

AMALIA FEDERICO

L'immaginario ierosolimitano nella letteratura tra Medioevo e Rinascimento

In

Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),
a cura di A. Campana e F. Giunta,
Roma, Adi editore, 2020
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

AMALIA FEDERICO

L'immaginario ierosolimitano nella letteratura tra Medioevo e Rinascimento

Questo contributo, interpellando la letteratura odepica lungo la sua evoluzione tra Medioevo e Rinascimento, intende fare luce sulla complessa trama di significati legati alla percezione di Gerusalemme come luogo mentale più che geografico. Questi scritti rivelano un immaginario urbano della città santa in cui la trascendenza si manifesta nelle strade, nei paesaggi e nei monumenti, che con i loro rimandi simbolici obbligano gli scrittori viaggiatori a un costante sforzo ermeneutico. La città della Palestina, una delle principali mete del pellegrinaggio cristiano medievale, insieme a Roma e Santiago de Compostela, le cosiddette peregrinationes maiores, vede sovrapporsi sulla sua reale topografia l'immagine della città celeste, apocalittica e agostiniana, diventando così paradigma urbano per eccellenza e allegoria in verbis e in factis di salvezza, come si evince dal genere delle laus civitatis.

Mutato il quadro storico, quando si consuma il sogno crociato, la cultura medievale reagisce alla perdita della Terrasanta mettendo in atto un transfert di sacralità dall'Oriente all'Occidente, replicando in patria le forme e i monumenti di Gerusalemme attraverso i topoi anagogici e analogici che da sempre operano sulla sua percezione. Sacralizzato così lo spazio europeo, l'epica rinascimentale potrà spostare la lotta tra bene e male, tra fedeli e infedeli, dalla Palestina alla Spagna, o a Parigi che assumerà il ruolo simbolico di una nuova Gerusalemme, almeno sino a Lepanto, almeno sino a Tasso che trasformerà l'avventura cavalleresca in un'avventura dell'anima con la sua Gerusalemme Liberata.

«Tria sunt sub omnipotentis Dei manu habitacula, primum, imum, medium: quorum summum regnum Dei vel regnum coelorum dicitur; imum vocatur infernus; medium mundus praesens vel orbis terrarum appellatur.»¹ Il passo citato del *De triplici habitaculo*, attribuito allo Pseudo-Agostino, si colloca entro una tradizione di pensiero ben radicata nell'Alto Medioevo. Tra il Paradiso e l'Inferno si incardina saldamente lo spazio geografico del mondo dell'uomo, riassorbito all'interno di una visione cosmologica tutta tripartita in senso verticale. Il centro geografico e spirituale di questo mondo di mezzo, in cui l'uomo compie la sua peregrinazione terrena, è Gerusalemme.²



Fig.1. *Psalter Mappa Mundi*, XIII secolo.

¹ PSEUDO-AGOSTINO, *De Triplici habitaculo*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, a cura di J.P. Migne, Paris, 1856-1866, vol. 40, col. 991.

² G. MARELLA, *L'iter hierosolymitanum. Geografie mistiche e significati del viaggio (secc. XI-XII)*, in *In viaggio verso Gerusalemme. Culture, economie e territori*, a cura di A. Trono-M.L. Imperiale-G. Marella, Galatina (LE), Congedo Editore, 2014, 126.

Nel Medioevo la geografia non è una scienza esatta, ma una classificazione utopico-religiosa di luoghi, dove la sfera mistica si concretizza al punto da riuscire a riassorbire lo spazio del reale entro una dimensione simbolica, mediata dalla visione magica della religiosità popolare e dalla riflessione teologia ed esegetica appartenente alla cultura dotta. L'interpretazione morale e religiosa dell'universo priva della loro determinatezza i rapporti spaziali. Le vie terrene confluiscono nelle vie di Dio e di conseguenza i valori etico-religiosi si sovrappongono e si subordinano ai valori gnoseologici.³ Le topografie cristiane medievali rappresentavano Gerusalemme al centro della terra, quale ombelico del mondo seguendo letteralmente le parole del profeta Ezechiele tramandate dall'Antico Testamento: «Così ha detto il signore Iddio: questa è Gerusalemme. Io l'avevo collocata nel centro delle nazioni e avevo posto attorno ad essa i paesi».⁴ Queste mappe, sebbene possano essere considerate una regressione rispetto alle conoscenze raggiunte dalle scienze antiche, costituivano la risposta al profondo bisogno di conoscenza del cosmo divino e soprattutto indicavano la strada per la via della salvezza dell'anima,⁵ una strada che ha condotto generazioni di pellegrini, illustri e sconosciuti, a Gerusalemme.⁶

Interrogando i diari di pellegrinaggio medievale, così come *itinerari* e *descriptiones*, si cercherà di comprendere la sofisticata trama di metafore e significati legati, non solo alla marcia dell'andare pellegrino, ma, nello specifico, alla percezione dello spazio e alla costruzione di un particolarissimo immaginario urbano: quello ierosolimitano.

