

Itineraria, descriptiones e diari di pellegrinaggio. Il libro quinto del *Codex Calixtinus* all'incrocio dei generi

di Ilaria SABBATINI

Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino

Riassunto: Il *Codex Calixtinus* è un codice composito strutturato in cinque parti dedicate a s. Giacomo, al suo culto, alle sue orazioni e al pellegrinaggio presso la sua sepoltura. Il quinto libro fu l'ultimo ad essere elaborato e rappresenta uno strumento pensato per l'utilità di chi voglia intraprendere il pellegrinaggio. Oggetto del presente studio sarà la sua analisi nel contesto dell'opera complessiva e in relazione ai generi letterari più affini.

Abstract: The *Codex Calixtinus* is a composite codex arranged in five parts. It is dedicated to the worship of St. James, prayers to the saint, and the pilgrimage to the site of his burial. The fifth book was the last to be completed and is considered an instrument designed to be of use to those who wish to undertake the pilgrimage. The subject of this study will be the analysis of this book in the context of the overall work and in relation to the relevant literary genres.

Keywords: Pilgrimage, Travel literature, Compostela

doi.org/10.26337/2532-7623/SABBATINI

Introduzione

Il viaggio è la metafora per antonomasia dell'esistenza che si esplica in una durata e in un percorso. Il vivente vive muovendosi e per muoversi cosicché niente più del viaggio in tutte le sue declinazioni può esprimere la condizione dell'uomo. All'interno di questa concezione antropologica generale, la pratica del pellegrinaggio si configura come un fenomeno devozionale comune a tutte le religioni dal momento che la presenza della divinità o la testimonianza di personalità eccezionali segnano da sempre i luoghi di culto facendoli assurgere a mete privilegiate dell'esperienza religiosa.

Dante, in un celebre passo della *Vita nuova*, aveva individuato tre modi di nominare i pellegrini dando poi luogo a quella che a lungo è stata considerata una classifica di valore a vantaggio delle *peregrinationes maiores*: i palmieri gerosolimitani, i pellegrini compostellani e i romei della città degli Apostoli. Egli scrive in un periodo in cui il pellegrinaggio a Compostela aveva assunto grande rilevanza, al punto da diventare viaggio devoto per antonomasia: per questo chi si reca in Galizia è chiamato propriamente pellegrino. *Palmieri* – afferma il poeta – sono detti coloro che vanno Oltremare, ovvero in Terra Santa, da dove portano indietro la palma; *romei* sono chiamati i viaggiatori che si recano a Roma e *peregrini* quanti raggiungono la Galizia¹. Ognuno di questi luoghi ha un'insegna particolare che fa riferimento alla peculiarità della meta.

In un preciso scorcio di tempo le *peregrinationes maiores*, Gerusalemme, Roma e Santiago, costituivano i cardini di un sistema culturale incentrato sulla concretezza delle reliquie e dei luoghi segnati dalla presenza divina in forma storico-memoriale. Il passo dantesco è una descrizione di grande e potente suggestione, capace di rappresentare in modo efficace l'articolazione del viaggio devozionale in quell'epoca ma va integrata con ulteriori considerazioni di natura cronologica per capire, seppur nei limiti di uno spazio di esposizione ristretto, come quella condizione fosse il risultato di una situazione mobile e in continua trasformazione. In altre parole se la ripartizione dantesca funziona perfettamente in una prospettiva sincronica che riguarda i secoli centrali del medioevo, le cose cambiano se si guarda l'evoluzione del pellegrinaggio nel tempo e cambiano anche le valutazioni circa le mete dei pellegrinaggi più eminenti.

Se si considera il fenomeno del pellegrinaggio nella sua stratificazione cronologica vanno fatte alcune considerazioni riguardo al fatto che le mete per antonomasia sono Gerusalemme, da cui deriva

¹ «Bisogna sapere che in tre modi si chiamano le persone che vanno al servizio dell'Altissimo [in pellegrinaggio n.d.r.]: si chiamano palmieri perché vanno oltremare, da dove molte volte portano indietro la palma; si chiamano pellegrini perché vanno al santuario di Galizia (...); si chiamano romei quanti vanno a Roma». D. ALIGHIERI, *Vita nuova*, in *Dante Alighieri - Tutte le opere*, vol. 2. *Opere minori*, a cura di G. Barberi Squarotti, S. Cecchin, A. Jacomuzzi, et al., Torino, Utet, 1983, pp. 9-156, in particolare a pp.152-153.

tutta la sacralità degli altri luoghi, e Roma, prima sede apostolare e oggetto di devozione fin dall'età tardoantica. Va anche preso atto del fatto che il pellegrinaggio martiniano a Tours è antecedente a quello propriamente medievale di Compostela. Il pellegrinaggio a S. Martino nasceva intorno al 470, quando il vescovo Perpetuus faceva costruire una nuova chiesa sulla tomba del santo, chiedendo di redigere i racconti dei miracoli che vi si erano verificati e riorganizzando il calendario liturgico². Se quello alla tomba martiniana può rientrare nel novero dei pellegrinaggi tardo antichi, non così il viaggio devozionale *ad limina Sancti Jacobi*, la cui fenomenologia comincia a manifestarsi nella seconda metà del X secolo quando inizia ad essere documentato un traffico di fedeli.

Origini del pellegrinaggio cristiano

Da tempo è invalsa l'abitudine di associare l'inizio dei pellegrinaggi cristiani con l'editto di tolleranza di Costantino, il primo imperatore romano convertito alla nuova religione. È fuor di dubbio che l'acquisizione di diritti fino ad allora negati abbia influenzato fortemente il flusso di pellegrini cristiani che dall'Occidente si recavano in Terra Santa. Ma l'ottenimento della libertà di culto non ha automaticamente determinato il fenomeno del pellegrinaggio, come erroneamente si tende a credere, bensì ne ha condizionato l'incremento. L'editto di tolleranza promulgato a Milano da Costantino nel 313 e poi l'editto di Tessalonica del 380, tramite cui Teodosio riconosceva il cristianesimo quale religione di stato, hanno senz'altro incoraggiato i cristiani a muoversi liberamente nei territori dell'impero. I viaggi divennero mano a mano più frequenti e, per volontà dell'imperatrice Elena, iniziò la ricerca dei segni della presenza del Cristo. La conseguente esaltazione della loro sacralità avveniva mediante la costruzione di quei santuari che, tra IV e V secolo, affollarono Gerusalemme di innumerevoli cantieri³. Il IV secolo è stato dunque il momento storico in cui i pellegrini cristiani cominciarono ad affluire sempre più numerosi a Gerusalemme ed è stato anche il periodo in cui avvennero i principali ritrovamenti di reliquie e di resti architettonici legati alla storia di Cristo.

Nonostante ciò sarebbe scorretto ritenere che l'editto di tolleranza possa indicare la data di avvio dei pellegrinaggi cristiani che sappiamo essere assai precedenti al provvedimento costantiniano. Sembra certo, anzi, che il culto dei martiri e dei luoghi cristici sia iniziato immediatamente dopo e senza alcuna discontinuità rispetto alla dipartita dei personaggi. In effetti i dati documentari suggeriscono chiaramente la possibilità di anticipare non solo il fenomeno del pellegrinaggio ma anche la data di attestazione delle prime testimonianze scritte. Solitamente si indicano come più antichi diari di pellegrinaggio cristiani l'itinerario del pellegrino di Bordeaux del 333 (*Itinerarium Burdigalense*) e il diario di viaggio della pellegrina spagnola Egeria (*Peregrinatio ad loca sancta*) scritto anch'esso nel IV secolo. In forma di lettera alle amiche rimaste a casa, la nobildonna spagnola narrava le vicende e le impressioni del viaggio in Terra Santa. La parte che possediamo del suo itinerario comprende il Sinai, l'Egitto, la valle del Giordano e la Transgiordania. Pare però che la prima testimonianza scritta di un pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme sia contenuta già in una lettera di Melitone di Sardi (†190) redatta dopo il 150 d.C. La lettera, citata da Eusebio di Cesarea (†340), riferisce che Melitone si recò in Oriente per vedere i luoghi dove si compì ciò che è narrato nel Vecchio Testamento⁴. Prima del 213 anche il vescovo Alessandro, dalla Cappadocia, si diresse a Gerusalemme per pregare⁵. E così Firmiliano, vescovo di Cesarea, che andò per visitare i luoghi

² B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 129. J. CHELINI - H. BRANTHOMME, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 62, [or. francese 1995]. M. ROCH, *Mura di pietra, mura di carne: vescovi e santi nella città all'inizio del Medioevo*, in *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea*. Atti del seminario di studi, Università della Calabria, 16-17 novembre 2011, a cura di M. Intrieri - P. Siniscalco, Roma, Aracne, 2013, pp. 165-181, in particolare a p. 172.

