



Topografie immateriali **1**

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

a cura di
Marco Biffi
Isabella Gagliardi

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
E-ISBN: 978-88-6032-723-9
ISSN: 2724-5306
DOI: 10.35947/SEF/978-88-6032-723-9

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

Publicato con licenza
Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale
(CC-BY-NC-ND 4.0).

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.
L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera
accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunica sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

La presente pubblicazione sarà disponibile in open access
dopo un periodo di embargo di dodici mesi dal finito di stampare.

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

Marco Biffi*, Isabella Gagliardi*

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

Il volume nasce dall'idea di interrogare le fonti religiose utilizzando, come punto di vista, la fruizione mentale degli spazi, per cercare di rispondere al quesito relativo al ruolo svolto dalle religioni abramitiche nel costruire gli schemi di percezione di sé e del mondo entro contesti storicamente determinati¹. Nella fattispecie il *focus* dell'interesse consiste nella ricostruzione del ruolo svolto dalle religioni in relazione alla percezione e alla normazione dello spazio immateriale della coscienza. Il quesito, dunque, implica che si vadano a indagare assetti valoriali collegati all'interiorità, a quell'invisibile e immateriale individuale con cui inevitabilmente il fattore religioso dialoga. Si tratta, ancora, di ricostruire i quadri storici in cui si svilupparono tassonomie ordinatrici del microcosmo individuale, per usare parole tipiche delle fonti escusse, e che, inevitabilmente, furono legate e collegate alle (forse addirittura desunte dalle) tassonomie esteriori, dunque spaziali *tout court*. La questione della tassonomia ordinatrice della comprensione del reale è a sua volta strettamente connessa alla discrezione: discernere quanto promana da Dio rispetto quanto si oppone a Dio è il primo passo da compiere per riuscire a comprendere la realtà sotto il profilo religioso.

L'opera di discernimento presiede alla produzione di codici ordinatori della vita. Non a caso il lessico religioso dell'Occidente medievale latino trova il proprio centro nella semantica dell'*ordo*. Una parola che detiene una mol-

* Università degli Studi di Firenze

¹ Un modello di metodo è sicuramente il testo di ADRIANA DESTRO e di MAURO PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano, Mondadori, 2008. Cfr. inoltre lo stimolante testo curato da DIONIGI ALBERA e JOHN EADE, *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*, New York-London, Routledge, 2015.

teplicità di significati, non sempre pienamente separabili l'uno dall'altro ma che, sicuramente, furono strutturanti. Il termine può designare di volta in volta la *tàxis* cui sono sottoposte le gerarchie angeliche ed ecclesiastiche, le articolazioni della società tripartita, una *Regola* o una congregazione religiosa, l'ordine naturale delle cose, il principio guida della normazione e così via. La parola strettamente legata a *ordo* è *disciplina*. In passato si è ritenuto che la pretesa di ordinare e di disciplinare i corpi e le anime fosse un tipico prodotto della Prima Età Moderna e delle società cristiane. In realtà ricerche recenti stanno ampiamente dimostrando che il processo fu più articolato e fluido e che interessò anche le società precedenti, assumendo di volta in volta morfologie storicamente determinate e da ricostruire. Ogni analisi della costruzione e della gerarchizzazione degli spazi, materiali e immateriali, non può assolutamente prescindere dall'analisi delle conseguenze della costruzione medesima, ovvero la loro applicazione nelle realtà storiche.

In primo luogo questo volume delinea e dimostra la metodica della comparazione tra fonti appartenenti a universi concettuali differenti.

La comparazione è avvenuta attraverso il ricorso a quelle che abbiamo voluto chiamare le *topologie interiori*, ovvero assetti spaziali precisi collocati e collocabili dentro il sé, che sono state identificate grazie a una ricerca preliminare, svolta in collaborazione tra storici, linguisti e fenomenologi del linguaggio. La metodica d'indagine ci ha consentito di superare sia la genetica testuale, sia l'approccio fenomenologico tradizionale: non abbiamo cercato generiche analogie e assonanze tra i contenuti delle fonti, ma, piuttosto, abbiamo identificato la ricorsività e la morfologia degli spazi utilizzati nelle fonti. Città, palazzi, chiostri e molti altri luoghi ancora sono stati di volta in volta utilizzati dai redattori delle fonti come modelli di costruzione dell'interiorità, mentre il rapporto con Dio assumeva la veste del viaggio o comunque dello spostamento in un immateriale che prendeva la sua dicibilità attraverso il ricorso alla terminologia spaziale. Credo che questo sia stato, per ora, il risultato più importante del progetto: desumere un codice di confrontabilità di testi attinenti a realtà assai diverse tra loro e non geneticamente collegate.

Agli autori di questo volume, generosi compagni di un'avventura scientifica entusiasmante, vadano i nostri ringraziamenti più sinceri.

1. Metodica e strumenti

Simona Cresti*

Mappare la devozione: proposte per una digitalizzazione del paesaggio spirituale medievale

Per una topologia della devozione

Alla base del progetto delle «Geografie interiori» c'è un'idea ben precisa: quella per cui i concetti di spazio e di luogo siano in grado di fornire un accesso particolare allo studio della religiosità medievale. In questo senso, il progetto si inserisce a pieno titolo all'interno di una tradizione interpretativa consolidata che da alcuni decenni ha investito la ricerca umanistica e che a volte è identificata nei termini di una "spatial turn": la svolta cui si fa riferimento è da intendere in senso metodologico e si esplicita come un condizionale aumento dell'attenzione nei confronti del rapporto tra forme di organizzazione culturale e luoghi in cui esse si sviluppano. Una tendenza visibile in linguistica, nelle scienze cognitive, nella filosofia, e in particolar modo anche negli studi sul medioevo, nei quali già ha fornito e fornisce accessi molteplici, per esempio, allo studio delle forme di religiosità¹.

* Università degli Studi di Firenze

¹ Rifacendosi allo storico lavoro di Henri Lefebvre (*La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974), Megan Cassidy-Welch e Simona Corbellini hanno di recente esplicitamente guidato l'attenzione sulla necessità di coniugare l'interpretazione delle forme di organizzazione religiosa medievale con lo studio dei luoghi e degli spazi in cui esse si sviluppano (MEGAN CASSIDY-WELCH, *Space and Place in Medieval Contexts*, in «Parergon», 27, 11, 2010, pp. 1-12; SABRINA CORBELLINI, *Mapping spiritual life: a spatial approach to late medieval spirituality*, in «Annuario de Estudios Medievales», 44/1, enero-junio 2014, pp. 81-100). Particolarmente interessanti, ai fini della nostra analisi, appaiono anche i lavori sulla geografia "narrativa" del chiostro di Fabio Cusimano («*Clastrum praefert paradisum*». *La geografia della salvezza nel monachesimo di tradizione latina occidentale*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», Roma, Editrice Morcelliana, 1/2014, pp. 258-281) e il volume curato da Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti e dedicato allo studio dell'immagine di Gerusalemme nella trasmissione della tradizione religiosa tardo-antica, me-

Da qui nasce il progetto di una topologia della devozione, che nel nostro caso si configura come la costruzione di un database online in grado di rendere esplorabile un corpus di testi medievali (VI-XV secolo) legati al tema del pellegrinaggio interiore. In fase preliminare, i testi da mappare sono stati scelti perché segnati da una speciale caratteristica comune, vale a dire la tendenza a situare l'esperienza religiosa: ogni volta in maniera diversa a seconda dello stile, dello scopo, del pubblico dell'opera, la spiritualità appare in essi nella sua veste "locale".

Dei molteplici luoghi in cui questo ambiente spirituale si articola non vogliamo tuttavia semplicemente fornire un catalogo. Piuttosto, quello che ci piacerebbe fare è operare una mappatura del legame profondo e – speriamo di mostrare – strutturale che sussiste tra esperienza spirituale e spazialità. Il mio intervento ha lo scopo di presentare questo progetto da un punto di vista metodologico e teorico, e introdurre la tassonomia che ci servirà a esplorare i testi del nostro corpus e strutturare la nostra "geografia spirituale".

Luoghi fisici e luoghi spirituali

Per chiarire la natura del materiale da mappare, sarà utile richiamare l'attenzione su alcune immagini spaziali che emergono dai testi che abbiamo considerato. Per esempio, quella dell'opposizione esterno/interno rappresentata dallo spazio del chiostro nell'ambito del monachesimo latino occidentale. Per descriverla Fabio Cusimano introduce l'idea del monastero come strumento di realizzazione e forma della vita religiosa, e non unicamente suo sfondo².

dievale e premoderna (*Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze, SISMEL, 2013). Al di fuori dell'ambito specifico degli studi sul medioevo, è opportuno citare il contributo offerto dalla riflessione di Michel de Certeau, che, erede della riflessione fenomenologica sul corpo vivo e sulle forme di organizzazione culturale quotidiane, in *L'invenzione del quotidiano (L'invention du quotidien)*, Paris, Gallimard, 1990; trad. it. Roma, Edizioni Lavoro, 2010) esplora il concetto di spazio vissuto e "praticato", e quello della linguistica cognitiva, che a partire dagli anni Ottanta ha coniugato lo studio dei meccanismi di categorizzazione con quello dello schema corporeo e del movimento nello spazio (ricordo, in particolare, CLAUDIA BRUGMAN, GEORGE LAKOFF, *Cognitive topology and lexical networks*, in *Lexical Ambiguity Resolution: Perspectives from Psycholinguistics, Neuropsychology, and Artificial Intelligence*, a cura di Steven L. Small, Garrison W. Cottrell, Micheal K. Tanenhaus, San Mateo, CA: Morgan Kaufmann, 1988, pp. 477-508; MARK JOHNSON, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987).

² Ivi, p. 258.

La volontà di separazione dal mondo circostante è caratteristica distintiva e atto di nascita delle manifestazioni monastiche tardo-antiche e medievali: per questo il chiostro, spazio “interno” contrapposto a un “fuori” mondano, si presenta come rifugio spirituale in cui sono garantiti solitudine e riparo. In questo modo gli ambienti interni dei monasteri, spesso progettati per assumere il valore di richiamo materiale alla pratica devozionale, possono essere visti come una mappa terrena e familiare capace di guidare chi li abita verso la conquista della beatitudine o della salvezza: essere dentro al monastero, abitarlo, percorrerne i luoghi, ha già il valore di un’esperienza religiosa, poiché equivale a muoversi in uno spazio trascendente e spirituale come all’interno di una copia-carbone³. In questo senso diventa importante comprendere come certi spazi sono vissuti materialmente, perché già questo vissuto appare parte integrante dell’esperienza spirituale. Questo perché, nota Cusimano,

Limagine, i simboli, nel Medioevo non esauriscono il proprio ruolo con la mera rappresentazione di qualcos’altro a cui rinviano: essi non fungono meramente da “segna-posto”, da collegamento, ma forniscono sempre un indissolubile connubio “materiale” tra il carattere di “immagine” e quello di “oggetto”, operando come un *trait d’union* in una realtà estesa e unificata⁴.

Tra i testi che abbiamo considerato in questa prima fase del nostro progetto, il *De Claustro animae* di Hugo de Fouilloy esemplifica perfettamente questa tendenza. I luoghi del monastero sono qui trasfigurati nel senso di una mappa capace di fornire indicazioni per la crescita spirituale di chi li abita. Ogni stanza, ogni elemento architettonico sembra in grado di stimolare la preghiera e la pratica devozionale richiamando una corrispondente disposizione dell’anima, una virtù o una prescrizione morale.

Fuori dal monastero, la stessa riflessione può essere riprodotta per gli spazi urbani. Sono molti i testi in cui i luoghi della città abitata dal narratore appaiono caricati di componente spirituale, perché trasfigurati nella geografia della città santa, e dunque, in seconda battuta, in quella della Gerusalemme celeste. Il carattere delle architetture urbane, degli spazi dedicati alla spiritualità e delle raffigurazioni che li accompagnano doveva esortare a riprodurre “virtualmente”, all’interno della propria anima, il percorso della passione o del pellegrinaggio verso la città santa. Secondo un meccanismo

³ Ivi, p. 265.

⁴ FABIO CUSIMANO, «*Clastrum praeferit paradisum*», cit., p. 258.

di proiezione simile a quello descritto per gli spazi monastici, infatti, sono adesso le architetture urbane a rimandare a un significato altro da sé, riproducendo quelle della città santa⁵.