Tra XI e XIII secolo, periodo storico segnato dalla ripresa su vasta scala dei pellegrinaggi in Terrasanta, il quadro ideologico e culturale di riferimento propone ai pellegrini una *imago mundi* in cui è possibile leggere chiaramente la presenza di Dio sulla Terra; la strada, i paesaggi, gli incontri sono parte di un immaginario odepotico denso di rimandi simbolici e di segni tutti da interpretare, che invitano i viaggiatori-pellegrini ad uno sforzo ermeneutico continuo.⁷

Il pellegrino che si recava a Gerusalemme compiva due viaggi, uno fisico e uno metafisico: il primo fatto di mari tempestosi o cieli sereni, navi, porti, strade, villaggi, città, ospedali e alberghi; il secondo invece teso alla meditazione sul senso del cammino intrapreso, volto al raccoglimento interiore e al pentimento, esaltato dalla percezione della sacralità dei luoghi visitati. S'instaurò dunque una stretta relazione tra la sacralizzazione *nello spazio*, cioè il luogo sacro e sacralizzazione *attraverso* lo spazio, cioè il pellegrinaggio.

Sant'Agostino, in uno dei testi che più profondamente ha influenzato la cultura medievale, *De Civitate Dei*,⁸ paragona la vita dei cristiani a un lungo pellegrinaggio: i fedeli, stranieri su questa Terra, devono mettersi in cammino per raggiungere la loro vera casa eterna: la Gerusalemme celeste.

Tale riflessione, nel corso del tempo, subì una radicale banalizzazione, al punto da mistificare completamente il carattere metaforico e spirituale del testo. Il viaggio concreto si sovrappose al

³ A. J. GUREVIČ, *Le categorie della cultura medievale*, a cura di A. Castelli, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, 74.

⁴ EZECHIELE, V, 5.

⁵ Cfr. A.D. VON DEN BRINCKEN, «*ut describeretur universus orbis*». *Zur Universal-kartographie des Mittelalters, in Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, a cura di A. Zimmermann, Berlino, Walter de Gruyter, 1970.

⁶ Cfr. *Il cammino di Gerusalemme*, atti del II convegno internazionale di studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), a cura di M.S. Calò Mariani, (Rotte mediterranee della cultura, 2), Bari, Adda, 2002; G. CHERUBINI, *I Pellegrini*, in *Viaggiare nel Medioevo*, a cura di S. Gensini, Ospedaletto (Pisa), Pacini editore, 2000, 537-566.

⁷ G. MARELLA, *L'iter hierosolymitanum. Geografie mistiche e significati del viaggio (secc. XI-XII)...*, 125; T. GREGORY, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'altomedioevo, L settimana di studio di Spoleto*, 4-8 aprile 2002, t. I., Spoleto, CISAM, 2003, 27-60.

⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei Libri XXII*, a cura di B. Dombart-A. Kalb, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, 47, Turnhout, Brepols 1955.

viaggio spirituale, determinando di conseguenza uno slittamento semantico tale per cui la Gerusalemme celeste, meta delle anime pure per l'intellettuale d'Ipbona, finì per confondersi, in certi casi addirittura per coincidere, con la Gerusalemme terrena e palestinese, meta dei pellegrini.

Fu a partire dallo schema etico-allegorico delle Scritture, passando per opere mistico-allegoriche, che venne a crearsi un'analogia tra *iter-peregrinatio* inteso come esperienza esistenziale, come movimento, *ire per agros*, verso la meta per eccellenza, cioè Gerusalemme,⁹ e lo *status viatoris* dell'uomo, in quanto pellegrino su questa Terra che compie il suo viaggio spirituale verso la Gerusalemme celeste.

Per questo, nell'immaginario dell'Occidente medievale, anche solo il nome di Gerusalemme riuscì a sintetizzare in sé la memoria della città storica palestinese, la meditazione colta sulla città celeste, apocalittica e agostiniana e, più in generale, una riflessione sul destino degli uomini.¹⁰ Questa potentissima commistione di significati, legati indissolubilmente alla città santa, è particolarmente evidente nell'universo letterario odepotico delle *descriptions* o degli *itineraria hierosolymitana*. Questi testi, che ci si potrebbe aspettare, per loro natura, capaci di conservare un alto grado di oggettività descrittiva e percettiva, quando si tratta di descrivere Gerusalemme, cedono alla tentazione di confondere il dato reale con l'immaginario, il fenomeno con l'idea, il caso con il destino divino.

