

Topografie immateriali

collana diretta da

Marco Biffi e Isabella Gagliardi

La collana «Topografie immateriali» è destinata ad accogliere edizioni di testi e contributi in cui sia presente una forte attenzione a metodiche di indagine innovative e un approccio che tenda a privilegiare gli spazi di interazione culturale, linguistica e delle costruzioni simboliche.

Comitato scientifico

Patrizia Bertini Malgarini (Università LUMSA, Roma)
Lucia Felici (Università di Firenze)
Catherine Lawless (Trinity College, Dublin)
Paolo La Spisa (Università di Firenze)
Vittoria Perrone Compagni (Università di Firenze)
Stéphane Toussaint (Directeur de recherche CNRS, Sorbonne Université, Paris)
Ugo Vignuzzi (Università La Sapienza, Roma)

Geografie interiori:
mappare l'interiorità nel cristianesimo,
nell'ebraismo e nell'Islam medievali

a cura di
Marco Biffi, Isabella Gagliardi

Società  Editrice Fiorentina

*Il volume è frutto di una ricerca
svolta anche presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Firenze
e beneficia per la pubblicazione di un contributo
a carico dei fondi amministrati dallo stesso Dipartimento*

© 2020 Società Editrice Fiorentina
via Aretina, 298 - 50136 Firenze
tel. 055 5532924
info@sefeditrice.it
www.sefeditrice.it

ISBN: 978-88-6032-591-4

Proprietà letteraria riservata
Riproduzione, in qualsiasi forma, intera o parziale, vietata

Progetto di copertina
Lorenzo Norfini
(Studio Grafico Norfini)

Indice

VII	MARCO BIFFI, ISABELLA GAGLIARDI Introduzione. Geografie interiori: mappare l'interiorità nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'Islam medievali
	1. METODICA E STRUMENTI
3	SIMONA CRESTI Mappare la devozione: proposte per una digitalizzazione del paesaggio spirituale medievale
25	MARCO BIFFI <i>Topographia Immaterialis.</i> Progettare il portale del progetto "Geografie Interiori"
	2. LE RELIGIONI ABRAMITICHE
	CRISTIANESIMO
37	ISABELLA GAGLIARDI Lo spazio dell'anima/Lo spazio nell'anima: alcuni esempi del lessico concettuale dell'ascesi cristiana
61	LAURA DOMINICI Il <i>De claustro animae</i> di Hugo di Fouilloy

- 79 ILARIA SABBATINI
Il culto compostellano tra devozione e politica.
Contributi per uno studio su pellegrinaggio e potere
- 93 GIULIA LOVISON
La disputa fra Samuele Cassini e Vincenzo Dodo:
i luoghi e i movimenti nel dibattito demonologico sulle streghe
- EBRAISMO
- 127 PIERGABRIELE MANCUSO
Hekhal, binian, guf
Spazio fisico, dimensione dello spazio e corpo
del vivente nella letteratura ebraica alto medievale.
Il caso del *Sefer Yetzirah* (Libro della Formazione)
- 139 IDA ZATELLI, ROMINA VERGARI
Ḥag: festa di pellegrinaggio nella Bibbia
e nella tradizione ebraica antica.
Considerazioni linguistico-concettuali
- ISLAM
- 157 PAOLO LA SPISA
Luoghi, spazi e personaggi della vita interiore:
Le stazioni dei cuori di Abū al-Ḥasan al-Nūrī (IX-X sec.)
- 177 GIOVANNI MARIA MARTINI
Geografie interiori del pellegrinaggio alla Mecca
- 197 MICHELE PETRONE
Spazialità e Topologia nel *Viaggio Notturmo* di Ibn 'Arabī
- 217 Indice dei nomi
- 227 Indice dei luoghi

Isabella Gagliardi*

Lo spazio dell'anima/Lo spazio nell'anima: alcuni esempi del lessico concettuale dell'ascesi cristiana

1. Perimetrare l'oggetto di studio

Gli studi sui pellegrinaggi verso Gerusalemme in epoca medievale o, più in generale, sui pellegrinaggi medievali sono senza dubbio tanto numerosi da aver inflazionato una buona fetta della produzione storiografica nazionale e internazionale almeno dagli anni Ottanta del XX secolo a oggi. Non altrettanti, invece, sono stati dedicati al cosiddetto pellegrinaggio interiore, affrontato quasi esclusivamente laddove fungesse da antagonista al pellegrinaggio fisico e in quanto tale fosse stato usato polemicamente dagli uomini di Chiesa contrari alla pia pratica della *peregrinatio*. Eppure si tratta di un tema interessante perché ci consente di ricostruire un lungo processo di formazione delle coscienze basato sull'interiorizzazione degli spazi.

Per quanto attiene alle esperienze cristiane è significativa, in questa fattispecie, la ricostruzione del paradigma concettuale che fu creato attraverso la smaterializzazione e l'introiezione di Gerusalemme, *civitas* per eccellenza, e che fu utilizzato per erudire le coscienze cristiane tra l'Alto Medioevo e la prima Età Moderna. Si trattò di trasporre la fisicità del luogo dove aveva preso corpo il cristianesimo in un luogo dell'interiorità, di dilatarne la semantica rendendolo un simbolo e consentendone così la replicabilità materiale e immateriale. Gerusalemme divenne una dimensione dell'anima e, al contempo, si trasformò in una realtà concreta e invisibile che poteva rendersi visibile sotto varie specie. Le specie materiali dell'iconografia del labirinto sui pavimenti o sulle mura delle chiese occidentali e delle mappe simboliche, per esempio, e quelle immateriali delle preghiere e delle evocazioni mentali: ogni città era su-

* Università degli Studi di Firenze

scettibile di trasformarsi in Gerusalemme se fosse stata percorsa attribuendo a ciascun luogo reale un preciso corrispettivo gerosolimitano e il fedele, passando di fronte, si fosse comportato spiritualmente come se, davvero, quella casa o quel palazzo fossero l'orto degli olivi, o il sinedrio, o il Golgota mentre, parallelamente, la recita del Rosario avrebbe contribuito moltissimo a standardizzare la scenografia mentale di un vero e proprio teatro spirituale dove gli eventi gerosolimitani erano generosamente rappresentati. Da lì alle riproduzioni dei Sacri Monti, dove si riproducono luoghi della vita devozionale, il passo fu breve. L'effetto collaterale fu l'incentivazione nei cristiani della consapevolezza di essere a buon diritto cittadini di Gerusalemme: Gerusalemme era cristiana e ai cristiani apparteneva. Il senso di appartenenza così creato, a sua volta, avrebbe legittimato l'appropriazione effettiva della città fisica.

Nelle pagine che seguono cercherò di ricostruire e di evidenziare le *imagines* di Gerusalemme più significative sotto questo profilo utilizzando fonti dottrinarie e liturgiche¹.

2. Le origini: Gerusalemme come luogo dell'anima

Gerusalemme è una città doppia, materiale e visibile e, allo stesso tempo, immateriale e invisibile. La duplicità di Gerusalemme è presente già nell'onomastica ebraica: *Jerusalem* e *Jerushalaijm*. Entrambi i nomi furono accolti dalla tradizione, associandoli in un unico nome doppio, un'endiadi funzionale a incastonare la memoria dell'incontro di Abramo e Malkitzedeq, laddove Abramo era il padre del popolo eletto, mentre Malkitzedeq era il patriarca discendente di Noè e dunque era l'allegoria dell'intera umanità².

Lesegetica cristiana fin dai primordi considerò Gerusalemme un luogo fisico e un luogo dell'anima; Gerusalemme *urbs* e Gerusalemme *civitas*, Gerusalemme terrena e Gerusalemme celeste.

La dualità discendeva dall'Apocalisse di Giovanni in prima battuta e dall'*hebraica veritas* in seconda³. Fin dai Patriarchi compare, infatti, la Geru-

¹ Mi ero già occupata di questo tema nel mio: *La Gerusalemme interiore*, in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di A. Benvenuti e P. Piatti, Firenze, SISMEL, 2014, pp. 13-35.

² ELENA LEA BARTOLINI, *Per amore di Tzion*, Torino, Effatà, 2005, p. 23.

³ Cfr. LUIGI FRANCO PIZZOLATO, "La Dimora di Dio con gli uomini" (Ap. 21,3): *immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, a cura di M. L. Gatti Perer, con prefazione di C. M. Martini, Milano, Vita e Pensiero, 1983; MARCO ROSSI, *Dal cosmo a Gerusalemme: tracce di un percorso*

salemme celeste: la scala su cui gli angeli salivano e scendevano, che fu vista da Giacobbe in sogno, ne è l'esempio più significativo (Gen. 28, 10-22). Dopo che Dio gli parlò e lo benedisse, Giacobbe nominò il luogo della rivelazione «Porta del Cielo» e dedusse che lì era collocata Sion: ancora nel XII secolo, nel *Kuzari* di Yehudah ha-Levi, si legge: «Giacobbe nostro padre non attribuì le sue visioni ai propri meriti, né alla sua fede, né alla purezza del suo cuore, ma le attribuì al luogo, come è detto: *Ebbe timore e disse: Quanto è terribile questo luogo! Questa non può essere che la casa di Dio e questa è la porta del Cielo!*»⁴. Esistono dunque una Gerusalemme Celeste e una Gerusalemme terrena: la tradizione rabbinica afferma poi che il Tempio è il «Santuario dal Basso», posto di fronte al «Santuario dall'Alto»⁵. Alexander von Öttingen sottolineò che si tratta di un concetto molto antico, già attestato nella parafrasi caldaica al Salmo 122,3 – «Gerusalemme ch'è edificata come città che fu congiunta a se medesima in una (resa concorde n.d.a.)» – dove si legge: «Gerusalemme che è edificata nel firmamento come città da congiungersi a quella (alla Gerusalemme terrestre nominata nel versetto precedente n.d.a.) in una, sulla terra»⁶. Il *Talmud Babilonese* vi fece riferimento esplicito (*Ta'anit* 5a⁷) sostenendo che Dio non entra nella Gerusalemme Superna prima di essere entrato in quella terrena. «Disse il Santo, benedetto Egli sia: "Non verrò nella Gerusalemme dell'Alto fino a quando non entrerò nella Gerusalemme dal Basso"». E la Gerusalemme dall'alto è così fatta: «Gerusalemme è costruita come una città riunita (*chubbe-*

simbolico, in *Il Velo squarciato. Presenza del simbolo in alcune esperienze della pittura contemporanea*, Milano, Jaca Book, 1990, pp. 45-53; ALESSANDRO ROVETTA, *La città medioevale "quasi Hierusalem"*, in *ivi*, pp. 55-68; PETER KURMANN, *Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst Mittelalters, in Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, a cura di J. A. Aertsen e M. Pikavè, Berlin-New York, Walter de Gruyten, 2002, pp. 292-300.

