pellegrini trovavano importanti centri di preghiera come la basilica di San Marco a Venezia, o l'abbazia di Pomposa e Sant'Apollinare in Classe a Ravenna. Il pellegrino che percorreva questa via era detto "romeo", termine che indicava chi si recava in viaggio penitenziale verso Roma.

14. *I Giubilei.* Il pellegrinaggio verso Roma acquista nuovo slancio con il Giubileo del 1300, indetto da Bonifacio VIII con la bolla *Antiquorum habet fidem relatio* che proclama l'indulgenza per quanti si rechino in penitenza nelle basiliche romane. La bolla proclama il Giubileo per quell'anno e per i successivi anni centenari, con la concessione di una "pienissima indulgenza" per quel mondo che attendeva nell'angoscia il rinnovamento della cristianità, e che alle soglie di Roma supplicava la benedizione papale. Chiunque fosse riuscito a visitare i corpi dei Santi Apostoli prima della morte sarebbe stato finalmente libero da ogni colpa e paura.

Frotte di pellegrini si mettono in cammino lungo la Via Francigena, divenuta ai tempi di Bonifacio VIII la principale arteria di traffico terrestre della penisola. Il percorso era già stato descritto nel 994 dall'arcivescovo di Canterbury. Ricordiamo che Dante Alighieri pone la cronologia della *Divina Commedia* nel triduo pasquale di quell'Anno Santo 1300 che lo vide quasi certamente pellegrino a Roma per il Giubileo.

15. *L'ospitalità ai pellegrini.* Lungo l'itinerario dei pellegrinaggi furono eretti "ospitali" per i pellegrini e viandanti, soprattutto in corrispondenza di valichi, passi, fiumi, zone paludose, foreste: ospizi, monasteri, pievi e spesso centri religiosi o luoghi d'accoglienza nelle vicinanze crearono un ventaglio di varianti e articolazioni.

Sin dall'Alto Medioevo si è creata un'importante rete di ospitalità viaria, al punto che l'ubicazione degli ospizi consente oggi di ricostruire il tracciato delle antiche strade. I monasteri servono senza distinzione da luoghi di sosta, da ospizi, da ricovero temporaneo per malati. Il clero ha il dovere dell'*hospitalitas*, sia nelle chiese cittadine che nelle pievi rurali, soprattutto come assistenza ai malati e bisognosi: proprio per questo il modello dell'ospedale moderno, anche dal punto di vista architettonico, va ricercato nel monastero di allora. Il pellegrino ha diritto all'ospitalità gratuita, ma è uso che i viandanti ricchi facciano cospicui lasciti ed elemosine.

A partire dall'XI secolo anche i laici danno vita a fondazioni ospitaliere: nascono le taverne e le locande a buon mercato. La vita negli ospizi è monotona e non certo confortevole: raramente si distribuiscono pasti, spesso c'è solo una distribuzione di pane, talvolta un po' di vino, poca carne e verdura di stagione. I letti sono disponibili solo negli ospizi più ricchi, ma è molto difficile che il viaggiatore possa ottenere un giaciglio tutto per sé. Negli altri casi si dorme per terra o sulla paglia.

Tra i più famosi ordini ospitalieri, congregazioni religiose che si assumono l'onere dell'assistenza a pellegrini e viandanti, ci sono i templari, i gerosolimitani e i frati dell'ordine del Tau di Altopascio. Dal XII secolo, col fiorire del commercio internazionale, l'ospitalità non è più solo per i pellegrini, ma anche per mercanti, corrieri e altri frequentatori della strada. I luoghi dove è prestata ospitalità sono segnalati: sulla facciata del nostro duomo, a Casale, i piatti murati in alto indicano che era dato da mangiare ai pellegrini. La fede sostiene il pellegrino, la carità lo accompagna con l'ospitalità, la speranza lo guida alla meta.

16. *Conclusione.* La Chiesa è pellegrina nel tempo e nello spazio verso la promessa escatologica del regno nella nuova Gerusalemme. Il cristiano cammina memore del passato e fiducioso nel futuro nella fede e nella speranza sulle strade del mondo verso la meta del Cielo che ci è proposta e promessa. Nella nostra bisaccia portiamo il pane condiviso – viatico e segno di fraternità che prefigura il "pane spezzato" del Signore –, e la conchiglia per chinarci alla sorgente e dissetarci all'acqua per giungere alla "fonte di acqua viva" che è Cristo, per cui non avremo più sete. Le soste che facciamo da un ostello all'altro ci rinfrescano e nel nostro cammino altri viandanti si aggiungono per giungere insieme alla città santa.

Pellegrini in Terra Santa e ai Sacri Monti

Giuseppe Caffulli

Direttore della rivista "Terrasanta"

In questo breve intervento vorrei toccare alcuni punti che elenco sinteticamente. Premetto che la rivista che dirigo, "Terrasanta", è pubblicata in Italia dalla Custodia di Terra Santa. Fulcro del nostro lavoro sono dunque i Luoghi Santi e il pellegrinaggio in Terra Santa e a Gerusalemme.

Vorrei concentrare dunque l'attenzione su tre aspetti: 1) Il pellegrinaggio come "salita"; 2) L'invenzione dei Sacri Monti e il "fare memoria" di san Francesco; 3) Turismo religioso e Sacri Monti oggi. La necessità di un ritorno.

1. *Il pellegrinaggio come salita*

Gli ebrei, eccetto quelli della Giudea, compivano il pellegrinaggio a Gerusalemme non tre volte, ma forse una o due volte l'anno; quelli appartenenti alla diaspora venivano generalmente solo per la Pentecoste. Mi rifaccio in questa parte alle riflessioni di un noto biblista come p. Frédéric Manns, francescano, docente presso lo Studio Biblico di Gerusalemme.

La Bibbia – spiega padre Manns – poneva l'obbligo del pellegrinaggio solo per i maschi, ma di fatto venivano le famiglie intere. Sotto l'influsso del mondo ellenistico, e poi del mondo romano, il giudaismo ha dovuto aprirsi e dare un posto anche alla donna ebrea. Il pellegrino doveva camminare (il pellegrinaggio si chiamava in ebraico *regalim*, da *regel* "il piede") cinque giorni se veniva dalla Galilea, un giorno se veniva dalla Giudea. I pellegrini della Galilea si radunavano tutti sulla piazza del villaggio, per poi partire assieme. Camminavano lungo il Giordano, per avere la possibilità di lavarsi e per evitare i samaritani. A Gerico tutti si ritrovavano assieme e facevano la salita a Gerusalemme, cantando i Salmi gradualì o Salmi delle ascensioni. Il pellegrinaggio era chiamato '*aliyah* "salita", una salita geografica accompagnata da una salita spirituale.

"Essere visti dal Signore", l'espressione adoperata per il pellegrinaggio, significa anche essere giudicati da Dio (*Rosh Ha-Shana* 11a). Dio decide quanto grano darà a Israele per la Pasqua, quanta frutta a Pentecoste e quanta pioggia a Sukkot. Tutto dipende dalla condotta morale dei pellegrini. Vedere Dio significa anche essere visti da Lui.

Ogni pellegrinaggio deve essere un'occasione per ritrovare queste radici, attraverso la ricchezza della parola di Dio, attraverso il senso della preghiera e del primato di Dio nella vita quotidiana. Sarebbe inoltre importante preparare i futuri pellegrini attraverso una lettura biblica seria. I circoli biblici e le settimane bibliche si vanno diffondendo. Anche dopo il pellegrinaggio, la lettura della Bibbia deve rima-

nere il frutto più bello del pellegrinaggio. Prima di tutto, sarebbe necessario presentare la vita cristiana come un semplice passaggio su questa terra: «Siete pellegrini e stranieri», dice la *prima lettera di Pietro*. La vita cristiana è un cammino. *Odos*, “la Via”, era la definizione primitiva del cristianesimo negli *Atti degli Apostoli*. Camminare significa continuare a progredire, mai fermarsi, mai pensare di essere giunti alla perfezione della vita cristiana.

Se il pellegrinaggio deve permettere al fedele di purificarsi, bisogna che venga offerta e facilitata la possibilità di avvicinarsi al sacramento della riconciliazione. La richiesta viene fatta da molti pellegrini, ma se nei santuari non trovano confessori, il pellegrino rimane con la sua fame.

2. *L'invenzione dei Sacri Monti e il “fare memoria” di Francesco d'Assisi*

La Terra Santa è il luogo dei Monti di Dio: c'è il Tabor, c'è il Monte delle Beatitudini, il Monte degli Ulivi, il Calvario... Ai monti sono legati alcuni degli episodi più significativi della storia della Salvezza. Non sono uno storico dei Sacri Monti, ma credo che probabilmente proprio da questa constatazione sia partito fra Bernardino Caimi, quando ebbe l'intuizione di ricreare in Occidente luoghi che permettessero il pellegrinaggio “simbolico” ai Luoghi Santi. Scelse i monti proprio per questa necessità di riandare alla radice: il Monte come salita, come luogo della spoliatura del superfluo, come esperienza dell'“essere visti da Dio”. Per capire qualcosa di più dell'esperienza dei Sacri Monti dentro l'esperienza del francescanesimo può servire rifarsi alle fonti francescane e a un altro episodio legato alla vita di Francesco: l'invenzione del presepio di Greccio. Un fatto che viene dipinto come una favola, un quadretto di pii sentimenti. È tutt'altro che così.

Ci aiuta in questo passaggio un esperto di francescanesimo, padre Cesare Vaiani, docente presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. «Tommaso da Celano, il primo biografo di Francesco, che scrive solo due anni dopo la sua morte, riconduce anche questo episodio alla passione di Francesco per il Vangelo: “La sua intenzione più alta, il suo desiderio dominante, il suo proposito supremo era di osservare in tutto e per tutto il santo Vangelo e di seguire e imitare perfettamente la dottrina e le orme del Signore nostro Gesù Cristo. Si ricordava con assidua meditazione delle sue parole e coltivava con acuta considerazione le sue opere. Soprattutto l'umiltà dell'Incarnazione e la carità della Passione occupavano la sua memoria, tanto che difficilmente voleva pensare ad altro” (1 Cel 84: *Fonti Francescane* (FF), p. 466). Il biografo nota acutamente che anche a Greccio Francesco non vuol far altro che vivere il Vangelo; e sottolinea che due aspetti avevano colpito particolarmente Francesco: “L'umiltà dell'incarnazione e la carità della passione”».

Notiamo anche una parola che è subito emersa, e che ritornerà altre volte nelle righe seguenti del testo: la parola “memoria”, che è centrale per capire quello che Francesco vuol fare. Scrive ancora Tommaso da Celano: «Se desideri che celebriamo a Greccio la presente festa del Signore, affrettati a precedermi e prepara diligentemente quanto ti dico. Voglio infatti *far memoria* del Bambino che è nato a Betlemme, e in qualche modo vedere con gli occhi del corpo i disagi per la mancanza delle cose necessarie a un neonato, come fu adagiato in una greppia e come fu posto sul fieno tra il bue e l'asino» (1 Cel 84: FF, p. 468).

Francesco dunque vuol “far memoria”: si tratta di un atteggiamento tipicamente biblico, per cui il credente rievoca, con la narrazione, col canto, con la preghiera, le opere compiute da Dio, e riesce in un certo senso a riviverle, per sperimentare nuo-

vamente, nel momento presente, l'intervento del Dio che salva. La "memoria" del passato intervento di Dio sostiene la fede nella possibilità che anche oggi Dio intervenga nella nostra storia e ci porti aiuto: si tratta di quell'atteggiamento, che ricorre come un ritornello nell'Antico Testamento: "Ricorda, Israele!".

Nell'invenzione dei Sacri Monti e nella loro straordinaria diffusione credo ci sia questo germe del carisma francescano, che desidera appunto "fare memoria", sperimentare nuovamente.

3. *Turismo religioso e Sacri Monti*

Riprendo in questo punto quanto già scritto in un mio editoriale: la necessità che i pellegrini riprendano possesso dei Sacri Monti. Credo sia questo il modo per far nuovamente rivivere e per salvaguardare questo patrimonio di arte e di fede.

«Nella tradizione cristiana il pellegrinaggio ha sempre occupato un posto privilegiato. Recarsi ai Luoghi Santi per visitare i santuari legati alla memoria della vita terrena di Gesù è stata un'aspirazione costante dei fedeli di tutti i tempi. Il viaggio e le sue difficoltà hanno poi rappresentato da sempre il cammino della conversione, con le cadute e le risalite proprie della condizione umana.

C'è stato un tempo, però, in cui il pellegrinaggio fisico ai Luoghi Santi, per ragioni storiche e politiche, non fu più possibile. Così la nostalgia della Terra Santa, nell'Europa del Rinascimento, diede vita a una straordinaria invenzione: i Sacri Monti. In questo modo il pellegrinaggio tornò ad essere possibile, almeno simbolicamente. È a questa realtà (di fede e di arte) che dedichiamo il dossier del numero della rivista che esce in concomitanza con questo Convegno.

Nel farlo, vorremmo sottolineare con forza la necessità di riscoprire l'intimo legame che unisce queste "cittadelle dello spirito" con la Terra Santa. I Sacri Monti sono considerati giustamente oasi di riposo, di pace, di silenzio. Nella maggior parte dei casi, però, sono conosciuti più come mete di turismo domenicale (ancorché religioso) che non come luoghi di ascesi, come è invece nella loro storia e nella loro natura. Auspichiamo che i tanti pellegrini che si recano ogni anno in Terra Santa prendano nuovamente possesso dei Sacri Monti; li frequentino durante la preparazione spirituale al viaggio, ci ritornino poi per fare memoria dell'esperienze vissute. Recuperino in sostanza il senso originario di questi luoghi, la loro valenza teologica ed ecclesiale.

I Sacri Monti, anche nella società di oggi, possono insomma continuare a svolgere il loro compito: accompagnarci nel cammino della fede e richiamarci alla responsabilità che ogni cristiano ha verso i Luoghi Santi».



Pellegrini a Santiago de Compostela (*Museo del pellegrinaggio di Santiago de Compostela*)

Luoghi sacri: un patrimonio d'arte e cultura

Giovanni Gazzaneo

Responsabile della rivista "Luoghi dell'infinito"

«La bellezza è la vita, quando la vita disvela il suo volto sacro», scriveva Kahlil Gibran. Una società autenticamente umana si nutre di bellezza che non passa. Di bellezza che apre ai misteri della vita, del creato, del tempo, del nostro essere nella storia e oltre la storia. Una società che non ha più memoria del proprio passato produce bellezza effimera. E disumanità. Così il bello, come sottolinea Stanislas Fumet, «affidato a mani peccatrici, minaccia di divenire un ostacolo monumentale davanti alla porta della vita; può coprire il cielo, nascondere Dio» e il volto stesso dell'uomo. Si chiude la porta della vita e la si apre all'idolatria della materia e dei falsi spiriti. Solo nella modernità il legame tra arte e sacro – indissolubile fin dalle grotte dei primitivi – si spezza e l'utile diviene il vero e unico orizzonte per entrambi i mondi, liberale e marxista, appiattiti in un materialismo senza speranza e senza bellezza.

La ricchezza dell'essere, non dell'avere, si mostra sempre con il volto della bellezza. La bellezza e la sacralità dell'uomo e del creato sono alla portata del nostro cuore e della nostra mente. L'uomo si stupisce di fronte al grande spettacolo di ciò che è, di ciò che vede, ma anche di tutto ciò che va oltre i suoi sensi. La bellezza non si riduce a pura esperienza estetica, ma abbraccia ogni dimensione dell'umana esperienza – gioia e dolore – perché la bellezza è profondamente umana, uno specchio di quell'impasto di terra e di infinito che ciascuno di noi è. La bellezza è la forma stessa del nostro essere, in quanto creatura e insieme immagine di Dio. L'uomo può generare, scoprire, inventare, ma non creare se non bellezza e solo bellezza può amare: *non possumus amare nisi pulchrum*, come insegnava Agostino. La bellezza, quella vera, può essere un baluardo, non solo della memoria e della cultura, ma della stessa speranza, inattaccabile rispetto a un orizzonte dove nulla sembra durare e dove ogni prospettiva sembra perdere di interesse e importanza.

I luoghi sacri sono luoghi della bellezza. Un'equivalenza che appare evidente nelle grandi cattedrali come nelle piccole chiese rurali. Questa bellezza ha accompagnato il destino e il cammino dei popoli e degli uomini di ogni tempo e originariamente l'arte si è manifestata come segno del divino. C'è dunque un legame tra il sacro e l'arte. Giovanni Paolo II invita la Chiesa «ad assumersi anche il ministero di aiutare l'uomo contemporaneo a ritrovare lo stupore religioso davanti al fascino della bellezza e della sapienza che si sprigiona da quanto ci ha consegnato la storia». C'è un legame tra verità e bellezza (come insegna Platone). C'è un legame tra creatività (artistica) e Creazione. C'è un legame tra salvezza e bellezza. I luoghi sacri sono davvero "terra del cielo" ed è il legame con l'Invisibile ad alimentare l'arte cristiana (o forse ogni arte degna di questo nome): le immagini – i colori, le pietre, l'architettura stessa dei luoghi – sono una continua evocazione dell'Invisibile attraverso

la “logica dell’incarnazione”. La bellezza diventa così la vera speranza in un mondo sempre più sfigurato dal terrore internazionale e dalla paura interiore. L’arte sacra trova la sua ragione originaria nella contemplazione del vero attraverso il linguaggio della bellezza.

«Non c’è Dio, perché non si sa dove cercarlo». Dostoevskij sapeva guardare lontano: questa riflessione fu appuntata nel suo *Diario* del 1876, quando il cristianesimo costituiva ancora, in Europa, un orizzonte comune di fede e di valori, a livello di popolo, tradizione, senso comune.

Anche nell’Italia di oggi, nonostante 100.000 chiese, 30.000 di rilevanza storica, 226 cattedrali, 400 abbazie, 1500 santuari... può sembrare che “non ci sia Dio perché non si sa dove cercarlo”. Sempre più numerosi sono coloro che entrano in una chiesa come si può entrare in un museo: non per contemplare il vero, tramite la bellezza, il silenzio e la preghiera, ma semplicemente per turismo (culturale e non). Sempre più italiani sono nella stessa condizione del visitatore giapponese che ammira senza comprendere – perché il suo orizzonte culturale è distante oceani (fisici e culturali) dal nostro – quei cantici di pietra e d’arte elevati per la gloria del Creatore, realizzazioni concrete di fede, ma anche di una speranza infinita. L’eredità che innumerevoli comunità di uomini e di donne hanno voluto offrire alle generazioni future rischia di rimanere muta per i consumatori dell’istante e per l’istante. “Luoghi dell’Infinito”, il mensile di arte, itinerari e cultura di “Avvenire” ha accolto questa sfida e dall’ottobre del 1997 accompagna i lettori lungo le vie della bellezza, una bellezza che, se è veramente tale, mantiene il suo legame con la verità. Di seguito vorrei proporre l’orizzonte in cui la rivista si muove e i temi offerti al nostro pubblico.

L’Italia è un territorio sacralizzato, i segni della cristianità appaiono ovunque nelle forme più varie: dalla maestà del duomo, che domina il centro storico, al candore della pieve, che inonda la campagna. Lo scrittore e patriota Niccolò Tommaseo annotava: «Uno dei più grandi vantaggi dell’Italia sono le vestigia e le memorie di civiltà fresche e vive non solo nelle città grandi, ma forse più e meglio nei luoghi minori, nei quali l’antica Italia è più da riconoscere che in altri e nei quali agli occhi miei è la più sicura speranza». Memorie e vestigia in massima parte legate alla civiltà cristiana e alle sue grandi stagioni artistiche e culturali.