I racconti sono ammantati di leggende e colorati di fantasia, la descrizione realistica delle città s'incontra e si scontra con l'urgenza del significato, con la volontà di restituire non solo l'immagine di quella terra lontana, ma soprattutto di riportare in patria ciò che potremmo definire il suo immaginario, all'interno di uno schema in cui la tradizione intertestuale, la memoria evangelica e immaginifica prevalgono sull'osservazione diretta.¹¹

In molti di questi testi si può osservare un incedere rituale del pellegrino-scrittore nello spazio urbano della città santa, all'interno del quale la topografia delle Sacre Scritture tende a sovrapporsi alla reale topografia di Gerusalemme.

La città fatta di pietre e di architetture romane, costantiniane e crociate, fatta di strade e piazze si confonde tra le strade, le architetture e le piazze del suo prototipo celeste, così come descritto nel testo biblico, che finirà così per diventare anche il modello retorico di riferimento a cui scrittori o pittori guardavano quando dovevano raccontare o rappresentare la città santa.

⁹ Cfr. R. OURSEL, *Un nome che oscura tutti gli altri: Gerusalemme*, in ID., *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1997, 32-36; F. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'oriente fra XI e XV secolo*, Milano, il Saggiatore, 1991; A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993; A. H. BREDERO, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in *Melanges offerts à René Crozet*, a cura di P. Gallais, Y.J. Rion, Poitiers, Société d'études médiévales, 1996.

¹⁰ Cfr. J. LE GOFF, *Tempo e spazio*, in ID., *Immagini per un Medioevo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, 12; A. GUERRAU, *Il significato dei luoghi nell'occidente medievale: struttura e dinamica di uno «spazio specifico»*, in *Arti e storia nel Medioevo, I: tempi, spazi, istituzioni*, a cura di G. Sergi - E. Castelnuovo, Torino, Giulio Einaudi editore, 2002, 201-239.

¹¹ Cfr. ID., *Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident. 18 Essais*, Paris, Gallimard, 1977, 280-298.

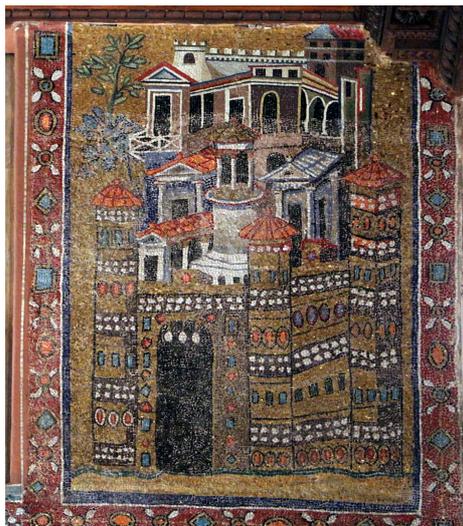


Fig. 2. Roma, Battistero lateranense, *Gerusalemme Celeste*, mosaico

Ad esempio la *Descriptio Terrae Sanctae*¹² del prelado Giovanni di Wurzburg, redatta intorno al 1165 e dedicata a un confratello rimasto in patria, si apre con l'invito dell'autore a contemplare, attraverso il suo scritto, la Gerusalemme celeste. Giovanni si augura che la sua descrizione possa aiutare l'amico, non solo a orientarsi per le strade della città di Palestina, qualora decidesse di intraprendere il pellegrinaggio, ma che soprattutto possa mostrargli la strada per un pellegrinaggio dello spirito verso la città celeste. Questa interscambiabilità tra sguardo del corpo e sguardo della mente, e dunque tra spazio esterno e spazio interiore, è una costante nella narrazione di Gerusalemme.¹³

Quando i pellegrini-scrittori devono descriverla, abbandonano la percezione complessiva della realtà urbana a favore di un susseguirsi di punti di vista che riversano nei loro testi, così al mutare costante della prospettiva, muta il ritmo narrativo, l'esperienza dell'osservazione si risolve nella ricerca del particolare, nella *queste* del segno visibile di un'epifania sacra.¹⁴

L'investimento emotivo di cui Gerusalemme è oggetto è talmente grande che riesce a riassorbirne la topografia nella teologia. La letteratura odeporica visita Gerusalemme e la riporta in Occidente, ma non con la sua reale *forma urbis*: la città di Giudea, nella percezione medievale, ben diversamente che nella reale sostanza della sua storia, finisce per apparire singolarmente immutabile, uguale a se stessa.

Schiacciata e poi rigenerata dalla tradizione biblica e apocalittica, fissata nelle forme dell'elaborazione patristica, [...] essa è a un tempo costretta ed esaltata nella *forma urbis* della

¹² Cfr. T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae ex seculo VIII, IX, et XV* [1874], Hildesheim-New York 1974, 197-224.

¹³ G. ZAGANELLI, *Gerusalemme tra osservazione e memoria. Note su alcune descriptiones della città santa all'epoca delle crociate*, in *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, a cura di P.G. Beltrami-M.G. Capusso, F. Cigni, t. II, Ospedaletto (Pisa), Pacini Editore, 2006, 1584-1585.