⁴ *Kuzari*, II, 14; YEHUDAH HA-LEVI, *Kuzari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 195-196; ID., *Il re dei Khàzari* (1140), trad. di Elio Piattelli, Torino, Boringhieri, 1960; Cfr. JEHUDAI HALEVI, *Liriche religiose. Canti di Sion*, a cura di L. Cattani, Roma, Città Nuova, 1987, p. 150;

⁵ ELENA LEA BARTOLINI, *Per amore di Tzion*, cit., p. 55.

⁶ ALEXANDER KOSTANTIN VON OETTINGEN, *Synagogale Elegik des Volkes Israel*, Dorpat, H. Kaafmann, 1853, *Canzoniere sacro di Giuda levita, tradotto dall'ebraico ed illustrato da Salvatore de Benedetti con Introduzione*, in «Annali delle Università Toscane», XI, 1869, 165.

⁷ M. L. RODKINSON, I. MAYER WISE, G. TAUBENHAUS edd., *New Edition of the Babylonian Talmud. Original text, edited, corrected, formulated and translated into english*, New York, New Talmud Publishing Company, 1896-1903 (XX voll.); *Talmud babilonese: trattato delle benedizioni*, a cura di Eugenio Zolli con uno studio introduttivo di Sofia Cavalletti, Bari, Laterza, 1958; EAD., *Trattato delle benedizioni del Talmud babilonese*, Torino, UTET, 1968; GIANFRANCO DI SEGNI, *Talmud Babilonese, Trattato Berakhòt (benedizioni)*, Firenze, Giuntina, 2017 (due volumi).

rah) insieme» (Sal. 122,3)⁸. Il celebre esegeta medievale Rashi di Troyes (*Rabbi Shlomo ben Ytschaq* 1040-1105) interpretava la domanda nella maniera seguente: «Dov'è quest'altra Gerusalemme se non nei Cieli?»⁹. L'esegesi cristiana si avvale moltissimo dei commenti di Rashi: soprattutto vi attinsero i maestri di San Vittore Ugo, Andrea e Riccardo. A Rashi avrebbe attinto anche Nicola di Lira¹⁰.

Occorre tuttavia precisare che il modello originario della Gerusalemme Celeste, da cui si sarebbero poi sviluppate tutte le metafore successive, è quello presente nell'*Apocalisse* di Giovanni (Ap 21, 1-22, 5). Nel testo si fa riferimento a una città discesa dal Cielo e di forma quadrata, realizzata in materiali preziosi. La palingenesi universale era tuttavia già stata preconizzata già nel testo del profeta Isaia (43,19) ed era richiamata attraverso la topica edenica del fiume paradisiaco, dell'albero della vita di cui in Genesi 2, Ezechiele nel capitolo 40 al 48 aveva qualificato la città celeste nei termini di una città che si risolve interamente nell'essere il tempio-dimora di Dio, il Dio-tra-noi (cfr. anche Deutero Isaia e Zaccaria)¹¹. Secondo Giovanni allora scompariranno tutti gli elementi negativi della storia (cfr. Ap 20) – la morte e gli inferi – e saranno sostituiti da un nuovo universo di cui la città santa discesa direttamente dai cieli sarà sintesi perfetta. Lì si realizzerà l'alleanza definitiva tra

⁸ Per la traduzione italiana del passo citato: ELENA LEA BARTOLINI, *Per amore di Tzion*, cit., p. 56.

⁹ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, a cura di L. Cattani, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 232-233.

¹⁰ HERMAN HAIPERIN, *Rashi and the Christian Scholars*, USA, Pittsburgh, 1963, pp. 137-246; BERYL SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. L. Potestà, Bologna, EDB, 2008, pp. 154-156 (ed. originale London, 1952); più in generale, cfr. ERWIN ISAK JAKOB ROSENTHAL, *Anti-Christian Polemics in Medieval Bible Commentaries*, in «Journal of Jewish Studies», 11, 1960, pp. 115-135; ANNA SAPIR ABULAFIA, *Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance*, in «Journal of Medieval History», 15, 1989, pp. 105-125; DAVID BERGER, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Cultural Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, in «American Historical Review», 91, 1986, pp. 576-591. Si veda, inoltre, SIMON SCHWARZFUCHS, *Rashi il maestro del Talmud*, Milano, Jaca Book, 2005 (ed. originale Paris, 1991).

¹¹ Deuteroisaia 40, 55; «In quel giorno acque vive sgorgeranno da Gerusalemme, parte verso il mare orientale, parte verso il mare Mediterraneo», Zaccaria 14, 8; ATTILIO GANGEMI, *L'utilizzazione del Deutero-Isaia nell'Apocalisse di Giovanni*, in «Euntes Docetes», 27, 1974, pp. 109-144; ID., *La Gerusalemme celeste nell'Apocalisse di san Giovanni*, in «Parola, Spirito e Vita», 28, 1993, pp. 238-242; JAN FEKKES, *Isaiah and Prophetic tradition in the book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield, ISOT Press, 1994, in particolare le pp. 15-14; LUCA PEDROLI, *Il regno di Dio nell'Apocalisse*, in *Regno di Dio nella Bibbia. Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 57, a cura di F. Manns, S. A. Panimolle, L. Pedrolì, A. Pitta, L. Sembrano, Roma, Borla, 2011, pp. 248-289.

Dio e gli uomini e allora Dio risiederà finalmente con gli uomini per sempre. Il profeta scorge Gerusalemme da un monte vicino e vede la città della luce irradiata da Dio, la città quadrata, issata su fondamenta enormi, cinta da un muro massiccio, completato da dodici porte iscritte e adornate, come se fosse una sorta di cubo luminoso e fulgente di preziosità. Le enormi dimensioni di Gerusalemme sono simbolo della carità di Cristo che a sua volta è talmente vasta e inesauribile da superare ogni possibilità di comprensione. Essa segna la fine del percorso della ricerca di senso da parte dell'umanità perché è il punto terminale della storia: è la città aperta a tutti i giusti e chiusa soltanto al male¹².

3. I Padri della Chiesa

La Gerusalemme celeste è indissolubilmente legata alla Gerusalemme terrena: la prima attrae a sé la seconda e, attraendola, finisce per condurre a sé l'intera umanità, quella presente e, nondimeno, quella dei tempi passati e futuri.

Cassiodoro fu tra i primi autori cristiani a far diventare Gerusalemme la protagonista del cammino interiore di perfezionamento cristiano. Commentando i *Salmi* accompagnava passo dopo passo, gradino dopo gradino, la salita (l'ascesa) dell'anima orante verso la Gerusalemme celeste. Giovanni Crisostomo, chiosando il Salmo 47 (48), scrisse che la Gerusalemme celeste rappresenta il traguardo supremo di ogni essere umano, perché è la patria spirituale di ciascuno:

Teniamo nel nostro spirito la città di Gerusalemme: contempliamola senza sosta avendo sempre davanti agli occhi le sue bellezze. È la capitale del Re dei secoli, ove tutto è immutabile, ove nulla passa, ove tutte le bellezze sono incorruttibili. Contempliamola per divenire ogni giorno più affettuosi coi nostri fratelli e così ereditare il regno dei cieli¹³.

Una simile lettura finiva per attualizzare nell'*hic et nunc* del singolo vissuto personale la dimensione della città celeste. Gerusalemme celeste sarebbe discesa dai cieli soltanto dopo la fine dei secoli, ma era comunque possibile

¹² *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque de la Fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976, ed. Y. Christe, Genève, Droz, 1979.

¹³ CARLO MARIA MARTINI, *Verso Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 74.

pregustare quel vittorioso momento finale per le anime elette e elevate che, in virtù della grazia divina, potevano esservi ammesse, seppur per poco.

Nelle *Confessioni* Agostino d'Ippona si diffonde sui cosiddetti *Salmi delle ascensioni* o *Salmi graduali*, cioè sulle preghiere più tipiche dei pellegrini. L'idea stessa di pellegrinaggio, per Agostino, assume una valenza simbolica molto forte, perciò riveste molti significati. In particolare, nelle *Confessioni* la *peregrinatio animae* è metafora del viaggio spirituale di ritorno dell'anima alla sua patria effettiva, cioè a Dio «domus luminosa et speciosa»¹⁴. Gerusalemme stessa è meta della vita umana: «dal tuo Dono siamo infiammati e portati verso l'alto; ci infiammiamo e così ci muoviamo. Saliamo la salita del cuore cantando il cantico dei gradini» (*Conf.* 13,9). Nel *De Civitate Dei* (X,6) si legge:

Voi sapete, fratelli miei, che un cantico delle ascensioni non è che un cantico della nostra ascensione, e che questa ascensione non si fa con i nostri piedi, ma con gli slanci del cuore. Corriamo, dunque, fratelli miei, corriamo. Noi andremo alla casa del Signore. Corriamo, non stanchiamoci, perché arriveremo là dove non c'è più stanchezza¹⁵.