La Gerusalemme che compare nelle immagini della Via crucis assume spesso, per esempio, i tratti delle città note, in cui si vive. Tali raffigurazioni dunque non appaiono concepite come mappe letterali della città santa ma come un mezzo spirituale, uno strumento capace di permettere ai fedeli di presentificare la passione di Cristo e di empatizzare con essa. La geografia della città santa, resa accessibile attraverso la pittura, diventa un elemento fondamentale della vita spirituale, perché capace di avvicinare il fruitore, attraverso l'intensità emotiva dell'arte e la somiglianza con i luoghi a lui noti, al senso dell'esperienza dell'essere a Gerusalemme e del percorrere materialmente le tappe della passione. L'esperienza che sembra essere in gioco, qui, non è quella del semplice spettatore: come spiega Kathryn M. Rudy, il cammino della passione, come il pellegrinaggio verso la città santa, non doveva rappresentare per il fedele solo una metafora (quella del viaggio della vita attraverso la sofferenza), ma il compito materiale di seguire le orme di Cristo. Questo compito, in un certo modo, era reso possibile dall'esperienza artistico-spirituale che permetteva di sentirsi parte della rappresentazione, e non semplicemente suo spettatore⁶. Secondo questo meccanismo di proiezione, spiega Isabella Gagliardi,

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 virtuale⁷.

Tra i testi considerati in fase preliminare, un esempio chiaro di questa sovrapposizione lo troviamo nell'opera di Niccolò di Osimo, che nel *Giardino de oratione* esorta a meditare sulla passione di Cristo visualizzandone mentalmente il percorso, e immaginandolo snodarsi per le strade della propria città.

⁵ ISABELLA GAGLIARDI, *La Gerusalemme interiore*, in *Come a Gerusalemme*, cit., pp. 29-30.

⁶ KATHRYN M. RUDY, *Virtual Pilgrimage through the Jerusalem Cityscape*, in *Visual Constructs of Jerusalem*, a cura di Bianca Kühnel, Galit Noga-Banai, Hanna Vorholt, Turnhout (Belgium), Brepols Publishers, 2014, pp. 381-393: 381.

⁷ ISABELLA GAGLIARDI, *La Gerusalemme interiore*, cit., p. 32.

Analizzare i racconti dei luoghi: indicazioni di metodo

Per raggiungere l'obiettivo di una mappatura concettuale dello spazio della devozione è necessario considerare la natura particolare dei testi nei quali questa esperienza ci è consegnata. In essi, con modalità varie, i luoghi sono sempre *raccontati*, vale a dire filtrati attraverso la lente descrittiva dell'esperienza personale, e la natura particolare di questo "filtro" è un elemento che deve essere preservato in fase di progettazione. Di dati di questo genere ha parlato diffusamente Michel de Certeau: nelle sue parole un racconto, o più precisamente il racconto di come un luogo è vissuto attraverso una pratica quotidiana, è un elemento segnato dalla capacità di incorporare le «esperienze particolari, le frequentazioni, le solidarietà e i conflitti che organizzano lo spazio» in cui si vive⁸. In questo senso un racconto è in grado, diversamente da una misura, di catturare la quotidianità dell'esperienza, vale a dire il suo essere essenzialmente legata alla situazione del narratore e alla sua quotidianità vissuta. Questo materiale, dice de Certeau, diventa un dato da analizzare, significativo in quanto strutturalmente legato al qui e all'ora in cui avviene.

La linguistica e la filosofia che studia il linguaggio, in questo caso, fungono da ispirazione e «modello teorico» per uno studio che coinvolga racconti di luoghi⁹. De Certeau suggerisce di assumere come modello per l'analisi del quotidiano proprio la linguistica dell'esecuzione, vale a dire lo studio di come si costruiscono frasi *proprie* a partire da un vocabolario e una sintassi *ricevuti*. Un atto di questo genere non è la semplice combinazione di elementi, perché, appunto, l'atto di parlare non è riducibile alla competenza linguistica. Da questo punto di vista, ogni enunciazione deve essere considerata nella sua specificità, come un'appropriazione (cioè un atto che instaura un significato relativo a un momento e a un luogo), una realizzazione (un atto che fa essere la lingua, avendo luogo) e una relazione (un atto che stabilisce di un contatto con l'altro, l'interlocutore, e una rete di spazi e rapporti allocutivi)¹⁰.

Rispetto allo spazio in cui avviene (nell'esempio di de Certeau il sistema urbano delle strade che può essere tracciato su una mappa), l'esperienza del luogo (per esempio l'atto di camminare) si trova nella stessa relazione in cui l'enunciazione sta nei confronti della lingua o delle proposizioni proferite.

⁸ MICHEL DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 3.

⁹ Ivi, p. 8.

¹⁰ Cfr. a questo proposito, ÉMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 1, 1964, Paris, Gallimard, pp. 251-266; JOHN SEARLE, *What is a speech act?*, in *Philosophy in America*, a cura di Max Black, Ithaca, Cornell University Press, 1965, pp. 221-239.

Le esperienze dei luoghi rispecchiano in questo senso le caratteristiche delle funzioni enunciative: sono processi di appropriazione del sistema topografico da parte del pedone; realizzano un luogo, percorrendolo; implicano infine rapporti fra posizioni differenziate, ovvero contratti pragmatici sotto forma di incontri, interazioni e movimenti.

Poiché le esperienze dei luoghi rispecchiano le funzioni enunciative, il racconto diventa lo strumento perfetto per catturare le loro caratteristiche. Potremmo pensare di rappresentare i percorsi facendo dei tracciati su una mappa: ma il risultato di questa operazione fisserebbe sul foglio una forma geometrica, una misura quantificabile, e ne lascerebbe fuori il momento centrale: l'atto del camminare, l'esperienza del luogo nel suo contesto di attuazione. Lo spazio percorso e raccontato è dotato di uno spessore qualitativo che dipende dai modi in cui è vissuto da chi effettua il percorso, e che un racconto in prima persona, flesso secondo esigenze e sensibilità personali, restituisce con più accuratezza. In questa prospettiva è opportuno evitare di pensare ai luoghi raccontati secondo il paradigma della *localizzazione*. Nell'esempio di de Certeau, una camminata non avviene in un luogo, ma lo crea. Come la realizzazione linguistica non preesiste alla grammatica, così la spazialità non preesiste rispetto alle pratiche che la realizzano, ma ne è invece istanziata e strutturata¹¹.

De Certeau chiama questo spazio «metaforico», riferendosi alla metafora in senso lato come trasporto concettuale e interazione tra campi semantici. Una dimensione messa in atto dalle pratiche quotidiane, estranee allo spazio «geometrico» o «geografico» delle costruzioni visive, panottiche e teoriche che cercano di descrivere i luoghi in modo univoco e definitivo, per questo caricata di una componente soggettiva, dove per «soggettiva» si intende esistenziale, motoria, cinestetica, qualitativa, materiale. «Una città transumante, o metaforica», che «s'insinua così nel testo chiaro di quella pianificata e leggibile»¹². Un insieme di luoghi, quindi, che non deve essere inteso in senso «cartesiano» come un'estensione contrapposta alla coscienza, ma che, al contrario, sta al di qua dello spazio tracciabile sulla carta, nelle pratiche e nelle esperienze quotidiane che gli conferiscono un senso preciso: nel nostro caso un senso religioso.

¹¹ MICHEL DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 150.

¹² Ivi, p. 130.

Lo spazio fenomenologico e il corpo situato

Pur nella grande differenza di temi, stili, destinatari, scopi, la costante che emerge in modo chiaro è, prima ancora del carattere spirituale, quella del carattere *soggettivo* dei testi che comporranno il corpus. Questo tratto si impone con evidenza nei testi di natura mistica, come ad esempio il memoriale di Angela da Foligno, dal quale affiorano in modo immediato, raccontate nella forma del resoconto (riportato), esperienze di luoghi svolte in prima persona. La protagonista dell'azione si descrive intenta a percorrere un cammino graduato culminante nell'estasi della comunione con Dio: tale cammino è condotto attraverso una serie di esperienze personali, raccontate in descrizioni generose di particolari relativi a spostamenti reali e immaginari, e soprattutto alle modalità affettive in cui essi sono svolti. Tuttavia, anche nel caso in cui i testi esaminati non si configurino propriamente come esposizioni di esperienze vissute, essi conservano comunque, e notevolmente quando a emergere sono le categorie spaziali, un carattere soggettivo. Tale carattere è presente in testi parentetici, nei quali si esortano i lettori a rivivere mentalmente e fisicamente – e dunque facendoli propri, rendendoli un'esperienza soggettiva – gli spazi della passione o del pellegrinaggio. Lo stesso si può dire di lavori prettamente teoretici: trattati come l'*Itinerarium* di Bonaventura, in cui la ricerca teologica stessa muove le mosse dal racconto di vicende personali (non a caso, l'ascesa verso il monte della Verna) e assume le forme spaziali e motorie di un "cammino" soggettivo culminante nell'*excessus mentis*.

Ora, la prospettiva filosofica che più di ogni altra si è avvicinata a un concetto intensivo di spazio è quella fenomenologica. Questo non avviene per caso, dato che la fenomenologia, da Edmund Husserl in poi, non intende la soggettività come sinonimo di privatezza dell'esperienza o solipsismo, ma ne fa uno strumento concettuale per plasmare un'immagine inedita del rapporto tra la coscienza e il mondo esperito. La descrizione dei fenomeni così come essi si danno alla coscienza avviene all'interno di una prospettiva rinnovata sull'essere, nella quale le distinzioni tra soggetto e oggetto, tra mentale e reale, tra interno ed esterno tendono a cadere in favore di un'ontologia "trasversale", filtrata dai concetti di *intenzionalità* in Husserl, di *carne e chiasma* in Merleau-Ponty, di *Essere* in Heidegger.

In fenomenologia, e in particolare in Merleau-Ponty, un particolare concetto di spazio intensivo è elaborato nell'ottica più generale del ritorno all'analisi della *Lebenswelt*. Per «mondo della vita» si intende l'esperienza vissuta che precede tutte le descrizioni scientifiche, ma a cui, secondo una nota

espressione di Merleau-Ponty, quelle descrizioni rimandano sempre. In altre parole, una spazialità compresa a partire dall'esperienza soggettiva e incarnata.

Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio¹³.

In questa prospettiva il problema non è che cosa significhi, per una coscienza, essere immersa in uno spazio, perché un corpo vivente è già per sua natura originariamente e interamente spaziale. La spazialità abitata da un corpo vivo, che è una spazialità «di situazione», si distingue da quella «di posizione» propria degli oggetti non dotati di coscienza. La condizione in cui si trova sempre il corpo è, appunto, quella dell'essere situato, e dunque orientato verso certi compiti e certe intenzioni pratiche. Come recita un noto esempio della *Fenomenologia della percezione*, il braccio di un corpo vivente non si trova accanto al posacenere allo stesso modo in cui il posacenere gli si trova a sua volta accanto. Il corpo ha della propria posizione un'evidenza irriflessa e antepredicativa, deitticamente ancorata e dipendente da quel sistema coordinato di intenzioni e movimenti che prende il nome di schema corporeo.

Applicata al mio corpo, la parola 'qui' non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti¹⁴.

Spazi e luoghi

In anni più recenti, il dibattito sul problema della spazialità intensiva e qualitativa ha investito nuove aree disciplinari (per esempio la geografia, o l'architettura), strutturando la riflessione su una coppia oppositiva, quella di *spazio* e *luogo*, che è proposta per la prima volta dal geografo sino-americano Yi-Fu

¹³ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 17.

¹⁴ Ivi, p. 154,

Tuan¹⁵, e poi rielaborata in varie forme fino agli anni più recenti. Dichiarandosi erede di molti spunti fenomenologici, in un volume intitolato *The fate of place*, Edward Casey¹⁶ descrive la storia della riflessione sulla spazialità operata nella filosofia occidentale come una progressiva e fatale dimenticanza del concetto di luogo a favore, invece, dell'affermarsi di quello di spazio. Come spiega un altro autore che si è occupato di spazialità intensiva, Jeff Malpas, quasi parafrasando le parole di Merleau-Ponty, il concetto di luogo si trova, nei confronti di quello di spazio, nella stessa relazione in cui la quotidianità sta nei confronti delle scienze esatte¹⁷. Se l'idea di spazio, frutto di un'opera secolare di decontaminazione dagli aspetti qualitativi e intensivi, è storicamente legata a quelle di estensione geometrica e di vuoto, quella di luogo invece si intende attraverso quella di esperienza. Al posto di una nozione di spazio unico, neutrale rispetto al punto di vista, omogeneo, isotropico, la categoria su cui riflettere diventa il *luogo*, in quanto legato alla qualità dell'esperienza, alla sua componente materiale, corporea ed emotiva. Nella definizione di Casey, il luogo è l'ambiente praticamente, storicamente ed emotivamente connotato che aderisce immediatamente al corpo vivente:

I maintain that "space" is the name for that most encompassing reality that allows for things to be located within it; and it serves in this locatory capacity whether it is conceived as absolute or relative in its own nature. "Place", on the other hand, is the immediate ambiance of my lived body and its history, including the whole sedimented history of cultural and social influences and personal interests that compose my life-history¹⁸.