³ F. CARDINI, *La devozione a Gerusalemme e il "caso" samvaldino*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Pisa, Pacini Editore, 1989, pp. 55-102, in particolare a p. 59.

⁴ «Ego igitur cum in Orientem profectus essem, et ad locum ipsum pervenissem, in quo haec et praedicata et gesta olim fuerunt, Veteris Testamenti libros diligenter didici, eorumque indicem infra subjectum ad te misi». EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, PG XX, col. 398. La lettera non dice espressamente che Melitone è andato a Gerusalemme come pellegrino ma, grazie agli studi di Hunt, è stato scoperto un sermone che parla della sua visita al Santo Sepolcro perciò è probabile che il suo viaggio fosse un vero e proprio pellegrinaggio. E. D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 83.

⁵ «Hac igitur visione tanquam divino admonitus oraculo, Alexander cum ex Cappadocia in qua primum episcopus fuerat

santi incontrandovi Origene⁶. Origene stesso, a sua volta, dice di essere andato in Terra Santa intorno al 230 d.C.⁷. Al 333 risale poi l'itinerario del pellegrino di Bordeaux, il primo diario riconosciuto come testimonianza di un pellegrinaggio realmente effettuato a Gerusalemme. Sempre al IV secolo è datata la narrazione del viaggio di Egeria e infine vi è la lettera 108 di s. Girolamo che descrive il pellegrinaggio della nobile romana Paola.

La cosa interessante è che se la lettera di Melitone di Sardi, intorno al 150 d.C., dimostra grande interesse per i luoghi legati alla memoria del vecchio testamento, i diari del viaggiatore bordigalese e quello della spagnola Egeria sono veramente significativi per capire quale fosse il focus dei pellegrini a quell'altezza cronologica. John Wilkinson ha quantificato il numero di luoghi menzionati nei due primi diari di pellegrinaggio cristiani ad oggi conosciuti. Lo studioso ha cercato di capire quanti di questi luoghi riguardassero il vecchio testamento rispetto alle memorie del nuovo testamento. Il pellegrino di Bordeaux descrive 23 siti legati al vecchio testamento e 17 legati al nuovo; Egeria descrive 63 luoghi legati al vecchio testamento e 33 legati al nuovo; la lettera 108 di s. Girolamo descrive 40 luoghi legati al vecchio testamento e 27 connessi al nuovo⁸. Secondo il libro dei Maccabei i santi patriarchi sono in numero di 11, nell'Ecclesiaste ne vengono menzionati 44-50 e una breve lista viene indicata anche dal nuovo testamento cristiano, nell'*Epistola agli ebrei*⁹. Quest'ultima testimonianza è particolarmente importante perché le tombe che vengono menzionate sono le stesse che ricorrono negli *itineraria*, le prime opere geografiche cristiane ad oggi conosciute¹⁰.

La tesi più interessante di Wilkinson, però, è quella relativa alla tomba di Gesù: egli infatti, dopo aver evidenziato la sua importanza per i discepoli, si sofferma sull'episodio delle donne al sepolcro¹¹ e sul brano evangelico dei discepoli di Emmaus in cui sembra testimoniata una primissima forma di pellegrinaggio: «Alcuni dei nostri sono andati al sepolcro» dice infatti l'evangelista Luca¹². Secondo questa interpretazione sarebbero stati proprio alcuni seguaci di Gesù ad aver intrapreso la pratica della visita alla sua tomba¹³. Il pellegrinaggio sembrerebbe dunque aver fatto parte degli usi della chiesa cristiana fin dalle sue origini pur rimanendo, almeno inizialmente, in forma non ufficiale.

Appunti sulla letteratura di pellegrinaggio

Quando inizia dunque la vera e propria letteratura di pellegrinaggio cristiana? Probabilmente nel momento in cui l'esperienza del viaggiare in chiave religiosa necessita di una forma espressiva che la rappresenti nella sua accresciuta importanza. Tali condizioni si verificano proprio nel IV secolo quando alla libertà di culto dei cristiani si aggiunse, per iniziativa dell'imperatrice Elena, la ricerca delle reliquie e la costruzione dei santuari che le celebravano¹⁴. I primi viaggiatori cristiani del IV secolo ne hanno lasciato testimonianza tramite resoconti scritti destinati alle comunità di appartenenza. Il pellegrinaggio cristiano

ordinatus, Hierosolyma profectus fuisset, tum orandi, tum locorum visendorum gratia: fratres illius Ecclesia humanissime eum excipientes, reverti posthaec in patriam non siverunt». EUSEBIO DI CESAREA (SANTO), *Historia ecclesiastica*, PG XX, coll. 541-542. Si veda anche Girolamo: «Alexander, episcopus Cappadociae, cum desiderio sanctorum locorum Hierosolymam pergeret (...). Itaque re ita completa, ut praedicta fuerat, cunctis in Palaestina episcopis in unum congregatis». GIROLAMO (SANTO), *De viris illustribus*, PL, XXIII, coll. 708-709.

⁶ *Ivi*, col. 54.

⁷ Non ci sono prove che il pellegrinaggio sia veramente avvenuto ma da ciò che Origene racconta, i suoi riferimenti risultano fedeli a quelli che erano i costumi del luogo prima del regno di Costantino.

⁸ J. WILKINSON, *Jewish Holy Places and the origins of Christian pilgrimage*, in *The blessing of pilgrimage*, a cura di R. Ousterhout, Chicago, University of Illinois, 1990, pp. 41-53, in particolare a p. 45.

⁹ Si veda Eb, 11.

¹⁰ WILKINSON, *Jewish Holy Places*, p. 36. Di *itineraria*, come si è accennato, si può parlare ben prima del resoconto dell'anonimo pellegrino di Bordeaux: si tratta di scritti a carattere eminentemente pratico che si riferiscono alle vie da percorrere per spostarsi da un luogo all'altro. La letteratura di pellegrinaggio è un genere per cui ancora sussistono difficoltà di definizione, data la sua natura fortemente contaminata, ma è certa la continuità che sussiste tra gli *itineraria* del mondo classico e gli *itineraria* cristiani. J. RICHARD, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1981, p. 16.

¹¹ Mt 28, 1; Mc 16, 1-2; Lc 24, 1; Gv 20,1.

¹² Lc 24, 24.

¹³ WILKINSON, *Jewish Holy Places*, p. 51.

¹⁴ CARDINI, *La devozione a Gerusalemme*, p. 59.

divenne così esperienza e testimonianza: esperienza della presenza fisica, tangibile e miracolosa delle reliquie; testimonianza della storia della salvezza.