Dunque, il nostro è un tesoro tanto più affascinante quanto diffuso. Ed è questo il vero primato a livello di beni culturali che il nostro Paese può vantare. Un primato che non si gioca in base a percentuali e statistiche che non possono avere alcun riscontro (chi mai ha inventariato i beni culturali di Algeria o India? E i nostri stessi beni sono stati catalogati dallo Stato solo in minima parte), ma in un tesoro disseminato nelle province più remote, nell’incredibile stratificazione geografica e temporale del patrimonio storico-artistico italiano. L’immagine forse più appropriata è quella di un “museo diffuso” fatto di chiese, piazze, castelli, abbazie. Ma un tesoro perché sia veramente tale non basta “possederlo”, è necessario riconoscerne il valore e questo comporta tutela, amore, comunicazione. E questo è un compito di cui “Luoghi dell’Infinito” si è fatto volentieri carico. L’immensa eredità che abbiamo ricevuto dalle civiltà e dai popoli che lo Stivale hanno abitato, e in particolare dalla cristianità che a questo Paese ha dato un volto, è anche una grande responsabilità a cui non possiamo sottrarci. Certo, qualcosa si muove: è interessante notare il fiorire dei musei di arte sacra e il numero di sindaci e assessori che si battono per il restauro di un monumento o per un’area archeologica che va in rovina. Ma anche il grande boom dell’Italia degli agriturismi (sono oltre 11 mila, anche se

non tutti “doc”) che ci permettono di riscoprire la bellezza del paesaggio italiano, che non è una “forza estranea” ma un paesaggio dell’anima, frutto dello scambio secolare tra l’uomo e la natura. L’Italia cambia, riscopre se stessa come erede della grande cultura romana, medievale e rinascimentale. L’Italia può riacquistare un volto, finalmente bello e vero, a partire dalla memoria della sua storia e della sua arte. Perché la bellezza salva davvero... anche l’Italia.



India, pellegrino (G. Lorenzato)

Da “Camminare il Monferrato” a “Pedaliamo i Sacri Monti”. E un festival di letteratura?

Marco Giorcelli

Direttore del giornale “Il Monferrato”

Un esempio di turismo sostenibile? Certamente l’esperienza di “Camminare il Monferrato” lo è. Ed è un’esperienza di successo, visto il numero straordinario di persone che prende parte alle passeggiate domenicali organizzate, in genere della durata di due ore - due ore e mezza, con punte di 300 presenze.

Nell’arco di ogni stagione, si contano migliaia di camminatori, con un bacino d’utenza che va ben oltre il territorio direttamente coinvolto, compreso nella zona del Parco di Crea, intorno a Casale Monferrato: quindi fra il Sacro Monte – uno dei siti dichiarati dall’UNESCO Patrimonio dell’Umanità – e la città che può vantare un Duomo dalla storia lunga nove secoli, una splendida Sinagoga e tanti altri tesori. Numerose anche le richieste di “consulenza” da fuori zona, da parte di enti interessati a “copiare” l’iniziativa.

Partito dall’idea originaria di valorizzare i percorsi naturalistici, i sentieri del Monferrato casalese, nata nel 1993 dal bisettimanale locale “Il Monferrato” con una prima serie di camminate organizzate alla domenica pomeriggio, nel corso degli anni “Camminare il Monferrato” è diventato un progetto che ha trovato il suo motore “centrale” nel Parco di Crea e ha coagulato intorno a sé diversi partner: sempre il giornale, e poi il Club Alpino Italiano (impegnatosi soprattutto per la segnalazione dei percorsi: una rete di circa 300 chilometri), l’Associazione Nazionale Alpini (per la manutenzione), una quarantina di Comuni, interessati a valorizzare il proprio territorio, e altre associazioni.

Nell’arco di qualche anno, si è arrivati alla realizzazione di una vera e propria guida (*Camminare il Monferrato. Guida al trekking in Monferrato in 40 percorsi*, pubblicata a fine 2002 da Parco di Crea e “Il Monferrato”) con la descrizione dettagliata degli itinerari, le cartine, le schede storico-artistiche e naturalistiche sui luoghi attraversati, un censimento dei prodotti tipici e biologici, delle tappe di sosta, dei punti di vendita. Sia nella parte introduttiva di inquadramento storico, culturale ed economico del territorio, che nelle pagine dedicate ad illustrare i vari percorsi, la guida sviluppa o contiene *in nuce* tante proposte, tante chiavi di lettura: ci si sofferma infatti sulla flora, la fauna, le chiese parrocchiali e campestri, il paesaggio, l’architettura rurale, la disposizione delle vigne...

Altre idee sono scaturite, sul territorio, magari indirettamente figlie da questa iniziativa: cito ad esempio il recente libro di Renzo e Stefano Rolando *Espressioni della devozione popolare nel territorio casalese. Edicole votive ed affreschi religiosi*, da cui sono nate anche altre passeggiate organizzate a tema (così come è accaduto per le meridiane).

Il progetto di “Camminare il Monferrato” si è arricchito inoltre con la realizzazione di una cartellonistica di avvicinamento ai percorsi e di depliant illustrativi dei

singoli sentieri (fruibili in molti casi anche a cavallo e in mountain bike), nel tentativo di fare il salto di qualità: da manifestazione domenicale di grande successo, a vera e propria proposta turistica, per gruppi e gruppetti di camminatori che interpretino e affrontino i sentieri di collina, così come si fa normalmente nelle zone alpine o appenniniche. Con un vantaggio: quello di proporre itinerari ricchi di fascino ma in genere agevoli, alla portata di molti se non di tutti.

Possiamo quindi parlare di una “proposta di fruizione escursionistica-paesaggistica-naturalistica” in senso ampio che va ad affiancarsi alla fruizione artistica più classica del luogo sacro e alla motivazione religiosa. Il tema del camminare intorno o verso il santuario di Crea – toccato da alcuni percorsi ma punto di riferimento paesaggistico per tanti altri – si riannoda fra l’altro alla tradizione del pellegrinaggio a piedi che ancor oggi ha come meta Crea, spesso attraverso quelle stesse strade campestri illustrate negli itinerari di “Camminare il Monferrato”, partendo da Casale, da Moncalvo, dalla Valcerrina, da San Salvatore, da Mirabello...

Una splendida pagina, di grande intensità, sul pellegrinaggio a Crea è contenuta ad esempio in *Le strade di polvere*, affascinante romanzo pubblicato nel 1987, opera di Rosetta Loy, un’affermata autrice di questa terra, nativa di Mirabello Monferrato. «L’Antonia andò a Crea portando con sé gli altri figli a chiedere la grazia. Fu un viaggio massacrante con la pancia che la ingombrava nella carrozza e i bambini non abituati a stare fermi che si contorcevano sui sedili. Un caldo polveroso, immobile, senza respiro, le faceva battere le tempie e nessun ventaglio riusciva a renderlo più sopportabile. (...) Davanti alla Vergine di Crea l’Antonia si inginocchiò sul pavimento e rimase in quella posizione quasi un’ora, le viscere dure come fossero diventate di pietra. I bambini si erano sparpagliati per la chiesa attratti dalle candele e dal via vai dei pellegrini; e mentre l’Antonia diventava sempre più fredda, loro sudavano a rincorrersi fra i confessionali, inseguiti dal sacrestano che non trovava di chi fossero tutti quei *masnà*. Cosa disse per tutto quel tempo l’Antonia alla Vergine nera di Crea, cosa promise in quel giorno di grande calura, nessuno lo seppe mai. Ma il risultato lo videro tutti: “La Piulott guarì, la Vergine di Crea aveva fatto il miracolo”».

Con questa citazione ci affacciamo su una “proposta di fruizione letteraria”. Vorrei citare anche un volume del 1975 scritto da un sacerdote monferrino, don Luigi Deambrogio, *Le passeggiate autunnali di Don Bosco per i colli monferrini*, che si richiama apertamente ad un libro del 1897 di don Francesia, dal titolo analogo, e in cui si legge ad esempio: «(...) Don Bosco la sera del 10 ottobre 1861 era giunto a Casale coi suoi giovani. Proveniva da Crea, dopo esser partito al mattino dello stesso giorno da Alfiano, ed aver percorso a piedi più di trenta chilometri».

Parlare di don Bosco ci porta col pensiero alla sua terra natia, a Castelnuovo e ai suoi dintorni, ad Albugnano e a Vezzolano, nel cuore di un altro importante progetto che si chiama “Superga-Crea” e che si prefigge la piena fruibilità e la valorizzazione di un grande itinerario escursionistico di collegamento, lungo circa 70 chilometri, percorribile in due o tre giorni, che, interessando tre province (Torino, Asti, Alessandria), si snoda sulla dorsale collinare a sud del Po. Itinerario che si affaccia come una terrazza panoramica sull’estesa pianura solcata dal grande fiume e incorniciata, sullo sfondo, dalla catena delle Alpi: dal sagrato della Basilica di Superga al Sacro Monte di Crea. Un progetto che – lo dico con rammarico – non è ancora decollato, ma che ha in sé potenzialità notevolissime. E mi piacerebbe fosse rilanciato e inaugurato definitivamente magari con una festosa passeggiata di giovani, magari ragazzi degli oratori.

Certo, non possiamo chiudere l'orizzonte del turismo sostenibile sul mondo, pur ampio, degli appassionati di trekking che sono ottimi clienti degli agriturismi e dei *bed & breakfast* che continuano a fiorire sulle nostre colline.

Mi piace a questo punto citare l'intenzione espressa dall'Assessore alla Cultura della Regione Piemonte, Gianni Oliva, in occasione della presentazione di questo convegno nell'aula magna dell'Università di Torino: ovvero la volontà di rilanciare la proposta turistica dei Sacri Monti piemontesi, pensando questo rilancio sia attraverso un'opera di promozione indispensabile ma anche mediante – e questo mi pare fondamentale – una fruizione più estesa del patrimonio artistico, con una cartellonistica plurilingue e soprattutto rivolta a un pubblico che non sia solo quello degli esperti d'arte, ma con un linguaggio e con tematiche più popolari.

Penso ad esempio alla strada intrapresa qualche anno fa dal Parco di Crea, quando dedicò bellissimi manifesti alla presenza del tartufo nelle *Nozze di Cana* dei Tabacchetti, artisti che furono la grande passione di Samuel Butler, lo scrittore inglese al quale dobbiamo quel singolare e prezioso libro *Alpi e santuari* recentemente ristampato da Piemme e dai Parchi piemontesi. Ma penso anche ad una valorizzazione più ampia di quello stupefacente patrimonio di religiosità popolare e di umanità che è costituito dagli *ex voto*. Anche qui proprio Butler è maestro. E cito ancora Rosetta Loy: «La Magna Munja, anche se trovava la Piulott poco santificata, accettò di dipingere il quadro che sarebbe andato a Crea a ringraziare in perpetuo la Vergine. Dipinse una bambina così scura che sembrava nata nell'Africa più nera mentre l'Antonia era un mucchietto di stracci sul pavimento. In un angolo, in alto, rifulgeva la Madonna di Crea in una ovatta di nuvole...».

Così come è da approfondire l'accento dello stesso assessore Oliva all'organizzazione di eventi, percorsi di musica sacra o – aggiungo io – festival letterari (magari il "Festival letterario dei Sacri Monti" che potrebbe partire dagli autori che ne hanno "frequentato" i luoghi – per Crea: Pavese, Rosetta Loy, Armand Gatti, lo stesso Butler – e poi spingersi oltre).

Ancora un argomento "turistico-sportivo". Sarebbe bello immaginare la nascita di un "circuito di percorsi cicloturistici dei Sacri Monti" che proponga le salite su strada, magari con una serie di tappe, di punti di verifica, da dislocare negli uffici turistici o di ristoro, consentendo di completare, alla fine, una tessera, una sorta di patente di "cicloturista dei Sacri Monti". Esempi di questo tipo non mancano, suggestivi, ad esempio nel Verbano Cusio Ossola con il "tesserino delle salite del VCO" che mette anche in palio dei piccoli gadget per coloro che toccano tutte le mete, nell'arco di un'estate o di una stagione. In questo caso, potrebbe essere "la bisaccia del ciclista pellegrino" per chi completerà tutte le ascese di "Pedaliamo i Sacri Monti". Che ne dite?



India, il pasto del pellegrino (G. Lorenzato)

La bisaccia del pellegrino

Raffaele Jannucci

Direttore della rivista "PleinAir"

Il Convegno *La bisaccia del pellegrino* ha offerto a chi è impegnato nella comunicazione turistica singolari motivi di interesse. Il tema di fondo, visto dal mio angolo visuale, è la riscoperta dei valori dell'ambiente quale alimento per una nuova concezione del turismo. Dai modelli disegnati con il tratto spesso diseducativo delle motivazioni ludiche, si passa a un modello che fa del tempo libero, del viaggio e della vacanza, una cultura di vita. Un passaggio che ora è solo un varco ma che da tanti segnali lascia prevedere un'apertura di ampia dimensione.

La rivista "PleinAir", della quale ho la responsabilità del percorso editoriale, ha voluto fare nello scorso febbraio un esperimento, dedicando un ricco servizio ai percorsi devozionali. Volevamo comprendere come il viaggiatore, il turista desideroso dell'andar per luoghi, potesse trovare in questo tema motivi di partecipazione e di condivisione. Il nostro è stato un approccio che non esito a definire timoroso poiché gli scenari che offrivamo al lettore non erano luoghi scelti perché belli, panoramici, spettacolari. Erano luoghi nei quali la presenza avrebbe richiesto spirito di conoscenza, sensibilizzazione verso valori culturali, religiosi, storici.

Dal riscontro che avemmo, analizzando l'indice di gradimento, ci rendemmo conto, con compiacimento ma anche con emozione, che con la nostra azione avevamo offerto al lettore una sorta di copione di pregevole significato. Il percorso devozionale era come uno scrigno che all'improvviso si apriva e arricchiva la mente, l'animo, la conoscenza. Ci eravamo avvicinati al progetto editoriale con lo spirito della sperimentazione e scoprimmo che c'erano nello scenario del turismo, situazioni che avrebbero filtrato le motivazioni proprie del viaggiare distillando particelle preziose, il succo di un tempo libero che libera da luoghi comuni, come un riscatto nel quale ognuno sa ritrovare se stesso come interprete del proprio desiderio di conoscenza.

La Bisaccia del pellegrino è, in questa ottica, un riferimento che non esito a definire fondamentale per dare una svolta non solo alla motivata conoscenza dei luoghi della fede ma anche per riproporli, come correttamente recita il sottotitolo del convegno, tra evocazione e memoria. Sentimento e azione si fondono per ritrovare e rigenerare energie nascoste. Il viaggiatore, come per incanto, diventa pellegrino, si sente partecipe e fa di ogni tappa un punto di arrivo che invita alla riflessione, che stimola motivi dai quali far nascere sensazioni profonde.

Il percorso devozionale si inserisce nel processo di trasformazione del turismo come una voce che viene da lontano. Si percepisce la sua eco come un richiamo che ci sottrae dalla banalizzazione, dal clamore, dalla mercificazione. Il luogo riacquista la sua identità, la ripropone con i suoi beni più esclusivi, li dispone per dare al viaggiatore la capacità di comprenderne il vero significato.

Dall'angolo visuale di "PleinAir" questo fenomeno inevitabilmente viene inquadrato nei percorsi del turismo ma non come un rituale inserimento in una specifica categoria bensì per l'apporto che sa dare ai nuovi orientamenti di una vacanza che non può essere più solo acquisto di beni e servizi ma che diventa accrescimento culturale, interpretazione di un modello di vita, rapporto tra l'uomo e il territorio, attraverso i suoi valori ambientali. Il turismo non va più visto e, comunque sempre meno lo sarà, nell'ottica della destinazione ma in quella della motivazione. Dove vai? Questo interrogativo sarà sostituito da una domanda più pertinente. Perché vai?

È questa l'attualità del Convegno con la suggestiva denominazione de *La bisaccia del pellegrino*. Un'iniziativa che ha un valore maieutico giacché fa nascere un nuovo approccio, potremmo dire una nuova coscienza. La bisaccia è un simbolo: evoca e richiama alla memoria. Ma, ancor più, è un monito per ritrovare valori di vita nei quali la semplicità non è pochezza ma ricchezza.

Viviamo in un momento in cui il metro della sostenibilità, di uno sviluppo senza limiti, deve diventare riferimento anche per il turismo. La natura ci ha dato i suoi beni preziosi e li abbiamo depredati senza ritegno. I percorsi devozionali ci fanno comprendere che ci sono oasi nelle quali si può ritrovare il significato della fede ma anche comprendere come sottrarre tanti luoghi da un processo di degrado che sembra non aver fine. Diceva un grande viaggiatore come Chatwin: viaggiando scopro i luoghi ma soprattutto ritrovo me stesso. Questo è il vero significato dei percorsi devozionali. Chi avrà l'umiltà ma anche la gioia di riprendere l'emblematica bisaccia, ritroverà se stesso.

Dare un senso alla scoperta

Jean-Christophe Rampal
Direttore della rivista "Ulysse"

Non è un caso che la nostra rivista, "Ulysse", si sia interessata alle montagne sacre e ai pellegrinaggi che le accompagnano in tutto il mondo. Non importano l'altitudine, la latitudine, la vegetazione che le copre: le montagne abitano sempre la mente degli uomini. Irraggiungibili per secoli, le loro cime nascondevano agli occhi dei mortali verità inaccessibili avvolte in nubi o coperte di neve.

Ancora ai nostri giorni in Pakistan le fate custodiscono la purezza delle cime a cui donne e cacciatori Kalash non hanno diritto di accesso. In Messico, gli abitanti del villaggio di Xalinzintla tentano di prevenire la collera del vulcano Popocatepetl – la montagna che fuma – offrendogli cibo e vestiti. A Kiev, la capitale dell'Ucraina, si racconta che le streghe che abitano sul monte Calvo si scatenano in una sarabanda infernale alla festa di San Giovanni. Spesso questi tabù hanno aiutato a proteggere vasti spazi naturali che altrimenti sarebbero scomparsi. Oggi la richiesta di un nuovo turismo offre a questi luoghi sacri opportunità di sviluppo che fondono insieme il rispetto dell'ambiente e del sacro.

Molti nostri contemporanei non si accontentano più di un turismo di massa che abbia come unico scopo il consumare tempo e spazio. Essi desiderano che il loro tempo libero sia anche un'occasione per guardarsi dentro e per avvicinare con rispetto l'ambiente che scoprono.

La crescente importanza del Cammino di Santiago de Compostela, il pellegrinaggio per antonomasia, ne è la migliore prova. Anche se è difficile fornire numeri precisi, si calcola che il numero di questi camminatori superi le 100.000 persone. Lungo i Cammini, gli uomini e le donne venuti da tutto il mondo vanno incontro alla natura e inseguono una ricerca spirituale. Dobbiamo sottolineare che questa tradizione supera largamente i confini della cristianità. Numerosi giovani e meno giovani seguono il Cammino di Compostela con l'unico scopo di proseguire in una ricerca personale che non rientra nella pratica della sola Chiesa cattolica.

Il pellegrino del XX secolo non va alla ricerca dell'indulgenza, ma apre in sé una parentesi, una respirazione per ritrovare un senso alla vita, per soffermarsi e ritrovare il legame con la natura e gli elementi. Allo stesso modo assistiamo allo sviluppo di un turismo del silenzio e del raccoglimento. Purtroppo qui posso parlare solo del caso francese.

Dal 1992 la *Guida Saint Christophe* riunisce tutte le soluzioni di ospitalità e i luoghi di accoglienza spirituale per famiglie e gruppi. Edita da Malesherbes publication (*La Vie*, la rivista *Prier*, *Le Monde des religions*), l'edizione 2008 presenta circa 350 schede di accoglienza spirituale. Il successo crescente di questa pubblicazione conferma l'esistenza di una domanda specifica che fonde insieme "passeggiate, spiritualità e scoperta del patrimonio sacro, naturale e profano". Questi nuovi "pellegrini"

fanno da battistrada a un nuovo turismo che rispetta l'uomo e la natura. La loro iniziativa rientra perfettamente in quella della comparsa di un turismo rispettoso dell'ambiente.

Questi uomini e queste donne si considerano come dei viaggiatori che vanno incontro ai monumenti e ai luoghi naturali per cui provano rispetto perché conferiscono loro una dimensione che supera il mero consumo di tempo e di spazio. Al di là di quella che per la maggioranza è una pratica religiosa, essi entrano in comunione spirituale con i luoghi che scoprono.