Inoltre, Agostino era convinto che gli eventi accaduti nella Gerusalemme terrena fossero immagine e figura degli eventi relativi alla Gerusalemme celeste, perché le due città sono interdipendenti tra loro¹⁶. Ancora nel torno di tempo ruotante attorno ad Agostino e alle sue opere, anche altri importanti intellettuali dell'epoca si espressero in maniera consentanea: nelle *Collationes* di Giovanni Cassiano¹⁷, nelle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa, nei testi apologetici di Prudenzio, compare la menzione di un luogo interiore, interno all'anima che viene descritto come la Gerusalemme spirituale. Gregorio di Nissa si era già espresso a proposito: il traguardo dell'identificazione suprema dell'anima che si sottopone alla cristificazione – ovvero che

¹⁴ GEORG NICOLAUS KNAUER, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustianischen Konfessionen)*, in «Hermes», 85, 2, 1957-1958, pp. 216-248; «Domus luminosa et speciosa, tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei, qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me», (*Conf.* XII, 15-20). Cfr. *ivi*, pp. 246-248; LUC VERHEIJN, *Saint Augustin, pèlerinage vers le haut, pèlerinage vers le centre*, in *Le pèlerinage. Colloque sur le pèlerinage*, Pont – à – Mousson, 1982, pp. 183-188.

¹⁵ Cfr. anche *De civ. Dei* 14, 28; *De Civ. Dei*, XX.

¹⁶ *De civ. Dei*, X; *De civ. Dei*, III; *De Civ. Dei*, XVII. Cfr. Inoltre HENRI RONDET, *Saint Augustin et les Psaumes des Montées*, in «Revue d'Ascétique et Mystique», 41, 1965, pp. 3-18.

¹⁷ Cfr. The enormous influence of the *Conferences* for monastic posterity cannot be underestimated, JOSEPH DYER, *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages*, N.Y., State University of N.Y., 1999, p. 71.

progressivamente imita e accoglie Cristo in sé – coincide con la Gerusalemme celeste¹⁸. Prudenzio a sua volta sosteneva l'esistenza di una Gerusalemme celeste, interna all'uomo, dove prendeva dimora la saggezza divina¹⁹. Cassiano distillò una descrizione di Gerusalemme che avrebbe conosciuto una grande diffusione e un grande successo nei secoli a venire. Gerusalemme è la città quadrata ed è al contempo quadruplici: secondo la storia è la città dei Giudei, secondo l'allegoria è la chiesa di Cristo, secondo il ragionamento analogico è la città di Dio, secondo l'allegoria è l'anima dell'uomo²⁰. Rabano Mauro, il colto abate di Fulda che nel IX secolo avrebbe raccolto e sviluppato l'insegnamento dei padri della Chiesa, argomentò che il significato del nome Sion è *specula* o *contemplatio*. Sion è dunque la chiesa dell'anima credente e la patria celeste: la storia insegna che Gerusalemme è la nazione dei giudei, ma l'allegoria ci consente di capire che è la santa chiesa, mentre l'analogia ci spiega che essa è la patria celeste²¹.

Dal canto suo Tommaso, ormai alla fine del XIII secolo, commentando i *Salmi* spiegava che la città di Dio è duplice perché esistono la città terrena e la spirituale Gerusalemme celeste. Se l'Antico Testamento attribuiva agli uomini il diritto di cittadinanza nella prima, il Nuovo Testamento li rendeva cittadini anche della seconda. Accordando l'*hebraica veritas* con il cristianesimo, Tommaso sanciva la commistione delle due città e le rispettive implicazioni spirituali e storiche²². Quest'interpretazione avanzata da Tommaso è molto importante poiché era destinata a configurarsi nei termini di interpretazione

¹⁸ Gregorio di Nissa, a cura di CLAUDIO MORESCHINI, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, Roma, Città Nuova, 1982, p. 25.

¹⁹ Cfr. YVES CHRISTE, *L'Apocalypse de Jean : sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, Picard, 1996, p. 25; CAMILLE FOCANT, *La structure et l'interprétation de l'Apocalypse de Jean. Une proposition*, in «Revue Théologique de Louvain», 2013, pp. 518-538.

²⁰ «Igitur praedictae quatuor figurae in unum ita si volumus confluunt, ut una atque eadem Ierusalem quadrifariam possit intelligi: secundum historiam civitas Iudaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur, aut laudatur a Domino. [...]», IOHANNIS CASSIANI, *Collationes*, 14,8, PL 49, col. 963.

²¹ Cfr. HENRI DE LUBAC, *Esegesi medievale, I Quattro sensi della Scrittura*, vol. 1, Milano, Jaca Book, 2006 (ed. or. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956) p. 253, la citazione esatta di RABANO MAURO: «Igitur predictae quatuor figurae [Historia, Allegoria, Anagoge, Tropologia] in unum ita, si volumus, confluunt, ut una eademque Hierusalem quadrifariam possit intelligi, secundum historiam civitas Iudaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa celestis quae mater omnium nostrum, secundum tropologiam anima hominis», p. 171.

²² *Super psalmo 50*.

“ufficiale”: a partire dall’opportuna *Decretale* di Urbano V, l’insegnamento di Tommaso sarebbe stato riconosciuto come vincolante per il giudizio di ortodossia dei cattolici.

4. Intrecci e mescolanze: i Salmi, le preghiere, l’innodica

Il Salterio – *Sefer Tehillim* – il “libro di lodi” attribuito al re David l’Amato da Dio, è composto da cinque libri, tanto che fu definito il Pentateuco della preghiera. È infatti composto da cinque libri, come cinque sono quelli della *Torah*. Ciascun libro dei Salmi si configura dunque come il corrispettivo dei cinque libri della Legge perché ciascuno costituisce il ringraziamento elevato a Dio per aver concesso la sua Parola, custodita nei libri della *Torah*, agli uomini. Per quanto attiene al nostro interesse specifico, risultano significativi i cosiddetti *Salmi delle ascensioni* – non a caso quelli cui si riferiscono i commenti citati sopra – cioè la sezione del Salterio compresa tra 120 e 134 e detta *Shir hamma’alot*, “Cantico delle ascensioni” o, anche, “dei gradini”. Alcuni studiosi ritengono che i Salmi fossero detti così perché corrispondevano – secondo la *Mishnah* – ai quindici gradini che stavano tra il recinto degli uomini e quello delle donne sul monte del tempio e ciascun gradino veniva salito recitando un salmo²³, altri (ed è la versione dei fatti attestata dal *Targum*) perché furono cantati da Davide che, scavando le fondamenta del tempio in profondità (i «pozzi»), provocò un brusco innalzamento delle acque abissali²⁴. Per scongiurare il pericolo di una rovinosa inondazione del mondo, Achitofel (o Davide) vergò Nome ineffabile su un supporto e lo lanciò nell’abisso. Il gesto provocò l’abbassamento subitaneo delle acque ma poiché tale abbassamento fu eccessivo, la terra rischiò di seccare per mancanza di umidità. Allora David recitò i quindici Salmi e così l’abisso risalì di quindicimila cubiti²⁵. Altri maestri, in-

²³ GIOVANNI LENZI, *I salmi del pellegrinaggio: Shirei ha – Ma’alot (canti dei gradini)*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 24.

²⁴ OMBRETTA PISANO, *La radice e la stirpe di David. Salmi davidici nel libro dell’Apocalisse*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, p. 141; DAVID KIMCHI, *Commento ai Salmi*, a cura di L. Cattani, III. Sal. 101-150, Roma, Città Nuova, 2001, p. 302.

²⁵ Tradizione attestata dalla *Mishnah* e dal *Talmud* babilonese dove leggiamo: «Hai mai udito davanti a chi Davide recitò i quindici canti delle ascensioni? Gli rispose: R. Jochanan non disse forse: Nell’ora nella quale Davide scavò le fondamenta [del tempio] irruppe l’abisso e tentò di inondare il modo. Davide, allora, disse i quindici canti delle ascensioni e fece scendere [l’abisso]. [Ribatté R. Chisda]: Allora non bisognerebbe chiamare i quindici salmi delle ascensioni “salmi delle discese”? Gli rispose: Dal momento che me lo hai fatto ricordare [aggiungo che] fu

fine, sembrano propensi a credere che i Salmi si chiamino in questa maniera sia perché la loro metrica impone alla voce dell'orante un progressivo innalzamento, sia perché i versi che li compongono risultano sistemati in crescendo, fino a raggiungere il vertice tematico²⁶. Nella tradizione cristiana medievale si affermò l'interpretazione in base alla quale questi Salmi (detti *cantica granduum*) fossero il canto degli esiliati di ritorno in Sion da Babilonia, dunque i canti dei pellegrini che salivano a Gerusalemme poiché il ritorno alla Città Santa è la «salita» (*'aljah*) e in Esdra (2,1) e in Neemia (7,6) gli esiliati sono definiti «coloro che salgono». Del resto il commentatore ebreo David Kimchi (ca. 1160-1235) argomentava in tal senso. In questa prospettiva, dunque, il canto post-esilico trovava una sua coerente destinazione liturgica perché veniva celebrato durante la festa delle *Sukkot*, ovvero durante la festa gioiosa che solennizzava il ritorno a Sion e che si collocava nel corso dell'ultimo pellegrinaggio annuale²⁷. Di lì a breve anche lo *Zohar* (III, 265b), ampliando il legame tra Salmi e l'esilio, avrebbe invitato a considerarli come i cantici che saranno elevati dai fedeli per ringraziare Dio all'epoca della redenzione messianica: «nel tempo futuro, quando i Figli d'Israele usciranno dalle tribolazioni e dall'esilio». L'esegesi cristiana medievale enfatizzò il legame tra Davide e Cristo, indicato dalle profezie davidiche²⁸, e, conseguentemente, tra Cristo e il *Salterio*. È molto significativo il fatto che la preghiera suprema, innalzata dalla Croce, coincidesse con alcuni dei versi del Salmo 22 (22,2), il Salmo del giusto sofferente²⁹.