Laddove lo spazio è definibile come l'ordine qualsiasi secondo il quale degli elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza, viene compreso come estensione indipendente dai punti di vista o come vuoto in cui è possibile localizzare gli oggetti, il luogo è invece descritto come uno spazio

¹⁵ YI-FU TUAN, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota, 1977.

¹⁶ EDWARD S. CASEY, *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley, University of California Press, 1997.

¹⁷ JEFF MALPAS, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 34.

¹⁸ EDWARD S. CASEY, *Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World*, in *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies*, a cura di Paul C. Adams, Steven Hoelscher, and Karen E. Till, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, p. 404.

praticato, come l'effetto prodotto dalle operazioni soggettive che orientano lo spazio, ed è capace di coinvolgere vettori di direzione, quantità di velocità, variabili di tempo, e soprattutto esperienze soggettive nella loro irriducibilità qualitativa¹⁹.

La centralità del movimento

Tutti gli autori fin qui citati sono concordi nell'assegnare alla componente motoria un ruolo fondamentale nella comprensione dell'esperienza del luogo. La struttura essenziale del luogo sembra, anzi, strutturalmente legata a quella del movimento. Questa idea, che da Aristotele si trasmette lungo la storia della riflessione filosofica e scientifica priva di implicazioni qualitative, appare declinata in questo caso in senso soggettivo. Jeff Malpas, per esempio, focalizza l'attenzione sulla centralità della categoria del luogo all'interno di una cornice fenomenologica, in cui la principale caratteristica del corpo vivente è l'essere capace di collocarsi rispetto alle altre cose nello spazio e di interagirvi. La nozione di luogo, in quest'ottica, appare incomprensibile in assenza di quelle di gesto, intenzione, coinvolgimento pratico e affettivo: in altre parole, di categorie che permettono di pensare il movimento nelle sue caratteristiche intenzionali, qualitative e materiali.

Già Merleau-Ponty, agli inizi del Novecento, descriveva come la comprensione degli oggetti (l'intenzione significativa) si formasse nel movimento, insistendo sulla centralità della nozione di «schema corporeo». La capacità di interagire con oggetti che ci circondano si costituisce, nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*, in virtù di un sistema di corrispondenze tra mo-

¹⁹ Sul tema del confronto tra i concetti di spazio e di luogo, si vedano, oltre ai lavori citati e al saggio di Michel de Certeau, anche EDWARD S. CASEY, *Between Geography and Philosophy: What does it mean to be in a Place-World?*, in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 91, IV (Dec., 2001), pp. 683-693; ID., *Remembering: a Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; JEFF MALPAS, *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, 2012; ID., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006; trad. it. *La topologia di Heidegger. Essere, luogo, mondo*, Roma, Aracne editrice, 2016; *The place of Landscape. Concepts, Contexts, Studies*, a cura di Jeff Malpas, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2011; DAVID SEAMON, *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*, London, Croom Helm, 1979; ID., *Place Attachment and Phenomenology: the Synergetic Dynamism of Place*, in *Place Attachment: Advances in Theory, Methods, Applications*, a cura di Lynne C. Manzo, Patrick Devine-Wright, New York, Routledge, 2013, pp. 11-22.

vimenti e sensazioni, secondo il quale, a ogni nuova orientazione del corpo rispetto ai suoi oggetti, questi restituiscono una corrispondente, aggiornata sfumatura della percezione (in termini fenomenologici: un adombramento). Per questa ragione, per il fatto che «originariamente la coscienza non è un “io penso che”, ma un “io posso”»²⁰, Merleau-Ponty definisce l'esistenza spaziale come la «condizione primordiale di ogni essere vivente», e la motilità la sua «intenzionalità originale»²¹. In particolare, il primo movimento che identifica la soggettività e ne instaura la relazione col mondo degli oggetti è quello prensivo. L'afferrare non è tanto, qui, il frutto di una risoluzione della volontà abbinata a una coscienza rappresentazionale, ma è un gesto più “antico”, un gesto strutturale della coscienza, in grado di precedere e di fondare ogni concettualizzazione²².

Nella riflessione sulla centralità del movimento prensivo, la relazione tra soggetto e luogo risulta dunque ribaltata. È il luogo ad essere primario, da un punto di vista ontologico: in assenza della struttura locativa, secondo Malpas, per esempio, non può costituirsi alcuna soggettività. Non esiste qualcosa come un soggetto disincarnato e avulso dalla spazialità corporea: tradotto nel linguaggio contemporaneo della ricerca linguistica-cognitiva, il corpo spa-

²⁰ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 193.

²¹ Ivi, p. 164.

²² Dalle pagine della *Fenomenologia della percezione*, dove alberga all'interno della discussione sul rapporto tra il movimento e la significazione (ivi, p. 168 e sgg.), l'idea si è trasmessa fino all'attuale letteratura cognitivista, in cui è identificato sotto il nome di “*grasping*”. L'idea per cui quello tra coscienza e *grasping* sia un legame fondativo è stata recentemente esplorata anche in area linguistico-cognitivista. In particolare, il concetto di *grasping* compare, insieme al riferimento alla deissi gestuale, nello studio delle basi evolutive dei meccanismi di categorizzazione e della produzione del linguaggio. Cfr. HOLGER DIESSEL, *Demonstratives. Form, Function, and Grammaticalization*, in «Typological Studies in Language», 42, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1999; ID., *Where does the language come from? Some reflections on the role of deictic gesture and demonstratives in the evolution of language*, in «Language and Cognition», v, 2-3, September, 2013; ID., *Buehler's two-field theory of pointing and naming and the deictic origins of grammatical morphemes*, in *New Perspectives on Grammaticalization: Theoretical Understanding and Empirical Description*, a cura di Tine Breban, Lisielotte Brems, Kristin Davidse, Tanja Mortelmans, Amsterdam, John Benjamins, 2012, pp. 35-48; ID., *Deixis and demonstratives*, in *An International Handbook of Natural Language Meaning*, a cura di Claudia Maienborn, Klaus von Stechow, Paul Portner, vol. 3, Berlin, Mouton de Gruyter, 2012, pp. 2407-2431; MICHAEL ARBIB, *How the Brain got Language. The mirror System Hypothesis*, New York, Oxford University Press, 2012; SHAUN GALLAGHER, *Interactive coordination in joint attention*, in *Joint Attention: Developments in Philosophy of Mind, Developmental and Comparative Psychology, and Cognitive Science*, a cura di Axel Seeman, Cambridge, Mass., MIT Press 2015.

ziale, con i suoi limiti e le sue possibilità materiali, è la base cognitiva della capacità di categorizzare e parlare.

Prendendo ispirazione dalla riflessione heideggeriana sul carattere essenzialmente situato dell'essere nel mondo, Malpas descrive la connessione tra luogo ed esperienza come non meramente accidentale, ma essenziale: in altre parole, il luogo non è tanto l'oggetto che si incontra in ogni percezione, né semplicemente lo sfondo di ogni oggetto, ma la stessa struttura essenziale del percepire, ciò che ne decide la possibilità. Se l'esperienza dell'azione riflette il carattere diretto-a e orientato dello spazio soggettivo in cui si svolge, anche gli stati mentali sono identificati sulla base della loro relazione agli oggetti e agli eventi verso cui sono rivolti. Tutti i significati presuppongono l'ontologia del luogo²³.

The very possibility of being a creature that can have thoughts and that can have experience of a world, is dependent on being a creature that has the capacity to act in relation to objects within the world. And this, in turn, is dependent on being a creature that has a grasp of both the subjective space correlated with its own capacity, as well as with features in its immediate environment, and the subjective space within which the creature, and its environmental surroundings, are located. [...] To be a creature that can have thoughts, then, and that can have experience of a world, is not merely to be a creature located in a physically extended place, but rather to be a creature that finds itself always located within a complex but unitary place that encompasses the creature itself, other creatures, and a multiplicity of objects and environmental features²⁴.

La qualità del movimento

Nell'ambito di una riflessione sulla spazialità qualitativa, dunque, il movimento deve essere considerato nei tratti pre-intenzionali e intenzionali della coordinazione motoria e rivolta a uno scopo (Malpas dice «narrativa», per la sua capacità di comprendersi all'interno di una storia²⁵). Le sue caratteristiche primarie sono quelle della direzionalità e dell'orientazione, che scaturiscono dall'essere, il soggetto dell'azione, sempre situato, e dunque sempre costretto

²³ JEFF MALPAS, *The fate of place*, cit., p. 90; ID., *Place and Experience*, cit., p. 100.

²⁴ Ivi, p. 157.

²⁵ Ivi, p. 93.

a certi punti di vista parziali sulle cose, ma dall'essere anche sempre in grado di moltiplicarli muovendosi e cambiando orientazione. Tutta la gamma d'azione del corpo vivo, dal livello precosciente fino a quello intenzionale, voluto, orientato in senso teoretico, pratico o valutativo, è interpretabile come localmente strutturata.

Ogni corpo cosciente ha dunque un carattere di «existential insideness». Prendo in prestito l'espressione da David Seamon²⁶, che ha fatto uso della riflessione fenomenologica sul luogo per formulare proposte di comprensione e progettazione di spazi architettonici. Seamon descrive la qualità del luogo grazie a tre categorie interpretative: quella del *movimento*, poiché la soggettività si forma attraverso l'azione orientata; quella del *riposo*, inteso come attaccamento emozionale a un luogo, e quella dell'*incontro*, che riassume qualsiasi situazione di contatto attento tra la persona e il mondo alla mano.

Tutta l'indagine fenomenologica sul darsi dei fenomeni per la coscienza, in questo contesto, è riletta nella sua capacità di parlare un linguaggio «geografico». Riconoscere che la soggettività è sempre, per sua natura, rivolta verso certi compiti e verso certe intenzioni a partire da una determinata situatività, significa interpretare la vita cosciente all'interno di categorie spaziali. L'affermazione husserliana per cui ogni coscienza è sempre coscienza di qualcosa è tradotta, nell'ambito della riflessione sul luogo, in quella per cui la soggettività è dipendente dal movimento. Il sistema sensorimotorio di corrispondenze dello schema corporeo determina adesso, per i soggetti di Seamon, una serie di regolarità motorie ed emotive – Seamon le chiama «space ballets» – che trasformano lo spazio in luogo familiare, vissuto attraverso specifiche azioni ripetute e interiorizzate. La tonalità emotiva che in fenomenologia è descritta accompagnare ogni vissuto appare qui caratteristica centrale del movimento stesso, che si colloca sempre in un gradiente teso tra l'essere a casa e l'essere in viaggio, tra il sentirsi a proprio agio e il disagio, tra il desiderio della conquista di un nuovo luogo e il ritorno a casa, all'interno di una relazione affettiva ininterrotta della soggettività con i luoghi. Ogni luogo, infine, è vissuto attraverso l'incontro con oggetti e altri soggetti e con il loro uso, così come, specialmente in Heidegger, il mondo degli oggetti era un mondo di «manipolabili».

²⁶ DAVID SEAMON, *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*, Croom Helm, London, 1979.

La tassonomia

Queste riflessioni sembrano poterci guidare nella definizione dei parametri di ordinamento dei contenuti del nostro corpus. La tassonomia che proponiamo, infatti, è stata elaborata a partire da un lavoro rivolto verso due obiettivi: da una parte la raccolta, a partire da un esame preliminare di una serie di testi-campione, di un repertorio di determinazioni spaziali; dall'altra l'ordinamento di queste determinazioni sulla base degli spunti metodologici forniti dalle riflessioni finora citate. Il lavoro di reperimento di luoghi nei testi è andato dunque di pari passo con la ricerca di un ordine concettuale quanto più possibile coerente, chiaro e inclusivo.

Il risultato di questo lavoro è, si vedrà a breve, una tassonomia semantica che descrive l'ambiente spirituale secondo modalità fenomenologiche. Il luogo, raccontato nei modi più vari come vissuto nel suo carattere religioso e spirituale, appare esplorabile e modellabile attraverso categorie soggettive, legate alla qualità e all'intensità dell'esperienza. In questo senso il compito di mappatura è un lavoro fenomenologico, come suggerisce Seamon, o «topografico», dice Malpas. Come avviene quando si deve disegnare la pianta di un luogo all'interno del quale già ci si trova²⁷, non essendo possibile individuare un "fuori" da cui operare la mappatura – un punto di vista neutrale ed esterno che caratterizzi l'ambiente in modo definitivo (in una «visione di sorvolo», nelle parole di Merleau-Ponty e di de Certeau) – la progettazione deve avvalersi degli strumenti forniti dai racconti personali.