In questa ottica luoghi come il Sacro Monte di Crea costituiscono un tipico esempio di ciò che potrebbe essere un vero laboratorio del turismo sostenibile. Un turismo lontano dal semplice consumo, che offre un senso profondo alla scoperta di un ambiente o di un monumento. In questo contesto il visitatore non può non mostrare rispetto per coloro – uomini, donne, natura, monumenti – che lo accolgono.

Da Aetheria a Lutero. Quando il pellegrino diventa turista

Lucia Galli

Giornalista della rivista "Tuttoturismo"

Il pellegrino è stato il primo vero turista. Viaggiava verso una meta, aveva una forte motivazione per raggiungerla, sopportava ogni disagio e spesso redigeva anche ottimi diari delle sue peregrinazioni. Per capirlo basta avventurarsi nel latino tardo e meno ostico di Aetheria (Eteria)¹, la religiosa più famosa dell'Alto Medioevo: gli appunti della sua *Peregrinatio ad loca sancta*, le descrizioni del deserto, del Monte Sinai o del Monte Nebo sono ancora vivide, puntuali ed emozionanti come appena annotate sul suo taccuino di donna e di monaca.

Forse più che quelle dei turisti di oggi, i pellegrini di un tempo incarnavano le qualità che ogni vero viaggiatore vorrebbe avere: spirito di avventura e adattamento, curiosità e rispetto per i luoghi attraversati. Nel terzo millennio, non tutti i viaggiatori possono permettersi di essere pellegrini a tempo pieno come fece Aetheria, ma quel flusso di turisti dell'anima che ogni anno si riversa nei luoghi cari allo spirito è in aumento: solo in Italia le stime parlano di 35-40 milioni di persone l'anno, di cui un terzo è straniero. Di quel novero, almeno 15 milioni sono veri pellegrini, anche se assicurati su comodi bus *de luxe*, agli ordini di moderne ed efficienti carovane organizzate da parrocchie o associazioni laiche. I numeri di chi viaggia per fede si ingigantiscono, poi, se si guarda all'estero: secondo la *World Tourism Organisation*, ogni anno 350 milioni di persone si mettono "in marcia" alla volta delle numerose mete religiose del pianeta, grandi santuari mariani e città sante *in primis*.

I viaggiatori per fede, costituiscono ormai un flusso strutturato che porta a un giro d'affari di 18 miliardi di dollari, un business che ha favorito, anche nel nostro Paese, lo sviluppo di un articolato sistema di organizzazione, da *tour operator* specializzati, a reti di agenzie convenzionate.

Ma fra questi "pellegrini" moderni esiste ancora chi preferisce viaggiare solo, costruendosi un proprio iter, scegliendo mete che sappiano parlare al cuore, nel silenzio di una Natura che aiuti il raccoglimento. Anche di questa tipologia di luoghi l'Italia è ricchissima: oltre a 30 mila chiese e 1700 santuari – per così dire di più largo consumo –, può infatti contare su 500 fra monasteri e conventi e su un numero enorme di pievi e chiese *extra small*, caparbiamente edificate in luoghi evocativi.

I Sacri Monti sono fra questi gioielli tutti da scoprire o riscoprire e costituiscono un'occasione anche per sviluppare nuovi itinerari turistici, perché sono una perfetta sintesi fra paesaggio e arte, fra mano di Dio e mano dell'uomo.

Costruiti dalla Chiesa, piacquero subito alla gente, mettendo così d'accordo il potere e il popolo. Con la loro dirompente forza espressiva furono una delle più grandi invenzioni mediatiche del XVI secolo. "Surrogato" del pellegrinaggio in Terra Santa, divenuto troppo lungo e pericoloso, dalla seconda metà del Cinquecento, furono anche un'ottima "cura" al diffondersi delle tesi protestanti che da

¹ *Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*: diario di una monaca, probabilmente spagnola, vissuta a cavallo fra IV e V secolo d.C. o forse successivamente. Il testo in latino tardo ci è giunto in un unico codice di Arezzo, proveniente da Montecassino, dove fu copiato alla fine del secolo XI per riportare in forma di diario il viaggio, durato tre anni, in Terra Santa compiuto da un'ignota monaca. Il testo comprende la salita al Sinai, l'arrivo a Gerusalemme, la Palestina, la salita al Monte Nebo, una visita alla tomba di Giobbe e l'incontro con alcuni anacoreti.

nord valicavano il confine alpino. La fede cattolica minacciata trovò, anche nell'invenzione dei Sacri Monti, una soluzione, rapida, intelligente e di massa per rinsaldare gli animi nel messaggio cattolico romano. Senza TV, quello dei Sacri Monti fu un "reality" *ante litteram*: un Vangelo per immagini, *en plein air*, che diede al visitatore una possibilità in più, innovativa e accattivante: fra statue a grandezza naturale, circondato dall'abbraccio della natura, il pellegrino cessava di essere solo spettatore di un grande mistero, ma ne diveniva quantomeno comparsa, prendendo posto nella scena, in un grande "film" sempre in onda.

Ed è stato proprio questo aspetto della partecipazione che ha conquistato la nostra attenzione di giornalisti: oggi più che mai chi viaggia desidera essere coinvolto dalla realtà "altra" che si sta conoscendo, partecipare della grande scena che gli si dipana intorno. Ed è così che ogni meta, anche la più sacra e ricca di simboli o aspettative legate a un sentire religioso, può offrire un suo messaggio perfino al visitatore meno motivato dal punto di religioso.

Ed è qui che anche una rivista di cultura, viaggi e turismo come "Tuttoturismo" può ancora fare la differenza, rispetto ad altri mezzi di informazione.

"Tuttoturismo" è e resta una pubblicazione a carattere generalista: deve parlare molte lingue, coniugare mille gusti diversi, ma ha da tempo scommesso su un segmento di lettori e viaggiatori che amino ascoltare e lasciarsi stupire dal bello che c'è dietro l'angolo o dalla rilettura di luoghi anche noti, rivisitati col metro della curiosità. Per questo dopo il reportage dedicato ai Sacri Monti ("Tuttoturismo", Ottobre 2007) il nostro viaggio è proseguito attraverso altre mete di fede. In un servizio sul romanico minore lombardo abbiamo messo il nostro lettore in sella a una bici dicendogli: «Vai, pedala, e troverai non solo storie di fede ma anche storie di vita e di uomini che, come te oggi, percorsero queste strade respirandone il sapore».

È così che a Voltorre, in provincia di Varese, abbiamo raccontato la storia di alcuni poeti scapigliati che nel 1800 si erano stabiliti nell'omonimo chiostro. È così che a Lomello abbiamo incrociato Teodolinda sorridente e pronta alle sue seconde nozze ed è ancora così che sulla sponda occidentale del lago di Como ci siamo imbattuti, certamente in tanti divi di Hollywood, ma anche in tante pietre antiche che hanno molte storie da raccontare.

A questi servizi "Tuttoturismo" ha fatto seguire altri "esperimenti": la Macerata barocca raccontata dalle sue varie chiese e dai suoi vari ordini religiosi, un viaggio sulle tracce di Martin Lutero che forse sarebbe inorridito nel vedere trasformati in meta turistica le "sue" città dove germogliò il seme della Riforma Protestante. Oggi però, caduto il muro di Berlino, quelle terre della ex DDR, grazie alla figura del dottor Luther ritrovano un sentire comune non più solo e soltanto religioso, ma una tradizione condivisa dalla quale ripartire, più liberi.

Infine, con azzardo di cui siamo felici di assumerci ogni responsabilità, abbiamo provato a liberare il senso religioso che si sprigiona coinvolgente dalle canzoni di Bob Marley e dalla sua reggae Rastafari, accompagnando i nostri lettori in una Jamaica bella e complessa, lontana da spiagge e rum.

Si dirà che il nostro occhio è stato quindi più secolare, divulgativo. Noi crediamo però sia questo il modo giusto per prendere per mano il viaggiatore, anzi quel pellegrino, che è il turista di oggi. Un pellegrino a cui oggi è richiesto indubbiamente meno coraggio di un tempo per solcare le vie del mondo, ma che oggi, a differenza di ieri, pur contando su maggiori comfort, ha paradossalmente meno mezzi per orientarsi in una selva di messaggi preconfezionati che spesso, pur promettendo il "tutto compreso", non includono affatto la capacità di stupirsi.



Verso Santiago de Compostela (*Museo del pellegrinaggio di Santiago de Compostela*)





Verso Santiago de Compostela (*Museo del pellegrinaggio di Santiago de Compostela*)

Indice dei nomi

a cura di Paolo Pellizzari

- Abai (Focide) 215.
Abaton 35.
Abd al-Lah Ibn al -Zubayr 186.
Abd al-Malik 42.
Abd al-Malik Ibn Marwan 186.
Abd-al-Rahman Ibn Awf 188.
Abdia 232.
Abgar 232, 241-242.
Abhayagiri 153-154.
Abido 32-33.
Abramo 183-185, 228, 230-232, 238, 246-247, 410.
Abu Khalaf M. F. 183.
Abū Parvat (Monte Abū) 145.
Abu Simbel 34.
Acciajuoli N. 211.
Achille 215, 225.
Acquapendente 266.
Adamo 146, 183, 231, 320, 409-410.
Adamo di Valdštejn 313.
Adams C. J. 183.
Ado di Vienne 289.
Adorno (famiglia) 271.
Adorno F. 365.
Adriano, imperatore 36, 220, 246, 287.
Adricomius Ch. 366.
Ādur Burzēn-Mihr 169-170.
Ādur Farnbag 169-170.
Ādur Gušnasp 169-175, 179.
Aelia Capitolina, vedi Gerusalemme.
Afghanistan 147, 157, 167.
Africa 227.
Agamede 225.
Agar 183-185.
Agastya (Kumbhaja) 74, 76.
Agilkia 35.
Agnolletto A. 363.
Agostini G. 336.
Agostino, santo 417.
Ahmosi Nefertari 32.
Ahriman 178.
Ahura Mazdah 168.
Aigeai (Cilicia) 217.
Aikema B. 346, 349.
Ainoyama 129.
Airaldi G. 381.
Airāvati 100.
Aix en Provence 335.
Aiyappan 158.
Ajaṇṭā 147, 152, 157-158.
Akāl Takhat (Akāl Takhat) 112, 119.
Akapana 58.
Akbar 20.
Akṣobhya 99.
Alappadan A. 22.
Alba Iulia 316.
Alberti L. B. 48.
Alberto di Valdštejn 313.
Alberto V di Baviera 305.
Alberto VI di Baviera 310.
Albugnano 422.
Alcarotti G. F. 192-193.
Alderaldo 267.
Alessandria 190, 271, 371-383, 409, 422.
Alessandria d'Egitto 29, 36, 211, 220, 224, 232, 246.
Alessandro Magno 169, 220.
Alessi G. 357, 361, 367.
Alessio 256, 384.
Alfiano Natta 422.
Algeria 418.
Allahabad (Allāhabād) 119, 143.
Allan J. W. 183.
Allen Ch. 166.
Alliot M. 33.
Alpi 294-295, 337, 371, 379, 411, 422.
Altdorf 312.
Alto Adige 368.
Altomünster 330.
Altopascio 412.
Amar Das, Guru (Amar Dās, Gurū) 112.
Amarāvati 146.
Amarnāth 142.
Amaterasu 129.
Ambrogio, santo 243.
Ambros B. 127.
Amḍhāriyā R. 25.
Amédée (Teetaert) de Zedelgem 356.
Amenhotep 30-32.
Amico B. 193, 298, 363, 366.
Amida 132.
Amitābha 99.
Amitagati 70.
Ammone 220.
Amodei T. 318, 320.
Amoghasiddhi 99.
Amoghavajra 200.
Amon (Zeus) 30, 32-35.
Ampato 66.
Amr Ibn Al-As 188.
Amram D. W. 43, 46.
Amritsar 19, 112, 119, 145.
Amsterdam 49, 355.
Amu-darya 175.
An Lushan 200.
Anagarika Govinda 105.
Anāhita 170, 180-181.
Ānanda 143, 149.
Anandpur (Ānandpur) Sāhib 112, 119-120, 145.
Anastasio 233, 242.
Andania (Messenia) 216.
Ande 54, 57, 66-67.
Āndhra 152.
Āndhra Pradesh 25.
Andorno 368.
Anfiarao 215, 222.
Angelita G. 304-305, 307.
Angiolello G. M. 190.
Angkor Wat 147.
Anna, santa 329, 358-359.
Anna Perenna 217.
Anonimo di Bordeaux 227, 230-235, 243-246.
Anonimo di Piacenza 229-235, 239, 241, 245.
Antilia 322.
Antinoo 36.
Antiochia 215, 232, 238.
Antonia, fortezza di Gerusalemme 344-349.
Antonino, santo 227, 229, 232.
Antonio, generale 223.
Anurādhapura 146, 153-154.
Anversa 341.
Anxi 201.
Anzing 322.
Aosta 340, 371.
Apollodoro 221.
Apollonio, eremita 246.
Apollonio Rodio 225.
Appennini 411.
Apuleio 36.
Aqsa, al, moschea 42, 186-187, 277.
Aquilaia 290.
Arabia 250.
Arachosia 167.
Arafat, piana di 184-185, 409.
Arbuda 100.
Arcadia 220, 225.
Arculfo 290.
Areia (Herat) 167.
Arezzo 243, 411, 429.
Argentina 57, 66.
Argo 214.
Ariccia 220.
Ariosto A. 190, 192.
Aristofane 216, 226.
Arjan Dev, Guru (Gurū) 112, 114-119.
Arjuna 23.
Armagnac J. d' 346.
Armenia 234, 245.
Arno 345.
Aronne 246.
Arriaga P. J., de 58.
Artemide 220, 223-224.
Artini A. 357.
Āryadeva 151.
Azarpay G. 170.
Asama Ō-kami 135.
Asaṅga 151.
Asburgo 296-297, 307-311, 316, 324, 328.
Asclepio 217, 220, 222.
Asī 142.
Asia 21, 24, 26, 74, 85-86, 93, 122-123, 126, 141-152, 166, 174-178, 196-197, 227, 249-250, 409.
Aśoka (Asoka, Ashoka, detto anche Devanāmpriya/Devānāmpriya Priyadarśin) 20, 112, 144-153, 198.
Asopo 214.
Aspero 52.
Assandri G. 11.
Assisi 408.
Asti 48, 372, 422.
Astori E. 379-380.
Astrusa P. 359.
Aśvaghōṣa 151.
Aswan 306.
Atago 205.
Atanasio di Alessandria 227-228, 232, 234, 238-239.
Atawallpa 60.
Atena 181, 223-225.
Athenodoro 31.
Atisaya-kṣetra 145.
Atrosōkes 175.
Attel 304.
Attica 221-222, 225-226.
Auersperg 297.
Augusta 294, 304-312.
Augusto, imperatore 83-84, 223.
Augusto il Forte 297, 299.
Aum Shinrikyō 124.
Aurenhammer H. 325.
Austria 296, 310-312, 317, 328, 330.
Aveni A. F. 56.
Aventino 238, 256.
Avril F. 336, 346.
Awaji, isola 136.
Ayachit S. M. 75.
Ayodhya 73-74, 142, 151.
Ayuthia 146.
Azerbaijan 172.
Aži Dahāka 174.
Babila, santo 232.
Bacchi della Lega A. 334.
Bachamer Ch. 311.
Bachrovský G. 313.
Bactriana 167, 175.
Bad Tölz 320-322.
Baden Württemberg 312.
Badrīnāth 142, 157.
Baeumerth A. 293.
Bagan 157.
Bagatti B. 334, 366.
Bahuriband 81.
Baiocco S. 359.
Bakker H. 73-78, 81.
Balbín B. 314.
Balcani 250-252, 255.
Baldovino 252.
Bali 98.
Balkh, vedi Po-ho.
Bamberga 312, 350.
Bāmiyan 147, 150.
Bandō 133.
Banerjee Akshay Kumar 111.
Bangdel D. 105.
Bangladesh 158.
Banská Štiavnica 322-324, 330.
Bar Kokhba 40.
Barbarossa 388.
Barbero A. 11, 19, 69, 73, 81, 105, 134, 271, 322, 356, 365.
Barbo L. 337.
Bargnesi R. 378.
Barthélemy Bonis 380.
Bascapè G. C. 366-367, 372.
Bastar 81.