La numerosa e varia attività dei viaggiatori per devozione ha prodotto nel tempo una fiorente letteratura odeporica¹⁵ e apodemica¹⁶ che si collega ai due generi già presenti nel mondo classico: gli *itineraria* e le *descriptiones*. I due precursori costituiscono tipologie letterarie dedicate rispettivamente alle indicazioni circa le vie di terra e le rotte di mare da seguire (*itineraria*) e alla descrizione dell'assetto urbano di una città (*descriptiones*). Tra IV e XII secolo anche i vari *loca sancta* divennero oggetto di interesse odeporico e infine, ai generi degli *itineraria* e delle *descriptiones* che avevano incluso la tradizione cristiana, si sovrappose quello delle cronache del Regno Latino di Gerusalemme. Da questa fusione nacquero i veri e propri diari di viaggio gerosolimitani che costituirono un modello per tutta la letteratura di pellegrinaggio¹⁷.

Non è semplice stabilire se i diari di pellegrinaggio costituiscano o meno un genere letterario con un proprio statuto autonomo. La difficoltà di collocazione delle relazioni di pellegrinaggio all'interno di un genere specifico è effettiva ed è legata alla natura composita delle opere. Appare evidente la contiguità con il genere odeporico di ascendenza classica antica, ovvero anteriore alla comparsa delle prime testimonianze scritte di una diaristica di pellegrinaggio cristiana, ma non si può ignorare che in una prospettiva diacronica la somiglianza è più formale che sostanziale.

Enrico Menestò, parlando delle relazioni di viaggio, ha chiarito che a partire dal IV secolo, un genere letterario antichissimo come l'odeporica si impadronì di un'esperienza nuova e complessa nella sua duplice valenza di pratica concreta e significazione simbolica. L'odeporica viene definita in tale contesto come un genere multiforme in cui sono confluiti via via una serie di testi diversi tra loro ma tutti legati all'esperienza del viaggiare¹⁸. Date queste premesse è evidente che la letteratura di viaggio relativa al peregrinare non si esaurisce nell'odeporica ma chiama in causa generi di volta in volta differenti. Dunque, se vogliamo stabilire un inizio per la letteratura di pellegrinaggio, possiamo solo dire che si inserisce in flusso molto precedente e afferma un'autonomia tematica solo quando l'importanza del pellegrinaggio diventa talmente pregnante da richiedere una registrazione scritta, ovvero a partire dal IV secolo dopo Cristo.

Nell'ambito del bacino mediterraneo la letteratura di viaggio ha origini antichissime. La stessa Odissea, pur nella sua caratterizzazione squisitamente epica, è una sorta di archetipo delle peripezie di viaggio a cui inevitabilmente guarderanno tutte le forme successive della narrazione odeporica. Il passaggio dalla letteratura greca alla letteratura latina avvenne grazie a Livio Andronico che con la sua traduzione mise l'opera omerica a disposizione della cultura romana. Fu poi fu la volta del poema epico *Bellum Poenicum* in cui Nevio narra la leggenda di Enea esule da Troia che, giunto nel Lazio, dava inizio alla stirpe romana. Anche Quinto Ennio riprese il tema del viaggio nei suoi *Annales* che raccontavano l'arrivo di Enea in Italia. La tradizione epica arrivò fino a Virgilio che sviluppò ampiamente l'argomento nella prima parte dell'*Eneide*. Il tema del viaggio negli autori latini era molto spesso collegato al mito di fondazione di Roma e alla sua celebrazione epica ma vi furono anche declinazioni diverse. Lucilio usò il tema del viaggio in chiave satirica nell'*Iter Siculum* e venne ripreso da Orazio nelle *Satire*. In età flavia Valerio Flacco, continuatore del filone virgiliano, scrisse gli *Argonautica* che narravano le imprese di Giasone nella ricerca del vello d'oro.

Il romanzo stesso, che come genere letterario non ha corrispettivi nel mondo latino prima di Petronio, fin dalla sua origine è legato ineluttabilmente al topos delle peripezie di viaggio così come appaiono appunto nel *Satyricon*, un'opera tutta incentrata sulle vicissitudini del giovane protagonista.

¹⁵ Che riguarda il viaggio. In senso stretto la narrativa di viaggio o la letteratura di viaggio.

¹⁶ La *Methodus Apodemica* è un'opera sul corretto modo di viaggiare pubblicata nel 1577 dal medico, naturalista e filosofo basileese Theodor Zwinger. L'opera ebbe enorme successo fra gli intellettuali viaggiatori del tardo Cinquecento. Il sostantivo *apodemica* indica l'insieme di norme stilistiche e dei parametri conoscitivi ai quali dovevano attenersi i viaggiatori nella stesura dei loro resoconti. P. MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger*, in «Codices Manuscripti, Zeitschrift für Handschriftenkunde», 56/57 (2006), pp. 43-67, in particolare a p. 43.

¹⁷ Rimando a I. SABBATINI, *Origine ed evoluzione di un genere letterario*, in *La «jerosolimitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali (1492)*, edizione critica di I. Sabbatini, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2009, pp. 21-33.

¹⁸ E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori in Lo spazio letterario del medioevo*, diretto da G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, *Il Medioevo latino*, vol. I, *La produzione del testo*, t. II, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 535- 600, in particolare a p. 536.

Anche Apuleio realizzò il *Metamorphoseon Libri*, ossia l'*Asinus Aureus*, raccontando le peripezie del protagonista, in questo caso trasformato in asino. Sia Petronio che Apuleio scrissero entro la fine del II secolo. Il tema del viaggio è sempre funzionale ad altri argomenti ma nel caso del *Satyricon* il viaggio si configura, per la prima volta, come esperienza legata a un culto, quello misterico precristiano della dea Iside.

Nessuna delle opere racconta vicende effettivamente vissute ma costituiscono tutte delle trovate letterarie più o meno realistiche. Proprio il distacco da questa prerogativa e lo spostamento verso una spiccata tensione biografica segna l'elemento distintivo dei memoriali di viaggio non più legati all'invenzione letteraria ma alla prassi dell'esperienza del pellegrinaggio. È pur vero che esistono opere d'invenzione come il *Voyage d'outre mer* di Jean de Mandeville o l'*Itinerarium* di Francesco Petrarca ma anche in questi casi viene comunque rivendicato un radicamento più o meno esplicito nell'esperienza gerosolomitana. Per i diari di pellegrinaggio sarebbe consono l'accostamento al genere dei *commentarii* o delle compilazioni a carattere geografico ma non risulta che ve ne siano di integralmente dedicati alla descrizione di viaggi. Questo conferma l'idea che il filone dei diari di pellegrinaggio ha una sua forte specificità che non trova precedenti esatti nel mondo classico. Affinità e ascendenze sono rintracciabili in vari generi letterari come la *letteratura periegetica*¹⁹, i *commentarii*²⁰, gli *itineraria*²¹ propriamente detti, le *descriptiones*²² che insieme agli *itineraria* hanno dato il contributo maggiore, i *mirabilia*²³, i *libri di famiglia*²⁴, il *romanzo* di cui abbiamo parlato in precedenza e infine l'*agiografia*, l'*epica* e la *liturgia*.

Un esempio di *itinerarium* è quello di Sigerico di cui talvolta si parla senza conoscerne l'effettiva natura. Dunque non sarà inutile riportarne uno stralcio per sottolineare come si tratti di una mera elencazione di tappe secondo il modello degli *itineraria* antichi. Sigerico, dopo aver ricevuto il pallio della sua investitura, intraprese il viaggio di ritorno e registrò una successione di nomi che da Roma arriva fino a Sombre²⁵, una frazione francese sul Passo di Calais, indicando i luoghi attraversati nel viaggio che l'avrebbe riportato alla sede episcopale di Canterbury. È molto importante avere contezza di cosa questo testo del X secolo rappresenta dal momento che si tende a usare estensivamente il concetto di diario di pellegrinaggio uniformandolo in un *unicum* che si identifica con il risultato maturo della sua evoluzione. Questo è rappresentato dalle scritture odeporiche tardo medievali o moderne in cui uno spazio sempre più ampio è riservato alla narrazione autobiografica ed esperienziale. Tali testi altamente complessi rappresentano l'esito di un lungo processo di trasformazione che accoglie e rielabora categorie molto varie a partire appunto dall'elencazione di tappe rappresentata dagli *itineraria*. Nel caso della memoria di Sigerico, dopo un prologo in cui si citano i punti di Roma toccati dal percorso del vescovo, si passa a nominare il luogo attraversato facendolo precedere da un numero progressivo che indica la tappa.