detto anche: Nell'ora nella quale Davide scavò le fondamenta, irruppe l'abisso e tentò di inondare il mondo. [...] Davide scrisse il Nome e lo gettò nell'abisso e l'abisso scese sedicimila cubiti. Poiché vide che era sceso troppo, quando era vicino alla terra la terra era irrigata, allora recitò i quindici salmi delle ascensioni e lo fece risalire quindicimila cubiti, e l'abisso si fermò mille cubiti [sotto la superficie della terra]», (b. Sukkah 53a). GIOVANNI LENZI, *I salmi del pellegrinaggio: Shirei ha – Ma'alot*, cit., p. 27 nota 46.

²⁶ DAVID KIMCHI, *Commento ai Salmi*, cit., pp. 302-304; cfr. GIANCARLO LACERENZA, *Il Commento ai Salmi di Dawid Qimhî in un manoscritto di Alfonso de Zamora*, in *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, (DSA Series Minor LXX), a cura di G. Lacerenza, Napoli, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 2005, pp. 67-93.

²⁷ GIOVANNI LENZI, *I salmi del pellegrinaggio: Shirei ha – Ma'alot*, cit., p. 23, p. 26.

²⁸ Cfr. LUDOVICO PONZILEONI, *Salterio Davidico secondo la interpretazione dei Padri e degli Espositori*, Roma, Stamperia Salviucci, 1823, III voll.; GIUSEPPE RUGGIERI, *Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1, 3-4*, in «*Analecta Gregoriana*», vol. 166, 1968, sectio B n. 54; ATTILIO RUGGIERI, *Prospero di Aquitania. Poesia davidica, profezia di Cristo: Commento ai Salmi 100-150*, Roma, Città Nuova, 1996.

²⁹ PETR MARECEK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p. 38.

Inoltre i cosiddetti Salmi delle ascensioni, ritmando la salita alla Città Santa, danno corpo all'idea dell'ascensione a Dio: ben presto quei Salmi diventano metafora del pellegrinaggio interiore dell'anima verso la Gerusalemme celeste. I quindici Salmi sono dunque i quindici gradini – “graduali” che conducono al colmo del Tempio di Gerusalemme, al Monte Santo della Città divina sulla cui vetta sta Cristo stesso³⁰. Dalla tarda antichità di sant'Agostino fino alla “modernità” del gesuato Antonio Bettini da Foligno - vissuto tra 1396 e 1487 – un'ininterrotta serie di testi liturgici, paraliturgici, devozionali e parentetici esorterà il fedele a compiere quel pellegrinaggio, il più importante, e tutto interiore verso la Città Santa – dimora di Cristo, insomma verso la cristificazione della propria anima³¹. Tra le numerose spiegazioni avanzate dalla Patristica in merito ai salmi, ricordo soltanto, assai rapidamente, il fatto che Ilario di Poitiers li considera e li commenta come una parte a sé stante. Peraltro è interessante il fatto che nel suo Commento si elidano i confini tra lo spazio e il tempo: il grado, o gradino, è sia quello della meridiana, sia il gradino fisico della salita³². Lo specchiamento semantico che propone è reso possibile perché la traduzione latina del termine greco, presente nella Settanta, *anabathmôn* è, appunto *gradus*, un termine polisemico³³.

Vale poi la pena di ricordare che il *Salterio*, il *Pater Noster* e l'*Ave Maria* furono lo strumento principe della preghiera privata cristiana, come si evince dall'analisi delle fonti normative, una per tutte, dall'apposita sessione del IV Concilio Lateranense³⁴. Del resto nel XIII secolo il *Salterio* si era ormai del

³⁰ Cfr. ad esempio l'importante testimone: DIDIMO IL CIECO, *Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, a cura di E. Prinziavalli, Milano, Paoline, 2005; Sant'Agostino, *Un canto a dieci corde. I Salmi della Liturgia delle Ore commentati dal vescovo di Ippona*, a cura di L. Giacchella, Roma, Città Nuova, 1997; ANNE CLAIRE FAVRY, *Volare sulle ali della carità. I salmi delle salite commentati da sant'Agostino*, in «Nouvelle Revue Théologique», 140, 1, 2018, pp. 74-90.

³¹ Si veda, ad esempio, il discorso 45,5 di Agostino: VITTORIO GROSSI, *Sant'Agostino, Il grido del cuore Abbà, Padre. Commento al lezionario festivo dei tempi forti*, Roma, Città Nuova, 1998, p. 281; ANTONIO BETTINI, *Libro del Monte di Dio et del monte delle orazioni et scala del Paradiso devotissimo et spirituale* [...] Firenze, per ser Lorenzo de Morgiani & Giovanni thodesco da Maganza, 1491. Su Bettini e su quest'opera in particolare mi permetto di rimandare al mio *“I Pauperes Yesuati” tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma, Herder, 2004, [Italia Sacra Studi e documenti di Storia Ecclesiastica 77], pp. 358-450.

³² Ilario di Poitiers. *I Salmi delle ascensioni. Cantico del pellegrino*, a cura di Antonio Orazio, Roma, Borla, 1996; FREDERICK HOCKEY, *Cantica graduum. The Gradual Psalms in Patristic Tradition*, in «Studia Patristica», 10, 1970, pp. 355-359, in particolare p. 355.

³³ JEAN PEPIN, *Les deux approches du Christianisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1961, p. 205.

³⁴ Sul Concilio si veda il recente testo *Il Lateranense IV le ragioni di un concilio*, Atti del LIII

tutto affrancato dai tradizionali perimetri claustrali per approdare nelle case private. Inizialmente in quelle altolocate – era divenuto l'attributo costante delle donne aristocratiche, tanto da sollevare lo sconcertato commento dei *Minnesänger* tedeschi – ma, in poco tempo e grazie soprattutto all'efficace predicazione Mendicante, esso raggiunse anche i fedeli di condizione umile. Già alla fine del Duecento un *exemplum* utilizzato in una predica, ci parla della figlia di un contadino che dopo aver inutilmente richiesto al padre, troppo povero per poterlo comprare, un Salterio in dono, l'aveva ottenuto dalla Beata Vergine Maria³⁵. Questo breve racconto costituisce un interessante indicatore della diffusione, veramente diastatica, dei Salmi nella società medievale. Una simile diffusione finiva per familiarizzare i laici con l'immagine della Gerusalemme celeste nella duplice dimensione: apocalittica e finale, interiore e futura meta cui indirizzare quotidianamente la tensione della propria anima³⁶. Nel *Trattato d'amor di charità* del celebre frate predicatore Giovanni Dominici, indirizzato alla diletta figlia spirituale Bartolomea degli Alberti, leggiamo una metafora del pellegrinaggio interiore che risulta particolarmente illuminante. Egli scrisse:

così dunque si passa il pauroso deserto della temptatione, adrieto si lassa i fiume Giordano del mondo ingannatore, mandasi per terra la confusibile città di Hierico della rebellante carne, et finalmente si perviene ali delitiosi porti di quella pacatissima Hyerusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum, e fini delle quali son pace et della grassezza dello eterno grano (nominato ama Dio) so pasciuti, satiati et perfectamente ripieni tutti soi cittadini³⁷.

Gerusalemme celeste è la città spirituale di cui parla Dominici, città «pacatissima» perché in essa si è compiuto il destino di pace promesso da Dio agli uomini. Gerusalemme storica è un preludio della pace vera, di quella pace suprema e finale che connota la Celeste. D'altronde se *nomina sunt omina*, nel

Convegno storico internazionale, Todi 9-12 ottobre 2016, Spoleto, CISAM, 2017 e, in particolare, il saggio di MILVIA BOLLATI, *Testi e immagini della letteratura penitenziale prima e dopo il Lateranense quarto*, pp. 223-244.

³⁵ KLAUS SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma, Donzelli, 1995, p. 74 (ed. or. *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Carl Haner Verlag, 1994); *Pregare nel segreto: libri d'ore e testi di spiritualità nella tradizione cristiana*, a cura di G. Cavallo. B. Tellini Santoni, A. Manodori, Roma, De Luca, 1994.

³⁶ Cfr. inoltre JEAN DELUMEAU, *Une Histoire du Paradis*. Tome 3: *Que res-t-il du Paradis?*, Paris, Fayard, 2000.

³⁷ ID., *Trattato della santissima Charità*, Siena, 1513, c. 126v.

nome Gerusalemme (ש ל ם - ש ם) sta incastonata la parola pace (ש ל ם - «shalom»). Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* (XV, 1,5 e VIII, 1, 5-6) spiegava: «Hierusalem 'pacis visio' interpretatur», mentre Abelardo poteva commentare: «Vera Ierusalem est illa civitas / cuius pax iugis est summa iocunditas / ubi non praevenit rem desiderium / nec desiderio minus est praemium»³⁸.