- Batalov A. 354.
 Báthory S. 315.
 Battaglia S. 212.
 Batuel 228, 247.
 Baubo 216.
 Bauer B. 64, 66.
 Bauer J. 301.
 Baumgärtner S. 293.
 Baviera 296, 304, 308-312, 328.
 Bawangaja 145.
 Baxandal M. 337.
 Bayern-Leuchtenberg 310.
 Bayonne 147.
 Bé K. 348.
 Beal S. 148-156.
 Beato Angelico 404.
 Beatson E. H. 336.
 Bebenhausen (Tubinga) 342.
 Bédier J. 379.
 Bedřich di Donín 313.
 Beer R. 105.
 Begram 157.
 Beissel S. 304, 306, 309-310, 325, 328.
 Belayche N. 224.
 Belenitskii A. M. 170.
 Belgio 283, 292, 312.
 Bellocchio M.-G. 378, 380.
 Belting H. 346, 349.
 Benares, vedi Varanasi.
 Benedetto P. I. 387.
 Benedetto XII, papa 304.
 Benedetto XVI, papa 403.
 Bengala 24.
 Benigna C. di Lobkovice 313, 329.
 Ben-Shammai H. 42.
 Benten 136.
 Beozia 214.
 Beran P. 331.
 Berdimuradov A. 170.
 Berg am Laim 310, 312.
 Berger N. 38.
 Berlino 49, 343-344, 430.
 Bernand E. 31.
 Bernard P. 175.
 Bernardo, santo 337.
 Bernbaum E. 105.
 Bernini G. L. 46, 48.
 Berruti T. 374, 378, 382.
 Berthier A. 377.
 Bertini F. 234.
 Bertonio L. 65.
 Bes 32.
 Besson J. 192.
 Betania 233, 240, 355.
 Betel 228, 230.
 Betfage 355.
 Béthune P. F. de 23.
 Betlemme 12, 163, 227-234, 240-245, 284, 298, 300, 355-363, 414.
 Bhagavat 76, 79.
 Bhāja 147.
 Bhārhut 146.
 Bhattacharyya N. N. 105.
 Bhutan 158.
 Bhuvaneśvar 145.
 Bianchi A. 379.
 Bianchi U. 224.
 Bianchi Ferrari F. 341.
 Biddau N. 47-48.
 Biddle M. 266, 287-289.
 Biffi I. 388.
 Bilinenser J. 315.
 Bilska-Wodecka E. 317.
 Binding G. 260, 290.
 Birnbaum R. 196-198, 200.
 Bisanzio, vedi Costantinopoli.
 Bishamonten 136.
 Bland K. P. 38.
 Bobbio 241.
 Bocanera G. 338.
 Bodhgaya (Bodh Gaya, Bodhgaya) 94, 119.
 Bodhiruci 199.
 Bodhisattva 69, 152, 157, 197, 200, 203, 206-207.
 Bodhisattva della Saggezza 197.
 Bodhisattva Mañjuśrī, vedi Mañjuśrī.
 Bodhnāth 146.
 Boemia 296, 299, 310-317, 321, 329-332.
 Boffin Romanet 356.
 Bohosudov 321.
 Bolivia 57.
 Bologna 291, 333, 339, 382.
 Bolton Holloway J. 259.
 Bolzano 302, 312, 368.
 Bolzoni P. 372.
 Bombay 167.
 Bonaiuti A. 264.
 Bonaventura, santo 337.
 Bonavoglia G. 382.
 Bonesio L. 105.
 Bonfil R. 49.
 Bongi S. 261.
 Bonifacio da Ragusa 288.
 Bonifacio VIII 267, 411-412.
 Bopearachchi O. 176.
 Borchert T. H. 346.
 Borgo San Sepolcro 295.
 Borgo Sesia 367.
 Borgoglio 382.
 Boris, santo 254.
 Bormida 373, 378.
 Borobudur 147.
 Borromeo C. 318, 340, 365-367.
 Bosforo 255, 284.
 Botta M. 388-389, 391.
 Bottazzi G. A. 378.
 Boucharlat R. 172.
 Boucher J. 193.
 Boyce M. 167-181.
 Boyer L. 335.
 Brahma (Brahmā) 114, 145.
 Brahmapurī 151.
 Brambilla G. 373.
 Brandmüller W. 305.
 Brandtner M. 74.
 Branthomme H. 224, 227, 257.
 Brasca S. 192, 334, 339.
 Bratislava 311, 316.
 Brauen M. 105.
 Brauron (Attica) 222.
 Brennero 411.
 Bresc Bautier G. 266, 289, 294, 342, 356.
 Breydenbach B. von 192, 293, 352-353.
 Brissago 368.
 Britannia 245.
 Brno 314, 319-322, 331-332.
 Broni 372.
 Brown B. L. 346.
 Brown C. M. 42.
 Bruges 272, 293, 350.
 Bruna D. 265.
 Bruneau Ph. 222.
 Brunner W. 321.
 Bruxelles 310, 312.
 Bruyins C. de 283.
 Buda 328.
 Budapest 343-344.
 Buddha, vedi Siddhārtha Gautama, detto il Buddha.
 Buddha Gayā 144, 146, 148, 158.
 Buddhahadra 197.
 Buddhapali 199, 202-203.
 Buffetrille K. 105.
 Buglioni B. 364.
 Bühl am Alpsee 317, 328, 332.
 Bukovský J. 311-317, 330-332.
 Burckhardt J. 128.
 Burgau 317.
 Burger R. 66.
 Burgess J. 75.
 Burgos 388.
 Buriatia 86.
 Burkert W. 324.
 Burton R. 165.
 Busto P. P. 407.
 Butler S. 423.
 Buto 32, 35.
 Caballo Muerto (Moche) 54.
 Caffulli G. 413.
 Cahuachi 54, 56.
 Caimi B. 11, 293-294, 340, 356-366, 381, 414.
 Cairo II 193.
 Cajamarca 54, 60.
 Cakravarminī 101.
 Cakravartini 101.
 Cakravegā 101.
 Calabria 365.
 Calafato E. 338.
 Calamai A. 334.
 Calancha, A. de la 64.
 Calcedonia 232.
 Calcide 211.
 Callejón de Huaylas 52.
 Callimaco 215, 223.
 Calvario (Golgota) 230-234, 240, 244, 275-276, 294, 297, 319, 322, 324, 332, 336, 338, 341-346, 349, 352, 356-365, 398, 414.
 Calvet Y. 172.
 Calvino 295.
 Calzolari M. 372.
 Cambogia 147, 155, 158.
 Camerino 338.
 Camilla Battista da Varano 338.
 Cammarata I. 378.
 Campā 151, 155.
 Campi 322.
 Camporeale G. 217.
 Cana 239, 241, 423.
 Canaan 42.
 Canali L. 220.
 Cañar 62.
 Canavese 368, 384.
 Cancik H. 224.
 Cancogni M. 353.
 Candanpur, vedi Śrī Mahāvīrji/Candanpur.
 Candrabāhu 145.
 Candraprabhu 145.
 Canossa 281.
 Canterbury 129, 371, 412.
 Canton 204.
 Cao 203-204.
 Capacocha 65.
 Capo Lacinio 214-215.
 Capodilista G. 334.
 Cappadocia 169, 245.
 Čapská V. 331.
 Capua 211, 262, 291.
 Cardia R. 11.
 Cardini F. 189, 234, 257-258, 266, 334, 362-365.
 Carinola (Caserta) 211.
 Carinzia 296.
 Carità G. 355.
 Carletti F. 189.
 Carlo Magno 13, 283, 379, 408, 410.
 Carlo V, imperatore 307.
 Carlotta di Savoia 336.
 Carmagnola 47.
 Carmania (Kerman) 167, 169.
 Carnevale G. 382.
 Carniola 296.
 Carpaccio V. 42, 353.
 Carpi 305.
 Carran 228, 232, 245-247.
 Casale Monferrato 11, 19, 20, 45, 191-192, 335, 384-391, 395, 399, 412, 421-422.
 Casalis G. 381.
 Casciaro E. 359.
 Cascina Bagnolo 378.
 Cascina Grossa 373-374, 377.
 Caseau B. 241.
 Casentino 411.
 Caserta 211, 262.
 Càsola P. 190.
 Cassuto D. M. 49.
 Casteggio 372.
 Castel S. Giovanni 372.
 Castelserio 373.
 Castelfranchi Vegas L. 346.
 Castelnuovo Scrivia 378.
 Castiglioni C. 373.
 Catalano M. 338.
 Cattolica 411.
 Cau E. 375.
 Caucci von Saucken P. 258, 371-372, 381-382.
 Caulonia 213.
 Cauville S. 33.
 Cavatrunci C. 51, 66.
 Celere 31.
 Celesiria 245.
 Cempinari M. 318, 320.
 Cenacolo (Gerusalemme) 340, 349, 358, 364, 398.
 Cera G. 378.
 Cereti C. G. 170.
 Černihiv 254.
 Černín E. 313.
 Černín H. 313.
 Cerro Esmeralda 66.
 Cerro Sechín 52.
 Cervenno in Val Camonica 368.
 Cervia 411.
 Cesarea di Palestina 228, 242.
 Cesena 411.
 Česká A. 307.
 Česká Lípa 332.
 Ch'en-wu 155.
 Ch'i-chū 155.
 Chajang (Cizang) 204.
 Chambers E. K. 163.
 Chan V. 105.
 Chandi Mendut 147.
 Chandra L. 105.
 Chang'an (Ch'ang-an) 148, 198, 204.
 Chapot F. 223.
 Chartres 260, 388-390.

- Châtelet A. 343, 345, 349.
 Chatwin B. Ch. 426.
 Chaucer Ch. 129.
 Chavín de Huántar 53-54, 66.
 Chélini J. 224, 227, 257.
 Chengde 26.
 Chenna G. A. 382.
 Chennai 147.
 Cherasco 47.
 Cherchi A. 11.
 Cherson (Crimea) 240, 250.
 Cherubini G. 258.
 Chevalier É. 350.
 Chevalier U. 294, 305-306, 311-312, 315, 328, 356.
 Cheynet J.-C. 241.
 Chhattisgarh 81.
 Chiba 134-135.
 Chichibu 133.
 Chieng Mai 146.
 Chieri 47.
 Chi-I 148.
 Chillón 52.
 Chmelinová K. 316.
 Chonen 204.
 Christensen A. 169.
 Chu Si-hing 148.
 Chudenice 313.
 Ciammitti L. 336.
 Čičo M. 303, 319-324, 331-332.
 Cicuzza C. 105.
 Cidāmbaram 145.
 Cieza de León P. 63.
 Cile 57, 66.
 Cimino R. M. 21.
 Cina 19, 26, 85-86, 93, 122-126, 132, 146-147, 153, 156-158, 196-200, 204-207.
 Cintādeva, vedi Fa-shih.
 Cirillo 250.
 Cirillo di Gerusalemme 241.
 Citerone 214.
 Citterio F. 304-305, 312, 317.
 Claro (Colofone) 215-216.
 Classe 411.
 Clemente di Roma 240, 243, 250.
 Clemente V 164.
 Clemente VII 304.
 Cleri B. 258.
 Clisma 235, 241, 244.
 Coatlí 63.
 Cobo B. 59.
 Cohen E. M. 41.
 Cohen-Grossman G. 37.
 Coļa 24, 152.
 Collier G. A. 63.
 Colombe J. 336.
 Colombo C. 353.
 Colombo F. 342, 353.
 Colonia 12, 67, 264, 388.
 Cometa G. B. 314.
 Comoli Mandracchi V. 367, 376.
 Conant K. J. 265.
 Congourdeau M.-H. 242.
 Conques 265.
 Coo 217.
 Cool D. 346.
 Copacabana 63-65.
 Coppedè G. R. 380.
 Corbin H. 105.
 Corbo V. 275, 279, 282.
 Corea 85, 122, 158, 196, 204.
 Coreth A. 309-310, 328.
 Coricancha 59, 62-64.
 Corinto 211, 214, 221.
 Cornagliotti A. 191, 335.
 Cornelio, centurione 228.
 Corra 228.
 Cort J. E. 71.
 Cortellazzo M. 372.
 Corvino G. 315.
 Corvino M. 315.
 Corvino S. Quirico 372, 377.
 Coscarella C. 365.
 Cosola P. 379.
 Costa L. 378, 382.
 Costa M. 340.
 Costantino I, imperatore 13, 46, 216, 233-234, 242, 249, 254, 274-277, 287, 295, 318, 410.
 Costantinopoli (Bisanzio, Istanbul) 49, 232, 242, 249-255, 283, 289.
 Costanza, città 289, 328, 330.
 Costanza, principessa 277.
 Costanzo, imperatore 409.
 Cozort D. 105.
 Cracovia 301.
 Cratilo 226.
 Crema 389.
 Cremlino 255.
 Crescentino 190-191.
 Creso 215.
 Creswell K. A. C. 183.
 Creta 217, 250.
 Crimea 240, 284.
 Crimisa (Cirò) 215.
 Cristiano Augusto di Sassonia 316.
 Cristo, vedi Gesù.
 Cristoforo *junior* di Lobkovice 313.
 Crotone 213.
 Cuenca 62.
 Culipuram, vedi Jambukola.
 Cuneo 48, 191, 193.
 Cupola della Rocchia, vedi moschea di Omar.
 Curiel R. 176.
 Curtis J. 176.
 Cusco 51, 58-65.
 Dafne (Antiochia) 215.
 Dagron G. 250.
 Daikokuten 136.
 Dainichi Nyorai 135.
 Dakhla 32.
 Ḍakini 99.
 Dakṣiṇa Kosala 81.
 Dallai A. 340.
 Dallapiccola A. L. 106.
 Dalman G. 289, 291-294, 342.
 Dalton O. M. 175.
 Damdama Sahib (Sahib), vedi Talwandi Sabo.
 Damonte M. 381.
 Daṇḍa 74.
 Daṇḍakāraṇya 74.
 Dandara 33.
 Dange S. A. 24-25.
 Daniélou A. 25.
 Daniil, igumeno 251-252.
 Dansette B. 334-335.
 Dante Alighieri 259, 412.
 Danubio 254, 297.
 Daozong 205.
 Dārā Śukoh 20.
 D'Arienzo L. 258.
 Darmesteter J. 173.
 Daśaratha 73.
 Dasgupta S. 105.
 Datong 197.
 Davide 232, 246-247.
 Davidson L. K. 257.
 Dayānanda Sarasvatī 143.
 Dāyṭī (Daryā-i Panj) 180.
 Deambrogio L. 422.
 De Angelis A. 354, 366.
 Debac M. 337.
 Debiaggi C. 318, 357, 362.
 De Bartholomaeis V. 335.
 De Biaggi E. 11.
 Decarlino G. 382.
 Decler H. 105.
 De Donati G. A. 359.
 De Donati G. P. 359.
 D'Enrico G. 367.
 D'Este A. 193.
 De Estete M. 60-61.
 De Filippis E. 322, 353, 356.
 Deir el-Bahari (Tebe) 31.
 Deir el-Medina 32.
 Delfi 213-215, 220-226, 409.
 Delfinato 380.
 Delfiol R. 381.
 Della Casa C. 69.
 Della Robbia (famiglia) 364.
 Della Valle P. 189, 191.
 Delo 214, 222.
 Demetra 216, 220, 224-225.
 De Nobili R. 21.
 De Ponte G. 353.
 De Predis C. 339-341.
 Déroche V. 241.
 De Rossi G. 40.
 De Rotariis G. F. 340.
 Desroches Noblecourt Ch. 35.
 De Tolomeis P. G. (il Teramano) 304.
 Devanampriya Piyadassi (Devānāmpriya Priyadarśin), vedi Āśoka.
 Devikoṭa 100.
 De Vos D. 350.
 Dey Nundo Lal 74-75.
 Dezong 204.
 Dhabhar B. N. 170, 173.
 Dharmaguptaka 152.
 Dharmarakṣita (Dharmarakṣita) 92.
 Dhatīśvarī 99.
 Dhruva 114.
 Dhul Hijja 183, 185.
 Dhūmrākṣa 75, 81-82.
 Dhūmrēśvara 75.
 Di Castro D. 38.
 Di Resta I. 291.
 Di Ricaldone A. 379.
 Diana 220.
 Dias M. 157.
 Didima (Mileto) 215.
 Dietrichstein F. 310, 313, 331.
 Dillehay D. 53.
 Dillon M. P. J. 224.
 Dilvāra 145.
 Diocæsarea 229, 239.
 Dionigi di Alicarnasso 220, 224.
 Dionigi di Milano 409.
 Disraeli B. 123.
 Diviš J. 313-314, 330.
 Dixon L. S. 355.
 Dnepr' 251.
 Dobbiano 294, 356.
 Dodona 215, 225.
 Dogaer G. 337.
 Doležal D. 315, 322, 331.
 Dolgner D. 294.
 Donatello 404.
 Donato 304.
 D'Onofrio M. 257-258, 261, 263.
 D'Orlier A. 336.
 Dostoevskij, F. 418.
 Doubdan J. 192.
 Dowman K. 105.
 Drāviḍa 152.
 Drège J.-P. 180.
 Drumachāyā 100.
 Druzhinina (Drujinina) A. 175, 177.
 D'souza H. 21.
 Du Doucheng 205.
 Duccio di Buoninsegna 262.
 Ducellier A. 250.
 Duchêne H. 226.
 Duchesne-Guillemin J. 172.
 Dulaey M. 230.
 Dunhuang 147-148, 157, 201-205.
 Dunnel R. 206.
 Dunn-Wood M. 257.
 Dupront M. 257.
 Dürig W. 306.
 Durio A. 353.
 Durrieu P. 349.
 Dušanbe 175.
 Duval Y.-M. 239.
 Dvořák M. 313-314, 325, 330.
 Eade J. 207.
 Earhart H. B. 134-135.
 Ebisu 136.
 Eck D. L. 77.
 Ecuador 62.
 Ecuba 225.
 Eden 234, 410.
 Edessa 174, 232, 241-242.
 Edfu 30, 33.
 Edimburgo 307.
 Edkins J. 152.
 Edmund K. B. A. 157.
 Edo, vedi Tokio.
 Eeckhout P. 60.
 Efeso 223, 243.
 Efira 215.
 Egeria (Eteria) 23, 227-247, 259, 429.
 Egésippo 235.
 Egg E. 294.
 Egina 222.
 Egitto 29, 33, 35-36, 193, 211, 215, 217, 220, 227, 230, 234, 238, 241-245, 249, 288.
 Eichberger D. 346.
 Eichstätt 290-291.
 Eisengrein M. 312.
 Eisenstadt 316.
 Eixelberg 310.
 El Paraíso (valle del Chillón) 52.
 Elefantina 30.
 Elena, imperatrice 249, 277, 318.
 Eleona (Gerusalemme) 233, 298, 310, 315.
 Eleusi 216, 221, 224-225.
 Elia, profeta 44, 48, 228-229, 235, 239.
 Èlia, vedi Gerusalemme.
 Eliade M. 105.
 Eliano 177.
 Eliopoli 35.
 Eliseo, profeta 228, 232, 242.
 Elkab 33.

- Ellora 147, 158.
 Elpidio, santo 232, 245-246.
 Embrun 409.
 Emesa 239.
 Emilia, via 411.
 Emilia Romagna 20, 336.
 Emmaus 262.
 En no Gyôja 135.
 Enea 226.
 Ennin, bonzo 126, 195, 200-201.
 Enns 296.
 Enryakuji 133-134.
 Epidauro 217, 222.
 Epimachio, santo 232.
 Epstein L. 105.
 Eracle 223.
 Eraclio 250.
 Erdmann W. 290.
 Eretria 213.
 Erode Antipa 320, 323, 352.
 Erode il Grande 163, 232.
 Erodoto 32, 168, 177, 216.
 Eschilo 224.
 Esichio, santo 232.
 Esna 33.
 Espinoza Soriano W. 62.
 Ester 40, 49.
 Esterházy (famiglia) 297.
 Esterházy P. 316.
 Esteve Barba F. 58.
 Esztergom 316.
 Etiopia 245.
 Etruria 217.
 Eucherio 227, 233-235.
 Eudocia, imperatrice 232-233.
 Eufemia, santa 229, 232.
 Euripide 222.
 Europa 13-14, 21, 37, 40, 49, 130, 141-142, 153, 209, 249-251, 255-257, 260-261, 265, 271, 280-281, 287-296, 303, 305-311, 315-322, 332, 336, 344, 387-390, 395, 403-404, 408-411, 415, 418.
 Eusebio di Cesarea 233-234, 242-243, 275.
 Eusebio di Vercelli 409-410.
 Eustochio, santa 227, 231, 238-240, 245-246.
 Eva 409.
 Evasio, santo 395-400, 409.
 Faggini G. T. 346.
 Falero 216.
 Fa-ling 148.
 Falk M. 105.
 Fan-yen-na 150.
 Faostino da Toscolano 192.
 Faran 246.
 Faries M. 355.
 Farrow G. W. 105.
 Färs 170.
 Fa-shih 155.
 Fasoli G. 291, 333, 339.
 Fatehpur Sikhi 20.
 Fatima 408.
 Fausto, santo 232.
 Fa-Xian 148, 150-157.
 Felsenstein F. 45.
 Ferdinando II, imperatore 298, 307-310, 315, 328, 331.
 Ferdinando III, imperatore 298.
 Ferrando M. 122.
 Ferrara 193.
 Ferrari A. 211, 213.
 Ferrari G. 359-363.
 Ferrari M. 356.
 Ferraris F. 11.
 Ferraro G. 384.
 Fidenza 411.
 Fidia 223.
 Filadelfia 271.
 Filarete A. 48.
 File 35-36.
 Filippo di Baviera 309.
 Filippo di Borgogna 337, 342, 350.
 Filippo, apostolo 356.
 Filippo, diacono 229.
 Filofej, monaco 255.
 Filoramo G. 21, 213.
 Fioravanti A. 255.
 Firenze 30, 44, 255, 264, 295, 298, 338-339, 343-345, 356, 363, 366, 381, 411.
 Fisher M. P. 143.
 Fishof I. 47.
 Flandrin Ph. 176.
 Flavio Giuseppe 235, 346-348, 352.
 Fleury 262.
 Flögel E. 304-313, 317-318, 328-331.
 Florenskij P. 105.
 Flusin B. 249.
 Fobelli L. M. 250.
 Focide 215, 225.
 Foligno 336.
 Fontana D. 318.
 Forestié E. 380.
 Forêt P. 26.
 Forlì 411.
 Förner F. 312.
 Fortini Brown P. 353.
 Fortuna 125, 135-137, 174, 220.
 Foster S. 346.
 Foucart G. 35.
 Foucher A. 205.
 Fouquet J. 43, 346, 348, 350.
 Fraccaro P. 373, 378.
 Francesco d'Assisi 271, 296, 345, 348, 368, 413-414.
 Francesco da Marignano 357, 360-362.
 Francesco Saverio 147, 318.
 Francesia G. 422.
 Francia 40, 191-192, 253, 265, 288, 292, 307, 311, 336, 362, 371-372, 389, 393, 403, 410-411, 436.
 Franco Jordán R. G. 59.
 Frangipani N. 315.
 Frank G. 241.
 Franke D. 30.
 Frankfurter D. 36.
 Franz A. 262.
 Frasson F. 371-382.
 Frauenkirchen 316.
 Frayn M. 224.
 Fregelle 220.
 Freyburger G. 223.
 Friburgo (Svizzera) 313, 328, 330, 336.
 Frisinga 312.
 Frojmovič E. 45.
 Fugger A. 308.
 Fugger U. 308.
 Fuhrmann M. 323.
 Fujiwara no Michinaga 127.
 Fujiwara no Yukinari 127.
 Fukurokuju 136.
 Fumagalli A. 378.
 Fumet S. 417.
 Fun-nan (Cambogia) 155.
 Fürth 49.
 Furuichi 129.
 Fusôkyô 135.
 Gadara 240.
 Galilea 228-229, 251, 413.
 Galizia 258, 380, 382.
 Galli L. 429.
 Gallia 227, 245, 409.
 Gallinari L. 66.
 Galloni P. 357.
 Gand 258, 343.
 Gandhara (Gandhara) 93, 149-151, 154, 167.
 Gaṅgaikondaçolapuram (Tamil Nāḍu) 24.
 Gange (Ganga, Gaṅgā) 21, 24-25, 81, 153.
 Ganzhou 205.
 Garagay (Lima) 54.
 Gargiulo M. 261.
 Garh-Dhanora 81.
 Garzaniti M. 249.
 Gasca Queirazza G. 379.
 Gasparolo F. 374, 378, 380.
 Gatti A. 423.
 Gau el-Kebir 30.
 Gavilán R. 63-64.
 Gaya 149, 151-158.
 Gaza 232, 246.
 Gazzaneo G. 389, 417.
 Gazzini M. 372.
 Gebel Barkal 34, 36.
 Gelnhausen 293-294.
 Genezarete 229.
 Genji 127.
 Gennath, porta di Gerusalemme 346.
 Genova 380.
 Gensini S. 349, 356, 363-364.
 Gentile G. 192, 271, 333, 340, 357, 361-362, 365-367.
 Gentile U. 380.
 Geon 234.
 Gerbi A. 51.
 Gerico 228, 232-234, 413.
 Germania 40-44, 266, 292, 305, 311-313, 317, 330, 350.
 Gerolamo, santo 227-232, 238-245, 296, 335.
 Geronzio 238.
 Gerson J. 336.
 Gerusalemme (Èlia, Aelia Capitolina) 11-14, 37-49, 94, 142, 146, 157, 174, 183, 186-188, 192-193, 227-246, 249-258, 266-267, 271-303, 318, 329, 333-368, 382, 384, 389-391, 396, 398, 408, 410-413, 429.
 Gessen 23, 230.
 Gesù (Cristo) 13, 23, 44, 46, 163, 174, 227-233, 238-251, 258, 262-263, 267-268, 271-277, 282, 286-303, 318-324, 331-351, 355-368, 389-390, 396-415.
 Getsemani 240, 349, 353, 358.
 Ghanimati S. 174.
 Giacobbe 230-231, 247, 322, 410.
 Giacobbone D. 373.
 Giacomo, santo 242-243, 258, 281, 380, 382.
 Giani M. 22.
 Giappone 19, 85-86, 93, 121-137, 158, 175, 196-199, 203-205, 408.
 Giasone 225.
 Giava 153, 155-156.
 Gibran K. 417.
 Gignoux Ph. 169.
 Gimello R. 197, 205.
 Gioacchino, santo 358-359.
 Giobbe 242, 429.
 Giorcelli M. 421.
 Giordano, fiume 228-232, 239-240, 243, 245, 413.
 Giorgio, martire 232, 243.
 Giosuè 42.
 Giovanni Battista 231-233, 239, 319.
 Giovanni d'Austria 325.
 Giovanni de Caulibus 334.
 Giovanni di Berry 336.
 Giovanni di Würzburg 333.
 Giovanni Evangelista 273, 319-321, 334, 336, 345, 349, 356, 359-361, 365, 396, 398.
 Giovanni III Sobieski 328.
 Giovanni Paolo II 396, 417.
 Giove Anxur 220.
 Giuda Iscariota 230.
 Giudea 37, 193, 229, 413.
 Giuliano, imperatore 220.
 Giuliano, santo 232.
 Giuliano L. 73.
 Giulio I, papa 409.
 Giulio II, papa 304.
 Giulio III, papa 305.
 Giunta L. 353.
 Giuseppe d'Arimatea 273, 359.
 Giuseppe I d'Asburgo 310.
 Giuseppe, santo 339, 363.
 Giustina, santa 232.
 Giustiniani M. A. 43.
 Giustiniano 36, 250.
 Glaser H. 309.
 Glave L. M. 51, 66.
 Gleb, santo 254.
 Głogówek 312, 317, 332.
 Gnadenhal 319.
 Goa 147.
 Gobi, deserto 201.
 Gobind Singh, Guru (Gobind Singh, Gurū) 112, 115-120.
 Godāvarī 25, 100.
 Godrej Ph. J. 167.
 Goethe J. W. 122, 261.
 Goggi C. 376, 382.
 Goindwal (Goindval) 120.
 Gokaṇṇa 153.
 Goḷāb 317.
 Golčův Jeníkov 314-315.
 Golia 229, 241.
 Golubovich G. 336, 339.
 Gomati 148.
 Gonzaga (famiglia) 307.
 Gonzaga A. C. 307.
 Gonzaga E. 298, 310, 315.
 Gonzaga F. 353.
 Gorakh Nath (Gorakh Nāth) 111.
 Gorakhpur 144.
 Görlitz 11, 293-294, 299, 356.
 Goslar 290.
 Govind Singh 145.
 Goyon J.-C. 33.
 Graf U. 353-354.
 Gran Piramide 55.
 Gran S. Bernardo 371, 379.
 Gran Templo 55.
 Grass N. 306-312, 328-331.