Arrivo del nostro arcivescovo Sigerico a Roma: per prima cosa dal beato Pietro apostolo: poi a Santa Maria ospizio degli Inglesi: a San Lorenzo in graticola (...). Queste sono le tappe da Roma fino al mare: 1. La città di Roma. 2. Giovanni VIII. 3. Baccano (...). 26. Lucca. 27. Camaiore.. 28. Luni. 29. Santo Stefano. 30. Aulla. 31. Pontremoli (...). 75. Arras. 76. Bruays. 77. Théroüanne. 78. Gisle. [Il manoscritto omette il n. 79 e il relativo toponimo]. 80. Sumeran²⁶.

Un esempio di *mirabilia* è quello basato sulla più antica redazione ricostruita criticamente

¹⁹ Descrizioni topografiche dei paesi con l'esposizione dei fatti storici antichi e dei costumi degli abitanti.

²⁰ Memorie personali mescolate ad avvenimenti d'importanza generale che gli scriventi redigevano intorno alle proprie azioni giornalieri.

²¹ Scritti propri dell'antichità classica e cristiana che avevano carattere pratico. Dovendo servire da guida ai viaggiatori o ai pellegrini diretti in Terra Santa, elencavano i nomi delle città e delle stazioni di tappa con le indicazioni delle distanze intermedie.

²² Descrizioni che illustrano i Luoghi Santi con riferimenti alle Scritture, senza la preoccupazione di integrare il testo con i fatti personali accaduti durante il viaggio.

²³ Descrizioni medievali dei monumenti più importanti di una città, in particolare di Roma (*Mirabilia Urbis Romae*), che divennero un vero e proprio genere letterario di grande popolarità a partire dal XII secolo.

²⁴ Testi diaristici-plurigenerazionali che assumono la famiglia come mittente, destinatario, luogo di conservazione e argomento principale della scrittura.

²⁵ «Tappa LXXX: Sumeran». SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, a cura di M. Miglio, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 47-55, in particolare a p. 55.

²⁶ Per praticità ho scelto di dare direttamente la traduzione italiana nell'edizione di Miglio. I luoghi citati dentro Roma sono 24, le tappe del percorso 80. SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, pp. 49-50, 52, 54-55. Per l'edizione latina si veda R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 55-56.

nell'edizione di Valentini e Zucchetti del 1946 e pubblicata in traduzione italiana da Miglio nel 1999, di cui in questa sede si propone l'incipit:

1. Le mura della città di Roma hanno 366 torri, 49 torri fortificate, 6900 merli, 12 porte escluse quelle trasteverine, 5 postierle. Il loro circuito misura 22 miglia, eccetto il tratto al di là del Tevere e la città Leonina. 2. Queste sono le porte di Roma: porta Capena, che è chiamata di San Paolo presso il sepolcro di Remo; porta Appia; porta Latina; porta Mitrovi; porta Asinarica Lateranense; porta Labicana, che è chiamata Maggiore; porta Taurina, che è detta di San Lorenzo o Tiburtina; porta Nomentana; porta Salaria; porta Pinciana; porta Flaminia; porta Collina presso il castello di Adriano. Porte Trasteverine 3: porta Settimiana [le sette Naiadi legate a Giano]; porta Aurelia o Aurea; porta Portese²⁷.

Infine un esempio di *descriptio* tratto da Burcardo da Monte Sion, autore di una delle più famose descrizioni della Terra Santa, la *Descriptio Terrae Sanctae*. Il testo ebbe un'ampia circolazione e fu preso a modello da parte di molti autori che composero opere simili sulla Palestina.

Da Gerico ci sono cinque leghe verso sud fino alla città di Segor, posta sotto il monte Engaddi. Fra questo e il Mar Morto c'è la statua di sale, in cui fu trasformata la moglie di Lot secondo la Genesi (...). Dicono i saraceni che misuri cinque giornate di cammino, avvolte in tenebre fitte come nel camino dell'inferno. Su questo mare vengono dette e scritte molte cose (...) tuttavia c'è da sapere che ho visto con i miei occhi, e molti altri l'hanno visto con me, che per il vapore di questo mare tutta quella valle, che un tempo era detta illustre (...), è stata resa praticamente sterile dall'estremità di questo mare che è nel deserto di Pharan fino a sopra a Gerico (...) di modo tale che non nasce né erba né germoglio per tutta la sua latitudine, che è di quasi 5 o 6 leghe, se non vicino alla città di Gerico, dove la fonte di Eliseo irriga gli orti, i giardini e i campi di canna da zucchero²⁸.

Le fonti odepорiche

Durante tutto il medioevo e oltre, per Gerusalemme sono registrati talmente tanti testi diaristici che è complicato anche solo provare ad enumerarli. A questo scopo esistono strumenti di grande efficacia come la *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*²⁹ la cui importanza consiste nel fatto di costituire un censimento del materiale diaristico legato al pellegrinaggio in Terra Santa. Nel caso di Roma, invece, i diari e le descrizioni viarie scarseggiano e in genere, in modo piuttosto limitativo, si fa riferimento al famoso itinerario di Sigerico arcivescovo di Canterbury che registrò le tappe percorse durante il ritorno da Roma alla sua sede episcopale (990 - 994). Poco più tardi si colloca cronologicamente il diario dell'abate irlandese Nikulas Munkathvera che dirigendosi a Gerusalemme fece visita anche a Roma (1154 ca.). Ma le testimonianze non si limitano a queste e se si amplia di poco lo sguardo si possono citare: il percorso da Roma alla Francia di Filippo Augusto di ritorno dalla terza crociata (1191), le vie per Roma descritte dal geografo arabo Edrisi (XII secolo), l'*iter* da Londra a Roma a Gerusalemme di Matthew Paris (1253), le vie per Roma descritte negli *Annales Stadenses* (XIII secolo), il diario di viaggio di Eudes Rigaud arcivescovo di Rouen a Roma (1254), l'itinerario norvegese contenuto nel *Libro di Hauker* (XIV secolo in.), il pellegrinaggio a Roma del mercante francese Barthélemy Bonis (1350), il viaggio da Venezia a Roma di un anonimo francese (1480)³⁰.

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

²⁷ *Mirabilia urbis Romae*, in *La più antica redazione dei Mirabilia in Codice topografico della città di Roma*, vol. III, a cura di R. Valentini - V. Zucchetti, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1946, pp. 17-65, in particolare a pp. 17-18. SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, p. 73.

²⁸ BURCARDO DA MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, in *Peregrinatores mediæ aevi quatuor*, a cura di J. C. M. Laurent, Lipsia, Hinrichs, 1864, pp. 19-94, in particolare a p. 59. Traduzione dell'autrice.

²⁹ G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Firenze, Quaracchi, 1906-27.

³⁰ Si vedano ad esempio i già citati STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del medioevo* e MIGLIO, *Pellegrinaggi a Roma*.