Si intuisce subito quello che è allo stesso tempo il punto di forza e di criticità della proposta: tutte le categorie che abbiamo individuato sono semantiche, e per di più si riferiscono all'esperienza soggettiva. Questo conferisce al progetto del nostro database il pregio di modellare una materia qualitativa, ma il "difetto" di farlo in maniera fluttuante, come fluttuante è l'esperienza e la sfera semantica quotidiana nel suo complesso. Questo può creare dei problemi in corso di marcatura, per esempio può determinare una certa difficoltà nell'individuare il ricorrere effettivo di un concetto. Tuttavia questa stessa essenziale vaghezza ci permette non solo di marcare i contenuti qualitativi così come sono descritti dagli autori, ma anche di lavorare con categorie che hanno un campo di applicazione vasto, e di confrontarci con testi provenienti da tradizioni differenti.

Abbiamo cercato di individuare categorie che fossero largamente comprensibili, e dunque non troppo marcate in senso specialistico, né troppo legate a

²⁷ JEFF MALPAS, *Place and Experience*, cit., p. 40.

una specifica tradizione. L'idea è quella per cui i termini che abbiamo scelto siano abbastanza immediati da essere maneggiati da tutti gli utenti. Se questo rischia di generare un'impressione di anacronismo, ci consegna tuttavia una griglia interpretativa quanto più possibile neutrale rispetto alle singole espressioni culturali e per questo, nelle nostre intenzioni, capace di dare voce a tutte.

Per vedere le cose più da vicino: abbiamo innanzitutto individuato 4 accessi all'esperienza e alla rappresentazione del luogo: *percorsi*, *qualità*, *mappe*, *incontri*. Al di sotto di questi accessi abbiamo organizzato le etichette di marcatura secondo una gerarchizzazione a più livelli. Tra i livelli superiori e quelli sottostanti intercorrono tendenzialmente rapporti di iperonimia del tipo genere/specie, ma in alcuni casi (nello specifico quelli relativi ai luoghi) ci è sembrato più funzionale organizzare la marcatura secondo rapporti di meronimia tutto/parte.

Percorsi

Partiamo dal primo accesso. Con la sua riflessione sul quotidiano Michel de Certeau ci informa²⁸ – rifacendosi alle analisi linguistiche su corpora di descrizioni di luoghi di William Labov e Charlotte Linde²⁹ – che esistono due modi di parlare di come si fruisce un luogo: il *percorso* e la *mappa*. Tra i due, il percorso è quello che usiamo più di frequente. Un percorso organizza un luogo secondo istruzioni: è più facile parlare di come dal salotto si raggiunge la cucina che descrivere come le due stanze sono disposte l'una rispetto all'altra in uno spazio considerato come isotropo. I percorsi descrivono azioni, le azioni con cui normalmente si vivono i luoghi (“alla tua destra trovi la cucina”, “prosegui dritto e poi svolta a sinistra”): per questa ragione, riuniti sotto questo accesso si trovano in primo luogo i movimenti, che abbiamo visto essere il modo fondamentale che il corpo ha di vivere lo spazio, e, oltre a quelli, le attività, vale a dire ciò che si fa nei luoghi, le pratiche che permettono di essere lì. Tra i movimenti abbiamo dato voce a quelli deittici, che abbiamo notato essere ricorrenti, e non a caso, perché in grado di esprimere il rapporto del contesto spaziale con la soggettività. Le attività sono prevalentemente, come si vede, quelle legate alla pratica spirituale e devozionale, quando questa risultava spiccatamente legata alla fruizione di uno spazio.

²⁸ MICHEL DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, cit., pp. 177-182.

²⁹ CHARLOTTE LINDE, WILLIAM LABOV, *Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought*, in «Language», 51, 1975, pp. 924-939.

percorsi	movimenti	salire scendere avvicinarsi allontanarsi correre ritornare entrare uscire attraversare oltrepassare avanzare vagare stare fermo
	attività	<hr/> imitare pregare sottomettersi meditare ritirarsi aprire chiudere mangiare edificare sposare riposare errare incontrare essere rapito stare in silenzio amare contemplare peccare

Qualità

Questa, come la successiva degli *Incontri*, è una categoria squisitamente fenomenologica. Come ho cercato di mostrare, la mappatura della qualità dell'esperienza ci fornisce un accesso irrinunciabile allo studio dei luoghi: non è possibile non tenere conto della materialità effettiva della situazione spirituale, di quello che nella letteratura contemporanea si identifica come "l'effetto che fa" essere situato. Questo accesso permette rappresentare la coloritura fenomenica dell'esperienza spirituale spaziale, la sua tonalità emotiva,

il suo spessore intellettuale, immaginativo e sensoriale: per esempio, grazie a queste categorie possiamo segnalare il fatto che certi luoghi sono vissuti con piacere o dispiacere, in relazione a sensazioni o sentimenti particolari, o attraverso il filtro di particolari modalità epistemiche.

qualità	sensazioni	visive	luce buio offuscamento
		olfattive	profumo
		sonore	suono
		tattili	pressione caldo freddo piacere dolore
		gustative	dolce amaro
	Emozioni, sentimenti		gioia tristezza cordoglio desiderio nostalgia tranquillità solitudine
	conoscenze		percezione immaginazione comprensione estasi

Mappe

Abbiamo detto che esiste un secondo modo di descrivere il luogo che si vive, che è la *mappa*. La mappa rappresenta il luogo fisico nel quale ci si sente immersi, e lo fa usando descrittori locali (una montagna, un fiume, il chiostro, il tempio...). Ci è utile ricordare come le mappe medievali siano un esempio felice dell'interazione mappa/percorso, con le loro descrizioni di itinerari (per esempio, appunto, pellegrinaggi), con il calcolo delle distanze in ore e giorni (ovvero tempo di cammino), con raffigurazioni di oggetti e creature che servivano a

fissare nella memoria le modalità con cui quei luoghi erano conquistati (per esempio mezzi di trasporto, strumenti di orientamento, macchine da guerra...)³⁰. Le nostre mappe concettuali includono ambienti naturali, umanizzati, spirituali, interiori (“luoghi di sé”), ma anche determinazioni deittiche e temporali, qualora queste ultime fossero espresse nei testi in modalità “spaziale”³¹.

mappe	luoghi deittici	qui (vicino) lì (lontano) alto basso destra sinistra ora prima dopo interno esterno
	luoghi naturali	montagna deserto mare fiume lago campo foresta abisso punti cardinali

³⁰ Cfr. SERGIO VITALE, *Atlas. Cartografie dell'esperienza*, Firenze, Clinamen, 2013, pp. 40-45; ALESSANDRO SCAFI, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007.

³¹ L'idea che nel parlare quotidiano il tempo abbia una dimensione e una direzione, e dunque sia concettualizzato in termini di spazio, trova riscontro nell'attuale letteratura di ambito linguistico-cognitivo. Si presuppone, qui, che quella dello spazio sia un'esperienza più fondamentale, o per lo meno di più facile accesso di quella del tempo (CHARLES J. FILLMORE, *Lectures on Deixis*, Stanford, Center for the Study of Language and Information Publications, 1997, p. 12; GEORGE LAKOFF, MARK JOHNSON, *Elementi di linguistica cognitiva*, a cura di M. Casonato e M. Cervi, Urbino, Edizione Quattro Venti, 1987, pp. 66-70). In particolare, l'attribuzione di proprietà estensionali al tempo avviene in virtù di una mappatura ontologica delle caratteristiche del dominio temporale modellata su quella dello spaziale: «I diversi momenti del tempo presente sono entità. Il passare del tempo è movimento. I diversi momenti del tempo futuro sono di fronte all'osservatore e i diversi momenti del tempo passato sono alle spalle dell'osservatore. Una cosa si muove, l'altra è ferma: quella ferma è il centro deittico» (GEORGE LAKOFF, MARK JOHNSON, *Elementi*, cit., p. 67).

mappe	luoghi naturali		cielo universo
	luoghi umani		
		città	Gerusalemme La Mecca Roma parti della città
		monastero	parti del monastero
		tempio	parti del tempio
		casa	parti della casa
		palazzo	parti del palazzo
		via	parti della via
		luoghi spirituali	
		Inferno	parti dell'Inferno
		Purgatorio	parti del Purgatorio
		Paradiso	parti del Paradiso
		Eden	parti dell'Eden
		luoghi di sé	
		luoghi temporali	
		momenti	momento del cammino spirituale
		stagioni	primavera estate autunno inverno
		parti del giorno	alba mattina mezzogiorno pomeriggio sera tramonto notte

Incontri

Ogni rappresentazione di luogo è riempita di oggetti, persone, animali con cui chi fa esperienza si trova a confrontarsi. La classe degli *Incontri* individua le principali interazioni attraverso le quali i luoghi sono vissuti, gli «utilizza-

bili» – per usare un termine preso in prestito dalla riflessione di Heidegger – che permettono, da manipolati, di accedervi.

Perché questi manipolabili sono così fondamentali? Perché non sono solo un arredo dei luoghi, ma, ancora una volta, ne definiscono l'aspetto esperienziale: li strutturano. Gli *Incontri* plasmano la forma delle pratiche: il coordinamento tra l'istanza visiva della mappa e quella pratica del percorso avviene attraverso il dispiegamento di una serie di limiti, possibilità, obblighi motori e cognitivi (c'è una porta da varcare, una scala con cui salire, un mezzo di trasporto che conduce da qualche parte, un compagno di viaggio che indica il cammino...)³².

incontri	esseri animati	individui	Dio Dio Padre Figlio/Cristo Spirito Santo Maria personaggio biblico x
		figure	pellegrino straniero giardiniere fedele operaio sposo/a genitore figlio fratello
	oggetti		scala porta mezzo di trasporto oggetti del tempio oggetti sacri oggetti del monastero oggetto naturale

Le descrizioni dei luoghi nel nostro corpus sono condotte secondo le modalità più varie: troviamo stanze del monastero messe in relazione con par-

³² Cfr. MICHEL DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, cit., pp. 176-177.

ticolari pratiche devozionali, zone della città con momenti del percorso di penitenza, specifici luoghi naturali con stati emozionali, parti della mente, modalità epistemiche, diremmo oggi, relazionate a stadi del cammino di fede, in un gioco continuo di rimandi metaforici e spirituali. L'ambiente devozionale, disteso su una dimensione duplice – materiale e spirituale – appare caricato di significati in modo vario e spesso non prevedibile. La nostra tassonomia prova a fornire strumenti per dare voce a queste corrispondenze: le categorie enucleate, che saranno associate al contenuto dei testi grazie a un lavoro di marcatura, suggeriscono una serie di modi per esplorarle e confrontarle. Questo perché il significato dei luoghi non si esaurisca nel testo delle singole opere, ma emerga da una rete di confronti resi possibili dalla riflessione e dagli strumenti informatici.

La storia comincia raso terra, con dei passi, che sono il numero, ma un numero che non costituisce una serie. Non lo si può infatti contare poiché ciascuna delle sue unità ha un carattere qualitativo: esprime uno stile di apprensione tattile e di appropriazione cinestetica. Il loro formicolio è un insieme innumerabile di singolarità. Le successioni dei passi sono una forma di organizzazione dello spazio, costituiscono la trama dei luoghi. Da questo punto di vista, le motricità pedonali formano uno di quei sistemi reali la cui esistenza crea effettivamente la città, ma che non hanno alcun ricettacolo fisico. Non si localizzano: sono esse stesse a costituire lo spazio³³.

Riassunto

Il contributo illustra, a partire da un punto di vista fenomenologico, il concetto di luogo vissuto, origine del progetto di un database che permetta di esplorare la geografia del pellegrinaggio, e propone una prima tassonomia con cui mappare i testi.

Abstract

Starting from a phenomenological point of view, the paper describes the concept of lived place, conceived of as the basis of a database of texts dedicated to the exploration of the geography of pilgrimage. The paper also proposes a first mapping taxonomy.

³³ Ivi, p. 150.

Marco Biffi*

Topographia Immaterialis.

Progettare il portale del progetto “Geografie Interiori”

Uno degli aspetti particolarmente innovativi del progetto “Geografie interiori” è quello di puntare a una sorta di “parallelizzazione” continua di universali geografici spirituali rintracciabili in testi legati a lingue e culture diverse, in diatopia e in diacronia. Non stupisce quindi che le implicazioni e le applicazioni informatiche siano molte e molto interessanti.

Prima di tutto, e un’idea ben precisa emerge dal saggio di Simona Cresti pubblicato in questo volume, sul piano delle ontologie. È evidente infatti che *conditio sine qua non* per la riuscita dell’operazione è quella di una classificazione in categorie riconducibili a un luogo, sospeso tra la fisicità e l’astrazione, che consenta di centrare la sfera spirituale di riferimento. Una volta stabilita una serie di categorie distribuite in un albero concettuale, e averle tradotte in marcature informatiche, le procedure ormai consolidate della linguistica computazionale e più in generale della gestione di corpora testuali complessi consentono di fatto di smontare ciascun testo in tasselli “geografici” inscrivibili in una data categoria, e di aggregarli in modo rapido e sistematico a tutti quelli corrispondenti: si scavalcano così, appunto, i confini tra lingue e culture; si creano punti di contatto interculturali e interreligiosi; si predispongono un terreno comune e una lingua franca in cui le movenze spirituali possono incontrarsi nel rispetto delle curvature che assumono nei loro contesti di pertinenza.