Nell'innodica cristiana ritorna molto frequentemente l'immagine della Gerusalemme celeste, che qui è esaltata nel senso di città della pace divina, in quanto dimora del Principe della Pace. Un celebre inno dell'VIII secolo, recitato durante i vesperi del giorno della dedicazione della chiesa, recita: «Urbs beata Jerusalem, dicta pacis visio, / Quae construitur in coelo vivis ex lapidibus, / Et angelis coronata ut sponsata comite»³⁹. Il passaggio di significato successivo portò a identificare le anime dei fedeli nelle pietre vive: così prendeva corpo l'idea che esistesse una vera e propria cittadinanza spirituale dei credenti nella Gerusalemme celeste. E fu proprio in virtù dell'esistenza di quella cittadinanza che le linee cronologiche di due realtà diverse tra loro, ovvero il progresso individuale del fedele sulla linea del tempo e il progresso dell'intera umanità lungo la linea del tempo che avrebbe condotto alla palinogenesi, finirono per trovare un punto di coincidenza. Tant'è che Bonaventura da Bagnoregio avrebbe potuto scrivere che l'anima «intrando in seipsam, intrat in supernam Jerusalem»⁴⁰.

L'immagine di Gerusalemme città di pace, infine, non sfuggì a quell'operazione di adattamento retorico necessaria per legittimare i poteri politici. Ne è un esempio straordinariamente interessante il *Carmen ad Rotbertum regem* di Adalberone, tra il terzo e il quarto decennio dell'XI secolo, in cui, partendo dal modello di pace della Gerusalemme celeste, l'autore giungeva ad esaltare l'operato del re⁴¹. Segno evidente, quest'ultimo, della fortuna dell'immagine di Gerusalemme città di pace e del suo uso, attestato ben oltre i recinti conclusi dello spazio dell'orazione pubblica e privata.

³⁸ *Abaelardus Petrus, Introductio ad Theologiam*, a cura di J. P. Migne, Parigi, prope Portam Lutatae Parisorum, 1855 (*Patrologia Latina* 178), in particolare p. 47.

³⁹ CLEMENS BLUME ed., *Thesauri hymnologici. Hymnarium. Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnen – Ausgaben. I. Die Hymnen des 5-11. Jahrhunderts und die Irisch-Keltische Hymnodie*, in «Analecta hymnica Medii Aevi», 51, 1908, p. 47; cfr. Inoltre le considerazioni avanzate da MARIE-CHRISTINE GOMÈZ-GÉRAUD, *Une Jérusalem illustrée entre Réforme et Contre-Réforme*, in «Seizième siècle», 9, 2013, pp. 23-35.

⁴⁰ Citato in HENRI DE LUBAC, *Esegesi medievale, I quattro sensi della Scrittura*, vol. 2, Milano, Jaca Book, 2006 (ed. or. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1979), p. 309.

⁴¹ *Adalbéron de Laon, Poème au roi Robert*, introduction, édition et traduction par Claude Carozzi, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 38, v. 286.

5. Graficizzare il simbolo: labirinti e mappamondi

Gerusalemme è meta di pellegrinaggio sia nella sua veste storica e concreta, sia nella sua veste Celeste e spirituale. Di un pellegrinaggio propriamente detto si tratta nel primo caso, di un pellegrinaggio interiore e metaforico – ma non per questo meno reale, anzi – si tratta invece nel secondo. Il pellegrinaggio “reale” inteso come l'andata oltremarina non esaurisce tuttavia ogni possibilità di pellegrinaggio gerosolimitano reale. Ben presto, infatti, iniziano a comparire percorsi “sostitutivi” del viaggio vero e proprio; percorsi che garantiscono al fedele il medesimo guadagno spirituale dell'andata al Santo Sepolcro.

Uno tra i segni maggiormente significanti la sostituzione è costituito dai labirinti: quanti non sono in grado di affrontare il pellegrinaggio a Gerusalemme possono comunque attraversare i tracciati dei labirinti riprodotti sui pavimenti di numerose chiese, i cosiddetti cammini di Gerusalemme. Si tratta dei percorsi simbolici custoditi dalle cattedrali gotiche soprattutto oltralpine: Arras, Amiens, Bayeux, Chartres, Reims, Sens, Caen, Auxerre in Francia, Canterbury in Inghilterra cui andrebbero avvicinati, per analogia, i labirinti esterni – o “verdi” perché costruiti per mezzo della vegetazione – di Saffron Walden, Wing, Alkborough, Boughton Green, Northans, St. Catharine's Hill, Winchester, Sneiton, Nottinghamshire, Pimpern, ma anche il labirinto nella chiesa di San Severo a Colonia e, per arrivare all'Italia, quelli di San Vitale a Ravenna, di San Michele a Pavia, di Santa Maria in Trastevere e di Santa Maria in Aquiro a Roma, per finire con i labirinti non calpestabili perché verticali e ridotti di San Martino a Lucca e di Pontremoli⁴². La dimensione del pellegrinare è in questi casi tutta liturgica e interiorizzata, e forse l'approdo è da ravvisarsi più nella Gerusalemme Celeste che nella terrena, quantunque in immagine mentale. A tale proposito – ma è soltanto un'ipotesi, in attesa che studi più puntuali possano confermarla o smentirla – potrebbe rivelarsi particolarmente chiarificatore il labirinto custodito nella chiesa di san Francesco

⁴² WILLIAM RICHARD LETHABY, *Architettura, misticismo e mito*, Bologna, Pendragon, 2003, pp. 133-134; *Al centro del Labirinto. Aspetti e momenti del Pellegrinaggio Medievale*, Atti del Convegno Internazionale Lucca, Campus, 5-6 marzo 2004, a cura di A. Bedini, Lucca, Pacini Fazzi, 2004, in particolare si veda l'Introduzione di Franco Cardini; GIORGIO MASSOLA, FABRIZIO VANNI, *Il labirinto di Pontremoli. Storia e interpretazione di un simbolo del pellegrinaggio*, *Quaderno del Centro Studi Romei*, in «Quaderno», 5, n.s., 2002. Tuttavia resta ancora imprescindibile il lavoro di CHARLES AUGUST AUBER, *Histoire et théorie du symbolisme religieux*, Paris, A. Franck, 1870-1871, tomo III, pp. 136-145.

ad Alatri, esemplato sul modello di Chartres e di Lucca ma con la figura di Cristo al centro. Un labirinto dipinto su una parete, non percorribile se non mentalmente e, per quanto è dato sapere, forse l'unico in Europa che racchiuda al suo interno un'immagine del Redentore⁴³. Un manoscritto del XIII secolo, piuttosto noto agli studiosi, il codice Emmeran custodito a Monaco, contiene il *De imagine mundi* di Onorio Augustodense. In questo manoscritto è rappresentato un labirinto assai peculiare perché il suo ingresso ha una forma tanto allargata da conferire a tutto l'insieme l'aspetto di una luna. La somiglianza è voluta: così infatti si voleva rappresentare la pianta della città di Gerico, il cui stesso nome è collegato al nome della luna (Yəriḥo; Yareah/Yareach) secondo numerosi esegeti. Potrebbe trattarsi della più antica attestazione che collega quell'episodio biblico con il labirinto, come ha ben argomentato Riccardo di Segni⁴⁴.

Insieme ai labirinti anche i mappamondi, per quanto *iuxta propria principia*, si prestavano ad operazioni analoghe perché sia i mappamondi, sia i paesaggi urbani erano vissuti come un'icona morale che veniva «impiegata per rintracciare, attraverso la meditazione interiore dei passi e dei concetti rappresentati iconograficamente, il giusto modello di un comportamento»⁴⁵. Uno tra i dati maggiormente interessanti a tale proposito e che ha già richiamato l'attenzione degli studiosi consiste proprio nell'utilizzo d'immagini geografiche per sollecitare lo sforzo immaginativo e contemplativo dell'orante. Giorgio Mangani e Naomi Reed Kline, in tempi recenti, hanno contribuito a dimostrare come i mappamondi inglesi del XIV secolo e, in particolare, il mappamondo di Hereford (del 1300 circa) fossero stati allestiti all'interno della cattedrale allo scopo di creare un pellegrinaggio meditativo e sostitutivo rispetto al viaggio verso i luoghi santi. Parallelamente s'infittivano i testi dedicati alla meditazione della Passione di Cristo, dalle complesse opere di Bonaventura di Bagnoregio, alle più devozionali *Meditationes Vitae Christi* di Giovanni da San Gimignano, passando attraverso una produzione agiografica in cui il modello del Cristo della

⁴³ L'affresco, situato su un muro interno della chiesa, è stato scoperto nel 1997. Si veda: GIANCARLO PAVAT, *Valcento*, 11ª ed., Alatri, Ed. Belvedere, 2009.

⁴⁴ ID., *La circumambulazione (haqqāfāh)*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 44, no. 9-10, September-October 1978: pp. 560-615, in particolare p. 565.

⁴⁵ GIORGIO MANGANI, *Da icone a emblemi. Cartografia morale delle città (secoli XIV-XVI)*, in *Tra Oriente e Occidente: città e iconografia dal XV al XIX secolo*, a cura di C. De Seta, Napoli, Electa, 2004, pp. 10-21, p. 4. Per ragioni di brevità non insisto sui mappamondi, limitandomi a rinviare agli opportuni testi di GIORGIO MANGANI, *Abraham Ortelius and the Hermetic Meaning of the Cordiform Projection*, in «Imago Mundi», 50, 1997, pp. 59-83; ID., *Il "mondo" di Abramo Ortelio. Misticismo, geografia e collezionismo nel Rinascimento dei Paesi Bassi*, Modena, Panini, 1998.