¹⁴ I. SABBATINI, *Il modello della civitas e la descrizione dello spazio sacro nei pellegrini scrittori di Terra Santa*, in *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione*, a cura di G. Belli-F. Capuano-M.I. Pascariello, Napoli, Circe, 2017, 299.

Gerusalemme discesa dal cielo.¹⁵

La città che ha Dio per architetto e costruttore è la città della promessa e della libertà, un modello di perfezione cui dovrà ispirarsi ogni città che voglia sentirsi più vicina alla salvezza. Questa diffusa polisemicità di Gerusalemme ha consentito un progressivo rafforzamento del fenomeno d'identificazione dei centri urbani dell'Occidente non tanto con la Gerusalemme storica e terrena, ma con quella celeste. Il processo di *reductio ad unum* al modello è percepibile anche concretamente nell'assetto urbanistico e nelle architetture di molti centri cittadini di nuova fondazione dell'XI secolo, sorti a imitazione della descrizione biblica di Gerusalemme. I riflessi di questo processo identificativo sono ancora più radicali in ambito letterario e figurativo.

Il genere che meglio ne esemplifica le dinamiche è quello delle *laudes civitatum*, componimenti laudativi della città che si diffondono a partire dall'età carolingia. Uno degli esempi più antichi di *laus* giunto sino a noi è il *Versum de Mediolano civitate*, composto fra il 739 e il 749.¹⁶ È interessante osservare come l'autore di questo componimento, per esaltare la sua città, oltre ad attenersi alle regole codificate del genere, abbia adottato come canovaccio di narrazione il modello della descrizione giovannea della Gerusalemme celeste. Confrontando il testo dell'*Apocalisse* e il verso milanese emergono analogie stringenti e significative.

Nel testo biblico la città di Dio è un grande organismo quadrato, d'oro e di cristallo, circondato da mura massicce e alte, erette su dodici fondamenta fatte di pietre preziose recanti i nomi dei dodici apostoli. Su i lati delle mura si aprono tre porte. All'interno della città non vi è alcun edificio, poiché Dio e il suo Agnello sono loro stessi il tempio, vi è solo una grande piazza al cui centro campeggia il trono divino da cui sgorga un fiume fiancheggiato dall'albero della vita. Riassunta in questa fitta trama di rimandi simbolici e allegorici, la città apocalittica si caratterizza dunque per pochissimi elementi essenziali, introdotti dalla descrizione delle mura e dalle porte.¹⁷

¹⁵ A. I. GALLETTI, *Gerusalemme o la città desiderata*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 96-n. 1, 1984, 462.

¹⁶ Cfr. G. FASOLI, *La coscienza civica nelle «Laudes Civitatum»*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Atti dell'XI Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Accademia Tudertina, Todi 1972.

¹⁷ G. A. VERGANI, *Nel segno della Gerusalemme Celeste: convenzioni figurative e forme simboliche per la rappresentazione della città tra Tardo antico e Medioevo*, in *La rappresentazione della città nella pittura italiana*, a cura di P. DE Vecchi-G.A. Vergani, Silvana, Milano 2004, 41.



Fig. 3. *La Gerusalemme celeste*, 1047 circa, miniatura del *Commentario dell'Apocalisse del Beatus di Libiana*, Madrid Biblioteca Nazionale, ms. Vitr.14-2, f.253v

Anche nel verso milanese la descrizione cittadina parte dall'esterno e ampio spazio è dedicato proprio alle mura e alle porte urbane. Come la città biblica, Milano è una città quasi vuota, poco o niente ci viene raccontato del suo volto medievale. All'interno sembrerebbe caratterizzarsi per soli quattro elementi: la Basilica di San Lorenzo, il foro romano, le strade lastricate e l'acquedotto.

Una selezione che non può essere casuale, se, come evidenziato da Chiara Frugoni, si osservi come le mura e le porte, la Basilica, le strade lastricate, il foro e l'acquedotto alludano analogicamente e anagogicamente alle mura, al trono divino, alla piazza e al fiume della Gerusalemme celeste.

Milano, nel suo rapporto privilegiato con la città della salvezza eterna, può contare inoltre sulla protezione divina, infatti la *laus* prosegue chiarendo «o quanto è fortunata e felice la città di Milano che meritò d'averne a difensori tali Santi, per le cui preghiere è invincibile e ricca!».¹⁸

L'anonimo autore, probabilmente un colto ecclesiastico, si riferisce alla numerosa schiera di santi protettori della città, precedentemente elencati, che crea una seconda e invincibile, in quanto divina, cerchia di mura.

¹⁸ Cfr. G. B. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, Bologna, Zanichelli, 1960, 143-144, (vv. 40-42).