La teoria e la pratica dell’informatica umanistica rendono oggi possibile gestire questo tipo di dati in modo assai funzionale, con l’ausilio di strumenti di indagine quantitativa e statistica che consentono di mettere in luce relazioni insospettabili, o di trovare conferma di quelle intuibili. Le marcature XML sono ormai da tempo impiegate in progetti di varia natura ed è pertanto percorribile

* Università degli Studi di Firenze

la via di trasportare quelle esperienze nel nostro specifico campo d'azione. Più complessa, da affrontare e gestire, è invece la caratteristica multialfabetica del nostro progetto, che già di fatto mette in campo, oltre all'alfabeto latino, anche quello greco, ebraico e arabo, e che potenzialmente e auspicabilmente potrebbe doversi confrontare anche con quello cirillico. Ma anche in questo campo ormai la scienza dei corpora di testi informatizzati ha fatto molti passi in avanti.

Tuttavia quello che possiamo presentare – e non per i limiti informativi, ma per quelli del finanziamento del progetto – è appunto, come emerge dal titolo, un insieme di propositi e di disegni di una piattaforma che ancora deve essere realizzata nella sua gran parte. Esiste infatti il sito *Topographia immaterialis* (<<http://www.topographia-immaterialis.net/>>), ma attualmente si limita a essere una sorta di “biglietto da visita”, la crisalide di quella farfalla multicolore che tutti speriamo possa diventare il portale definitivo (Fig. 1).

Topographia immaterialis

IL PROGETTO IL CORPUS INTERROGAZIONI EVENTI

PELLEGRINAGGI IMMATERIALI: CRISTIANESIMO, EBRAISMO, ISLAM NEL MEDIOEVO

Introduzione

Il pellegrinaggio e il viaggio interiore nella tradizione religiosa cristiana, ebraica e islamica (XI-CV secolo) è il *focus* della nostra ricerca, allo scopo di ricostruire i sistemi di educazione delle coscienze basati sull'uso delle categorie concettuali spaziali. La ricerca si concentra sulla comparazione tra testi religiosi cristiani, ebraici e islamici del Medio Evo (secc. X-XVI). La comparazione tra testi di aree religiose diverse è possibile perché a partire dalle fonti è stata enucleata una serie di topologie ricorrenti. L'ontologia della griglia delle topologie è stata definita attraverso il ricorso alla fenomenologia del linguaggio.



Fig. 1 – Pagina d'entrata di *Topographia immaterialis*

Seppure in questa veste parziale ed embrionale, il sito web consente di intravedere molte delle potenzialità della versione definitiva che è ben delineata nei nostri progetti.

Come si legge nella sezione dedicata nel sito alla scelta dei testi, il corpus intende riunire «testi religiosi di genere, finalità e struttura diverse, al fine di catturare un'ampia casistica di “luoghi” interiori e di azioni legate a questi stessi luoghi e che vengono considerate determinanti per giungere all'unione tra creatura e Creatore». La banca dati testuale al momento si limita a 8 testi in latino, scelti come campione per mettere a punto le strategie informatiche di gestione del testo elettronico (per ora non tenendo conto dei problemi relativi agli alfabeti non latini) e della successiva fase di marcatura:

- Alcuino, *Enchiridion seu Expositiopia ac brevis in psalmos poenitentiales, in psalmum CXVIII et graduales*, trattato, VIII-IX sec.
- Bernardo da Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae*, trattato, XII sec.
- *Scala claustralium sive Tractatus de modo orandi*, trattato, XII sec. di autore incerto.
- *Sermo de duodecim portis Jerusalem*, trattato, XII sec. di autore incerto.
- Bernardo da Chiaravalle, *De diligendo Deo*, trattato, 1126-1141 ca.
- Ugo di Fouilloy, *De claustro animae*, trattato, 1153 ca
- Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, trattato, 1259 ca
- Angela da Foligno, frate A., *Angela de Fulgineo Memoriale*, memoriale, autobiografico, 1280-1290 ca.

Naturalmente il corpus si amplierà sul fronte dei testi latini, ma si completerà – già per quanto prospettato nel progetto iniziale – anche con testi volgari italiani (su cui si sta già lavorando) e testi in greco, ebraico, arabo.

Per i testi si prevede una marcatura per quello che concerne i loro metadati. Nell'*header* dell'XML, quindi, sono riportati sistematicamente i seguenti campi: “Autore”, “Titolo”, “Datazione dell'opera”, “Tipologia di scrittura”, “Genere del testo”, “Lingua”, “Secolo”. Sono poi previsti campi aggiuntivi che precisano le informazioni sugli autori: “Data di nascita/morte”, “Status”, “Ordine/Congregazione/Confraternita”, “Tipo ecclesiastico”, “Tipo semireligioso”¹.

¹ Come si legge nella sezione “Il Corpus > Marcatura” del sito: «Ad ogni opera acquisita digitalmente sono stati associati alcuni dati essenziali all'inquadramento storico e culturale suo e – nei casi in cui è stato possibile – del suo autore. Questa prima metadattazione “formale” permette di restringere il campo delle ricerche sulla base di criteri temporali (gli anni della vita

È evidente che alcuni di questi marcatori non sono universali nel progetto e si adattano a realtà specifiche (“Ordine/Congregazione/Confraternita” all’ambito cristiano; “Tipo ecclesiastico” e “Tipo semireligioso” principalmente all’ambito cattolico); e che saranno completati con altri marcatori, specifici per altre dimensioni religiose e spirituali, dando così origine a un sistema di metadati dinamico e mobile accanto a quello fisso costituito da tipologie di informazioni costanti in modo trasversale in tutti i testi considerati e potenzialmente considerabili.

Topographia immaterialis

PELLEGRINAGGI IMMATERIALI: CRISTIANESIMO, EBRAISMO, ISLAM NEL MEDIOEVO

IL PROGETTO IL CORPUS INTERROGAZIONI EVENTI

RICERCA SEMPLICE
RICERCA AVANZATA
LISTA OPERE
LISTA CATEGORIE

Ricerca libera nei testi delle opere selezionate

parola

Cerca

Risultati

Hai cercato ierusal* - sono stati trovati 11 risultati, divisi in 2 pagine

Opera: De gradibus humilitatis et superbiae
carissimi media inquit caritate constravit propter filias ierusalem propter imperfectas videlicet animas quae dum adhuc solidum
vedi testo esteso

Opera: Itinerarium mentis in Deum
contemplatione ad exstaticam pacem suspirans tanquam civis illius ierusalem de qua dicit vir ille pacis qui cum
vedi testo esteso

Opera: Itinerarium mentis in Deum
erat pacificus rogare quae ad pacem sunt in ierusalem sciebat enim quod thronus salomonis non erat
vedi testo esteso

Opera: Itinerarium mentis in Deum

Fig. 2 – Esempio di ricerca libera con caratteri *jolly*

dell’autore o il periodo di composizione dell’opera), linguistici (la lingua in cui è scritta l’opera), stilistici (la tipologia e il genere di testo), biografici (la professione religiosa dell’autore, l’ordine, la confraternita, la congregazione di appartenenza, ecc.); quelli qui indicati sono i campi finora previsti e che fissano quindi i parametri per la creazione di sottocorpora corrispondenti a particolari esigenze di ricerca.

Il campione è ora interrogabile con una ricerca libera nel testo a partire dal menu “Interrogazioni” (“Ricerca semplice”; Fig. 2); ma nello stesso menu già trova posto quello che sarà il vero cuore della ricerca, vale a dire una “Ricerca avanzata” che consentirà di filtrare le interrogazioni in funzione dei campi previsti nell'*header* (autori, secoli, lingua, tipologia di scrittura, genere, ecc.), e che darà accesso a tutte le porzioni di testo che rimandano alle varie categorie dell'ontologia messa a punto o permetterà di effettuare ricerche mirate di parole, o di gruppi di parole, al loro interno.

Per quanto riguarda questo tipo di ricerca, come ha illustrato Simona Cresti in questo stesso volume, la marcatura interna al testo è stata distribuita su quattro livelli. Il primo livello prevede 4 macrocategorie: “Percorsi” (le attività motorie e pratiche attraverso cui i luoghi sono vissuti), “Qualità” (le modalità epistemiche, le coloriture emotive, lo spessore fenomenico con cui l'esperienza spirituale del luogo si imprime nella coscienza), “Incontri” (oggetti, persone, animali che si incontrano nei luoghi e che aiutano a strutturarne l'esperienza), “Mappe” (i luoghi, fisici e metaforici, che ricorrono nei testi). Al secondo livello ciascuna di esse si articola ulteriormente in sottolivelli: “Percorsi” in “Movimenti” e “Attività”; “Qualità” in “Sensazioni”, “Emozioni, sentimenti”, “Conoscenze”; “Incontri” in “Esseri animati” e “Oggetti”; “Mappe” in “Luoghi deittici”, “Luoghi naturali”, “Luoghi umani”, “Luoghi spirituali”, “Luoghi di sé” (per quanto riguarda “Qualità”, “Incontri” e “Mappe” a volte sono previste anche ulteriori sottoclassificazioni di terzo livello). L'ultimo livello di marcatura individua il tipo esatto con etichette che corrispondono a insiemi aperti, per quanto controllati e quindi limitati². In questo modo ogni combinazione di marcatori dei tre (o quattro) livelli (ad esempio: Qualità > Sensazioni > Visive > Luce; Mappe > Luoghi deittici > Alto; Mappe > Luoghi umani > Città > La Mecca) individua parti specifiche di un testo che corrispondono di fatto a una categoria spaziale dello spirito.

Una volta che i testi saranno marcati, dunque, la “Ricerca avanzata” consentirà di individuare la presenza di porzioni di testo riconducibili alle categorie di uno dei quattro livelli di classificazione, o di fare ricerche mirate all'interno dei passi riconducibili a quella categoria. E la ricerca sarà trasversale in tutti i documenti presenti nel corpus, a prescindere dal tempo, dal luogo, dalla cultura e dalla religione di partenza: lo studioso si troverà così in condizione di valutare tangenze e sovrapposizioni dei passi individuati, o di misurarne le di-

² Per le macrocategorie, i loro due sottolivelli e infine per il quarto livello di marcatura “aperto”, si veda Simona Cresti in questo volume, in particolare pp. 16-23.

stanze, all'interno di un laboratorio virtuale e dinamico da lui appositamente costruito su misura per questo tipo di valutazioni e riflessioni.

Nella piattaforma non è stato possibile, per ora, attivare nemmeno un piccolo campione per mostrare le potenzialità di questa ricerca, ma si può almeno pregustarne le potenzialità a partire da alcune prove di marcatura effettuate da Simona Cresti per consentire al gruppo di testare le varie proposte intermedie. Nella Fig. 3 si riporta la porzione iniziale della prova relativa all'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura di Bagnoregio, più esattamente il primo paragrafo del *Prologus*.

PROLOGUS

1. In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: DIO PADRE>Patre</INCONTRI> luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: DIO PADRE> Patrem</INCONTRI> scilicet aeternum, invoco per <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FIGLIO/CRISTO>Filium eius</INCONTRI>, dominum nostrum <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: DIO FIGLIO/CRISTO>Iesum Christum</INCONTRI>, ut intercessione sanctissimae <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: MARIA>Virginis Mariae</INCONTRI>, genitricis eiusdem <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FIGLIO/CRISTO>Dei et domini nostri Iesu Christi</INCONTRI>, et <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FRANCESCO>beati Francisci</INCONTRI>, ducis et patris nostri, <PERCORSI: MOVIMENTI: AVANZARE> <QUALITA: CONOSCENZE: COMPRESIONE> det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exsuperat omnem sensum</QUALITA></PERCORSI>; quam pacem | evangelizavit et dedit <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FIGLIO/CRISTO>dominus noster Iesus Christus</INCONTRI>; cuius praedicationis repetitor fuit <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FRANCESCO>pater noster Franciscus</INCONTRI>, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad ecstaticam pacem suspirans, <MAPPE: LUOGHI UMANI: CITTA: GERUSALEMME> tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion </MAPPE>.