- Grassi L. 47.
 Graus J. 289, 291, 295.
 Graz 296, 300, 321, 323.
 Greccio 414.
 Grecia 211-226, 280.
 Green A. 175.
 Gregorio di Nissa 227-228, 238-241, 244, 250.
 Gregorio di Tours 244, 268.
 Gregorio inglese 267.
 Gregorio Magno 268-269, 278
 Gregorio VII, papa 267.
 Grenet F. 167, 170, 174-175, 180-181.
 Gretscher J. 193.
 Gr̥hadevatā 101.
 Griep H.-G. 290.
 Griffiths B. (Swami Dayananda) 22.
 Grimaldi F. 303-317, 325, 328, 330.
 Grodno 317.
 Groote G. 337.
 Grotta del Vajra 199, 204.
 Guadalupe 408.
 Guanyin (Avalokiteśvara) 26, 99.
 Guard R. 106.
 Guarducci M. 217.
 Gubbio 411.
 Gucci G. 338.
 Guérin Dalle Mese J. 190.
 Guessard F. 379.
 Gughe 86.
 Guglielminetti M. 189-193.
 Guglielmo V di Baviera 309.
 Guidi A. 121.
 Guillaume de Deguileville 259.
 Guillaumont A. 256.
 Gujarāt 24, 145.
 Gullini G. 174.
 Gumpfenberg G. 306, 311-317, 324, 329-331.
 Gundofarr (Gaspere) 174.
 Gurdas Bhai (Gurdās, Bhāi) 118-119.
 Gurna (Luxor) 29.
 Guruge A. W. P. 141, 144-145, 157.
 Gutmann J. 40-41, 44.
 Gutschow N. 106.
 Guyot di Borgogna 342.
 Gyansu 22.
 Györ 316.
 Gyselen R. 170, 178, 180.
- Haarlem 355.
 Haberman A. M. 49.
 Hachlili R. 38.
 Hackbarth-Johnson Ch. 22.
 Hainhofer 308.
 Hájek 314-317, 330-331.
 Hajime Inagaki 175.
 Hakim, al 279, 288.
 Haller Au (Bad Hall) 307, 310, 312, 328-331.
 Hāmūn 169, 173.
 Hanl M. 329.
 Hanumat 76.
 Hapu 30-31.
 Hara M. 71.
 Haram, al- (Mecca) 187.
 Haridwar (Haridvār) 119.
 Harimandir 112, 119.
 Harkisān 145.
 Harley 41.
 Hasenohr G. 336.
 Hathor (Iside-Afrodite) 33, 35.
 Hatshepsut 31.
- Haussherr R. 344, 350-353.
 Havlíčkův Brod 298-299.
 Hawaii 98.
 Hayakarṇī 100.
 Hazur Sahib (Hazur Sahib), vedi Nanded.
 Hebei 26, 201, 205.
 Heian 126-128, 132.
 Heian-kyō (Kyoto) 126.
 Heimsat K. M. 105.
 Heintz J. G. 224.
 Heliot P. 265.
 Hemkuṇḍa 145.
 Henderson G. 205.
 Hera 214-215, 224.
 Herberich G. 213.
 Herbin F. R. 35.
 Hernad B. 352.
 Hernals 296.
 Hersbruck, maestro di 350.
 Herselle Krinsky C. 343, 346, 348.
 Heruka 102.
 Heruka Cakrasaṃvara, vedi Śrī Heruka Cakrasaṃvara.
 Herzfeld E. 174.
 Heydenreich L. H. 295.
 Hierapolis di Caria 320.
 Himācal Pradeś 145.
 Himalaya (Himālaya) 22, 76, 93-94, 101, 156.
 Hinata-chō 129.
 Hintze A. 178.
 Hirakawa A. 105.
 Hiranyakaśipu 80.
 Hiranyaparvata 151.
 Hiuen-Tsang, vedi Xuan-Zan.
 Hōjō 128.
 Ho-lo-hu-lo 151.
 Holzen 312.
 Hongū 128.
 Hornblower S. 224.
 Horo (Apollo) 33.
 Hörsch M. von 319.
 Horšovský Týn 313.
 Hoshino E. 125, 130, 132.
 Hosios Lukas 280.
 Hotei 136.
 Howell Jolly P. 342-343.
 Ho-Yün 148.
 Huaca Partida 54, 62.
 Huánuco 52.
 Huaricoto 52.
 Huber K. A. 313, 325, 332.
 Huber T. 106.
 Hubert J. 266.
 Huff D. 171-172.
 Hui-ming-shih 155.
 Huixiang 196, 198.
 Hultsch E. 76.
 Hulu, fiume 150.
 Humbach H. 169.
 Humenné 316.
 Huntington J. C. 105.
 Huot J.-L. 175.
 Hurvitz L. 205.
 Hüttl L. 309-310, 324-325, 328.
 Hwei Sang 150.
- Iaian P. 381.
 Iambe 216.
 Iași 256.
 Ibu 30.
 Ica 55.
- Ichaporia P. R. 169.
 Ichinen 204.
 I-Ching (I-Tsing) 148, 152, 154-157.
 Ifito 225.
 Igino 221.
 Ignazio di Loiola 318, 366.
 Ikṣvāku 74.
 I-lan Lü-shih 155.
 Ilarione, santo 232.
 Imbomon 233, 240.
 Imhotep 31.
 Inaco 224.
 Īṇak Uyu 65.
 India 19-25, 70, 73-76, 80, 86-87, 93-95, 98, 111-112, 119-120, 124, 145-158, 165, 168, 173-175, 178, 196-200, 235, 241, 245, 408, 418.
 Indonesia 147-148, 152, 155.
 Indra 114.
 Industria (Monteu da Po) 216-217.
 Ingolstadt 305, 309, 312, 319.
 Innocenzo III, papa 267.
 Innocenzo XI, papa 328.
 Innocenzo XIII, papa 330.
 Inviziati M. 380.
 Inviziati N. 271.
 Iolanda di Francia 336.
 Ionia 214.
 Iparraguirre I. 366.
 Ippolit di Vyša 254.
 Iquique 66.
 Iran (Persia) 152, 167-177, 181, 245.
 Ireneo di Lione 235.
 Irwin J. 77, 105.
 Isacco 230-231, 410.
 Isaia, profeta 48, 235.
 Ise 123, 125, 129-130.
 Ishiyama 127.
 Iside 29, 33-36, 216, 225.
 Isipatana 144, 149, 151, 154.
 Ismaele 183, 185.
 Isocrate 215.
 Isola del Sole 61, 63-65.
 Isola della Luna (Coatí) 63.
 Israeli Y. 38.
 Istanbul, vedi Costantinopoli.
 Isuzu 130.
 Italia 20, 37-49, 141, 157, 192, 217, 220, 227, 283, 291-295, 303-307, 311-312, 317-318, 322, 330, 332, 343, 346, 348, 371-372, 379, 383, 403-404, 411-419, 421, 429.
 Ivan il Terribile 255.
 Ivrea 48, 340-341, 359, 371, 379.
 Izanami 128.
- Jacopo d'Acqui 379.
 Jacopo da Sanseverino 189.
 Jadrejkovič D. 253.
 Jaffe H. L. C. 44.
 Jaffna 153.
 Jagannath Puri (Jagannāth Purī) 119.
 Jālandhara 99, 151, 154.
 Jamaica 430.
 Jambukola (Culipuram) 153.
 Jampa Chokyi 106.
 Janaka 76.
 Janakīrtha 77.
 Janasthāna 74.
 Janin R. 250.
 Jannucci R. 425.
 Jaratkāru 70.
 Jaroměřice nad Rokytinou 331.
- Jayaram Amit 102.
 Je Tzong Khapa 91.
 Jean de Roubaix 342.
 Jequetepeque 55.
 Jetavana 144, 146, 149, 154.
 Jevičko 331.
 Jeyaraj X. 22.
 Jikigyō Miroku 135.
 Jinmu Tennō 128.
 Joel Ben Simeon 44.
 Johanna d'Austria 307.
 Johnson D. 56.
 Johnson R. 105.
 Jones G. D. 54.
 Jones S. 346.
 Jong A. de 180.
 Junker H. 35.
 Jura 345.
 Jurōjin 136.
 Juyongguan 204.
- Ka'ba 183, 187.
 Kabul 175.
 Kaifeng 205.
 Kailasa (Kailāsa) 102-104, 142, 157.
 Kaīm B. 172.
 Kájov 314.
 Kakāsyā 101.
 Kakugyō 135.
 Kakusandha 149.
 Kalash 427.
 Kālidāsa 76, 81-82.
 Kālīṅga 100, 152, 154.
 Kalinová M. 322, 331-332.
 Kalmucchia 86.
 Kalwaria Zebrzydowska 301, 320-321, 332, 366.
 Kāmapura 151.
 Kamrupa (Kāmarūpa) 96, 100, 119.
 Kan uiguro 205.
 Kanakamana (Koṇāgamana) 145, 149.
 Kanakpur 145.
 Kanauj, vedi Kanyākubja.
 Kañci (Kañcīpuram) 101, 145.
 Kandy 146, 158, 409.
 Kane P. V. 25.
 Kaniška I 149, 151.
 Kannon 125, 127-133, 137.
 Kansaoya 169.
 Kantō 133.
 Kanyākubja 151.
 Kanyākumārī 145.
 Kapilavastu 149, 151, 155.
 Kāpiśa 151.
 Kapner G. 310, 325.
 Kapstein M. 196.
 Kapustka M. 322.
 Karad Vishvanath 158.
 Karandavenuvana 151.
 Karköy 172.
 Kärle 147.
 Karlov (Praga) 321, 331.
 Karnak 31-32.
 Karṇa-suvarṇa 151.
 Karnāṭaka 145.
 Kartarpur (Kartārpur) 120.
 Kasapata 65.
 Kashmir (Kāśmīr) 147, 151, 154, 199.
 Kashnitz R. 289.
 Kaśī, vedi Vārāṇasī.
 Kaśyapīya 152.
 Kataragama 147.
 Katzelsdorf 301.

- Kauśāmbī 151.
 Kaulicke P. 53.
 Kautz R. 54.
 Kawami T. S. 174.
 Keatinge R. W. 54, 66.
 Kelaniya 146.
 Kellens J. 180.
 Kendall T. 34.
 Kerala 147, 158.
 Kerbala 169.
 Kessler G. E. 142.
 Khadur Sahib (Khaḍūr Sahib) 120.
 Khagānanā 101.
 Khajurāho 145.
 Khaled el-Enany 30.
 Khalid Ibn Al-Waleed 188.
 Khaṇḍarohī 99, 101.
 Kharvarī 100.
 Khevenhüller, conte 313.
 Khnum 33.
 Khonsu (Heracle) 32.
 Khorasān 170.
 Khosrow Parvīz 170.
 Khotan 148, 152.
 Khwarrah 174.
 Kia-pi-shi 151.
 Kie-pi-tha 151.
 Kie-sha 148.
 Kiev 251, 427.
 Kii 128.
 Kipling R. 165, 226.
 Kirivehera 147.
 Kitami 129.
 Kiu-chi 150.
 Kiyomizudera (Kyoto) 132.
 Knapp É. 315-316, 328.
 Kneller K. A. 294.
 Knörringen J. E. von 312.
 Kôbe 131.
 Kobel 304, 308.
 Koberger A. 352.
 Kôbô Daishi 125, 131-132.
 Kochav S. 266.
 Kokonor 205.
 Kokuzô 130.
 Kolata A. 58.
 Komnenos N. 289.
 Komorní Hrádek 313.
 Konarak (Konārka) 145.
 Konkānpura 152.
 Kootwyk J. (Cotovicus) 193.
 Kore 216.
 Kôrien 133.
 Kosala (Kośala) 81, 152.
 Košice 321, 323, 330.
 Kosmonosy 313.
 Köster K. 263.
 Kotosh 52.
 Kötting B. 224, 227, 239, 244, 250.
 Kotwal F. 178.
 Kötzsche L. 289-290, 293.
 Kouamé N. 129.
 Kounic L. 313.
 Kovář D. 315.
 Kôya 132.
 Kozlov M. 255.
 Králíky 331.
 Kramer E. 356.
 Krause H.-J. 289.
 Krausen E. 312, 319, 325, 331-332.
 Krautheimer R. 267, 291.
 Kremnica 316.
 Kreuzberg (Bonn) 321-323, 331-332.
 Krishna (Kṛṣṇa) 23, 25, 114, 142, 145.
 Kriss-Rettenbeck L. 303, 314, 333.
 Krüger J. 266, 272-279, 282, 287-291.
 Krupka 314, 321.
 Krusch B. 268.
 Krzeszów 320-321, 332.
 Kubach H. E. 265.
 Kuchi, vedi Kiu-chi.
 Kudara D. 320, 332.
 Kūh-e Khwāja 167, 169, 173-174.
 Kühne H. 315, 322, 331.
 Kuijp L. van der 207.
 Kuiper F. B. J. 77.
 Kulkarni L. R. 75.
 Kulua 101.
 Külzer A. 252.
 Kumano 127-129, 137.
 Kuntur Wasi 54.
 Kurukshetra (Kurukṣetra) 119.
 Kushinagara (Kūśinagara, Kusināra) 94, 144, 153-154, 158.
 Kusijata 65.
 Kuztelski A. 316-317.
 Kværne P. 105.
 Kwa-chen 150.
 Kwang-tun 152.
 Kyoto 124, 126, 128, 131-133.
 La Broquière B. de 342, 381.
 Labe F. H. 313.
 Lacerenza G. 38.
 Ladakh 86.
 Ladoire, padre 284.
 Lagenmantel C. von 308.
 Lago di Como 367, 430.
 Laguna Brava 66.
 Lahiri L. 154, 157.
 Laino Borgo 13, 365.
 Lajtar A. 31.
 Lakṣmaṇa 75, 80.
 Ła Leche 55.
 Lalibela 408.
 Lallemand S. Z. 106.
 Lama 99.
 Lambach 311, 317, 330, 332.
 Lambayequ 55, 58.
 Lambert E. 265.
 Lamotte E. 197.
 Lampāka 100.
 Lancaster L. 204.
 Landshut 312.
 Langè S. 366.
 Langer R. 181.
 Langlois E. 379.
 Laṅkeśvarī 100.
 Lannoy G. de 342.
 Lanza A. 333, 338.
 Lanzón 53.
 Laos 158.
 Las Aldas 52.
 Laṭa 154.
 Lauelis (Le Mans) 193, 307.
 Laurenzi, monte 298.
 Laurot B. 223.
 Lavinio 220.
 Lazar H. 47.
 Lazio 20.
 Lazzaro 229, 240.
 Le Corbusier 391.
 Le Grand L. 211.
 Le Loup W. 350.
 Le Saux H. 21-22.
 Lebena (Creta) 217.
 Leblanc Ch. 35.
 Leclerc J. 335.
 Leida 292.
 Lemper E. H. 293-294, 356.
 Lenggries 321-322, 324, 332.
 Lenhart L. 306, 325.
 Lenoir F. 213.
 León, città 388.
 Leon H. J. 39.
 León W. 53.
 Leonardi R. 345, 348.
 Leone X, papa 325.
 Leopold G. 289.
 Leopoldo I, imperatore 297, 310, 316.
 Lepanto 325.
 Lerschach 294.
 Lessing F. D. 105.
 Lévêque P. 217, 222.
 Levine L. I. 37, 39.
 Levine N. 105.
 Lévi-Strauss Cl. 83.
 Levoča 316.
 Levy M. 42.
 Lewittes M. 41.
 Lewy M. 354.
 Lhasa 26, 409.
 Li Deming 205.
 Li Yuanhao 206.
 Liang-chau 150.
 Liao (Khitān) 203, 205.
 Libano 280, 283.
 Liberec 299.
 Lichtheim M. 33.
 Licinio, imperatore 275.
 Lidia, regione 175, 177, 215.
 Lidov A. 254.
 Liechtenstein 297.
 Liechtenstein A. F. 313.
 Liédet L. 336.
 Lima 54.
 Limoges 163, 265.
 Lippay G. 315.
 Lituania 312, 317.
 Litvinskij B. A. 175, 179.
 Liviada 235, 240.
 Livio 217.
 Liying Kuo 199.
 Llanque D. 65.
 Locanā 99.
 Locarno 367.
 Lodi 373.
 Loidl F. 310, 325, 328.
 Lokhorst 355.
 Lolos Y. 222.
 Lombardia 20, 23, 141, 192, 336, 367, 379, 404.
 Lomello 430.
 Londra 178, 203.
 Longhena M. 51.
 Longhi R. 349.
 Longmen 197.
 Longo D. 13, 365.
 Longo P. G. 191, 335, 357, 362, 365-367.
 Loparev Ch. 254.
 Lopez D. 105, 197.
 Loreta di Praga, vedi Praga-Hradčany.
 Loreto 11, 13-14, 300, 303-317, 324-325, 328-332, 382, 408-409.
 Loretto (Burgenland) 315-316, 331.
 Lot 232, 240.
 Lourdes 387, 408-409.
 Lovanio 264.
 Löwith K. 122.
 Loy R. 422-423.
 Lubeca 349, 352.
 Lubet K. C. 346.
 Lublino 49.
 Lucatelli S. 191.
 Lucca 260-261, 371, 411.
 Ludolfo il Certosino 336, 344.
 Ludovico il Moro 339, 357.
 Ludwig G. 353.
 Lugano 354.
 Luigi da Granata 365.
 Lumbhini (Lumbini) 94, 144-145, 149, 151, 155, 158-159.
 Lumbresas L. 54.
 Lepanto 325.
 Luni 371.
 Lunigiana 380.
 Lurín 59.
 Lutero M. 295, 429-430.
 Lutze S. 294.
 Lyman Th. W. 265.
 Maccabei 42, 232.
 Maccabruni C. 372.
 Macdonald A. W. 105.
 Macedonia 249.
 Macerata 430.
 Macrina, santa 241.
 MacWilliams M. 133.
 Madayen, al- 187.
 Mader F. 291.
 Madhu 147.
 Madhya Pradesh 145.
 Madonna M. L. 258.
 Madras 21.
 Madrid 312.
 Madurai 145.
 Magdala 238.
 Maggi M. 170.
 Maggioni L. 340.
 Magli I. 257.
 Magna Grecia 215.
 Magro P. 356.
 Mahābalā 101.
 Mahābhairavā 100.
 Mahākāśyapa 149.
 Mahānāsā 100.
 Maharashtra (Mahārāṣṭra) 73, 120, 152, 158.
 Mahāśaivala 75.
 Mahāśaṅghika 154.
 Mahāśena 147.
 Mahātīttha (Mantota, Mantai) 153.
 Mahāvīra 142, 145.
 Mahāvīrya 101.
 Mahīśāsaka 152.
 Mahiyangana 146.
 Maimonide 41-43.
 Maitreya (Miroku) 132, 149, 152.
 Malacky 316, 318-320, 331-332.
 Malavar 100.
 Malaya 152.
 Malayu 152.
 Māle E. 265.
 Malesia 148.
 Malinine M. 31.
 Mallison F. 77.
 Malmann M. T. De 105.
 Mama Occllo 51, 59, 65.
 Māmakī 99.
 Māmalapuram 77.
 Mamre 230, 233, 247.
 Manasarovar (Mānasarovar) 103.
 Manchu 207.