La nascita del culto compostellano

Con l'espressione *ad limina Sancti Jacobi* veniva definito il viaggio a Santiago di Compostela, una delle principali mete di pellegrinaggio della cristianità nel pieno medioevo. Si trattava di raggiungere gli estremi confini delle terre conosciute e per farlo era necessario percorrere le zone di confine con il mondo musulmano, fare i conti con popolazioni non sempre ospitali e affrontare i rischi a cui andavano soggetti tutti i viaggiatori come rapine, truffe, aggressioni e incidenti. A queste condizioni contingenti, che potevano mutare nel tempo influenzando di fatto i flussi di pellegrinaggio, si aggiungevano difficoltà strutturali legate alle caratteristiche orografiche del territorio: guadaie fiumi, attraversare zone impervie e perfino superare un ostacolo niente affatto agevole per l'età medievale come i Pirenei. La scelta del percorso rivestiva quindi un'importanza fondamentale e aveva delle conseguenze per quanto riguardava la sicurezza e la durata del viaggio. Alla fine dell'XI secolo si era consolidato un vero e proprio itinerario, anche se per noi è quasi impossibile ricostruire tutte le variazioni che poteva avere l'itinerario. Per stabilire una cronologia bisogna però distinguere tra la data in cui viene collocata la vicenda del ritrovamento del corpo di s. Giacomo e la nascita del vero e proprio pellegrinaggio. La narrazione dell'*inventio* è riportata da alcuni martirologi francesi dove viene fatta risalire al IX secolo mentre la circolazione dei fedeli comincia ad essere documentata nella seconda metà del X secolo.

La venerazione degli apostoli si sviluppò nel V secolo quando cominciarono a diffondersi compilazioni a scopo liturgico che raccoglievano notizie che li riguardavano. Tra quei testi figura una *Passio Sancti Jacobi*³¹ che fa menzione della predicazione di Giacomo il Maggiore in Giudea e Samaria senza però citare la Spagna. La tradizione della predicazione iberica dell'apostolo, anche se in forma appena accennata, si fa strada con la diffusione del *Breviarum Apostolorum*³², composto nel VII secolo, che consiste in una traduzione adattata dei Cataloghi apostolici greci del secolo precedente in cui venivano indicati i luoghi evangelizzati dopo il mandato pentecostale³³. Il *De ortu et obitu patrum*³⁴, attribuito a Isidoro da Siviglia (†636), ricorda la predicazione iberica di s. Giacomo facendo esplicito riferimento alla sua sepoltura e anche Aldelmo di Malmesbury (†709) segnala l'opera di catechesi di s. Giacomo in Spagna nel suo *Poema de aris beatae Mariae et duodecim apostolis dicatis*³⁵ destinato a celebrare l'altare di Santiago. Alla fine dell'VIII secolo l'inno *O Dei verbum patris*, attribuito al Beato di Liébana ma conosciuto tramite il *Breviario Gotico Toledano*³⁶, invoca s. Giacomo come protettore e patrono.

Le prime testimonianze che riguardano la sepoltura di s. Giacomo, sono di ambito francese. Il *Martyrologium* di Usuard³⁷ del IX secolo, dedicato a Carlo il Calvo, riporta per la prima volta un riferimento alla tomba apostolare mentre il coevo *Martyrologium* di Florus di Lione³⁸ precisa la posizione della tomba spiegando che è posta vicino all'Oceano. In un secondo momento l'idea della *translatio* della reliquia da Gerusalemme alla Spagna si diffonde dall'ambito francese a quello iberico. A partire dalla *Historia Compostellana*³⁹ della prima metà del XII secolo, le fonti spagnole sono quelle che elaborano progressivamente il motivo dell'*inventio*. Queste prendono forma proprio nello stesso periodo in cui la

³¹ Si vedano M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La 'Passio sancti Iacobi' e Los añadidos compostelanos a la antigua 'Passio Iacobi'*, in M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, Xunta da Galicia, 1997, pp. 17-52, 53-68.

³² Si veda B. DE GAIFFIER, *Le Breviarium apostolorum* (BHL 652). *Tradition manuscrite et œuvres apparentées*, in «Analecta Bollandiana», 81 (1963), pp. 89-116.

³³ Atti, 2, 1ss.; Mc 15-18.

³⁴ Si veda ISIDORO DI SIVIGLIA, *De ortu et obitu Patrum*, a cura di C. Chaparro Gómez, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

³⁵ ALDELMO DI MALMESBURY, *Poema de aris beatae Mariae et duodecim apostolis dicatis*, in PL LXXXIX, coll. 291-296.

³⁶ U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, vol. 2, Louvain, Imprimerie Polleunis & Ceuterick, 1897, p. 189. Cfr. *Breviarium Gothicum secundum regulam Beatissimi Isidori Archiepiscopi Hispalensis*, a cura di F. A. Lorenzana, Madrid, Joachimum Ibarra, 1775, p. 94. Il *Breviario Gotico* è una compilazione attribuita a Isidoro di Siviglia (†636). Cfr. PL LXXXVI, coll. 1306-1307.

³⁷ Si vedano USUARD DI SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS, *Martyrologium*, in J. DUBOIS, *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IXe siècle: le martyrologe d'Usuard*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», vol. 43, 140 (1957), pp. 35-48; *Le martyrologe d'Usuard. Texte est commentaire*, (Subsidia hagiografica, 40), a cura di J. Dubois, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965; M. G. ANDERSEN, *The Second Recension of the Martyrology of Usuardus*, in «Revue bénédictine», 121 (2011), pp. 382-392.

³⁸ FLORUS DI LIONE, *Martyrologium* in *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, a cura di H. Quentin, Parigi, Lecoffre, 1908, pp. 250-367.

³⁹ *Historia Compostellana*, PL, CLXX, coll. 889-1235; *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, LXX, a cura di E. Falque Rey, Turnhout, Brepols, 1988.

promozione del pellegrinaggio stava usando lo strumento di un forte sviluppo architettonico per rispondere alle crescenti esigenze del culto manifestandone al tempo stesso l'autorevolezza. Poco dopo l'inizio della costruzione della quarta e ultima chiesa di Santiago nel 1075 fu stipulato un patto tra il vescovo di Santiago e il monastero compostelano di Antealtares, la cosiddetta *Concordia di Antealtares*⁴⁰, che contiene una narrazione degli avvenimenti legati al ritrovamento del sepolcro di s. Giacomo in Galizia e che getta le basi di tutta la tradizione successiva.

Secondo la *Concordia di Antealtares* Teodomiro, vescovo di Iria Flavia (†847), scopriva sulle sponde dell'Atlantico un' *acha marmorica* contenente i resti dall'apostolo Giacomo, evangelizzatore della Spagna. La sepoltura languiva dimenticata da tempo ma l'eremita Pelagio aveva saputo tramite una visione che Dio stava per manifestare il luogo dove giaceva la reliquia per permetterne il ritrovamento. Il segnale inequivocabile fu inviato con dei bagliori notturni che rischiararono il campo dove era sepolto il corpo e che permisero a Teodomiro, richiamato dal prodigio, di scoprire il sepolcro dell'apostolo. Allora Teodomiro si rivolse al re delle Asturie Alfonso II (†842) che rispondendo alla sua sollecitazione fece costruire la primitiva basilica nel luogo del ritrovamento, concedendo i primi privilegi di cui beneficiarono i dodici monaci della comunità di S. Giacomo.

Il tema dell'*inventio* si sviluppò in diverse fonti coeve come il *Chronicon Iriense*⁴¹ con lo scopo di presentare la sede compostellana come legittima erede del vescovato di Iria. Il *Liber Sancti Jacobi* fu il risultato di questo clima e di questo contesto in cui si concentrarono fenomeni senza precedenti, che sarebbero stati decisivi per lo sviluppo della prassi politica e del pensiero religioso. Anche se la tomba di s. Giacomo è citata a partire dal IX secolo e a quell'altezza cronologica viene collocata l'*inventio* della reliquia, le fonti che ne parlano estesamente sono assai più tarde e non anteriori al XII secolo. Solo in questa fase avanzata, infatti, il culto si sarebbe potuto intrecciare con una interpretazione mitologica e militare come quella che veniva elaborata dall'epica medievale.