Questa santa cortina evoca chiaramente le raffigurazioni della Gerusalemme celeste di numerosi codici miniati e pitture medievali, in cui i dodici apostoli sono ritratti simbolicamente a difesa delle mura di diaspro, massicce e alte.¹⁹

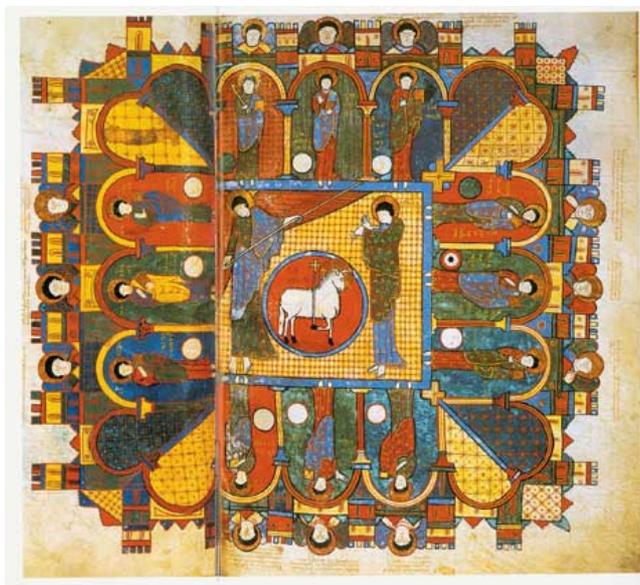


Fig. 4. *Gerusalemme Celeste*, miniatura tratta dall'*Apocalisse di Saint-Sever* (XI secolo)

Circa due secoli dopo, il gioco di rimandi simbolici diviene ancora più sofisticato in un altro componimento appartenente sempre al genere delle *Laudes*. Nel raffinatissimo *De magnalibus Mediolani* di Bonvesin della Riva, l'autore invita i suoi concittadini a salire «con grato animo in cima alla torre della corte comunale, di lassù dovunque volgerà lo sguardo, potrà ammirare cose meravigliose». ²⁰ Il volto edilizio di Milano è condensato, secondo il *topos* caro al genere, nelle mura altissime e solidissime che la circondano e nelle sue meravigliose torri, elementi che abbiamo già visto essere qualificanti della città apocalittica. Inoltre Bonvesin consapevolmente porta avanti una lettura simbolica della città, e trasfigurando, quasi forzando i dati della realtà, assimila la *forma urbis* di Milano a quella di un cerchio, indicando in ciò l'attestazione della sua perfezione: «*civitas ista ipsa orbicularis est ad circulli modum, cuius mirabilis rotunditas perfectionis eius est signum*». ²¹

L'autore sceglie di assegnare alla città la forma circolare non solo per il significato cosmico e di figura perfetta da sempre connesso al cerchio, ma soprattutto perché, lungo tutto il Medioevo, l'immagine di una Gerusalemme celeste a pianta circolare si era diffusa parallelamente a quella quadrata o rettangolare, più fedele alla fonte letteraria apocalittica. La raffigurazione della città santa in forma di cerchio nasce e si diffonde in virtù della convinzione che la Gerusalemme terrena, interpretata come 'figura' di quella celeste, fosse l'ombelico e il centro del mondo, quel mondo di mezzo che abbiamo visto quanto saldamente, durante il Medioevo, fosse incardinato tra Paradiso e Inferno.

¹⁹ C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1983, 64.

²⁰ B. DE LA RIVA, *De magnalibus Mediolani (Le Meraviglie di Milano)*, ed. lat. con trad. it a fronte, a cura di G. Pontiggia, introduzione e note a cura di M. Corti, Milano, Bompiani, 1974, 42-44.

²¹ Ivi, 40.

La principale via di diffusione di questa rappresentazione così profondamente ideologizzata della città santa rotonda fu la cartografia medievale²² e la Milano del dotto Bonvesin vuole coscientemente assimilarsi alla Gerusalemme delle carte di pellegrinaggio per diventare, proprio come il prototipo, centro del mondo, poiché la sua città «*alter mundus ab altero condivisus*».²³

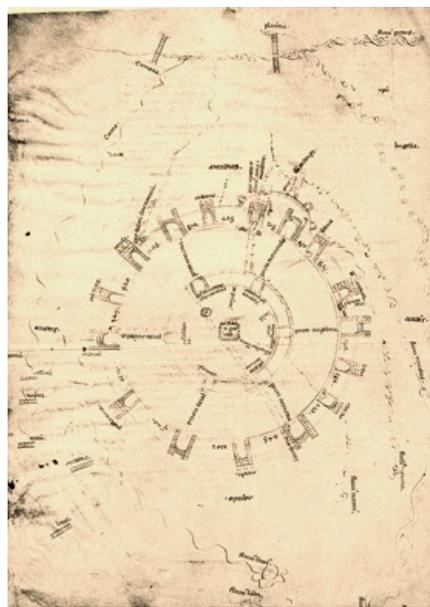
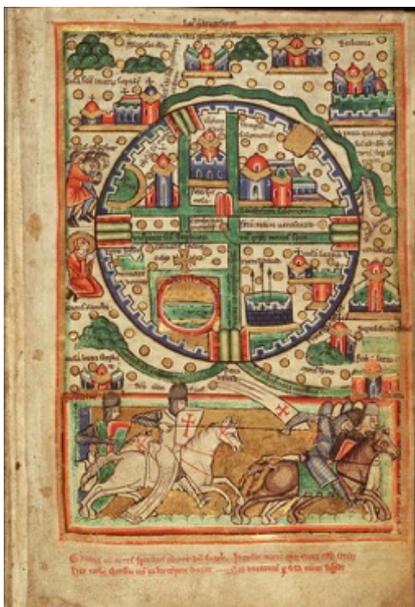