Fig. 3 – Esempio di marcatura interna dei testi

Nel brano presentato sono state individuate varie combinazioni di descrizione di luoghi spirituali. Quattro di queste sono riconducibili alla macrocategoria “Incontri”: “Incontri:Esseri Animati: Individui: Dio Padre” (2, relativi a «Patre» e «Patrem»), “Incontri:Esseri Animati: Individui: Figlio/Cristo” (4, relativi a «Filium eius», «Iesum Christum», «Dei et domini nostri Iesu Christi» e «dominus noster Iesus Christus»), “Incontri:Esseri Animati: Individui: Maria” (1, relativo a «Virginis Mariae»), “Incontri:Esseri Animati: Individui: Francesco” (2, relativi a «beati Francisci» e «pater noster Franciscus»); una a “Qualità”: “Qualità: Conoscenze: Comprensione” (relativa a «det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exsuperat omnem sensum»); una a “Percorsi”: “Percorsi: Movimenti: Avanzare”

(relativa alla stessa porzione di testo «det illuminatos... at omnem sensum»); e infine una a “Mappe”: “Mappe: Luoghi Umani: Citta: Gerusalemme” (relativa a «tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion»). Come è noto, la marcatura XML consente di variare la lunghezza del testo marcato a piacimento (nell’esempio riportato si va da lacerti riferibili a una parola a frasi estese), ma anche, e soprattutto, di prevedere marcature sovrapposte (come si è visto «det illuminatos... at omnem sensum» è individuato sia dal marcatore “Percorsi. Movimenti: Avanzare”, sia da “Qualità: Conoscenze: Comprensione”).

La marcatura XML può anche essere incrociata e nidificata, come è evidente già nel secondo paragrafo del *Prologus all’Itinerarium mentis in Deum* (Fig. 4).

```
2. Cum igitur exemplo <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FRANCESCO>beatissimi
patris Francisci</INCONTRI> hanc pacem anhelu spiritu quaererem, ego peccator, qui loco
ipsius patris beatissimi post eius transitu septimus in generali fratrum ministerio per omnia
indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beati ipsius transitu, anno trigesimo tertio
<MAPPE: LUOGHI NATURALI: MONTAGNA> <QUALITA: EMOZIONI: TRANQUILLITA,
SOLITUDINE> ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum [295b] amore quaerendi
pacem spiritus declinarem </QUALITA> </MAPPE>, ibique existens, <PERCORSI: ATTIVITA:
CONTEMPLARE> <PERCORSI: ATTIVITA: SALIRE> dum mente tractarem aliquas mentales
ascensiones in Deum </PERCORSI (salire)>, inter alia occurrit illud miraculum, quod in
praedicto loco contigit <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI: FRANCESCO> ipsi beato
Francisco </INCONTRI>, de visione scilicet <INCONTRI:ESSERI ANIMATI: INDIVIDUI:
PERSONAGGIO BIBLICO> Seraph alati </INCONTRI> ad instar <INCONTRI: OGGETTI:
OGGETTI SACRI> Crucifixi </INCONTRI>. In cuius consideratione statim visum est mihi,
quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam
pervenitur ad eam. </PERCORSI (contemplare)>
```

Fig. 4 – Esempio di marcatura interna dei testi

In questo caso, come si vede, sono state individuate due connotazioni per il marcatore “Percorso” (“Percorsi: Attivita: Contemplare” e “Percorsi: Attivita: Salire”): entrambi si applicano a «dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum», ma soltanto quello che denota l’attività del “Contemplare” si estende anche al seguito del testo, fino alla fine del paragrafo. Del resto all’interno dell’intero passo marcato con “Percorsi: Attivita: Contemplare”, si annidano 4 marcatori della macrocategoria “Incontri”, che demarcano zone specifiche del testo riferite a “Incontri:Esseri Animati: Individui: Francesco” (in relazione a «Ipsi Beato Francisco»), “Incontri:Esseri Animati: Individui: Personaggio Biblico” (in relazione a «Seraph Alati»), “Incontri: Oggetti: Oggetti Sacri” (in relazione a «Crucifixi»). Come ora può risultare evidente,

una volta che i testi progressivamente inseriti nella banca dati saranno anche marcati, sarà possibile, ad esempio, ricercare tutti contesti a cui è stata associata la marcatura “Mappe: Luoghi Umani: Città: Gerusalemme” e visualizzarli nell’ordine stabilito dal consultatore (cronologico, tipologico, ecc.).

Il menu “Interrogazioni” (Fig. 2), oltre ai menu di ricerca (“Ricerca semplice” e “Ricerca avanzata”), prevede anche “Lista Opere” (che per ora contiene le otto citate, ma che tutti speriamo di vedere presto popolato da numerosi altri titoli provenienti dalle varie aree diatopiche, diacroniche, culturali e religiose) e “Lista categorie”, che si popolerà con le liste delle etichette di volta in volta proposte dai collaboratori (a approvate dai curatori) per marcare i testi al quarto livello e che andranno ad affiancare le etichette fisse già stabilite per le macrocategorie e le sottocategorie di secondo e terzo livello.

Topographia immaterialis ha ovviamente il suo fulcro nella banca dati testuale. Ma si completa con sezioni che vogliono farne un luogo di presentazione e di accoglienza a chi voglia collaborare al progetto. Prevede una sezione di “Presentazione del progetto” e una sezione “Eventi”, che aspira a diventare un centro di smistamento di informazioni su convegni, iniziative e progetti riconducibili alle specificità di “Geografie interiori”. A *Topographia immaterialis* è strettamente legata anche la collana che si inaugura con questo volume, che, come tutti i numerosi altri che ci auguriamo di vedere, dopo un periodo di “embargo” concordato con l’editore (a cui vanno i miei più sinceri ringraziamenti per la sempre attenta collaborazione), troverà posto in versione digitale gratuita in una nuova sezione del sito appositamente dedicata. In questo modo *Topographia immaterialis* diventerà nel tempo anche una preziosa biblioteca digitale aperta a tutti gli studiosi dei temi che in questa “geografia” ci sono più cari.

Riassunto

Nel contributo si descrive la DB testuale del portale *Topographia Immaterialis*, i suoi sistemi di marcatura e di interrogazione. I testi selezionati appartengono alla tradizione religiosa cristiana, ebraica e islamica. La comparazione è possibile perché è stata enucleata una serie di topologie applicate ai testi con marcatura XML.

Abstract

The contribution describes the textual DB of the *Topographia Immaterialis* portal, its tagging and query systems. The selected texts come from the Christian, Jewish and Islamic religious traditions. The comparison between texts from different religious areas is possible using a series of recurrent topologies applied to texts with XML-tagged.

2. Le religioni abramitiche

Cristianesimo

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 gra-duum*) 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 orationi 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 ו ר י) 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'Ecriture*, 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, Pimper, 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 santitade 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'inflessibile 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 seguir 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 sostanzialmente 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* difforni 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.

Laura Dominici*

Il *De claustro animae* di Hugo di Fouilloy

L'autore e l'opera

Hugo di Fouilloy è stato un canonico agostiniano del XII secolo vissuto nella Francia del nord, per lungo tempo rimasto nell'ombra; già dal XIII secolo, infatti, le sue opere furono attribuite all'omonimo Hugo di San Vittore, con cui condivideva, oltre al nome, l'appartenenza all'ordine religioso. Solo a partire dal XVIII secolo si è cominciato a fare chiarezza su questa figura, grazie allo studio di Mabillon nel VI tomo degli *Annales Ordini Sancti Benedicti* del 1739, che ha permesso di compiere consistenti passi in avanti, complice anche l'attività di critica condotta a partire dal XIX secolo sulle opere di Hugo di San Vittore, grazie alla quale è stato possibile distinguere le opere autentiche da quelle attribuitegli per errore¹; tra gli studi del XX e del XXI secolo spiccano per importanza i contributi dell'abate Peltier, di Gobry, De Marco e Negri². Sebbene si tratti di studi sul testo, di ambito prevalentemente letterario e filologico, e sebbene dal punto di vista storico siano ancora poche le informazioni raccolte, a oggi siamo in grado di fornire un quadro abbastanza compiuto e attendibile della vita di Hugo di Fouilloy e della sua opera.

* Università degli Studi di Firenze

¹ MARIA DE MARCO, *Codici Vaticani del «De claustro animae» di Ugo di Fouilloy*, in «Sacris Erudiri», XV, 1964, pp. 220-248: 224.

² Per un quadro più approfondito, oltre al testo già citato di De Marco: Abate PELTIER: «*Hugues de Fouilloy*», comparso nel 1946 sulla rivista «*Revue du Moyen Age Latin*»; IVAN GOBRY, *Le De claustro animae d'Hugues de Fouilloy*, Amiens, Eklipta, 1995; FRANCO NEGRI, *Il De claustro animae di Ugo di Fouilloy: vicende testuali*, in «*Aevum*», LXXX, 2, 2006, pp. 389-421; ID., *Ancora sul De claustro animae di Ugo di Fouilloy: tradizione manoscritta*, in «*Aevum*», LXXXIII, 2, 2009, pp. 401-409; ID., *Una lettera di Ugo di Fouilloy e il suo «De claustro animae»*, in «*Aevum*», LXXXV, 2, 2011, pp. 353-367.

Fu priore di due abbazie nella diocesi di Amiens, Saint Nicolas de Regny e Saint Laurent a Bois, e godette di grande fama come riformatore della vita claustrale; ebbe contatti con alcune delle più importanti personalità del tempo, come i papi Eugenio III e Alessandro III, la corte dei Conti di Champagne, Sansone di Mauvoisin, arcivescovo di Reims, e Guerrico d'Igny³.

Figura di spicco della sua epoca, rimase fedele agli ideali di povertà e semplicità abbracciati nella giovinezza, che lo portarono a rifiutare cariche di prestigio per dedicare tutta la vita alla riforma della vita claustrale all'interno delle due abbazie di cui fu priore, sia opponendosi alla corruzione di molti uomini religiosi sia aspirando a un ideale di vita spirituale da realizzare in prima persona all'interno del chiostro⁴.

Hugo di Fouilloy rientra dunque a pieno titolo nella corrente della spiritualità monastica, che al tempo era caratterizzata da un forte sentimento riformatore volto a sanare la corruzione morale della Chiesa; si tratta di un'esigenza che aveva preso corpo tra il X e l'XI secolo nel contesto della lotta per le investiture, lo scontro tra papato e impero conclusosi nel 1122 a Worms con un compromesso che di fatto non risolse le problematiche relative alla corruzione morale degli uomini di chiesa; si sentiva, dunque, ancora forte la necessità di una più rigorosa disciplina ascetica e di un ritorno alle origini apostoliche della Chiesa, in linea con un sentimento diffuso in ambito monastico, per cui i monaci si ritenevano i discendenti degli Apostoli, con il compito di attuare in ogni epoca il messaggio del Vangelo.

Il *De claustro animae*⁵, la più importante opera dell'autore, è infatti un trattato edificante volto alla riforma morale della vita claustrale, una riforma che per l'autore doveva essere sia individuale che comunitaria e che doveva quindi

³ Per informazioni più dettagliate si può consultare l'opera di Gobry; tratteggio qui un breve quadro più specifico: nacque a Fouilloy intorno al 1080 e si formò culturalmente e spiritualmente presso l'abbazia benedettina di Corbie, da cui dipendeva la fortuna della sua famiglia; nel 1120, per seguire la via della povertà, prese gli abiti di canonico agostiniano e entrò nel vicino monastero di Saint-Laurent-au-Bois, a Hielley, dove divenne uomo di fiducia del priore Olrico. Probabilmente già famoso per le prime opere che scrisse, nel 1132 fondò il priorato di Saint-Nicolas di Regny e nel 1152 succedette a Olrico presso Saint-Laurent. Fu quindi priore di entrambe le abbazie, di cui curò il patrimonio, minacciato da più parti, e in cui si occupò della riforma della vita claustrale fino alla morte, collocata tra il 1172 e il 1174.

⁴ FRANCO NEGRI, *Per una lettura del De claustro animae di Ugo di Fouilloy*, cit., p. 11.