- Mancinelli F. 11.
Mancini A. N. 191.
Mandara 77.
Mañjuśrī 195, 197, 199, 203.
Manko Kapaq 51, 59, 65.
Mann V. B. 38.
Manns F. 413.
Mantaro 58.
Mantegazza S. 192-193.
Mantegna A. 349.
Mantiklos 222.
Mantinea (Arcadia) 225.
Mantova 46, 49, 307, 310, 353.
Maometto (Muhammad) 185-187.
Maqdisi, al- 187.
Mar Baltico 251, 253.
Mar Mediterraneo 36, 74, 165, 216, 252, 283.
Mar Morto 232, 244.
Mar Nero 250.
Maraini F. 130.
Maraval P. 227-228, 230-233, 239, 242-243, 246-247, 249.
Marcella 227, 229, 238, 240.
Marche 192.
Marco, santo 232, 398.
Marco Polo 146.
Marechal D. 350.
Marengo 373-374, 377, 380.
Margherita, santa 399.
Margherita d'Austria 307.
Maria di Cleofa 336, 359.
Maria di Nazaret (Madonna) 230, 242-243, 247, 303-318, 324-325, 328-331, 334-342, 345, 349, 358-359, 361-363, 365, 367, 382, 403-405, 410, 423.
Maria Himmelfahrt ob Birkenstein 332.
Maria Maddalena (Madalena) 335-336, 345, 358-359, 361-362.
Maria Saalen 312.
Maria Salome 336, 359.
Mariano da Siena 335.
Mariosa 243.
Marley B. 430.
Marotta A. 376.
Marshak B. I. 170.
Marshall D. 42, 353.
Mars̄a 175.
Martana 245.
Martens M. J. 349-350.
Martini C. M. 403.
Martino di Tours 388.
Martorelli P. V. 304, 306, 311.
Maru 101.
Marwa 184.
Marzal M. 66.
Masetti Zannini G. L. 304 .
Masino 190.
Masoero M. 190.
Massenzio 274.
Massiera P. 381.
Massimiliano I di Baviera 309-310.
Massimiliano II Emanuele 310.
Massimiliano Filippo di Baviera 310.
Massone E. 11.
Mataji V. 22.
Mateos F. 59.
Mathias Mundadan A. 21 .
Mathurā 149, 151.
Matipura 151.
Matsche F. 303, 309-311, 313-315, 317, 319, 325, 328-332.
Matsudai Shōnin 135.
Matteo, evangelista 174, 230, 243, 273, 345.
Mattia da Salò 365.
Matus Th. 22.
Maurizio, santo 289.
Maurya 20, 144.
Mazzucco C. 23, 227, 234-235.
McCallum D. F. 204.
McDonald M. P. 353-354.
Mecca, La 29, 112, 148, 165, 169, 183-187, 210, 259, 408-409.
Mecenate 36.
Media 167.
Media Atropatena 170.
Medina 165, 183, 185-187.
Megaride 221.
Meiss M. 295, 336.
Melania l'anziana 241, 245.
Melania la giovane 238, 245.
Melchiori E. 376-377, 381, 383.
Melchisedek 230-231, 242.
Memling H. 349-350.
Memnone 31.
Menandro 226.
Mendes 35.
Menfi 30, 32, 230, 239, 244, 246.
Menozzi D. 255.
Mercando L. 217.
Merian M. 313.
Merloni G. M. 376.
Mertens D. 215.
Meschini M. 253.
Mesopotamia 245, 249.
Messico 427.
Metodio, santo 250.
Metsijs Q. 341.
Meulenbeld G. J. 74.
Meyer R. 35.
Michaels A. 106.
Michelangelo 404.
Michelant H. 379.
Michele da Figline 192.
Mietke G. 266.
Mihintale 146.
Miho 175-181.
Mikulov 301, 312-315, 330-331.
Milani C. 227, 244.
Milano 48, 190, 274, 339-341, 343, 353, 356, 378, 395, 409.
Milano A. 45.
Milarepa 103.
Mileto 215.
Millones L. 51, 53, 55 .
Millward J. A. 26.
Miłobędzki A. 310, 317.
Mina 185.
Minamoto 128.
Miotti F. 375-376, 380.
Mir Zakah 175-181.
Mirabello Monferrato 422.
Miragaon 76.
Mirashi V. V. 75-77.
Mirò G. 366.
Mishima Y. 129.
Mistree F. P. 167.
Mitra 170, 216.
Moche 54.
Modranka 316.
Moerman D. 128.
Moggi M. 220.
Mohl A. 304, 315-316.
Möhler G. 303, 314, 333.
Molina C. de 65.
Molk D. 105.
Molmenti P. 353.
Molo G. 330.
Momigliano Lepschy A. L. 334 .
Monaco di Baviera (München) 259, 264, 309, 312, 319-320, 322, 331, 351-352.
Moncalvo 19, 422.
Moncenisio 372.
Monchanin J. (Swami Parama Arubi Anandam) 22.
Mondésert C. 228.
Monferrato 191, 378-380, 384, 387, 409, 421-422.
Monga L. 191.
Monginevro 372.
Mongolia 86, 93, 195.
Monserrat 330.
Montagna Bianca 313, 328.
Montale E. 134.
Montano 322.
Montauban 380.
Mont d'Or (Lione) 164.
Monte Albano 220.
Monte Alesio 225.
Monte 'Arafat 409.
Monte Athos 254, 256.
Monte Bianco 345.
Monte Calvo 427.
Monte Carmelo 228, 235, 243.
Monte degli Ulivi 232-233, 235, 244-245, 251-255, 258, 262, 414.
Monte delle Beatitudini 414.
Monte di Giovanni, miniaturista 339.
Monte Fuji 121, 134-135.
Monte Hermon 235.
Monte Hiei 133-134.
Monte Nebo 23, 227, 232, 235, 429.
Monte S. Anna (Slesia) 320.
Monte Sinai 229-230, 235, 238, 240-241, 243-244, 247, 254, 429.
Monte Sion 47, 209, 230, 233, 235, 243, 294, 336, 358, 364.
Monte Tabor 235, 414.
Monte Wutai 126, 195, 201, 205.
Montecassino 429.
Montecastello 379-380.
Monteverde 39.
Monti A. 163.
Monti dalle Cinque Terrazze 195-207.
Monti Helan 206.
Monti Odae 204.
Montini G. B. (Paolo VI) 389.
Montrigone 367.
Montu (Ares) 32.
Monywa 157.
Monza 241, 340.
Mookerjee A. 105.
Moore J. D. 54.
Mopso 215.
Mopsuestia 215.
Moquegua 58.
Moran K. 105.
Moravia, regione 296, 301, 312-314, 321, 330-331.
Moretti C. 378.
Morigia C. 338.
Morinari O. 311.
Morrison G. 170.
Mosca 254-255.
Moschea di Omar 186, 253, 278, 339, 341, 343-344, 347, 349, 351-352, 355.
Moscovia 255.
Mosè 228-230, 235, 242, 253, 320.
Moskovich W. 254.
Motta E. 357.
Mousavi A. 173.
Moxeque (Casma) 54.
Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan 188.
Mudgalaputra 149.
Mujir al-Din 187.
Münster 306.
Murāri 75-76.
Murasaki Shikibu 127.
Murawiec W. F. 320.
Murthy K. K. 105.
Murúa M. de 63, 65.
Musart K. 298.
Muscarella O. W. 176.
Mut (Hera) 32.
Muzdalifa 185.
Muzheng 205.
Myanmar 146, 147, 150 ,157-158.
Myōken-chō 129.
Naccari F. 60.
Nachi 128.
Nachtegaele P. 350.
Nacor 228, 247.
Nádasdy Fr. 315.
Nāgadīpa 146.
Nagano 125-126.
Nagara 101.
Nagarahāra 149-151.
Nagardhan 77, 79.
Nāgārjuna 151.
Nāgārjunikoṇḍa 146.
Nagpur 73-75.
Nahapāna 144.
Nakayama K. 125-126.
Nakhorn Pathom 146.
Nālanda 144, 151-155, 158.
Nanak, Guru (Nānak, Gurū) 111-120, 145.
Nanded (Nāndeḥ Hazur Sahib) 120.
Nandivardhana 76.
Nankana Sahib (Nānakīāṇa Sahib) 120.
Napata 34.
Na-pi-ka 149.
Napoli 258.
Naquin S. 197.
Nara 126, 199, 204.
Nārada 73.
Narasimha 78-81.
Nardella C. 267.
Naredi-Rainer P. von 290.
Narita-san 133.
Narkiss B. 37, 40, 43-44.
Narmadā 142.
Nasca 54-56.
Nasik 144.
Natalucci N. 227 .
Nath Yogi (Nātha-yogin) 111.
Natha (Nātha) 114.
Naubolo 225.
Naumann R. 171.
Naxos (Sicilia) 214.
Nazaret 12, 230, 234, 247, 303, 311, 315, 329, 332, 358-359.
Nebenzahl K. 42.
Nemea 214.
Nepal (Nepāl) 86, 144, 146, 157-158, 196.
Nepeña 54.
Nepi Scirè G. 346.
Neri D. 266, 289-290, 294, 342.
Neri F. 318, 382.
Nettuno 220.

- Neulengbach 301.
 Neuvy-Saint-Sepulcre 266.
 New Delhi, vedi Nuova Delhi.
 New York 43, 343-344, 348.
 Newcastle-upon-Tyne 343.
 Ngawang Zangpo 105.
 Niccolò da Poggibonsi 334.
 Nicea 275, 287.
 Nicodemo 335-336, 359.
 Nicola (Niccolò) de Martoni 211.
 Nicola da Lira 348, 352.
 Nicola di maestro Antonio 349.
 Nicolò V, papa 304.
 Nigali Sagar 145.
 Nigam L. S. 81.
 Nigra C. 384.
 Nikolova Sv. 254 .
 Nikon, patriarcha 255.
 Nikonorov N. 175.
 Nilo 29, 32, 34, 36, 230.
 Ningxia 206.
 Nirankar (Niraṅkāra) 118.
 Niwnice 299.
 Norimberga 291-294, 351-353.
 Nova A. 340.
 Novara 190-192, 366.
 Novgorod 252-254.
 Nubia 30, 32, 34-36.
 Nuova Delhi 158.
 Nuttal P. 346.
- Odorico da Pordenone 190.
 Ohlidal A. 331.
 O-ki-ni 150.
 Olimpia 221-222.
 Oliva G. 423.
 Olivieri D. 372.
 Olkieniki (Valkininkai) 317.
 Olomouc 321, 323, 331.
 Olwita (Alvitas) 317.
 Omar ibn al-Khattab 187.
 Onkareshwar (Omākāreśvar) 119.
 Ontake 135.
 Orefici G. 51, 55-56.
 Origlia L. 127.
 Orissa 24.
 Orlando 408.
 Orlando di Lasso 309.
 Orléans 262.
 Ornito 225.
 Oropo 215, 222.
 Orsi M. T. 129.
 Ortalda M. 11.
 Ory F. 169.
 Osaka 124, 128, 131, 133.
 Osanna M. 220.
 O-she-li-ni 150.
 Osiride (Osiri) 32, 33, 35, 225.
 O-sugi 129.
 O-tama 129.
 Otevisa 100.
 Ottiyana 100.
 Ottmarova J. 315.
 Oursel R. 257.
 Ousterhout R. 291 .
 Ovidio 220-222.
 Oxford 298-299.
 Oxus 175-180.
 Oy-Marra E. 319.
 Pacatnamú 55.
 Pacciani R. 294, 364.
 Pacciarotti G. 366.
 Pachacamac 55, 58-61.
- Pachakuti 62.
 Pachamama (Madre Terra) 66.
 Pächt O. 343, 439.
 Pacini A. 21.
 Paderborn 266.
 Padmanābhāpuram 145.
 Padova 334, 349.
 Paesi Bassi 337, 349-350.
 Pafo 224.
 Pagano S. 374, 378, 382.
 Pakistan 145, 427.
 Pal P. 105.
 Palembang 152, 155.
 Palestina 13, 183, 221, 227-228, 235, 245, 249-250, 256, 271, 288, 293-294, 298, 300, 315, 333, 342-343, 346, 351, 366, 372, 408-409, 429.
 Palestrina 220.
 Palitāṇā 145.
 Palladio A. 48.
 Palladio, scrittore 245.
 Palmira 31.
 Palumbo G. 258.
 Pampa di Nasca 56.
 Pan 226.
 Panaghia Ekatonpapillani 181.
 Paṇḍārā 99.
 Paniada 243.
 Panikkar R. 23.
 Panizza G. M. 373, 380.
 Panjab (Pañjāb) 19-20, 120, 145.
 Panofski E. 295.
 Pantheon 280.
 Panzanelli R. 357.
 Paola, santa 227-232, 238, 240, 244-246.
 Paolino di Nola 23, 227, 232, 246, 258, 264, 323, 410.
 Paolo, apostolo 240-241, 243.
 Paolo III, papa 304.
 Paolo IV, papa 305.
 Papia di Gerapoli 235.
 Papócz 316.
 Papotti D. 192.
 Parigi 199, 203, 211, 253, 389.
 Paros 181.
 Parśvanātha (Parśvanāthji Sammet Shikhar) 143.
 Partenone 211, 223-224.
 Partia 175.
 Paśupata 70.
 Pasquale II, papa 388, 395.
 Pasqualotto G. 85.
 Passo della Cisa 371, 411.
 Pāṭaliputra 149, 151.
 Patan 157.
 Patara (Licia) 215.
 Paterio 235.
 Patna (Paṭnā) 120.
 Paulus N. 306.
 Paulusová S. 322, 331-332.
 Pausania 169, 215, 217, 220-225.
 Pavese C. 423.
 Pavia 260, 339-340, 371-372, 410.
 Pavone 378-380.
 Pavone G. A. 373.
 Pavoni R. 378.
 Pechino 26, 203-204.
 Péguy Ch. 388, 390.
 Pelagia, santa 232.
 Pellegrino di Casale 45.
 Pelliot 201, 203.
 Pellizzari P. 190, 192.
 Peloponneso 250.
- Pennacchietti F. A. 209.
 Pentkovskij A. 256.
 Pendžikent 170, 176.
 Pereira de Andrade A. 21.
 Pergamo 217, 222.
 Perge 220, 224.
 Peristeria 222.
 Pernot L. 223.
 Perocco G. 353.
 Persefone 216, 225.
 Perth 307.
 Però 51, 53-67.
 Perugia S. 49.
 Peshawar 176.
 Pessinunte 220.
 Petervaradino 328.
 Petrignani A. 318, 320, 330.
 Petrus Christus 350.
 Pfarrkirchen 317, 330.
 Pfreimd 310.
 Philadelphia 345, 348.
 Philippe de la Très Sainte Trinité 192.
 Phyle 226.
 Pia P. 169.
 Piacenza 371-372, 378, 380, 382-383, 411.
 Piacenza M. 395.
 Piana C. 356.
 Piano S. 11, 19, 21, 23, 25, 69, 73, 79, 81, 105, 134.
 Piantelli M. 24.
 Piccirillo M. 211, 348, 354, 366.
 Picco di Adamo, vedi Sri-Pāda.
 Pičikjan (Pichikyan) I. R. 175.
 Pickthall M. A. 185, 187.
 Picon C. A. 222.
 Pieczka K. 320.
 Piemonte 11, 19-47, 141, 189-193, 216, 367, 380, 383, 404, 409, 423.
 Pieper J. 289.
 Piero della Francesca 243.
 Pietro, apostolo 40, 46, 227, 246, 258, 264, 267-268, 275-276, 278, 329, 396, 405, 410, 414.
 Pietro Canisio 305-306.
 Pietro Iberico 240.
 Pígaletta A. 190.
 Pilato 230, 239, 241, 318, 320-323, 336, 344-345, 352, 355, 367.
 Pilco Kayma 64.
 Pi-lo-sa-lo 151.
 Pindaro 214.
 Pio II, papa 304, 380.
 Pio IV, papa 305.
 Pio V, papa 325.
 Piovano A. 255.
 Pir-e Bānu Pārs 181.
 Pir-e Hrišt 168.
 Pir-e Sabz 168.
 Pirillo P. 335.
 Pistarino G. 378.
 Pito 225.
 Pi-to-kia 151.
 Piyadassi, vedi Aśoka.
 Pizarro F. 60.
 Pizarro H. 60.
 Pizia 215.
 Platea 214.
 Platone 213-214, 417.
 Pleiadi 62.
 Plinio il Vecchio 329.
 Plutarco 180, 181, 221, 226.
 Po 192, 371-372, 378, 422.
 Pock J. J. 305-306, 315, 325.
- Podipara P. J. 21.
 Podskalsky G. 252.
 Po-ho 150.
 Poletto S. 388, 391.
 Po-li 150.
 Polibio 213.
 Polichetti M. A. 83, 102, 106.
 Polonia 296-297, 299, 301, 310, 312, 316-317, 320-321, 330, 368.
 Polonnāruva 146.
 Polverari G. 357.
 Pomaia 92.
 Pomposa 411.
 Ponte Milvio 274.
 Pontecurone 371-373, 378, 380-383.
 Ponto 169, 243, 245.
 Ponzano Monferrato 191.
 Poona 76.
 Popocatepetl 427.
 Porta Aurea (Gerusalemme) 341, 355.
 Portinari M. 350.
 Portinari T. 350.
 Portogallo 342.
 Poseidone 214.
 Potala 26.
 Pötl W. 303-317, 325, 331.
 Poupard P. 261.
 Poznań 316.
 Prabhāvatī 78-79, 100.
 Prabhāvatīśvāmin 78.
 Pracaṇḍa 99.
 Pracaṇḍākṣa 99.
 Praga 49, 298, 306, 313-315, 317, 321, 323, 329-331.
 Praga di Varsavia 310, 317.
 Praga-Hradčany 303, 313-314, 317, 329.
 Prambanan 147.
 Pravarasena 76.
 Praver J. 42.
 Prayāga 96, 142, 151.
 Prešov 321-324, 330.
 Pretapurī 101.
 Primi (Qasr Ibrim, Nubia) 32.
 Procuste 221.
 Provasi E. 170.
 Pṛthivīseṇa 76.
 Psefina, torre di Gerusalemme 347, 349.
 Ptah (Efesto) 32.
 Ptah Khamwase 30.
 Publio Elio Aristide 220.
 Puglia 411.
 Pugliese Carratelli G. 215.
 Pullira Malaya 99.
 Pumapunku 58.
 Punkurī 54.
 Punta Alice 215.
 Punta Campanella (Sorrento) 215.
 Purī, vedi Jagannāth Purī.
 Puruṣapura 149, 151.
 Pushkar (Puṣkar) 119.
 Puṣkarī 81.
 Puttaparti 158.
 Putuo-zongcheng 26.
 Pyšely 313.
- Qianlong 26.
 Qing 26.
 Qingliang 207.
 Quadrantini F. 366.
 Quaresmi F. 193.
 Quazza A. 340.
 Qvarnstrom O. 71.