Il primo sviluppo del culto di Santiago fu legato a due centri di irradiazione e di potere: la sede episcopale di Iria Flavia e la comunità monastica di Santiago, fondata con lo scopo di proteggere i pellegrini e attendere al culto. La zona venne cinta da mura che delimitarono lo spazio sacro e nel giro di poco tempo, sulla base di una spinta fortemente politica non meno che religiosa, cominciò a fiorire un grande movimento di devoti. Il culto di Santiago si intensificò a partire dalla seconda metà del IX secolo. Anche i re del Leon vollero attribuire a tale culto un ruolo sempre più forte e sotto il vescovo Sisnandus, grande promotore del pellegrinaggio iacobeo, fu edificata una seconda chiesa consacrata nell'899 mentre i sovrani effettuavano le prime grandi donazioni destinate all'assistenza dei pellegrini. Nel X secolo Alfonso III, ultimo re delle Asturie, faceva ricostruire la basilica ampliandola e in quell'occasione la sede episcopale venne definitivamente trasferita da Iria Flavia a Compostela.

Il pellegrinaggio assumeva una forma sempre più organizzata e nella seconda metà del X secolo cominciò ad essere documentato un vero e proprio traffico di fedeli. Negli stessi anni comparirono i primi riferimenti documentari a una festa di Santiago. La cattedrale fu distrutta nel 997 dai musulmani capeggiati dal ciambellano del califfo di Cordoba al-Mansûr, così il re del León Alfonso V la fece riedificare su sollecitazione del vescovo Pedro Mezonzo. Il pellegrinaggio aveva raggiunto dimensioni tali che in pochi anni l'edificio divenne insufficiente a contenere il numero di fedeli, per questo il vescovo Diego Pelaez diede il via a una nuova impresa architettonica. Fondata nel 1075, la quarta chiesa fu anche quella definitiva e divenne l'oggetto di un'ampia descrizione nel *Liber peregrinationis* del *Codex Calixtinus*.

Una guida per i pellegrini di s. Giacomo

Mano a mano che la fama di Santiago richiamava un numero crescente di pellegrini, la strada veniva dotata di strutture di tipo assistenziale e devozionale. In taluni punti particolarmente difficili a causa delle condizioni orografiche o delle contingenze sociali, la via era presidiata da ordini preposti a tale servizio.

⁴⁰ Si vedano J. CARRO GARCÍA, *La escritura de Concordia entre don Diego Peláez, obispo de Santiago, y san Fagildo abad del monasterio de Antealtares*, in «Cuadernos de estudios gallegos», 12 (1949), pp. 111-122; ID., *El privilegio de Alfonso VII al monasterio de Antealtares*, in «Cuadernos de estudios gallegos», 21 (1952), pp. 145-157.

⁴¹ M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, *El Cronicon Iriense, estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*, in «Memorial Histórico Español», 50 (1963), pp. 1-240.

Questa lungo percorso così allestito e strutturato prendeva il nome di *iter Sancti Jacobi* ed era descritto dal *Liber peregrinationis* che oggi viene generalmente indicato con il nome di *Guida del pellegrino di Santiago* e altro non è se non l'ultimo libro del *Codex Callistinus*, un codice composito organizzato in cinque parti e dedicato a s. Giacomo, al suo culto, alle sue orazioni e al pellegrinaggio presso la sua sepoltura.

Il libro I del *Codex Callistinus* raccoglie omelie e frammenti relativi alla liturgia dell'apostolo Giacomo. Il libro II è una collezione di ventidue miracoli ottenuti per intercessione di s. Giacomo e avvenuti in diverse regioni dell'Europa. Il libro III descrive il trasporto del corpo di s. Giacomo dalla Terra Santa in Galizia e parla dell'abitudine dei primi pellegrini di raccogliere le conchiglie marine sulle coste galiziane. Il libro IV è un racconto epico conosciuto come *Historia Turpini* e narra di s. Giacomo che, apparendo in sogno a Carlomagno, lo incita a liberare la sua tomba dai mussulmani indicandogli la direzione da seguire con un cammino di stelle. Il libro V, completato nella seconda metà del XII secolo, è intitolato come si è detto *Liber Peregrinationis* e riporta al vissuto dei pellegrinaggi del XII secolo⁴².

«Quatuor vie sunt que ad Sanctum Iacobum tendentes, in unum ad Pontem Regine in horis Yspaniae coadunantur»⁴³. Il famoso incipit definisce immediatamente la natura e lo scopo del quinto libro ossia di rappresentare una guida per i viaggiatori e di descrivere gli itinerari a loro disposizione. Il *Liber peregrinationis* rientra dunque nel genere odeporico devozionale, una tipologia letteraria che si occupa del viaggio svolto a scopo di culto, ma rispetto ad altri testi prevale piuttosto la dimensione dell'*itinerarium* poiché è la strada a costituire l'aspetto fondante dell'esperienza. Dunque il punto di partenza sono le quattro strade che conducono a Compostela: la via tolosana che inizia ad Arlès presso il cimitero di Alysamps; la via podense che inizia a Notre-Dame du Puy, dove si trova il santuario della Madonna Nera; la via lemovicense che parte da Vezelay dove si venera il corpo di Maria Maddalena; la via turonense che parte da Parigi e attraversa Tours dove si venera il corpo di s. Martino. Dei vari itinerari sono segnalate le percorrenze ma anche i luoghi di culto che i pellegrini avrebbero potuto visitare durante il viaggio. Si trattava di luoghi resi celebri dalla venerazione delle reliquie e che proprio per la loro presenza erano diventati dei punti di riferimento per la devozione cristiana. Ovviamente la questione delle reliquie non si poneva sul piano dell'autenticità, basti pensare ai casi di santi di cui si conservavano diversi esemplari delle stesse identiche parti del corpo. In effetti ad essere determinante non era tanto l'attendibilità dei trofei quanto il senso della presenza fisica del santo ai fini della devozione popolare. La concretezza del corpo e delle sue manifestazioni – nelle reliquie come nelle tracce fisiche rimaste impresse nella materia – aveva un ruolo fondamentale poiché svolgeva una funzione di cerniera tra mondo materiale e mondo spirituale. Esprime perfettamente questo concetto l'antropologo Favole quando spiega che i resti erano legati a triplice filo con il santo: come testimonianza della sua vita, come segno della sua presenza e come garanzia della sua futura resurrezione⁴⁴. La venerazione dei resti dei corpi santi era tutt'altro che una sopravvivenza folclorica di usi precristiani, piuttosto si incardinava profondamente nel tipo di rapporto che il cristianesimo stabiliva tra l'essere umano e la divinità. Il culto delle reliquie era un fenomeno che concentrava il proprio interesse sui corpi simbolici dei santi dunque ogni sua manifestazione rimandava a un significato altro allacciandosi alla modalità interpretativa che da sant'Agostino in poi avrebbe sviluppato il tema delle due città⁴⁵. Non è un caso se ampia parte del quinto libro del *Codex Clistinus* era dedicato alla descrizione dei santuari dove erano conservate quelle reliquie che costituivano un ponte con la dimensione trascendente e un canale fisico che permetteva la diffusione della grazia divina.

Anche dalla semplice suddivisione tematica del testo emerge con evidenza l'intreccio delle esigenze fondamentali che stanno alla base di un'opera come il *Liber peregrinationis*: la necessità di fornire informazioni pratiche utili allo svolgimento del percorso, l'opportunità di dare quante più notizie possibili sui territori che esso attraversa e l'urgenza di segnalare i grandi santuari toccati. Questi ultimi costituivano l'ossatura concreta e spirituale del cammino dal momento che, in una prospettiva pragmatica, erano anche i punti dove si poteva trovare accoglienza e inoltre, essendo i punti nodali della rete immateriale di circolazione della grazia, rappresentavano i luoghi privilegiati in cui ci si poteva mettere in relazione con il divino.

⁴² Si veda infra nota 46.