Fig. 5. *Gerusalemme* c. 1170, *Psalter-fragment* (The Hague, *Koninklijke Bibliotheek*, MS 32 SF, f. 117r)

Fig. 6. PIETRO DE GUIDOLIS, *Pianta di Milano*, metà XIV secolo, disegno su pergamena da un codice della *Cronica Extranagantis de antiquitatibus* di GALVANO FIAMMA, Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 275 inf. Fol. 46v.

Mutato il quadro storico, quando si consumò il sogno crociato, a partire dalla sconfitta di San Giovanni d'Acri nel 1291, quando la Gerusalemme palestinese divenne molto più difficile da raggiungere fisicamente, si andò rafforzando il desiderio dei cristiani di riportarne la sacralità in patria, replicandone forme e monumenti per tutta l'ecumene cristiana.²⁴ La cultura medievale reagì alla perdita della Terrasanta, nel quadro di un movimento spirituale di superamento mistico della crociata, mettendo in atto un processo di trasferimento simbolico in Occidente delle sacralità orientali, un vero e proprio *transfert*,²⁵ illustrato in modo particolare dal 'miracolo' della Santa Casa di Loreto giunta in volo da Nazareth sino alla provincia di Ancona.

Si assistette alla creazione di spazi che assolsero un ruolo importante nella creazione del reticolo di *loca sancta* occidentali che miravano alla riproduzione in territorio latino di vere e proprie 'Gerusalemme' traslate. Fenomeno che raggiunse il suo culmine con la nascita dei Sacri Monti, come

²² Cfr. A. ROVETTA, *L'immagine di Gerusalemme negli itinerari di pellegrini e crociati e nelle riproduzioni topografiche tra XII e XV secolo*, in *Il cammino di Gerusalemme...*, 607-618.

²³ B. DE LA RIVA, *De magnalibus Mediolani (Le Meraviglie di Milano)...*, 188.

²⁴ L. ZANZI, *Metamorfosi dei pellegrinaggi dall'età medievale all'età moderna*, in *Medioevo in cammino. L'Europa dei pellegrini*, atti del convegno internazionale di studi, Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989, 91-208; G. BRESCH BAUTIER *Les imitations du Saint- Sépulchre de Jérusalem*, in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, a cura di M.S. Calò Mariani, atti del I convegno internazionale di studio (Bari-Matera-Barletta, 19-22 maggio 1994), 305-316.

²⁵ A. DUPRONT, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società, chiesa e vita religiosa nell'«Ancien Régime»*, a cura di C. Russo, Napoli 1976.

quello di Varallo o di Oropa, in cui si mirava a ricostruire fedelmente la topografia sacra della Terrasanta per permettere ai fedeli delle esperienze devozionali che sostituissero la reale pratica del pellegrinaggio ierosolimitano.²⁶



Fig. 7 Annibale Carracci, *Traslazione della Santa Casa di Loreto*, 1605 circa, Chiesa di S. Onofrio, Roma

Una volta sacralizzato il suolo europeo, e in parte sopitosi lo spirito crociato, tra Umanesimo e Rinascimento, l'Occidente sembra chiudersi in un suo orizzonte dove pare non trovare più posto la lontana terra delle origini cristiane. L'epopea cavalleresca rinascimentale, che pur ammette il viaggio avventuroso in Oriente, spesso pericolosamente coincidente con l'errore, preferisce ambientare la guerra tra paladini e mori, tra bene e male, non in Palestina, ma in Spagna o in Francia. In particolare a Parigi, che, non solo politicamente, ma anche grazie al suo ricco tesoro di reliquie orientali, simbolicamente può ambire ad assumere il ruolo di una nuova Gerusalemme.

Un ruolo che potrà conservare almeno sino a quel periodo storico, nella seconda metà del XVI secolo, che vide una riattivazione dell'ideologia della crociata, almeno sino Lepanto, infine, almeno sino a Tasso che trasformerà l'avventura cavalleresca in un'avventura dell'anima con la sua *Gerusalemme Liberata*. Qui il mito ierosolimitano rivive come immagine di una patria politica e spirituale persa e agognata.²⁷

²⁶ Cfr. «*La Gerusalemme*» di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa, a cura di S. Gensini, (Firenze- San Vivaldo, 11-13 settembre 1986) Ospedaletto (Pisa), Pacini editore, 1989.