- Rabštejn nad Sřelou 331.
Radziwiłł 317.
Raffaello 46, 48.
Ragač R. 316.
Raghupati, vedi Rama.
Raimondi 53-54.
Raipur 81.
Rājagaha (Rājagṛha, Rājgir) 144, 151, 154-155, 158, 199.
Rājagaha-Kalaṇḍa 149.
Rajamanickam S. 21.
Rajan J. 22.
Rājasthān 145.
Rājendra I 24.
Rajim 80.
Rajna P. 379.
Rāma (Rāmacandra, Raghupati) 73-78, 80, 142.
Rāmagiri 73, 75-81.
Rāmagrāma 149, 151.
Ramble C. 106.
Rameshvaram (Rāmeśvaram, Rāmeśvara - Tamiḷ Nāḍu) 24-25, 100, 119, 145.
Ramesse II 30, 33, 232, 235.
Rampal J. -Ch 427.
Ramsau 310, 312.
Ramtek (Rāmtek, Rāmṭēk) 74-76, 81.
Ranzo C. 357.
Raphael F. 213.
Ratisbona 312-313.
Ratnapāṇi 99.
Ratnasambhava 99.
Rāvaṇa 75.
Ravasi G. 395.
Ravenna 411.
Raveri M. 134.
Reader I. 124-125, 132-133, 136.
Rebecca 247.
Reboldi A. 339.
Recanati 304, 331.
Reif S. C. 37.
Reischauer E. 195.
Reissner A. 348.
Renata di Lorena 309.
Renato d'Anjou 343.
Renaud J. G. N. 263.
Renouard Y. 380.
Repaci Courtois G. 359.
Repubblica Ceca 332.
Reutberg 309.
Reuwich E. 293, 352-354.
Reynaud N. 336, 346.
Rhodes R. F. 133.
Rhys Davids T. W. 143.
Riccardi F. 294, 357.
Riccoldo da Montecroce 192.
Richard D. 204, 333, 335.
Richardson H. 106.
Ridlerkloster (Monaco) 319.
Ried 312.
Riera R. 306.
Ries J. 261.
Rieter S. 351.
Rijeka (Fiume) 315.
Římov 314-315, 331.
Rinuccini A. 334.
Rishel J. J. 346.
Ritter E. H. 309.
Rivalta Scrivia 376.
Rivarolo 47.
Roberto d'Angiò 283.
Robinson F. 183-185.
Robinson J. B. 106.
Roccati A. 29.
Rocchetta A. 193.
Roch I. 294.
Rodi 211, 224.
Rodolfo A. 265.
Rodolfo il Glabro 395.
Roggia Cerca 375.
Roggia Laciazzola 377.
Roggia Marencano 376.
Roggia Vero 375.
Röhricht R. 293.
Rolando R. 421.
Rolando S. 421.
Roma 13, 30, 32, 36-41, 45-46, 49, 59, 83, 130, 148, 211-212, 216, 220, 223-225, 227, 241, 243, 245, 249-250, 254-255, 257-258, 261, 264, 267, 269, 275-278, 280-281, 283, 286, 300, 304-308, 318-320, 323, 330-335, 366, 371-372, 378, 380-383, 395, 403-404, 408-412.
Roma G. 365.
Romagna 192, 411.
Romano G. 353, 359.
Romans 294, 356.
Roncalli M. 258.
Ronchamp 391.
Rosa B. 332.
Rosaldo R. I. 63.
Rosso Fiorentino 264.
Roth C. 37, 45.
Rotterdam 343.
Roy J. 106.
Royt J. 313-315, 331-332.
Ršikeš 142.
Rublev A. 255.
Rücker E. 352.
Rüdiger M. 287-289, 292, 294, 296-303, 331-332, 342.
Rudrasena 79.
Rudrasvāmin 79.
Ruffino A. 190-192.
Rufinelli G. 46.
Rufino di Aquileia 245.
Rumburk 313-314, 332.
Rummindei 144.
Rūpinī 99.
Rus' di Kiev 250-251.
Rusconi R. 340, 355-357.
Russia 255-256.
Rutgers L. V. 39.
Rutherford I 36.
Ryūdai 129.
Saas Fee 367.
Sabar S. 37, 38, 43, 45, 47-49.
Sabaudia 381.
Sabir 165.
Sacchi P. 213.
Sacro Monte di Arona 365, 368.
Sacro Monte di Belmonte 368.
Sacro Monte di Crea 11, 23, 271, 367, 409-410, 421-423, 428.
Sacro Monte di Domodossola 367.
Sacro Monte di Graglia 368.
Sacro Monte di Oropa 367, 409.
Sacro Monte di Orta 193, 359, 368.
Sacro Monte di Ossuccio 367.
Sacro Monte di S. Vivaldo 292-294, 332, 349, 356, 362-366.
Sacro Monte di Varallo 11, 193, 292-294, 318, 320-321, 332, 340, 353, 355-361, 363-366, 368, 381, 387.
Sacro Monte di Varese 338, 367-368.
Safa 184.
Safrai S. 39.
Sāgalā 151.
Saggen (Innsbruck) 331.
Saheth Maheth 144, 158.
Saikoku 125, 129-133.
Saint Denis (Parigi) 389.
Saint-Benoît-sur-Loire 262.
Saint-Maurice d'Agaune 265.
Sais 35.
Saitama 133.
Śaivala 73-75.
Śakti 143.
Śākya 144.
Sakyamitra 198.
Śakyamuni (Buddha) 86, 199.
Saladino 292.
Salamina 222.
Sale (Alessandria) 271, 384.
Salisburgo 321-322.
Sallnow M. 54, 58, 62-63, 66, 207.
Salomone 42-43, 45-46, 171, 232, 235, 252, 291.
Salonico 49.
Samantabhadra 99.
Samarcaṇḍa 170.
Samarina (Neapolis) 230, 232.
Samaritana 230-231, 235.
Samataṭa 151.
Samayātārā 99.
Sambodhi 144.
Śambuka (Śambūka) 74-76, 82.
Samerski S. 331.
Samibaev M. 170.
Saṃkāśya 144.
Sammet Shikhar, vedi Parśvanāthji.
Saṃmitiya 152.
Samo 224.
Samotracia 216.
San Febammone, monastero 31.
San Giovanni di Ripa 379.
San Giovanni in Laterano 319.
San Giuliano 232.
San Giuliano Vecchio 373-377.
San Pietro in Ciel d'Oro 378.
San Saba, monastero 252.
San Salvatore 422.
San Sinibaldo 264.
San Vigilio 302.
Sānakavāsa 150.
Sanchi (Sāṃcī) 144, 146, 158.
Saṅghamittā, Therī 153.
Sankasia (Sāṅkāśya, Śāṅkāśya) 158.
Sansom G. 128.
Sant'Angelo in Formis 262.
Sant'Antonio di Vienne 380.
Santa Casa di Loreto 11-14, 300, 303-318.
Santa Caterina sul Sinai 253.
Santarcangeli P. 260.
Santiago de Compostela 12, 59, 257-258, 264-265, 281, 342, 372, 381-383, 387-388, 408, 411, 427.
Śāntivanam 22.
Santo Sepolcro 12-14, 94, 229, 233, 240, 242, 249, 253-258, 265-266, 271-303, 332-345, 351-360, 368.
Saqqara 32.
Sara Sara 66.
Saraha 83, 96.
Sarasvatī 95, 142-143.
Saraswati S. K. 205.
Sardegna 409.
Sarepta 228-229, 239.
Sarfati R. 45.
Sārīputra 149.
Sarnath (Sarnāth) 94, 144, 153, 158.
Sartorius A. 313.
Sarvāstivādin 152.
Satana 185, 340.
Saturnino da Caprese 295.
Satya Sai Baba 158.
Śaunḍinī 101.
Sauneron S. 32.
Saurāṣṭra 101.
Sava di Serbia, santo 252.
Savoia 336, 381.
Savonarola G. 339.
Savory R. M. 183.
Scala Santa 13-14, 267, 300, 303, 318-332, 367.
Scarognino M. 357.
Schedel H. 351.
Schefer Ch. 381.
Scheffczyk L. 305.
Scheppach 309.
Scherer H. 313.
Schippmann K. 169, 174.
Schlumberger D. 176.
Schneider H. 224.
Schneider R. 201.
Schönbühel 297, 302.
Schuler I. 40.
Schulten W. 318-325, 330-332.
Schulz F. T. 292.
Schwarzenberg 297.
Scialpi F. 21.
Scironide 221.
Scotto S. 359.
Scozia 307, 311.
Scriveria 375-377.
Scudellari A. 11.
Scudieri Ruggieri J. 384.
Sebaste (Samarina) 232, 240.
Sebastiano del Piombo 264.
Sed-Rajna G. 37.
Seemann K.-D. 252.
Segor 232.
Sei Shōnagon 127.
Seiboldsdorf S. von 312.
Seiryōji Shaka 205.
Sele 215.
Seleucia 232, 245.
Selloi 215.
Semple W. 106.
Sen T. 198, 205.
Sengen Daibosatsu 135.
Sensi C. 189-190, 193.
Sensi M. 333.
Sengjie 204.
Serapeo di Alessandria 220.
Sercambi G. 261.
Sergi G. 372.
Sergio di Radonež 255.
Serra G. D. 372.
Serraglius (Serraglia) S. 305, 307, 325.
Serse 177.
Seruwawila 146.
Sesostri III 30.
Seth (Tifone) 32.
Sethi I 32.
Settia A. A. 372.
Severo, vescovo 241.
Sforza L. M. 339.
Shaartuz 177.
Sha-chi 149.

- Shaked Sh. 180.
 Shantivanam (Kulitallai) 22.
 Shanxi 195, 206.
 Sharifabād 170.
 Sharpa Tulku 106.
 Shastri A. M. 76.
 Shengzong 205.
 Shikoku 125, 129-133, 408.
 Shingū 128.
 Shinno Toshikazu 129-130, 137.
 Shiva (Śiva) 24-25, 75, 103, 114, 145-146.
 Shivalik (Śivalik) 119.
 Shkoda V. G. 176.
 Shōnan 134.
 Shōtoku Taishi 135 .
 Shufen Liu 199.
 Shwedagon 146-147, 150.
 Sibari 213.
 Siberia 86.
 Sicar 230.
 Sichem 231.
 Siddha 114.
 Siddhartha Gautama (Siddhārtha Gautama), detto Buddha 86, 93-94, 102-103, 112, 122, 141-159, 198-200, 205, 409.
 Side (Panfilia) 220.
 Sieffert G. 289.
 Siena 262, 371, 411.
 Sigal P. A. 257.
 Sigerico 371.
 Sigiriya-Dambulla 157.
 Siksānanda 199.
 Silābhadrā 151.
 Siloe 233, 235, 241, 246.
 Silverman H. 55-56, 66.
 Simmaco Quinto Aurelio 83.
 Sinai 33, 229-230, 235, 238-249, 253-254, 429.
 Sindh 152.
 Sindhu 101.
 Sindursi 81.
 Singh B. 116.
 Singh J. 111, 116.
 Sinide 221.
 Sinope 246.
 Siracusa 215.
 Siria 186, 227, 245, 249.
 Sirpur 81.
 Sistān 172, 174.
 Sisto IV, papa 395.
 Sisto V, papa 318, 325.
 Sitākunḍa 77.
 Siwa (Egitto) 215, 220.
 Skālica 316.
 Slaný 314, 332.
 Sleemanabad 81.
 Slesia 296, 299, 320, 330, 332.
 Slovacchia 311, 316, 319, 322-323, 368.
 Slovenia 322.
 Smarje su Jelšah 322.
 Smeyers M. 346.
 Smit J.W. 227, 230.
 Smosarski J. 363, 366.
 Snellgrove D. L. 106.
 Snodgrass A. 106.
 Sodomā 232.
 Sofronio di Gerusalemme 187.
 Sogdiana 175.
 Sokolowski F. 213.
 Song 198, 205-206.
 Soosai Arokiasamy 21.
 Soresinus J. M. 318-320.
 Sorge G. 21.
 Soymić M. 203-204.
 Spagna 40-41, 227, 258, 265, 312, 330, 388.
 Spannbrucker A. W. 299.
 Spantigati C. 271, 346.
 Spanzotti G. M. 340-341, 359.
 Spawforth A. 224.
 Spencer A. B. 263.
 Spinelli G. 317.
 Spinges (Spinga) 300.
 Spinetta Marengo 373-374, 377-378.
 Squier E. G. 65.
 Śravanabelgola 145.
 Śrāvastī 94, 151, 154.
 Sreznevskij I. I. 254.
 Sri Bhoga 152-155.
 Śrī Heruka Cakrasaṃvara 99.
 Sri Lanka (Śrī Lanka, Śrī Laṅkā) 85, 93, 122, 146-148, 152-158, 198.
 Śrī Mahāvīrjī (Candanpur) 145.
 Sri Vijaya 155.
 Sri-Pāda (Picco di Adamo) 146, 153, 158.
 Śrīgupta 148.
 Śrīraṅgam 145.
 Śrughna 151.
 St. Clair A. 40.
 St. Radegund 322.
 Stadthof 313.
 Stallings-Taney M. 336 .
 Stanish C. 64, 66.
 Stanisław da Campagnola 337.
 Stanek A. 312-313.
 Stará Boleslav 315.
 Starhemberg K. B. von 297 .
 Starý Hroznavot 331.
 Stausberg M. 181.
 Steckeweh H. 30.
 Stefani Perrone S. 294, 318, 320, 353-359.
 Stefano, santo 232-233.
 Stein M. A. 174.
 Steiner P. B. 309.
 Steinhilber 312.
 Steinkellner E. 106.
 Steinmair E. A. 294.
 Sterligova I. A. 254.
 Sterling C. 342-345, 348-349.
 Stevenson D. 197.
 Sthāneśvara 151.
 Stīria 296, 321-322.
 Stockerau 301.
 Stopani R. 258, 260, 371, 381.
 Stoppa A. 365.
 Stotzing J. R. von 315.
 Strabone 169, 220.
 Stradella 372.
 Strahovská Brána 331.
 Straß 330.
 Strehlke C. B. 346.
 Strobl J. 294.
 Stwołowicze (Stalowiczy) 317.
 Subhadra 100.
 Sudan 34.
 Sudhana 203.
 Suger, abate 389-390.
 Su-ho-to 149.
 Śukarāsyā 101.
 Sukhothai 146.
 Sullivan L. E. 133.
 Sumatra 152, 155.
 Sumida 136.
 Sumption J. 257.
 Sun Xiaogang 198, 201-205.
 Sung-yun 150.
 Supe 52.
 Superga 422.
 Sura (Licia) 215.
 Surābhakṣī 100.
 Suriano F. 336.
 Susa (Persia) 49.
 Sutri (Viterbo) 259.
 Suvīrā 101.
 Suvarṇadvīpa 101.
 Suyuti, al- 187.
 Śvanāsyā 101.
 Svatý kopeček 331.
 Svayambhūnāth 146.
 Śveta 74.
 Svevia 296.
 Swanson P. 125, 132.
 Swat, vedi Su-ho-to.
 Śyāmadevi 100.
 Sylla 204.
 Székesfehérvár 316.
 Szilas L. 305-306, 309.
 Tabacchetti (Jan de Wespīn) 423.
 Ta-ch'eng-ten Ch'an-shih 155.
 Tachiaos A.-E. N. 250.
 Tafi A. 295.
 Taft R. 252.
 Tagore R. 22.
 Taiwan 158.
 Taiyuan 201-202.
 Taizong 200.
 Takakusu J. 152, 154.
 Takht-e Soleyman 171-172.
 Takla Makan, deserto 147.
 Takṣaśilā 149, 151.
 Talbot A.-M. 252.
 Talwandi Sabo (Talvaṇḍī Sabo, Damdama Sahib) 120.
 Tamerlano 255.
 Ta-mi 150.
 Tamiḷ Naḍu 21, 24.
 Tāmraliptī (Tamluk) 152-154.
 Tanaka Kunizaburō 129.
 Tanaro 378-380.
 Tang 126, 198, 204.
 Tangheroni M. 189.
 Tangut (Xixia) 205-207.
 Tanis 36.
 Tanjore (Taṇjāvūr) 145.
 Tanner G. 315.
 Tansley D. V. 106.
 Tao-Yung 150.
 Tarn Tarn (Tarn Tāran) 120.
 Taranatha 106.
 Tardan-Masquelier Y. 213.
 Tassi I. 337.
 Tathāgata, vedi Siddhārtha Gautama.
 Tavant 264.
 Tavernier J.-B. 169.
 Tawantinsuyu 59, 61-62, 65.
 Tawfik Y. 85.
 Taye Jamgon Kongtrul Lodro 106.
 Teasdale W. 22.
 Tebaide 31, 245.
 Tebe 31-33, 35-36.
 Tecla 232.
 Teg Bahadur, Guru (Teg Bahādur, Gurū) 120.
 Tegernsee 304.
 Teheran 167.
 Telmesso (Caria) 215.
 Templeman D. 106.
 Tempyo 198.
 Tencallom C. 310.
 Tendai 132-134.
 Tenzin Ghyatso (XIV Dalai Lama) 26, 102, 106.
 Teodolinda 430.
 Teodosio, imperatore 216, 233, 242.
 Teodosio, topografo 228, 231-234, 240-246.
 Teodote, martire 241.
 Teofrasto 215.
 Terai 144.
 Terra Santa 11-13, 23, 40, 45, 49, 142, 148, 156, 166, 192-193, 211, 227, 231-135, 238, 243, 245, 249-253, 256, 271, 275, 279-293, 296-304, 325, 329-340, 343, 348, 350, 353-360, 363-366, 381, 387, 408-415, 429.
 Terracina 220.
 Terrizzi F. 338.
 Tersatto (Trsat) 315-316.
 Teseo 221, 225.
 Testori G. 359.
 Thailandia 122, 146-147, 158.
 Thākar R. 25.
 Thomas Becket 129.
 Thot (Hermes) 32.
 Thraētaona 174.
 Thubten Yeshe 98.
 Thurre D. 265.
 Thyrnau 312, 317, 330.
 Tiberiade, lago di 329.
 Tibet 85-87, 92-93, 98, 102-103, 122, 166, 409.
 Tijara/Dehra, vedi Atisaya-kṣetra.
 Tilopa 83.
 Tintori G. 262.
 Tiresia 215.
 Tiro 275.
 Tirol 164, 296, 307-312, 331.
 Tīrthaṃkara 142-143.
 Tiruchirapalli 22.
 Tirumalai (Tirūmalai) 25, 142, 158.
 Tirupati (Tirūpati) 25, 145, 157-158.
 Tisakune 100.
 Tise 102-104.
 Tissamahārāma 146.
 Tištrya 180.
 Titicaca 51, 57-59, 63-65.
 Tito, imperatore 37-38, 346, 351.
 Tiwanaku 54-58, 63.
 Todaiji 199, 204.
 Tokugawa 129-133, 137.
 Tokyo (Edo) 124, 131-136.
 To-li 149.
 Tolomeo, geografo 175.
 Tolomeo VI 31.
 Tolosa 265, 388.
 Tomebamba 62-63.
 Tommaso N. 418.
 Tommaso, apostolo 21, 146-147, 174, 232, 242, 364.
 Tommaso da Celano 414.
 Tommaso da Firenze 363.
 Tonini L. 255.
 Torello S. 261.
 Torino 19, 30, 47, 189-193, 234, 271, 339-350, 372, 384, 387-391, 422-423.
 Tornese N. 21.
 Torre della Frasceta 376.