⁴³ J. VIELLIARD, *La guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, Protat Frères, 1978, p. 2.

⁴⁴ A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Laterza, 2003, p. 79.

⁴⁵ AGOSTINO (SANTO), *De civitate Dei*, PL, XLI, col. 436.

Il capitolo I del *Liber peregrinationis* è dedicato ai quattro cammini di Santiago; il capitolo II descrive le parti dei vari cammini; il capitolo III riferisce i nomi dei villaggi posti lungo il pellegrinaggio compostellano; il capitolo IV parla dei tre grandi ospizi del mondo, Gerusalemme, S. Bernardo e S. Cristina di Somport; il capitolo V ricorda i nomi di coloro che hanno riparato il cammino di Santiago; il capitolo VI avverte dei fiumi nocivi e di quelli buoni; il capitolo VII spiega le particolarità delle genti che si incontrano lungo il percorso; il capitolo VIII tratta dei corpi santi che riposano sul cammino e che devono essere visitati dai pellegrini; il capitolo IX descrive la città e la basilica di Santiago e il capitolo X si sofferma sul numero dei canonici della cattedrale.

Il *Codex Calixtinus* giunse alla forma definitiva dopo il 1150 a seguito di un'elaborazione durata alcuni decenni, la sua datazione si può collocare tra il 1139 e il 1173. Il *terminus ante quem* è stabilito da una lettera che il benedettino Arnaldo del Monte, del monastero di Ripoll, invia al proprio abate per informarlo di aver completato il lavoro di copiatura affidatogli. La lettera è datata al 1173 dunque il codice in quell'anno doveva essere già stato completato. Il *terminus post quem* si desume dal racconto di un miracolo del 1139, segno che il codice che lo riporta è stato certamente composto dopo quella data⁴⁶.

Come il nome del manoscritto ricorda, la tradizione vuole che l'opera complessiva sia stata compilata da Callisto II il quale, in una lettera apocrifia premessa al manoscritto, rivendica la paternità dell'opera⁴⁷. L'autore sembra avere uno scopo ben preciso: quello di far avallare il *Liber Sancti Jacobi* dall'autorità ecclesiastica romana conferendogli carattere ufficiale. Dunque, benché la lettera prefatoria sia apocrifia, essa testimonia ugualmente la realtà storica dell'interesse per Santiago di papa Callisto II, il cui nome è servito per dare prestigio all'intera composizione.

Nella bolla di Innocenzo II aggiunta in appendice al codice l'autore viene identificato in un ecclesiastico del Poitou, Aymeric Picaud, il donatore del codice da lui stesso portato a Santiago⁴⁸. La bolla è oggi considerata un falso⁴⁹ il che significa che riguardo alla figura dell'autore rimangono due ipotesi possibili: o Aymeric Picaud è esistito realmente - e a lui venne affidato l'incarico di sistemare il materiale del codice compostellano - oppure si trattava già allora di un personaggio fittizio, inventato dai promotori del codice per dare un volto al suo estensore facendone un chierico garantito da una bolla pontificia. Ad ogni modo Aymeric Picaud è stato considerato a lungo come la figura che si cela nelle parti attribuite a papa Callisto e colui che si fece carico di compilare il *Codex Calixtinus*⁵⁰.

Conclusioni

La natura del *Liber peregrinationis* rispecchia in pieno il carattere composito del *Codex Calixtinus* di cui fa parte ed è il risultato di una fusione di generi letterari diversi ma convergenti nei tematismi legati alla celebrazione degli eroi cristiani la cui memoria punteggia il percorso del cammino concentrandosi in luoghi specifici come nel passo della Cize, vicino al Roncisvalle di epica memoria:

Sulla cima dello stesso monte [passo di Cize n.d.r.] v'è un luogo chiamato la Croce di Carlomagno, perché lì con asce, con picconi, con zappe e con altri attrezzi aprì una volta un sentiero Carlomagno quando entrò in Spagna con i suoi eserciti e poi, inginocchiato verso la Galizia, innalzò le sue preghiere a Dio e a San Giacomo. Per la qual cosa piegando lì le proprie ginocchia i pellegrini sono soliti pregare rivolti a Santiago e tutti loro piantano ognuno delle croci che lì possono trovarsi a migliaia [...]. Vicino a questo monte, verso nord, c'è una valle che si chiama Valcarlos, nella quale accampò lo stesso Carlo Magno con i suoi eserciti quando coloro che combattevano a Roncisvalle furono uccisi [...]. Poi, proprio sulla discesa del monte, si trova l'ospedale e la chiesa dov'è la roccia che il potentissimo eroe Orlando con la sua spada spezzò dalla cima alla base con tre fendenti. Poi si trova a Roncisvalle, il luogo dove una volta si svolse la grande battaglia in cui il re Marsilio, Orlando e Oliviero e altri centoquarantamila guerrieri cristiani e saraceni trovarono la morte⁵¹.

⁴⁶ *Guida del pellegrino di Santiago. Libro V del Codex Callistinus*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 56-57.

⁴⁷ *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber sancti Jacobi – Codex calixtinus (sec. XII)* a cura di V. M. Berardi, Perugia, Edizioni Compostellane, 2008, pp. 41-44.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 519-520.

⁴⁹ P. DAVID, *Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au pape Calixte II*, in «Bulletin de études portugaises», X (1945), pp. 1-41, in particolare a p. 24.

⁵⁰ *Guida del pellegrino di Santiago*, pp. 59-61. *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale*, pp. 21-24.

⁵¹ *Guida del pellegrino di Santiago*, pp. 88-89.

La stessa cosa che vale per la contaminazione epica vale anche per la componente agiografica fortemente presente in un testo come quello del *Liber peregrinationis* che nasce sulla base di un'esigenza pratica molto vicina a quella che alimentava gli *itineraria* e le *descriptiones* di età tardo antica. Non basta informare i pellegrini sulle tappe da percorrere e sui luoghi più importanti da visitare, occorre dare loro una chiave interpretativa del territorio che rispecchi l'aspirazione fondamentale dell'esperienza che stanno vivendo: toccare con mano l'invisibile attraverso una narrazione che ricordi non solo la vicenda esemplare dei santi venerati nei templi a loro dedicati ma renda fruibile – qui e ora – la Grazia che si trasmette attraverso le loro reliquie.

Coloro che vanno a Santiago per la via Turonense, debbono visitare, nella città di Orléans, il legno della croce e il calice di Sant'Evurzio, vescovo e confessore, nella chiesa di Santa Croce. Una volta, mentre il beato Evurzio celebrava la messa, apparve sopra l'altare, in aria, in carne e ossa, la mano di Dio alla vista dei presenti, e ciò che il celebrante faceva sull'altare lo ripeteva anch'essa. Quando il celebrante faceva il segno della croce sul pane e sul calice, anch'essa lo faceva allo stesso modo. Quando innalzava il pane e il calice, la mano divina egualmente innalzava un vero pane e un calice. Terminato il sacrificio, scomparve quella santissima mano salvatrice [...]. Questo calice, secondo il costume, si usa sempre nella chiesa della Santa Croce per comunicare i fedeli che lo richiedono, sia locali che stranieri. Inoltre nella stessa città è da visitare il corpo del beato Evurzio vescovo e confessore. Ancora nella stessa città è da visitare il coltello che veramente fu usato nella cena del Signore⁵².

Lo straordinario esercizio letterario messo in atto dal *Liber Sancti Iacobi* consiste nel transumare – espressione che rende più fisico il concetto del trasfigurare – il senso del cammino fino al punto di trasformare in formidabili oggetti sacri gli strumenti e i luoghi della più comune quotidianità qualora siano stati toccati dal divino. Questo è, in una parola, il nucleo tematico più intimo e potente di tutta la narrativa medievale sull'esperienza del pellegrinaggio.

⁵² *Ivi*, pp. 103-104.