⁵ Secondo gli studi approfonditi condotti da Negri è plausibile ritenere che l'opera sia stata scritta entro il 1149, in ogni caso non oltre il 1160, e che fu commissionata a Hugo di Fouilloy dall'abate di Corbie, in virtù della fama di riformatore di cui l'autore già al tempo godeva; vedi: FRANCO NEGRI, *Per una lettura del De claustro animae di Ugo di Fouilloy*, cit., p. 25 e p. 34.

riguardare sia la propria condotta personale e i propri costumi interiori sia la vita condotta assieme ai propri confratelli, secondo due linee che si integrano a vicenda rendendosi reciprocamente possibili. L'opera è divisa in quattro libri, preceduti ognuno da un prologo. Il primo libro, di carattere generale, illustra i benefici della religione e il modo con cui il diavolo tenta e seduce chi decide di vivere nel chiostro. Il secondo denuncia gli abusi consumati nel chiostro dai religiosi corrotti ed esalta il valore della disciplina, necessaria per ristabilire la giusta condotta e l'equilibrio interiore: le disposizioni che Hugo chiede di seguire per vivere nel chiostro, infatti, non sono disposizioni meramente materiali, perché ogni singolo precetto – sul cibo, sull'abbigliamento, sul possesso dei beni – è indispensabile per raggiungere la purezza interiore; la preoccupazione dell'autore è qui di carattere ascetico. Il terzo libro, il fulcro di tutto il trattato, si occupa invece del chiostro spirituale, presentando il modello da seguire per attuare la riforma morale: in una prima parte, dedicata all'interpretazione allegorica delle varie parti del chiostro e delle rispettive attività che i claustrali vi svolgono; in una seconda, dedicata invece all'interpretazione allegorica e mistica del tempio di Salomone; qui l'autore si dilunga molto sull'analisi e l'interpretazione del chiostro interiore perché l'edificazione della propria interiorità poggia sulla vita condotta secondo lo spirito - e paragonata al chiostro stesso; l'accento è posto sulla figura di Cristo, esempio di coerenza tra virtù interna e virtù esterna e modello imprescindibile per ogni claustrale, in quanto scegliere la vita del chiostro significava, in ultima analisi, rinunciare a se stessi per seguire il suo esempio. Il quarto libro è incentrato, infine, sulla descrizione della città di Gerusalemme, sia come metafora della propria interiorità sia come prefigurazione della beatitudine eterna che attende il giusto dopo la morte, associata in questo secondo caso al chiostro celeste presente all'interno della città; si individua, in quest'ultima parte, una prospettiva prettamente mistica che proietta l'intera opera verso l'eternità: introducendo la dimensione dell'aspettativa, infatti, non si tratta più solo di acquisire una perfetta condotta, ma di prepararsi per la pace eterna.

Il *De claustro* era quindi per i claustrali una guida importante per approdare a una nuova vita, condotta al confine tra il tempo e l'eternità, tra la disciplina che conduce alla perfezione e l'aspettativa e la prefigurazione della gioia celeste⁶.

L'opera conobbe fin da subito una grande diffusione in ambito claustrale, apprezzata da quasi tutte le famiglie religiose come certosini, canonici, pre-

⁶ IVAN GOBRY, *Le De claustro animae d'Hugues de Fouilloys*, cit., p. 52.

monstratensi, francescani, domenicani, celestini, carmelitani e, in specie, cistercensi e benedettini; fu copiata ininterrottamente fino alle edizioni a stampa e fu presa a riferimento dai riformatori della vita claustrale del XV e XVI secolo. Si tratta infatti di una delle punte più alte della tensione al rinnovamento morale del tempo, non tanto per la denuncia degli abusi, quanto per il trionfo della disciplina che il trattato testimonia. In questo senso Hugo di Fouilloy è vicino a molte figure di spicco dell'epoca, come Bernardo di Chiaravalle e Hugo e Riccardo di San Vittore, figure accomunate dal fatto che univano alla scrittura l'azione concreta, volta ad applicare i precetti che insegnavano nelle loro opere; e il *De claustro* è, in effetti, la testimonianza della riforma attuata da Hugo a Saint Laurent a Bois e a Saint Nicolas de Regny.

Metafore spaziali come coordinate di un percorso interiore

In ambito monastico la concettualizzazione spaziale dei principi religiosi era molto diffusa, favorita anche dalla lettura mistico-sapientiale delle Scritture che, facendo largo uso di metafore e allegorie, strumenti fondamentali dell'esegesi biblica, individuava nella Sacra Pagina quattro sensi di lettura: storico/materiale, morale, allegorico e mistico.

I temi dell'edificazione e dell'ascesa interiore erano dunque rappresentati mediante alcune metafore spaziali come la strada, la scala e alcune costruzioni legate al tema della presenza divina, quali, ad esempio, l'arca di Noè o il tabernacolo di Mosè. Si trattava infatti di immagini semplici da memorizzare e da esaminare col pensiero, che rendevano quindi facile trasmettere il messaggio religioso e morale attraverso il significato simbolico delle parti che costituivano tali oggetti virtuali.

In questa prospettiva, il *De claustro animae* risulta interessante proprio perché la concettualizzazione spaziale dei principi religiosi caratterizza tutto il testo, costituendo in un certo senso la *forma mentis* dell'autore. Le metafore spaziali sono densissime soprattutto nella seconda parte dell'opera, in cui Hugo di Fouilloy presenta il tema dell'edificazione dell'anima facendo ricorso all'immagine di alcuni edifici, quali il chiostro, il tempio di Salomone e la città di Gerusalemme. Se il tempio e la città divengono anche occasione per rappresentare, rispettivamente, le tappe della progressione soprannaturale a Dio e la prefigurazione della beatitudine eterna, l'elemento centrale risulta però essere il chiostro, come si evince dallo stesso titolo dell'opera; nella tradizione monastica infatti lo spazio non era solo sfondo della vita claustrale, ma ne

diveniva strumento e forma, e la lettura e la meditazione della Sacra Pagina contribuivano in modo considerevole alla scansione spaziale dell'interiorità del claustrale, con le attività religiose associate a ciascun locale conventuale e con le formule liturgiche che scandivano la giornata quotidiana del religioso⁷. Il chiostro diviene così il fulcro attorno a cui ruota il tema della riforma, in una sorta di osmosi reciproca tra l'interiorità del religioso e la sua struttura architettonica.

Grazie a questi edifici interiori, dunque, il priore di Saint-Laurent tratteggia un percorso di ascesa che dalla propria interiorità, se perfettamente costruita, porta alla contemplazione e al Regno dei Cieli, dimora eterna dopo la morte.

Si presenterà di seguito una descrizione dettagliata delle metafore spaziali utilizzate dall'autore.

L'interiorità del religioso

Il chiostro

Nel primo libro l'autore presenta un'interpretazione morale del chiostro, facendo ricorso a due *topoi* diffusi nella lettura dello spazio monastico, l'immagine del monastero come porto e come rocca fortificata; nel primo caso la vita dell'uomo viene concepita come una nave in balia della tempesta marina, significativa la corruzione del secolo, da cui l'anima cerca riparo rifugiandosi nel porto di un'isola; nel secondo caso la metafora della fortezza implica la rappresentazione di uno scontro in cui l'*homo exterior* e l'*homo interior*, il corpo e l'anima, difendono la rocca dalle incursioni nemiche: la fortezza è rappresentata come un luogo dall'accesso regolato per filtrare chi vi giunge con scopi diversi dal perseguimento dell'elevazione spirituale; se la prima metafora richiama l'idea del rifugio dai pericoli del mondo terreno, la seconda rimanda alla lotta interiore che ciascun claustrale deve quotidianamente sostenere al proprio interno per non cedere alla seduzione del "principe di questo mondo", che minaccia, lusinga e promette per abbattere il proposito di una vita ascetica. In questo primo libro, dunque, il priore di Saint-Laurent presenta il chiostro come isolamento totale dal mondo esterno, alla ricerca di una decontaminazione di sé e del luogo in cui si vive per poter ascendere a Dio:

⁷ FABIO CUSIMANO, *Clastrum praefert paradisum: la geografia della salvezza nel monachesimo di tradizione latina occidentale*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXX, 2014, pp. 258-281: 265.

il confine fisico diviene la condizione necessaria per poter raggiungere la libertà interiore; ma, assieme a questo, l'autore invita i claustrali a edificare il proprio edificio interiore: «*Monachi faciunt sibi claustra quibus homo exterior teneri possit; sed utinam claustra facerent quibus homo interior ordinate teneretur!*»⁸.

La denuncia del secondo libro, infatti, mostra bene come il solo isolamento fisico non sia sufficiente per purificarsi, poiché si possono commettere abusi non solo nel mondo esterno ma anche all'interno dello stesso chiostro; per una vera purificazione di sé è quindi necessario anche e soprattutto erigere dei recinti interiori entro cui tenere l'uomo interiore: si tratta in ultima analisi di un'autodisciplina improntata all'esempio di Cristo.

Dopo la descrizione dell'edificio "materiale" e delle attività dei claustrali, dunque, nel terzo libro viene introdotta una lettura allegorica del chiostro, in cui Hugo attribuisce a ogni elemento architettonico, a ogni stanza e a ogni attività ivi svolta una corrispondenza interiore; le varie parti del chiostro divengono blocchi dell'edificio spirituale e a ciascun elemento di quell'edificio, a ciascuna dimensione e a ciascun numero che compone il chiostro materiale è attribuita una specifica virtù, sia individuale che comunitaria, in modo da facilitare l'edificazione interiore del lettore.

Innanzitutto l'autore presenta una descrizione allegorica delle componenti architettoniche del chiostro: la sua forma quadrata, con tutti i suoi lati uguali, rimanda alle virtù di giustizia e stabilità, e quindi alla concordia sia interiore che collettiva; i suoi quattro lati corrispondono a quattro virtù dell'anima, quali il disprezzo di sé (il lato che guarda a ovest), il disprezzo del mondo (il lato che guarda a nord), l'amore del prossimo (il lato che guarda a est) e l'amore di Dio (il lato che guarda a sud): «*Sicut ex quatuor lateribus claustrum materialis structura fieri solet, sic in quatuor virtutibus animi quadratura claustrum spiritualis per similitudinem assignari potest, quae sunt contemptus sui, contemptus mundi, amor Dei et amor proximi*»; ogni lato ha poi un ordine di dodici colonne e Hugo si sofferma sulle dodici colonne del lato del disprezzo di sé; il numero dodici ha un alto significato simbolico

⁸ HUGO DI FOUILLOY, *De clauastro animae*, I, 1 *Quod incipientibus aedificare quaerendus sit locus fundamenti*, p. 1020. Il testo del *De clauastro animae* utilizzato è quello presente sul sito della *Patrologia Latina* del Migne, volumen 176, coll. 1017-1184, *Ad opera Hugonis Apendix Duplex*, I, *Ad Opera Dogmatica, Hugonis de Folieto ut videtur De clauastro animae libri quatuor* (d'ora innanzi titolo dell'opera sarà seguito dal numero romano del libro, dal numero arabo del paragrafo, dal titolo del paragrafo e dal numero della pagina).

⁹ HUGO DI FOUILLOY, *De clauastro animae*, III, 2 *De quatuor lateribus claustrum*, p. 1088.

nel pensiero cristiano e rappresenta qui le dodici caratteristiche dell'umiltà e della mortificazione (dodici erano del resto i gradi della scala dell'umiltà descritti dalla regola benedettina): l'umiliazione del cuore, l'afflizione della carne, l'umiltà nel parlare, l'umiltà nelle vesti, la parsimonia del cibo, il peso del lavoro, l'amore della sottomissione, il disprezzo dell'onore, il rifiuto della lode, l'anteporre il consiglio altrui al proprio, l'obbedienza e il diffidare di sé. Tutte le colonne del chiostro sono scolpite quando ciò che l'uomo pensa è reso in atto dalla mano. Infine, le basi delle colonne, che reggono il peso di tutto l'edificio, rappresentano la virtù della pazienza: «Sicut bases suppositae columnis materialibus portant aedificii sui pondus, sic patientiae virtus, aedificii spiritualis sustinet onus»¹⁰.

Hugo di Fouillooy passa poi ad analizzare i vari locali conventuali, ponendo un parallelo tra le attività del claustrale e la sua interiorità e delineando così una sorta di mappa spirituale con cui guidare il claustrale nella propria ascesa interiore: la casa degli ospiti, in cui vengono accolti quanti fanno ritorno al chiostro dopo aver viaggiato per regioni straniere, rappresenta la compassione della mente verso i sentimenti negativi e la compassione del priore verso i sottoposti che hanno sbagliato. Il locale successivo è costituito dal capitolo della confessione, in cui la mente convoca tutti i pensieri nell'intimità del cuore per correggere le cattive inclinazioni, placare la rabbia, confortare le angosce, porre un freno alla lussuria; come nel capitolo materiale spesso i confratelli si accusano a vicenda, così nel capitolo del cuore i pensieri e i sentimenti si accusano l'un l'altro ed è quindi necessario porre ordine e concordia attraverso la disciplina. Il lavoro spirituale è costituito, invece, da quattro attività: la prima è la meditazione delle Scritture, con cui si riflette sul premio dell'eterna beatitudine che attende i giusti e sulla dannazione eterna che invece attende gli empi; preso dal timore della dannazione eterna, l'animo passa quindi a considerare le proprie colpe e i propri peccati e, poiché riconoscendo la propria colpa gli è più facile perdonare le colpe degli altri, la terza e la quarta attività che costituiscono il lavoro spirituale sono rappresentate dalla compassione per il prossimo e dalla carità fraterna che spinge a prendersi cura degli altri; in questo caso la metafora spaziale rimanda a un movimento che dall'interno della casa porta il claustrale all'esterno di essa per coltivare i campi, a indicare un lavoro interiore che porta dalla cura di sé alla cura degli altri:

¹⁰ Ivi, III, 4 *De basibus columnarum: Quod tres in Scripturis basium species inveniuntur*, p. 1090.