²⁷ F. TATEO, *L'immagine della Terrasanta fra geografia e letteratura*, in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri...*, 329-338.

Infatti se la Gerusalemme celeste continua ad essere la meta dell'anima del bravo cristiano, quella terrena, a lei intimamente legata, diventa alla fine del XVI secolo, in questo rinnovato clima di esaltazione crociata, la città da riconquistare, la cui perdita è assimilabile in tutto e per tutto alla perdita della condizione edenica. Non si tratta di una semplice metafora, l'Eden, che nella *Genesis* è un giardino difficilmente identificabile con una città, nell'immaginario medievale subisce una sorta di metamorfosi: si verifica una vera e propria urbanizzazione dell'immagine del paradiso terrestre, spesso interpretato e rappresentato, non come un paesaggio naturale popolato di alberi e animali, ma come una città circondata da mura fulgenti.²⁸

Nel momento in cui Adamo ed Eva, dopo il peccato originale, devono abbandonare l'Eden, questo assume un aspetto urbano, adottando gli stessi attributi iconografici utilizzati per le rappresentazioni medievali della città. In moltissimi dipinti, affreschi e miniature, è possibile osservare i progenitori oramai fuori dalle mura di questo particolarissimo borgo, mentre l'angelo ne chiude drammaticamente le porte.



Fig. 8. Roma San Giovanni in porta Latina, cacciata di Adamo e Eva, XII secolo

Interrogando attentamente i documenti figurativi, quella edenica sembra non essere una città qualsiasi, ma la città per eccellenza: quella celeste. Tra i molti esempi possibili, possiamo osservare come nelle miniature del *Liber Floridus*, un'incredibile enciclopedia medievale, la rappresentazione

²⁸ Cfr. C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1983, 11-12; M. CORTI, *La città come luogo mentale*, «Strumenti critici» VIII, fasc.1, n.71, 1-18.

dell'Eden sia esemplata chiaramente su quella della Gerusalemme celeste. Vediamo l'immagine del paradiso terrestre riassunta nella sua alta cinta muraria dal cui interno svettano solo le torri e le cupole delle chiese. Al centro campeggia un unico albero: il *lignum vitae* dell'Apocalisse.²⁹

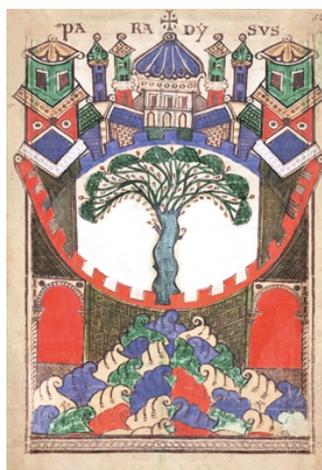
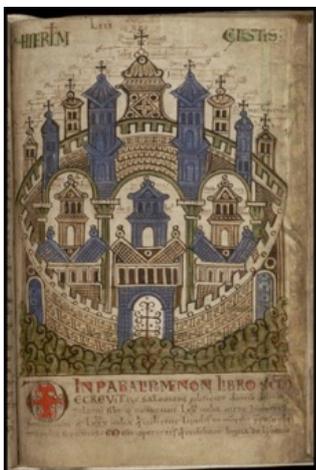


Fig. 9. *La Gerusalemme Celeste*, miniatura da Lamberto di Saint Omar, *Liber Floridus*, c. 1120. Gand, Bibliotheek van de Rijksuniversitet, Cod. 92, f. 252r.

Fig. 10. *Il Paradiso*, miniatura da Lamberto di Saint-Omar, *Liber Floridus*, c. 1120. Gand, Bibliotheek van de Rijksuniversitet, Cod. 92, f. 252r.

L'Eden, anagogicamente assimilabile alla città celeste, a sua volta figura della Gerusalemme terrena, potrebbe, in virtù di questo legame, non essere definitivamente perduto. La riconquista di Gerusalemme potrebbe riaprire metaforicamente le porte, poiché, in epoca controriformata, questa missione assunse il significato simbolico di ricondurre la società cristiana in quell'unico luogo dove era possibile vivere in armonia con Dio.

Torquato Tasso, tornando ad ambientare a Gerusalemme la sua epopea cristiana, potrà ambire a farne la storia della riconquista del Santo Sepolcro, come l'Iliade per la città di Troia, ma al contrario del poema pagano, quello cristiano assumerà il significato del recupero, attraverso il mito ierosolimitano, della salvezza perduta dopo il peccato originale.