Fonti

- ALDELMO DI MALMESBURY, *Poema de aris beatae Mariae et duodecim apostolis dicatis*, in PL, LXXXIX, coll. 291-296
- AGOSTINO (SANTO), *De civitate Dei*, PL, XLI, coll. 13-804
- Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, a cura di G. Golubovich, Firenze, Quaracchi, 1906-27
- Breviarium apostolorum* in B. DE GAIFFIER, *Le Breviarium apostolorum (BHL 652). Tradition manuscrite et œuvres apparentées*, in «Analecta Bollandiana», 81 (1963), pp. 89-116
- Breviarium Gothicum secundum regulam Beatissimi Isidori Archiepiscopi Hispalensis*, a cura di F. A. Lorenzana, Madrid, Joachimum Ibarra, 1775
- Breviarium Gothicum* in PL, LXXXVI, coll. 47-1352
- BURCARDO DA MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, in *Peregrinatores medii aevi quatuor*, a cura di J. C. M. Laurent, Lipsia, Hinrichs, 1864, pp. 19-94
- Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber sancti Jacobi - Codex calixtinus (sec. XII)* a cura di V. M. Berardi, Perugia, Edizioni Compostellane, 2008
- Chronicon Iriense* in M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, *El Cronicon Iriense, estudio preliminar, edición crítica y notas históricas*, in «Memorial Histórico Español», 50 (1963), pp. 1-240
- Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout, Brepols, 1971
- D. ALIGHIERI, *Vita nuova*, in *Dante Alighieri - Tutte le opere*, vol. 2. *Opere minori*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, S. Cecchin, A. Jacomuzzi, M. G. Stassi, Torino, Utet, 1983, pp. 9-156
- M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La 'Passio sancti Iacobi'*, in M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, Xunta da Galicia, 1997, pp. 17-52
- Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, a cura di J. Dubois – G. Renaud, Parigi, IRHT, 1976
- EUSEBIO DI CESAREA (SANTO), *Historia ecclesiastica*, PG, XX, coll. 9-906
- FLORUS DI LIONE, *Martyrologium* in *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, a cura di H. Quentin, Parigi, Lecoffre, 1908, pp. 250-367
- GIROLAMO (SANTO), *De viris illustribus*, PL, XXIII, coll. 631-760
- Guida del pellegrino di Santiago. Libro V del Codex Callistinus*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano, Jaca Book, 1995
- La guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, a cura di J. Vielliard, Mâcon, Protat Frères, 1978
- Historia Compostellana*, PL, CLXX, coll. 889-1235

- Historia Compostellana* in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, LXX, a cura di E. Falque Rey, Turnhout, Brepols, 1988
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *De ortu et obitu Patrum*, a cura di C. Chaparro Gómez, Paris, Les Belles Lettres, 1985
- Le martyrologe d'Usuard. Texte est commentaire*, (Subsidia hagiografica, 40) a cura di J. Dubois, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965
- Mirabilia urbis Romae*, in *La più antica redazione dei Mirabilia in Codice topografico della città di Roma*, vol. III, a cura di R. Valentini - V. Zucchetti, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1946, pp. 17-65
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J. P. Migne, Parigi, 1844-1864
- Repertorium hymnologicum*, 6 vols., a cura di U. Chevalier, Louvain, Imprimerie Polleunis & Ceuterick, 1892-1921
- SIGERICO, *Itinerario*, in *Pellegrinaggi a Roma*, a cura di M. Miglio, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 47-55
- SIGERICO, *Itinerario*, in R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 55-56
- USUARD DI SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS, *Martyrologium*, in J. DUBOIS, *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IXe siècle: le martyrologe d'Usuard*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», vol. 43, 140 (1957), pp. 35-48
- USUARD DI SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS, *Martyrologium*, in M. G. ANDERSEN, *The Second Recension of the Martyrology of Usuardus*, in «Revue bénédictine», 121 (2011), pp. 382-92

Bibliografia

- B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2000
- J. BÉDIER, *La formazione delle canzoni di gesta*, in *L'epica*, a cura di A. Limentani - M. Infurna Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 77-95
- F. CARDINI, *La devozione a Gerusalemme e il "caso" sanvivaldino*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Pisa, Pacini, 1989, pp. 55-102
- J. CARRO GARCÍA, *La escritura de Concordia entre don Diego Peláez, obispo de Santiago, y san Fagildo abad del monasterio de Antealtares*, in «Cuadernos de estudios gallegos», 12 (1949), pp. 111-122
- J. CARRO GARCÍA, *El privilegio de Alfonso VII al monasterio de Antealtares*, in «Cuadernos de estudios gallegos», 21 (1952), pp. 145-157
- J. CHELINI - H. BRANTHOMME, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, Milano, Jaca Book, Milano, 2004 [or. francese 1995]
- P. DAVID, *Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au pape Calixte II*, in «Bulletin de études portugaises», X (1945), pp. 1-41

- M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los añadidos compostelanos a la antigua 'Passio Iacobi'*, in M. C. Díaz y Díaz, *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, Xunta da Galicia, 1997, pp. 53-68
- A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Laterza, 2003
- E. D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982
- F. IMBERDIS, *Les routes médiévales. Mythes et réalités historiques*, in «Annales d'histoire sociale», I (1939), pp. 411-416
- E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori* in *Lo spazio letterario del medioevo*, diretto da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, *Il Medioevo latino*, vol. I, *La produzione del testo*, t. II, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 535- 600
- P. MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger*, in «Codices Manuscripti, Zeitschrift für Handschriftenkunde», 56/57 (2006), pp. 43-67
- R. OURSEL, *Vie di pellegrinaggio e santuari da Gerusalemme a Fatima*, Milano, Jaca Book, 1993
- R. OURSEL, *Pellegrini del medioevo, gli uomini le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1988 [or. francese 1978]
- J. RICHARD, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1981
- M. ROCH, *Mura di pietra, mura di carne: vescovi e santi nella città all'inizio del Medioevo*, in *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea*. Atti del seminario di studi, Università della Calabria, 16-17 novembre 2011, a cura di M. Intrieri - P. Siniscalco, Roma, Aracne, 2013, pp. 165-181
- F. SABBA, *Viaggi tra i libri. Le biblioteche italiane nella letteratura del Grand Tour*, Roma-Pisa, Fabrizio Serra editore, 2018
- I. SABBATINI, *Nudi homines cum ferro*, in *Questo nomade nomade mondo. Otto saggi sulla necessità del viaggio tra Medioevo ed età moderna*, a cura di I. Gagliardi, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 35-64
- I. SABBATINI, *Origine ed evoluzione di un genere letterario*, in *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante Bernardino Dinali (1492)*, edizione critica di I. Sabbatini, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2009, pp. 21-33
- G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Liguori, Napoli, 1981
- G. SERGI, *Evoluzione dei modelli interpretativi sul rapporto strade-società nel Medioevo*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, a cura di R. GRECI, CLUEB, Bologna, 2000, pp. 3-12
- R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze, Le Lettere, 1988
- J. SUMPTION, *Monaci santuari e pellegrini*, Roma, Editori Riuniti, 1993 [or. inglese 1975]
- T. SZABÒ, *Il controllo dello spazio e la genesi della rete viaria comunale nel Medioevo*, in *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*, a cura di G. Rossetti, Napoli, Liguori, 1986, pp. 27-36
- P. TOUBERT, *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, Torino, Einaudi, 1997

A. VANOLI, *Alle origini della Reconquista*, Torino, Aragno editore, 2003

A. VANOLI, *Le parole e il mare. Tre considerazioni sull'immaginario politico mediterraneo*, Torino, Aragno Editore, 2005

J. WILKINSON, *Jewish Holy Places and the origins of Christian pilgrimage*, in *The blessing of pilgrimage*, Chicago, University of Illinois, 1990, pp. 41-53