Passione diventava sempre più centrale⁴⁶. Intanto, in Terra Santa, su sollecitazione delle richieste dei pellegrini, iniziavano a enuclearsi i primi elementi di un cammino modellato sulla salita al Calvario di Gesù, richiamato già dalla *Cronaca di Ernoul* (ca. 1228) e, alla fine del Duecento, dal frate predicatore Riccoldo da Monte Croce che ravvisava in Gerusalemme il luogo d'incontro privilegiato con la Passione di Cristo, mentre la mistica Brigida di Svezia parlava della *Via Crucis* come esistente fin dall'Ascensione di Cristo. Conseguentemente la topografia gerosolimitana iniziò a mutare e iniziarono a comparirvi i *signa* e poi le stazioni della Passione e fu creata una *Via Crucis* esterna alla città, finché i padri francescani della Custodia non la organizzarono in maniera via via più precisa. La costruzione di quel cammino, che andava a rendere fisica la pratica della meditazione mentale della Passione di Cristo, funzionò da modello replicabile anche in altri luoghi diversi rispetto a Gerusalemme e, segnatamente, nelle città *citra marem*, dando così origine alle *Viae Crucis* che si sarebbero diffuse in tutta Europa⁴⁷.

Simili viaggi sono "passaggi" interiori suscettibili di estendersi all'intera vita dell'individuo, diventando così la chiave interpretativa per eccellenza e la cifra denotativa del senso dell'esistere. È quanto accadde tra i seguaci di Wyclif, per esempio, che declinarono la propria missione spirituale nella storia secondo il paradigma interpretativo del "pellegrinaggio interiore" avente come meta ultima la cristificazione dell'uomo. Un'idea prontamente ripresa da Erasmo da Rotterdam, che desunse il tipo ideale del "combattente cristiano", impegnato in una lotta per la conoscenza di sé destinata a durare l'intero arco della sua vita terrena. Erasmo volle attribuire a quel percorso di lotta contro il male il nome e la valenza di un pellegrinaggio interiore continuativo e diretto verso la salvezza⁴⁸. *Nihil sub sole novi*, certamente, perché sappiamo bene come il "mito" della *xenithèia* e dell'essere pellegrini e ospiti del mondo abbia caratterizzato le forme e le esperienze spirituali di parte della cristianità greca e latina fin dai tempi tardo antichi. Nuovi sono, piuttosto, i due processi di assoluta smaterializzazione dell'atto pellegrinante e la sua deci-

⁴⁶ FLORA HOLLY, *The devout belief of the imagination: the Paris Meditationes vitae Christi and female Franciscan spirituality in Trecento Italy*, Turnhout, Brepols, 2009; DÀVID FALVAY, PÈTER TÒTH, *L'autore e la trasmissione delle Meditationes Vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 108, 2015, pp. 403-430.

⁴⁷ Cfr. GIUSEPPE CAFFULI, *Francescani in Terra Santa. Una storia lunga 800 anni*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2018.

⁴⁸ CHRISTOPH WULF, *Le idee dell'antropologia*, vol. 1, Milano, Bruno Mondadori, 2002 (ed. or. *Vom Menchen Handbuch Historische Anthropologie*, Basel, 1997), p. 200.

sa introiezione nei recessi della coscienza da un lato e, dall'altro ed ancora più importante, la diffusione capillare di un simile modello, avvertito adesso come applicabile da ciascuno e non più recluso nello spazio elettivo delle esperienze del "perfetti", fossero essi monaci, ascetici eremiti o mistici graziati da Dio. La più completa e dettagliata restituzione della sua dimensione globale, cioè destinata veramente a ognuno, è affidata alle ben più tardive opere di ambiente riformato anglosassone. Straordinariamente chiaro è, a questo proposito, il libro di John Bunyans (1628-1688) intitolato *Pellegrinaggio verso la salvezza eterna*, vero e proprio manuale del pellegrinaggio interiore costruito secondo lo schema delle conversazioni tra personaggi diversi e in cui il percorso esistenziale di Cristo fino alla Gerusalemme celeste era la direzione della "vita del soggetto", chiamato a obbedire all'«incessante spinta in avanti sulla retta via»⁴⁹ determinata dalle parole di Cristo, che compariva nel testo come voce narrante ed esortativa. Gerusalemme celeste quale Paradiso riservato da Dio agli eletti è, invece, la protagonista assoluta del testo *The Triumph*, opera della calvinista ortodossa Eliza (1652), che la celebrava scrivendo: «My joy, my blisse, my happy Story / in Heaven is writ, and that's my glory»⁵⁰. Anche in questo caso i segmenti temporali del presente, del futuro prossimo e del futuro anteriore perdevano la propria consequenzialità ordinata per ricombinarsi in un sistema indefinito, ma tale da rendere possibili porzioni di eternità nel presente, annullando quindi, seppure per brevi tratti, la linearità cronologica – sequenziale del tempo.

6. Lombelico del mondo

Una simile ricombinazione dei tempi storici nell'èone spirituale del momento cairotico, dove s'incontrano l'inizio e la fine, non era, di per sé, frutto dell'originalità interpretativa di Elize. Al contrario, l'autrice di *The Triumph* si riallacciava a un antico filone culturale.

Già nell'VIII secolo alcuni *Commenti all'Apocalisse* e, prima fra tutti, la nota opera di Beato di Liebana teorizzavano che la costruzione della Gerusalemme

⁴⁹ *Ibidem*. Il testo: *The Pilgrim's Progress. From this world, to that which is to come delivered under the Similitude of a Dream*, New York, John Tiebout, 1804; ora disponibile in traduzione italiana con il titolo *Il pellegrinaggio del cristiano*, tradotto da S. Bianciardi ed edito da Uceb nel 2007.

⁵⁰ CLAIRE GHEERAERT-GRAFFEUILLE, *L'accomplissement des prophéties: la Jérusalem céleste dans la poésie féminine anglaise au milieu du XVIIe siècle*, in *Les Voix de Dieu, Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, pp. 181-198, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 186.

celeste non era un evento del futuro, bensì uno *status* raggiungibile individualmente attraverso la preghiera e la meditazione interiore. Nel XII secolo, Bernardo di Clairvaux chiariva che la città celeste si reificava dove e quando vigeva la Legge dei Cieli e delle Scritture, laddove insomma uomini e donne di Dio erano capaci di ricollocarsi adeguatamente nel meta-spazio e nel meta-tempo dello Spirito. Alle speculazioni monastiche, riservate comunque a una cerchia di eletti, corrispondeva il movimento dell'icona mentale della Gerusalemme celeste nella ben più ampia società civile. La temperie culturale dell'epoca, caratterizzata dal crescente affermarsi delle realtà urbane, appare percorsa da una progressiva ricerca di definizione e precisazione identitaria delle *civitates* che non seppe prescindere dall'appropriazione e dalla rivisitazione della simbolica d'origine gerosolimitana, complice – con ogni probabilità – la drammatica presenza storica del *passagium* transmarino e delle dinamiche crociate.

Fanno fede di tale processo numerose testimonianze diverse: dalle evidenze architettoniche (e basti semplicemente ricordare il complesso stefaniano di Bologna e i molteplici luoghi gerosolimitani che punteggiano il tessuto urbanistico della città, alla rivisitazione dell'identità municipale secondo le coordinate di Gerusalemme che, come ha spiegato Anna Benvenuti in suo saggio dedicato a Margherita da Cortona, prendeva corpo attraverso un'operazione culturale poliedrica e, nella fattispecie, attraverso l'attribuzione di santità e la promozione di culti precipui⁵¹. Intanto i progetti francescani e domenicani di *renovatio* della chiesa e della società intera, specialmente nelle città dell'Italia centro-settentrionale, venivano comunicati ricorrendo alla "figura" di Gerusalemme⁵². Anna Imelde Galletti, nel saggio dedicato a *Gerusalemme o la città desiderata*, ha dimostrato che letteratura più specificatamente urbana, quali le *laudes civitatum*, fu prontissima a recepire e a esaltare l'identificazione di cui sopra: ne costituisce una chiara testimonianza il *De magnalibus Mediolani*

⁵¹ EAD., "Margarita filia Jerusalem". *Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della crociata*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze, Alinea, 1982, pp. 117-137; si veda poi CRISTINA ACIDINI, *Firenze come Gerusalemme: i pellegrinaggi di Marco di Bartolomeo Rustici entro le mura della sua città*, in "Ad Stellam". *Il Libro d'Oltramare di Niccolò da Poggibonsi e altri resoconti di pellegrinaggio in Terra santa fra Medioevo ed Età Moderna*, Atti della giornata di studi, Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, 5 dicembre 2017, a cura di E. Barbieri, Firenze, Olschki, 2019, pp. 25-31.

⁵² Cfr. ERICH AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 209 (raccolta di saggi composti tra 1944 e 1949; I^a ed. italiana della raccolta Milano, Feltrinelli, 1963). Si ricorda, poi, che la figura è "prefigurazione", cioè vien prima (temporalmente) della verità, HENRI DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, 1, p. 307.

di Bonvesin della Riva, un «manuale di meditazione tropologica che indica le basi concrete sulle quali la città potrebbe, dovrebbe innalzarsi al suo paradiso: la città celeste»⁵³. Del resto, l'invenzione e poi l'uso reiterato di certa topica iconografica contribuiscono a chiarire ciò di cui si sta parlando: non è un caso, per esempio, che sempre più spesso i frati minori si facciano ritrarre all'interno delle mura di Gerusalemme celeste in atto di predicare o comunque a diffondere e praticare il messaggio cristiano⁵⁴.