- Torre Garofoli 374-377, 381-383.
 Torricelli F. 106.
 Torsellino (Torsellini, Tursellini) O. 304-309, 313, 315, 325, 328.
 Tortona (Dertona) 371-383, 409.
 Toscana 294, 403-406, 411.
 Tours 244, 265, 388.
 Tozzi P. 372.
 Tracia 249.
 Transilvania 315-316.
 Trapnell J. B. 22.
 Trauttmannsdorff 297.
 Trento 192, 295, 305.
 Treville 384.
 Treviri 306.
 Treviso 337.
 Trezene 222.
 Trincomalee, vedi Gokaṇṇa.
 Trivikrama 77-78.
 Trofonio 215, 225.
 Troia 223, 353.
 Troncarelli M. 333, 338.
 Tröndlin A. 301.
 Tronti A. 22.
 Truchsess von Waldburg O. 305-307.
 Tsering Lama 106.
 Tshin-chou 152.
 Tucci G. 88, 96, 106.
 Tucher A. 350-351.
 Tucher Giovanni VI 351.
 Tucher H. 291.
 Tucide 214.
 Túcume 55.
 Tuniz D. 367.
 Tunupa 66.
 Tupaḡ Yupanqui 62.
 Turchia 210.
 Turfan 150-151.
 Türkheim 310.
 Turner E. 258.
 Turner V. 258.
 Tusa 180.
 Tuscia 410.
 Tüskés G. 315-316, 328.
- Ubinas 66.
 Ucraina 427.
 Udayana 203, 205.
 Uḡra 151.
 Udyāna, vedi Wu-chang.
 Uglione R. 234.
 Ujzdów. 297, 299.
 Uliana F. 190.
 Ulisse 74, 215, 225-226.
 Ulūkāsyā 101.
 Uma 103.
 Ungheria 296, 310-316, 328-331, 368.
 Untermann M. 290.
 Upadhyaya B. 22.
 Urbino 411.
 Ursicio 242.
 Usadhā 169, 173-174.
 Uṣavadāta 144.
 Utò (Leto) 32.
 Utrecht 355.
 Uttar Pradesh (Uttar Pradeś) 21, 143-144.
 Vaccano L. 294.
 Vaccaro L. 252, 304-305, 312, 317, 357.
 Vadnagar (Gujarāt) 24.
 Vaiani C. 414.
 Vairocana 99.
- Vaishali (Vaiśālī) 94, 151-154.
 Vajji (Vṛjī) 151.
 Vajracharya G. V. 106.
 Vajrapāṇi 99.
 Vajrayoginī 99.
 Val d'Elsa 363.
 Valabhī 152.
 Valcárcel L. 63-64.
 Valcerrina 422.
 Valentano 322.
 Valerio del Bierzo 238.
 Vallabhadeva 76.
 Valle di Giosafat (Cedron) 244, 341-342, 352, 354, 358-359.
 Valmiki 75.
 Valvasor J. W. 313.
 Van Asperen de Boer J. R. J. 346, 348.
 Van Borculo H. 355.
 Van Eyck H. 343.
 Van Eyck J. 271, 342-349.
 Van Scorel J. 355.
 Vandenbrouche F. 335.
 Vandier J. 35.
 Vannini G. 294, 362-365.
 Varallo F. 192.
 Varanasi (Varāṇasī, Kāśī, Benares) 23, 96, 119, 122, 142-154, 159, 165.
 Varsavia 297, 299, 310, 317.
 Varuṇī 142.
 Vásquez de Espinoza A. 54.
 Vaticano 46, 268, 276.
 Vauchez A. 249.
 Vāyuvagā 100.
 Vecchi G. 335.
 Vecellio C. 190.
 Vedāntin 118.
 Veer Singh Bhair 116.
 Vega G. de la 65.
 Veit L. A. 306, 325.
 Venere 287.
 Veneto 131, 411.
 Venezia 42-49, 253, 264, 307, 336, 345-349, 353, 411.
 Veṅkaṭācala (Tirumalai) 25.
 Venturoli P. 359.
 Verbano Cusio Ossola 423.
 Vercelli 48, 190-191, 379, 409.
 Verdon T. 403.
 Vergerio P. P. 305.
 Verhagen P. C. 106.
 Verna La 295, 345, 348.
 Veroli 322.
 Veronica 12, 258, 264, 267, 343.
 Verrocchio 364.
 Vesālī, vedi Vaiśālī.
 Vespasiano 220.
 Vespucci A. 190.
 Vesta 220.
 Vezzolano 422.
 Via Emilia 411.
 Via Flaminia 411.
 Via Francigena (Via Romea/Romera) 260, 371-383, 410-412.
 Via Popilia 411.
 Via Sacra dei longobardi 411.
 Via Sacra di Atene 216, 221, 224.
 Via Sacra di Delfi 224, 226.
 Viaud G. 29.
 Viboccone 193.
 Vidarbha 73-74, 80-81.
 Vidua C. 192.
 Vienna 164, 296-300, 306, 310, 313, 316, 321-323, 328, 331.
- Vienne 289, 380.
 Vietnam 155, 158.
 Vigna G. 192.
 Vilcashuamán 62.
 Villa Torlonia 39.
 Villata E. 359.
 Vindhya 74.
 Vira R. 105.
 Viramatī 100.
 Virgilio 226, 353.
 Virgolo (Bolzano) 368.
 Visakhā 149.
 Vischer G. M. 313.
 Viṣṇu 25, 76-80, 145.
 Visvanathan S. 21.
 Viśvapāṇi 99.
 Vitale Brovarone A. 339, 340.
 Viterbo 259, 266, 371.
 Vittore, martire 232.
 Vitucci G. 346.
 Vladimir, principe 251.
 Vladislao IV di Polonia 310.
 Vogel J. A. 304-306.
 Voghera 372, 378.
 Volokhine I. 36.
 Volpi R. 11.
 Voltorre 430.
 Voltumna 217.
 Vrindavan (Vṛndāvan) 119, 142, 145.
 Vybírál B. 331.
- Wadi el-Hammamat 33.
 Wahka 30.
 Walbrun 290.
 Waldo I. 106.
 Waldshut am Oberrhein 301.
 Walpersdorf 330.
 Wang-Toutain F. 195.
 Wangzheng 205.
 Ward Perkins J. B. 46.
 Wari 54, 57-58.
 Wariwillka 58.
 Wartenberg M. 312-313, 324, 329.
 Wasiti, al- 187.
 Wayman A. 106.
 Wayna Kápaq 62.
 Wei del nord 197.
 Weirong S. 207.
 Wenbin P. 105.
 Wening M. 310-313, 331.
 West E. W. 169.
 Weyl Carr A. 250.
 Wezler A. 71.
 Whitefield 158.
 Whitehill W. M. 262.
 Wildung D. 31.
 Williams P. 106.
 Willkanuta 63.
 Wilno (Vilnius) 317.
 Windberg 332.
 Winnebach 312.
 Wiraqocha 51, 63.
 Wirth J. D. 63.
 Wischnitzer R. 48.
 Wittelsbach (famiglia) 309, 310.
 Wittkower R. 48.
 Wolfsgruber C. 310, 324, 328.
 Wong D. 201.
 Worms 281.
 Wu Zetian 198-199.
 Wu-chang 149.
 Wudi 197.
 Wu-I 148.
- Wutai 129, 195-197, 201, 205-207.
 Wylie T. V. 106.
- Xalinzintla 427.
 Xiaowendi 197.
 Xingjun 205.
 Xingqing (Yinchuan) 206.
 Xuan-Zan 148, 150-157.
- Ya'ari A. 43, 49.
 Yakushi 132.
 Yamadahi 102.
 Yamadaṃṣṭri 102.
 Yamadūti 102.
 Yamamathanī 102.
 Yampupata 64.
 Yamunā (Jamuna) 95, 142-143.
 Yangjian (Wen) 198.
 Yangon 147, 150.
 Yanyi 198.
 Ya'qubi, al- 186-187.
 Yauca 55.
 Yayāti 70.
 Yazd 167-168, 172, 181.
 Ychsma 60-61.
 Yeivin S. 44.
 Yerushalmi Y. H. 49.
 Yeshe T. 98.
 Yijing 198.
 Yon M. 172.
 Young K. 262.
 Yoyotte J. 30.
 Yu C. S. 204.
 Yü Chün-fang 197.
 Yuan 150, 204, 207.
 Yuanming 204.
 Yulin 201, 203.
 Yunguyo 63.
 Yuzhou 205.
- Zaccaria 230.
 Zaccheo 228, 230.
 Zaccheo G. 11, 387.
 Zaehner R. C. 142-143.
 Žagan 299, 302.
 Zanda E. 217.
 Zanzi L. 367.
 Zanzi P. 367.
 Zardin D. 357, 367.
 Žd'ár 313.
 Žd'árský F. T. 313.
 Zejmal' E. V. 175-176.
 Zenkōji 125-126, 204.
 Zenta 328.
 Zettler A. 290.
 Zeus 32, 213-214.
 Zhenzhou 202.
 Zhou del nord 197.
 Zielinski M. J. 388, 395.
 Žilina 316.
 Zink M. 335.
 Zolli P. 372.
 Zoroastro 173.
 Zuallart J. (Zuallardo) 192-193.
 Zuccari F. 192-193.
 Zuidema R. T. 63.
 Zwingle H. 295.

Indice generale

Roberto Cota, *Presidente della Regione Piemonte*
 William Casoni, *Assessore ai Parchi e Aree Protette della Regione Piemonte*
 Michele Coppola, *Assessore alla Cultura della Regione Piemonte*
 Gianni Calvi, *Presidente del Parco naturale del Sacro Monte di Crea*
 Ezio Pelizzetti, *Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Torino*
 Alceste Catella, *Vescovo di Casale Monferrato*
 Amilcare Barbero, Stefano Piano, Guido Gentile, Pier Giorgio Longo, Paolo Sorrenti, *Comitato Scientifico del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*

Amilcare Barbero Premessa al Convegno pag. 11

Stefano Piano Introduzione ai lavori » 19

RELAZIONI

Alessandro Roccati Su e giù per il Nilo al tempo dei faraoni » 29

Shalom Sabar Gerusalemme e il Tempio nell'arte e nella cultura
degli ebrei italiani » 37

Claudio Cavatrunci Santuari, oracoli, pellegrinaggi nel Perù antico » 51

Carlo Della Casa Responsabilità personale e trasferimento dei meriti:
riflessioni sulla prassi jainica » 69

Hans Bakker La collina di Rāma. Trasgressione ed espiazione su una collina
nel sud e l'inadeguatezza delle sostituzioni » 73

Massimiliano A. Polichetti L'apoteosi degli psiconauti.
La contemplazione del *maṇḍala* come pellegrinaggio sostitutivo
nel buddhismo *vajrayāna* indo-tibetano » 83

Jodh Singh Il pellegrinaggio: il punto di vista dei sikh
nel *Guru Granth Sahib* » 111

Alessandro Guidi Pellegrinaggi in Giappone: austerità e piacere » 121

<i>Ananda W. P. Guruge</i>	Il pellegrinaggio nelle religioni dell'Asia meridionale e sudorientale. Costumi, personalità e tendenze	pag. 141
<i>Alessandro Monti</i>	Il pellegrino e il viaggiatore, atti liturgici e travestimenti	» 163
<i>Frantz Grenet</i>	Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iraniano preislamico?	» 167
<i>Marwan F. Abu Khalaf</i>	La questione della sostituzione dei luoghi santi isalmici: Mecca, Medina e Gerusalemme	» 183
<i>Claudio Sensi</i>	Antichi libri di viaggio e di pellegrinaggio nelle biblioteche del Piemonte	» 189
<i>Françoise Wang-Toutain</i>	I pellegrini ai Monti dalle Cinque Terrazze Devozione popolare, devozione imperiale	» 195
<i>Fabrizio A. Pennacchietti</i>	Peregrinare, adorare, circumambulare	» 209
<i>Anna Ferrari</i>	Sulle orme degli dei. Santuari, pellegrinaggi e processioni nel mondo greco e romano	» 211
<i>Clementina Mazzucco</i>	Il pellegrinaggio cristiano alle origini	» 227
<i>Marcello Garzaniti</i>	Il pellegrinaggio nel mondo bizantino-slavo	» 249
<i>Mario D'Onofrio</i>	Simboli, rituali e testimonianze figurative del pellegrinaggio cristiano nell'Europa medievale	» 257
<i>Carlenrica Spantigati</i>	Presidenza di sessione	» 271
<i>Jürgen Krüger</i>	La rotonda sopra il sepolcro e la struttura della chiesa del Santo Sepolcro	» 273
<i>Michael Rüdiger</i>	Gerusalemme ovunque. Copie del Santo Sepolcro nella vecchia Europa	» 287
<i>Martin Čičo</i>	La Santa Casa e la Scala Santa. La riproduzione architettonica, le diversità e i legami tra questi due culti in Europa centrale nei secoli XVII - XVIII	» 303
<i>Guido Gentile</i>	Dagli itinerari di Terra Santa alla rappresentazione della vita, passione e morte di Cristo	» 333

COMUNICAZIONE

<i>Federico Frasson</i>	La strada dei pellegrini tra Alessandria, Tortona e Pontecurone. Tracce toponomastiche di una <i>via Romea</i>	pag. 371

LA CATTEDRALE OGGI: GENIO DELL'ARTE E SEGNO DELLA FEDE

<i>Mons. Germano Zaccheo</i>	Intervento in apertura della giornata conclusiva del Convegno	» 387
<i>Giovanni Gazzaneo</i>	La cattedrale spirito dell'Europa	» 389
<i>Mario Botta</i>	La cattedrale oggi	» 391
<i>Michael John Zielinski</i>	La cattedrale e i suoi beni culturali segno delle radici cristiane e profezia nella città	» 395

TAVOLA ROTONDA

DALLE PIEVI ALLE CATTEDRALI: IL TURISMO SOSTENIBILE COME STRUMENTO DI CONOSCENZA, VALORIZZAZIONE E DIFESA DEI LUOGHI SANTI E DEL PATRIMONIO LOCALE, CULTURALE E DEVOZIONALE

<i>Timothy Verdon</i>	Il turista come pellegrino, il monumento come segno: l'arte di accogliere angeli	» 403
<i>Pier Paolo Busto</i>	Pellegrini e pellegrinaggi nei secoli	» 407
<i>Giuseppe Caffulli</i>	Pellegrini in Terra Santa e ai Sacri Monti	» 413
<i>Giovanni Gazzaneo</i>	Luoghi sacri: un patrimonio d'arte e cultura	» 417
<i>Marco Giorcelli</i>	Da "Camminare il Monferrato" a "Pedaliamo i Sacri Monti" E un festival di letteratura?	» 421
<i>Raffaele Jannucci</i>	La bisaccia del pellegrino	» 425
<i>Jean-Christophe Rampal</i>	Dare un senso alla scoperta	» 427
<i>Lucia Galli</i>	Da Aetheria a Lutero. Quando il pellegrino diventa turista	» 429
<i>Paolo Pellizzari (a cura di)</i>	Indice dei nomi	» 433

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI GIUGNO 2010
PER I TIPI DE
L'ARTISTICA SAVIGLIANO

Il Convegno sviluppa e amplia i temi trattati in un precedente incontro, tenutosi nel 2004, i cui Atti sono apparsi nel 2006.

Il volume è scaricabile (PDF) dal sito internet
www.sacrimonti.net

RELIGIONI E SACRI MONTI

a cura di

Amilcare Barbero e Stefano Piano

Atti del Convegno Internazionale
Torino, Moncalvo, Casale Monferrato
12-16 ottobre 2004

AMILCARE BARBERO, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari
e Complessi devozionali europei

FRANCO CARDINI, Università di Firenze

CLAUDIO CICUZZA, Università di Bangkok (Thailandia)

ENRICO COMBA, Università di Torino

CARLO DELLA CASA, Università Statale di Milano

GIOVANNI FILORAMO, Università di Torino

MICHAEL GIBBONS, Mayor County Council, Castlebar (Irlanda)

LAURA GIULIANO, Museo Nazionale di Arte Orientale di Roma

PER KVERNE, Università di Oslo (Norvegia)

ERBERTO LO BUE, Università di Bologna

VASILIOS N. MAKRIDES, Università di Erfurt (Germania)

DOM THOMAS MATUS, Monastero di Camaldoli

MASAHIKO MORIYA, Università di Tsukuba (Giappone)

STEFANO PIANO, Università di Torino

PADRE MICHELE PICCIRILLO, Studium Biblicum Franciscanum di
Gerusalemme

ALBERTO PELISSERO, Università di Torino

MASSIMO RAVERI, Università "Ca' Foscari" di Venezia

MAURIZIO SCARPARI, Università "Ca' Foscari" di Venezia

ARMANDO SERRA, Università "La Sapienza" di Roma

SATYA VRAT SHASTRI, Jagannatha Sanskrit University di Puri (India)

FRANCISCO SINGUL, Xunta de Galicia (Spagna)

IRMELA SPELSBERG, ICOMOS, Comitato Nazionale Tedesco, Berlino

MAGDALENA SWARYCZEWSKA, Università di Olstyn (Polonia)

ANDRZEJ TOMASZEWSKI, ICOMOS, Comitato Nazionale Polacco,
Varsavia

ALBERTO VENTURA, Università di Napoli "L'Orientale"

GERRY WALSH, Mayor County Council, Castlebar (Irlanda)

IDA ZATELLI, Università di Firenze



Il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e
Complessi devozionali europei ha sede presso il
Parco naturale e Area attrezzata del Sacro Monte di Crea
Cascina Valperone 1, 15020 Ponzano Monferrato
tel. 0039 0141.927120 - fax 0039 0141.927800
www.sacrimonti.net

IN COPERTINA:

India, Pellegrini (G. Lorenzato)

Il Convegno è stato inserito fra
le manifestazioni ufficiali
promosse in occasione
delle Celebrazioni
per il IX Centenario
della Consacrazione
del Duomo di Sant'Evasio
di Casale Monferrato