La Gerusalemme di Tasso non è solo una città terrena da conquistare, ma è l'allegoria di quel luogo che da sempre è stato considerato la vera meta dell'anima cristiana; una riconquista tuttavia impossibile proprio come quella del paradiso terrestre, destinata inevitabilmente al fallimento.³⁰ Liberare Gerusalemme significa per Tasso far ritorno alle fonti sacre della cristianità attraverso l'immagine di una città che da sempre rappresenta «un punto dello spazio e un istante del tempo dove possano comunicare storia ed eterno, divino e terreno»,³¹ in quella complessa ambiguità che era alla base dell'interpretazione agostiniana della città divina.

Nel poema tassiano, l'attenzione al contesto topografico e paesaggistico della Palestina e di Gerusalemme si combina con un'interpretazione altamente simbolica che rimanda alla tradizione

²⁹ C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo...*, 12.

³⁰ Cfr. G. SCIANATICO, *L'Arme pietose. Studio sulla Gerusalemme Liberata*, Venezia, Marsilio, 1990.

³¹ Ivi, 43.

medievale, dove la geografia non è solo la descrizione di luoghi, ma soprattutto teatro della tragedia umana.

La città di Dio, più che descritta, sembra essere una visione che appare ai crociati quando il sole è nel mezzo del cielo.³²

ma quando il sol gli aridi campi fiede
con raggi assai ferventi e in alto sorge,
ecco apparir Gierusalem si vede,
ecco additar Gierusalem si scorge,
ecco da mille voci unitamente
Gierusalemme salutar si sente
(*Liberata*, III, 3, vv.3-8.)

La visione-apparizione di Gerusalemme quando il sole è al suo zenit recupera l'antichissimo simbolismo della sua posizione astronomica, ed è quasi una costante del poema, tranne quando, nei versi finali, Goffredo vittorioso entra nella città, finalmente liberata, per scogliere il voto fatto e adorare il Santo Sepolcro: qui la scena si svolge al tramonto. Il sepolcro di Cristo all'imbrunire rappresenta non solo la fine del poema, ma anche la fine del viaggio dei crociati che, per giungere sino a lì, hanno dovuto seminare morte e spargere «di tenda in tenda il sangue in rivi».³³ Un viaggio, un pellegrinaggio armato, come in effetti è stata anche interpretata la crociata, alla cui fine però non sembra trovarsi una serena espiazione dei peccati. La melanconia del crepuscolo che pervade i versi finali del poema è anche il sentimento che sugella la presa di coscienza dell'impossibilità, a dispetto della vittoria militare, di conquistare la pace interiore, la presa di coscienza «dell'inutile, caotico e doloroso agire dell'uomo oltre cui è necessario guardare».³⁴

La riconquista del Santo Sepolcro appare infatti la metafora dell'umana *peregrinatio* alla ricerca di un segno di salvezza e testimonianza della negatività dell'azione dell'uomo nel mondo, della costante necessità di redenzione.³⁵

Questa ricerca di salvezza e redenzione s'incarna nell'ultimo poema tassiano: la *Gerusalemme Conquistata*. Disperato tentativo di riparare all'errore dei «soavi licori», tappa conclusiva di un errare che non può non condurre nuovamente a Gerusalemme, la cui centralità nel poema è evidente fin dalla scelta di Tasso del titolo del suo poema. La città santa della *Conquistata*, più che nella *Liberata*, è interpretata al suo massimo grado di trasfigurazione simbolica per poter finalmente coincidere con la città di Dio, quella celeste:

Non paragonerò dunque me a l'Ariosto o la mia Gerusalemme al suo Furioso [...], ma me già invecchiato e vicino a la morte a me giovine ancora e d'età immatura anzi che no; e farò comparazione ancora fra la mia Gerusalemme quasi terrena e questa, che, s'io non m'inganno,

³² F. TATEO, *L'immagine della Terrasanta fra geografia e letteratura...*, 334.

³³ Cfr. G. SCIANATICO, *L'arme pietose...*, 217-218.

³⁴ E. ARDISSINO, *La Gerusalemme Liberata ovvero l'epica tra storia e visione*, «Chroniques Italiennes», n. 58-59, 1999, 24.

³⁵ Ivi, 10.

è assai più simile a l'idea de la celeste Gerusalemme [...]; e potrò affermare, non senza rossore, quel che disse Dante di Beatrice già fatta gloriosa e beata: Vincer pareva qui se stessa antica.³⁶

³⁶ T. TASSO, *Giudicio sovra la Gerusalemme riformata*, I, 22, a cura di C. Gigante, Roma, Salerno Editrice, 2000; Cfr. anche R. MORACE, *L'allegoria biblica tra "Gerusalemme Conquistata" e "Mondo Creato"*, in *Gli scrittori italiani e la Bibbia*. Atti del convegno di Portogruaro, 21-22 ottobre 2009, a cura di T. Piras, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2011, 41-53.