Né fu certo mero effetto del gusto estetico se in molti codici del *De civitate Dei* di Agostino vergati nel XV secolo compare la rappresentazione della Gerusalemme celeste sotto la forma di città reale, mentre le miniature dei capileggeri ritraggono Agostino vestito come un san Gerolamo umanista colto nell'atto di meditare la Gerusalemme celeste. Se non che quest'ultima viene raffigurata secondo la forma della Roma di Niccolò V o della Firenze del Brunelleschi⁵⁵. Intanto le confraternite laicali avevano preso l'abitudine di far rappresentare i santi patroni nell'atto di tenere in mano le città loro affidate⁵⁶. Queste ultime venivano disegnate in maniera fortemente realistica e non tanto perché, come affermava la storiografia degli anni Settanta del XX secolo, la società si era imborghesita ed era diventata maggiormente materialista e dunque propensa al realismo, quanto perché, come ha dimostrato Mangani, ci troviamo di fronte ad «un uso prevalentemente propagandistico e retorico che si fonda sull'impiego delle vedute urbane come immagini meditative,

⁵³ Il saggio è pubblicato in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age – Temps Modernes», 96, 1984, pp. 459-487, la citazione a p. 477.

⁵⁴ VITTORIO FACCHINETTI, *Iconografia francescana*, Milano, Casa ed. S. Lega Eucaristica, 1924 ma soprattutto GIORGIO MANGANI, *Città per pregare, I risultati di una ricerca tra Marche e Umbria*, relazione al Convegno *Icone urbane. La rappresentazione della città come forma retorica tra Medioevo e Controriforma*, Macerata, 7-8 giugno 2007, disponibile on line <<http://nuke.giorgiomangani.it>>, p. 11.

⁵⁵ ARNOLD NESSELRATH, *La Roma di Leon Battista Alberti*, Milano, Skira, 2005, p. 169, p. 173; GIANCARLO VALLONE, *L'ultimo testamento del duca di Atene*, in «Archivio Storico Italiano», n. 99, 2, 1994, pp. 253-296, 258-259; *Gli umanisti e Agostino: codici in mostra*, Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, 13 dicembre 2001-17 marzo 2002, a cura di D. Coppini, M. Regogliosi, Firenze, Polistampa 2001. La Roma di Niccolò V è rappresentata in un codice copiato a Subiaco nel 1467 e conservato alla New York Public Library e in un codice copiato nel 1459 della Biblioteca Saint Genevieve di Parigi. Entrambi citati da GIORGIO MANGANI, *Da icone a emblemi. Cartografia morale delle città (secoli XIV-XVI)*, cit., pp. 10-21.

⁵⁶ ANNAROSA GARZELLI, *Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1525, un primo censimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1985; *Tra Oriente e Occidente: città e iconografia dal XV al XIX secolo*, a cura di C. De Seta, e in particolare il già citato saggio di GIORGIO MANGANI, *Da icone a emblemi*, alle pp. 10-21.

cioè in grado di cementare i concetti veicolati e di influire sul ragionamento interiore»⁵⁷. In altre parole, quelle figure dichiaravano apertamente che i cittadini del Tardo Medioevo erano chiamati a costituire una santa cittadinanza e che l'intercessione e la protezione del santo patrono avrebbe loro assicurato il successo dell'impresa. La realizzazione di un mondo santo e giusto, in definitiva, non era procrastinata alla palingenesi, bensì diventava il *sitz im leben* della loro missione nella storia: quelle rappresentazioni urbane sono proclami del progetto di costruzione della società veramente cristiana propugnato dai Mendicanti, accolto dai cittadini e codificato secondo gli stilemi tecnici delle arti della memoria⁵⁸.

Probabilmente fu sulla base di analoghe percezioni di senso che Piero della Francesca decise di rappresentare lo *skyline* urbano di Arezzo (forse addirittura di Sansepolcro) nella scena delle *Storie della vera croce* dedicata a illustrare il ritrovamento della Croce di Cristo da parte di Elena⁵⁹. L'impiego di questa sorta di "realismo mistico", ovvero l'uso di immagini familiari e facilmente riconoscibili per veicolare efficacemente il messaggio destinato ai fedeli, è assai frequente nella retorica delle prediche. Come ha osservato Lina Bolzoni il predicatore compone veri e propri "discorsi figurati" che impiegano i quartieri e i paesaggi delle città per dare forza emotiva (e di conseguenza energia mnemonica) alle parole. La predicazione del Tre e Quattrocento, e valga per tutte quella notissima di Bernardino da Siena, trasformava in immagini mentali le parti delle città in cui si svolgeva la predica e le descriveva con dovizia di particolari al fine di utilizzarle come "contenitori" mnemonici. Durante la predica in Piazza del Campo del 16 agosto 1427 san Bernardino ricorre, per

⁵⁷ GIORGIO MANGANI, *Città per pregare*, cit.

⁵⁸ È ancora Mangani ad aver acutamente evidenziato ciò: cfr. GIORGIO MANGANI, *Da icone a emblemi*, cit., p. 8. Si vedano inoltre NAOMI REED KLINE, *Maps of Medieval Thought. The Hereford Paradigm*, Woodbridge, Boydell Press, 2001, p. 131; GIORGIO MANGANI, *Mapping e strategie performative. La cartografia come strumento persuasivo*, in «Visible. Diagrammes, cartes, schémas graphiques», 4, 2008, pp. 109-120.

⁵⁹ Chiesa di San Francesco, Arezzo, 1452-1462 ca. Cfr. JACQUELINE GUILLAUD, MAURICE GUILLAUD, *Piero della Francesca poeta della forma. Gli affreschi di san Francesco d'Arezzo*, Parigi/New York, Guillaud Editions, 1988; CARLO BERTELLI, ANNA MARIA MAETZKE, *Piero della Francesca. Gli affreschi della leggenda della vera Croce nella chiesa di San Francesco ad Arezzo*, Milano, Skira, 2002; SILVIA RONCHEY, *L'Enigma di Piero*, Milano, BUR, 2006 ma resta imprescindibile ANDRÉ CHASTEL, *Un épisode de la symbolique urbaine au XV^e siècle: Florence et Rome, Cités de Dieu*, in *Urbanisme et architecture. Etudes écrites et publiées en l'honneur de Pierre Lavedan*, Paris, Laurens, 1954, pp. 74-79; LUDOVIC VIALLET, *Introduction. Localisation, imaginaire, espace social*, in «Reti Medievali Rivista», 17 (1), 2016, pp. 369-380 <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/504>>.

esempio, all'immagine della «città quadrata» applicandola a Siena, e ne illustra i quartieri ambientandovi figure morali edificanti e persuasive⁶⁰. Ma se la città quadrata per antonomasia è Gerusalemme, la Gerusalemme celeste di Apocalisse 21,16 – «la città è a forma di quadrato» – e Siena ha una pianta a forma di stella a tre punte, sostenere che Siena era quadrata significava sostenere che, in potenza, Siena era la Gerusalemme celeste. Bernardino dedica tutto il resto della predica ad esaltare le qualità e le virtù dei cittadini cristiani ideali⁶¹. Non solo: le descrizioni urbanistiche che fornisce, di tipo mnemotecnico appunto, erano funzionali a far sì che il fedele, una volta imparato il messaggio della predica, lo ritrovasse ogni volta che passava di fronte a una delle evidenze architettoniche “trattate” dal predicatore. Erano quindi funzionali ad attualizzare la realizzazione di Gerusalemme celeste nella città di Siena: i cittadini, infatti, a furia di pregare nella città e attraverso la città, avrebbero finito per costruire una società veramente e radicalmente cristiana.

Pregare significava, in definitiva, anche imparare una tecnica ben precisa: riprodurre mentalmente un percorso che si snodava passando di immagine edificante in immagine edificante, ognuna delle quali era ben collocata geograficamente e topograficamente, come se fosse un pellegrinaggio virtuale. In una nota incisione a bulino del 1519 Albrecht Dürer sceglie di rappresentare sant'Antonio mentre medita ricorrendo all'immagine del santo seduto con un libro in mano e in atto di immaginare una città vuota e deserta. Evidentemente Dürer componeva un ritratto capace di trasmettere a chi lo guardava il senso della meditazione perché ricorreva ad un'immagine aderente alle prescrizioni devozionali dell'epoca, conosciute ai più⁶².

Un librettino devoto e dal grande successo di pubblico, intitolato il *Giardino di oratione* ci aiuta a svelare i sistemi di una tecnica di preghiera e di meditazione che si basava sulla topografia urbana e, nella fattispecie, ci rivela come il fedele venisse abituato a sovrascrivere le vedute gerosolimitane al paesaggio della sua città e come usasse i luoghi della Gerusalemme terrena

⁶⁰ LINA BOLZONI, *La rete delle immagini: predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 145-228.

⁶¹ Anche i frammenti di Qumran hanno restituito una città perfettamente quadrata. DARIA PEZZOLI-OLGIATI, *Immagini urbane: interpretazioni religiose della città antica*, Freiburg, Schweiz, 2002, p. 230; La predica di Bernardino in *Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, p. 138.

⁶² *Sant'Antonio che legge*, incisione a bulino del 1519, in: MARIA FOSSI TODOROW, *Mostra delle incisioni di Albrecht Dürer*, Firenze, Olschki, 1957, p. 87; *Albrecht Dürer: originali, copie, derivazioni*, a cura di G. M. Fara, Firenze, Olschki, 2007, p. 105, numero 41; cfr. ERWIN PANOFKY, *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, figg. 69 e 83.

sovrascritti ai luoghi della sua città per effettuare la crescita spirituale che lo avrebbe condotto alla Gerusalemme celeste. Il testo fu attribuito al frate minore osservante Niccolò da Osimo ed è suddiviso in ventiquattro *capita* dove si sviluppano diciassette esercizi spirituali⁶³. La paternità di Niccolò da Osimo è priva di fondamento critico, in ogni caso è interessante in quanto plausibile: i contenuti del *Giardino* sono allineati alla pastorale osservantina attestata da altri libelli devoti e dalle prediche. L'autore insegna al lettore come fare per meditare la Passione di Cristo e scrive:

Come una citade, la quale sia la citade de Gierusalem, pigliando una cittade la quale ti sia bene pratica. Nella quale citade tu truovi li luoghi principali nelli quali furono essercitati tutti li acti dela passione: come è un palazzo nel quale sia el cenaculo dove el Salvador nostro Christo fece la cena con gli suoi discipoli.

Prosegue poi descrivendo i luoghi fisici in cui si svolse la Passione di Cristo nella città storica di Gerusalemme ed esorta il lettore a proiettarli mentalmente visualizzandoli su alcuni edifici della propria città in modo da costruire un pio teatro memoriale all'interno degli spazi urbani⁶⁴. Il fedele si abitua così a riconoscere la dignità di stazione meditativa ad un posto preciso della sua città e dunque a trasformare il percorso fisico che lo conduce da una parte all'altra del tessuto urbano in una preghiera.

Anchora ti serà utile formarti nella mente li luoghi e le terre e le stantie dove lui conversava. Come era la nostra madonna santa Maria Magdalena, Marta, Lazaro, e gli dodici Apostoli. Formandoti nella mente alchune persone di santitate e vertù del-

⁶³ Il capitolo si intitola *Come la meditatione della Passione de Messer Giesù Christo eccede tutte e altre dottrine*. E come essa Passione si debbe meditare, acciòche se ne senta gusto. E della sua grande utilidade che fa a l'anima. E specialmente in sette cose: per le quale l'anima metitando questa Passione regula e ordina tutta la vita sua spirituale, e si trova a c. 4r del *Giardino*. Si è tuttavia consultata la cinquecentina conservata a Firenze, in Biblioteca Nazionale Centrale, ovvero: Libro devoto e fruttuoso a ciascun fedel Christiano chiamato *Giardino de Orationi*. Novamente con gran diligentia ricorretto e stampato, In Venegia, per Agostino Bendone, MDXXXXXIII, la datazione ivi c. 2v; c. 3r.

⁶⁴ Tra i molti saggi che potrebbero essere citati a ragione, rimando per brevità soltanto al bell'articolo di JEAN-PHILIPPE ANTOINE, *Ad perpetuam memoriam. Les nouvelles fonctions de l'image peinte en Italie: 1250-1400*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps Modernes», 100, 1988, n. 2, pp. 541-615, in particolare le pp. 579-581 e al più recente VÉRONIQUE DALMASSO, *Jérusalem ou la mémoire de la Passion*, in *Jérusalem et la mémoire de la Passion*, a cura di Ead., Paris, Editions le Manuscrit, pp. 49-80, in partic. pp. 79-80.

le quale si representino le sopraditte persone con le quale conversava messer Giesù Christo frequentemente, E così essendoti representate quelle persone e quelli luoghi per questa memoria locale più facilmente reduchi a memoria tutti li fatti e le operatione che fece in questa vita esso Messer Giesù Christo⁶⁵.

Il *Giardino* definisce una simile operazione nei sensi dell'uso della cosiddetta "memoria locale", necessaria affinché

siano più facilmente presentate tutte quelle cose che furono nella Passione [...] et amorosamente tu transcorrendo ogni atto pensarai facendo dimora sopra ogni atto e passo, e se tu sentirai alcuna divotione in alcuno passo, ivi ti ferma: e non passare più oltra fino che dura quella dolcezza e divotione, la quale come sia fatta la sola prova et experientia te il puà insegnare e lasciando quella divotione procedi più oltre meditando. E così sia ogni dì almeno per spatio de una hora⁶⁶.

L'operetta fu rivolta al largo pubblico «aciò queste anime idiote e semplice possano avere intendimento di questa oratione et in essa esercitarsi»⁶⁷. In altre parole, il sistema mnemotecnico del "palazzo della memoria" era applicato allo spirito rovesciandone all'esterno i contenuti, ri-mappando cioè il mondo sulla base di una mappa della coscienza, mappa in cui la Gerusalemme Celeste trovava una mistica coincidenza degli opposti con la rappresentazione materiale e terrena di una Gerusalemme immaginata di pietra, proiettata su una città reale ma vissuta come se fosse paradisiaca. Persino i pellegrinaggi fisici, ancorché traslati dalla Terra Santa alle riproduzioni "europee" della medesima (che poi fossero metonimiche o totali, non fa differenza) applicano il metodo dei "palazzi della memoria". È quanto accadde sui cosiddetti "Sacri Monti" o all'interno di complessi devozionali. Il "Sacro Monte" costruito a Varallo (Vercelli) nel 1481 grazie all'indefesso impegno del frate minore Bernardino Caimi sorse allo scopo precipuo di restituire su scala

⁶⁵ *Libro devoto e fruttuoso, Capitolo XVI*, Come meditar la vita di Christo e utilissima e gioconda meditatione la qual vita in prima bisogna bene sapere e come era fatta la sua persona e meditando la vita sua seguitar le sue virtude le quale si truovano in lui, c. 2v.

⁶⁶ Ivi, c. 4r/v. Sulla paternità del testo si veda FRANCESCO PALERMO, *I manoscritti Palatini di Firenze, ordinati ed esposti da Francesco Palermo*, Firenze, Dall'Imprimeria della Regia Biblioteca Palatina, 1853, vol. I, pp. 215-218; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Il "Giardino di orazione" e altri scritti di un anonimo del Quattrocento, un'errata attribuzione a Niccolò da Osimo*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1971.

⁶⁷ *Libro devoto e fruttuoso, Capitolo XVIII*, c. 1v.

ridotta il *typus* del pellegrinaggio ai luoghi santi della Terra Santa per mezzo di una serie di palazzi in cui erano ricostruite le varie scene sequenziali della Passione di Cristo. Il pellegrino attraversava stanze di ridotte dimensioni e così veniva a sfiorare le statue di Cristo sofferente sul Golgota, di Cristo morto e degli altri attori della Passione, che davano corpo alle rappresentazioni mentali che egli doveva predisporre per meditare la Passione di Cristo e, in virtù della loro plasticità tangibile, fungevano da catalizzatori emozionali e spirituali. Perciò ogni stanza reificava nel concreto della rappresentazione iconografica le immagini delle stanze mentali, amplificandone gli effetti sulla coscienza.

La recita dei salmi, l'esegesi biblica che sostanziava le pratiche pastorali della predicazione e della direzione di coscienza, la prassi liturgica, le tecniche della preghiera privata, le devozioni private e collettive sembrano tutte convergere, pur se muovendo da presupposti diversi e percorrendo *itinerari* difformi l'uno dall'altro, verso il medesimo effetto: creare le condizioni giuste affinché si attualizzasse la Gerusalemme celeste. Ogni città è "figura" di Gerusalemme (la duale) nella misura in cui lo è ogni singolo essere umano. Nel presente storico dunque ogni società cristiana è *umbra futurorum*, immagine della manifestazione della Verità che si concretizzerà quando si dovrà concretizzare. Ciò che, come è intuibile, introduce variabili percettive del tempo storico di non poco conto: è forse sotto questo profilo che spezzoni di storia si prestano ad acquisire significati pregnanti: è il caso, per esempio, della Repubblica di Cristo di Savonarola e, quindi, di Firenze – origine e scintilla della *renovatio universalis*, *renovatio* creduta possibile allorché il tempo messianico dell'attesa, amorosamente coltivato per mezzo dei sistemi sin qui illustrati, traligna – ed è questione di spostamenti minimi ma terribili nelle loro conseguenze – nel tempo percepito come escatologico, allorché la tensione dell'attesa pare prossima al suo definitivo scioglimento. Spostamenti minimi nella percezione del tempo, si diceva, ma assolutamente in grado di cambiare le sorti di popoli e nazioni.

La "topologia" di Gerusalemme interiore e duale fu, dunque, vettore e volano di tali importanti trasformazioni.

Riassunto

L'articolo si pone l'obiettivo di contribuire alla ricostruzione del paradigma concettuale che fu creato dagli interpreti delle Scritture Sacre e dagli scrittori cristiani attraverso la smaterializzazione e l'introyezione di Gerusalemme, intesa sia come cit-

tà fisica, sia come città celeste. Perciò il saggio ripercorre i testi di numerosi autori, da Cassiodoro, ad Agostino, da Giovanni Crisostomo fino a Niccolò da Osimo e John Bunyans. Quel paradigma concettuale fu utilizzato per erudire le coscienze cristiane tra l'Alto Medioevo e la prima Età Moderna trasponendo la fisicità del luogo dove aveva preso corpo il cristianesimo in un luogo dell'interiorità, dilatandone la semantica, rendendolo un simbolo e consentendone così la replicabilità materiale e immateriale.

Abstract

The article aims to contribute to the reconstruction of the conceptual paradigm that was created by the interpreters of Holy Scripture and Christian writers through the dematerialization and introjection of Jerusalem, understood both as a physical city and as a heavenly city. Therefore the essay retraces the texts of numerous authors, from Cassiodorus to Augustine, from John Chrysostom to Nicholas of Osimo and John Bunyans. That conceptual paradigm was used to erudite Christian consciences between the Early Middle Ages and the Early Modern Age, transposing the physicality of the place where Christianity took shape into a place of interiority, dilating its semantics, making it a symbol and thus allowing its material and immaterial replicability.