Potest et hoc per similitudinem demonstrari, cum aliquis egreditur de thalamo in domum, a domo in porticum, a porticu in vicum, a vico in agrum. Egreditur siquidem a contemplatione coelestium ad meditationem Scripturarum, quasi a thalamo in domum; a meditatione Scripturarum ad memoriam delictorum, quasi a domo in porticum; a memoria delictorum ad compassionem proximorum, quasi a porticu in vicum; a compassione proximorum ad agenda curam eorum, quasi a vico in agrum¹¹.

Segue poi il refettorio della santa meditazione, in cui l'animo si nutre del cibo servito da Cristo alle tre mense delle Scritture, rappresentanti tre sensi della sacra Pagina, storico, mistico e morale; attraverso la descrizione dei tipi di pane, di vino, di carne, di pesce, di burro e di latte offerti da varie figure bibliche, a ogni cibo è attribuito un significato simbolico che educa il claustrale alle virtù della vita del chiostro; questo capitolo testimonia in modo evidente come la Scrittura fosse considerata il cibo dell'anima. Il dormitorio dell'anima, una delle parti più importanti di questo terzo libro, rappresenta invece sia la pace della mente che la pace nella comunità, una pace che si realizza quando vi è sintonia tra emozioni, pensieri e azioni, quando vi è coincidenza tra *intus* e *foris*¹². L'oratorio dell'anima, infine, può essere considerato il locale più importante dell'edificio spirituale, la porta di accesso alle sfere celesti; qui l'autore delinea una teoria della preghiera che presenta, per le tematiche affrontate, numerosi punti in comune con Hugo di San Vittore e con Bernardo di Chiaravalle¹³; sono infatti tre le tappe della preghiera con cui l'anima si rivolge a Dio, riconoscendo e comunicando la propria miseria, cercando la benevolenza e supplicando il perdono; Hugo introduce il tema dei tre baci, con cui si realizza la riconciliazione tra l'umanità e Dio grazie all'incarnazione di Cristo. Edificando il chiostro interiore, dunque, l'anima ascende alla divinità:

Ascendit enim in Bethel (Gen. xxxv). Sed hoc fit, quando mens ascensionis virtutum in se disponit. Sic igitur in Bethel pervenitur, quando cor cujuslibet, domus Dei, quod interpretatur Bethel, efficitur. In hac domo altare Domino erigitur, in hac domo claustrum spiritualis ordo stabilitur¹⁴.

¹¹ Ivi, III, 7 *De opere spirituali. Post capitula exeunt fratres ad laborem: sic et animus egreditur a contemplatione coelestium ad meditationem Scripturarum*, p. 1095.

¹² FABIO CUSIMANO, *Claustrum praeferit paradisum: la geografia della salvezza nel monachesimo di tradizione latina occidentale*, cit., p. 269.

¹³ IVAN GOBRY, *Le De claustro animae d'Hugues de Fouillois*, cit., p. 94.

¹⁴ HUGO DI FOUILLOY, *De claustro animae*, III, 1 *Quod claustrium animae contemplatio dicitur*, p. 1088.

In una prospettiva in cui la dimensione materiale e quella spirituale vanno a braccetto in modo indissolubile e spesso difficilmente decifrabile, il chiostro diviene dunque il mezzo per un fine più alto, poiché quando il monaco perfetto esce dal chiostro materiale, porta sempre con sé il chiostro spirituale.

Il tempio di Salomone

Il tempio di Salomone è la seconda metafora spaziale usata dall'autore per rappresentare l'interiorità del religioso.

Fundatum est enim a Salomone, Hiram rege Tyri auxiliante, in monte Moria, in area Ornam Jebusaei, 480 anno egressionis filiorum Israel de terra Aegypti, speciosum valde, marmoreum, cedrinis tabulis, et auro purissimo decoratum (III Reg. VI)¹⁵.

In questo caso hanno valenza simbolica anche i personaggi implicati nell'edificazione del tempio: il personaggio di Salomone rappresenta l'anima pacifica, libera dai vizi e dalle tentazioni e che possiede se stessa; egli è aiutato nell'opera di costruzione dal re di Tiro Hiram, che rappresenta il perfetto religioso; gli artigiani inviati da Hiram a Salomone rappresentano, invece, i perfetti confratelli che sono inviati nei chiostri in cui è necessario rendere uniformi e lisce le pietre del tempio ovvero eliminare le inclinazioni negative dei claustrali attraverso la disciplina; i lavori sono diretti dai capi cantiere che rappresentano i dottori della Chiesa.

Per quanto riguarda l'edificio, come per il chiostro, anche in questo caso ogni numero e ogni luogo hanno un significato simbolico; il tempio fu costruito quattrocentottanta anni dopo l'esodo, nel quarto anno e nel secondo mese del regno di Salomone su Israele; questo perché il tempio spirituale non può essere costruito subito dopo aver rinunciato al secolo, in quanto ancora permangono il turbamento e la superbia; per costruire il tempio sono invece necessarie la pace e l'umiltà, le sole che permettono di avvicinarsi al monte della visione in cui sarà costruito il tempio; i quattro anni del regno di Salomone precedenti alla costruzione del tempio simboleggiano poi quattro virtù che possono essere messe in parallelo con le virtù che costituivano i quattro lati del chiostro dell'anima: il disprezzo di sé, il disprezzo del mondo, la vittoria sul diavolo e l'amore del prossimo.

¹⁵ Ivi, III, 11 *De templo Salomonis*, p. 1113.

A proposito del luogo, il tempio fu edificato a Gerusalemme, sul monte Moria, il monte della visione di Dio, che rappresenta la mente pacifica:

Aedificanda est itaque domus Domini in Jerusalem in monte, id est, in pacifica mente, in eminentiori videlicet hominis parte. Qui mons Moria vel visionis nuncupatur, quia in mente pacifica Dominus habitat, et in eadem oculo contemplationis videri desiderat¹⁶.

A proposito delle misure del tempio, la lunghezza rappresenta le buone opere messe in atto dal religioso, la larghezza la carità e l'altezza la speranza della beatitudine celeste.

Il portico che sta davanti al tempio simboleggia poi la rinuncia al mondo, il tempio in se stesso rappresenta il cuore convertito a Dio, l'oracolo posto all'interno del tempio indica la contemplazione del mistero e quindi, sul piano mistico, il regno celeste.

Le sette finestre del tempio indicano i sette doni dello Spirito Santo, quali la sapienza, l'intelletto, il consiglio, la fortezza, la scienza, la pietà e il timore di Dio. Le pareti simboleggiano invece le virtù della vita claustrale e sono costruite con il marmo di Paro, rivestite con il legno di cedro del Libano e decorate con l'oro, tutti elementi simbolici che indicano rispettivamente la purezza della mente, la buona reputazione confermata dall'esempio e la coscienza pura; in ciascuna parete ci sono incisioni e intagli che raffigurano immagini simboliche delle virtù, come il bue della mansuetudine, il leone del rigore, la colomba della semplicità; sono poi raffigurati i cherubini, gli angeli della conoscenza che simboleggiano la saggezza, e le palme, che simboleggiano la vittoria sul diavolo; queste immagini sono sporgenti, a indicare il compimento del pensiero e del sentimento nelle azioni del claustrale. Anche il pavimento, infine, è ricoperto d'oro, simbolo della purezza dell'intenzione.

La città di Gerusalemme

Si tratta della terza metafora spaziale utilizzata dall'autore.

Moraliter Judaea confessionem peccatorum designat, in qua fidelis animus seip-

¹⁶ Ivi, III, 17 *Ubi fundatum sit templum*, p. 1118.

sum iudicans humiliter accusat. In hac siquidem Judaea Hierusalem fundata esse dicitur, quia in confessione peccati peccator poenitens Deo reconciliatur¹⁷.

La città di Gerusalemme sorge in Giudea, regione che rappresenta la confessione del proprio peccato, unica porta di accesso alla riconciliazione con Dio e alla sua misericordia; in Giudea, inoltre, nacque Cristo, poiché Dio discende all'uomo proprio attraverso la confessione. La terra della confessione deve dunque essere protetta e difesa dagli attacchi del diavolo e dei suoi ministri, così come Giuda Maccabeo difese la Giudea e la città contro Nicanore e l'esercito seleucide.

Gli abitanti della città rappresentano i pensieri puri, mentre i re Davide e Salomone indicano le buone opere e la pace interiore.

Mentre le mura della città sono uno degli elementi architettonici che rappresentano le virtù del religioso, i custodi delle mura rappresentano l'avvedutezza e la prudenza, che difendono la città dagli attacchi di nemici, quali desideri e piaceri carnali; le torri delle mura indicano invece la disciplina dei prelati.

Le porte simboleggiano i sensi del corpo, attraverso cui entrano ed escono coloro che vogliono distruggere la città, ma anche i cittadini che la vogliono proteggere; queste porte hanno delle spranghe, che impediscono ai sensi del corpo di aprirsi ai vizi e ai desideri della carne e di queste spranghe la ragione possiede la chiave; le sbarre laterali che sorreggono le porte sono invece le virtù che impediscono ai sensi del corpo di vacillare di fronte ai vizi e che li indirizzano invece ad aprirsi alla contemplazione. Oltre che simboli dei cinque sensi, le porte rappresentano anche alcune virtù fondamentali della vita claustrale; la porta della valle rappresenta, ad esempio, l'umiltà del cuore che si riconcilia a Dio, la porta dello sterco rappresenta invece la confessione: come attraverso la porta dello sterco si trasportava via il letame dalla città, così attraverso la confessione si caccia dalla mente il fetore del peccato; ancora, la porta della fonte indica le lacrime della compunzione e la porta del ponte la contemplazione della ricompensa futura. In questa sezione dell'opera si tocca con mano la densità di spessore simbolico del testo e degli elementi descritti, in una rete di significati molteplici che spesso rende difficile una sintesi compiuta e chiara del significato del testo.

Anche le strade rappresentano le virtù del claustrale, come la strada del timore e quella dell'amore:

¹⁷ Ivi, IV, 3 *Item de eadem moraliter*, p. 1132.

Sicut enim in materiali vico sunt diversi ordines hominum, sic in vicis animae sunt diversitates morum. Habet autem anima vicum timoris, et vicum amoris. Vicus timoris descendit ad portam vallis, id est, humilitatis. Vicus amoris ducit ad portam pontis, id est, ad contemplationem futurae retributionis¹⁸.

Le quattro piazze principali della città rappresentano infine l'atteggiamento del religioso verso il peccato: la piazza larga, la casa di Dio, la piazza che sorge davanti alla porta delle acque e quella che si trova davanti alla porta di Ephraim; nella prima piazza si giustifica la propria colpa, nella seconda si uccidono i desideri della carne, nella terza ci si affligge per il piacere provato nel peccato, nella quarta si raccolgono i frutti delle buone opere e si torna a sperare nel perdono del Signore:

In platea igitur latiori nihil agimus, sed etiam Hierusalem aedificare dimittimus. In platea vero domus Dei terram evertimus, et seminamus. In platea quae est ante portam Ephraim fructum colligimus¹⁹.

La progressione sovranaturale a Dio

Come già accennato, il tempio di Salomone diviene anche occasione per descrivere le tappe mistiche verso il mistero divino, in linea con il famoso passo paolino (II Cor. VIII) «Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus sanctus habitat in vobis»²⁰.

Questo percorso si sviluppa dall'esterno del tempio verso i suoi ambienti più intimi, partendo dall'atrio esteriore, proseguendo per l'atrio interiore, il portico, il tempio e infine l'oracolo, in cui si trova l'arca dell'alleanza contenente le tavole della legge.

Erat enim in materiali aedificio templi atrium exterius. Quod in libro Paralipomenon vocatur basilica grandis, in quam conveniebat vulgus (II Paral. IV). In eam siquidem adducebantur pecudes, ut de manu populi susciperent eas sacerdotes. Erat autem et aliud atrium, quod vocabatur sacerdotum, in quo erat mare aeneum positum ad abluendas manus et pedes sacerdotum (ibid.). Ibidem erant luteri ad abluendas hostias, ibi altare aeneum ad immolandum eas. Sequitur: Et porticus

¹⁸ Ivi, IV, 13 *De vicis Hierusalem*, p. 1148.

¹⁹ Ivi, IV, 16 *Item de quatuor plateis Hierusalem moralitas*, p. 1153.

²⁰ Ivi, III, 11 *De templo Salomonis*, p. 1113.

templi, in qua Salomon duas columnas aereas fixit, inde et templum, in quo mensae aureae, et candelabra aurea, in quo et altare aureum ante ostium oraculi positum (III Reg. VII). Erat etiam in interiori domo oraculum, in quo erat arca foederis, in qua erant tabulae legis²¹.

L'atrio esteriore rappresenta il ricordo del peccato; qui vengono condotte ai sacerdoti le bestie da sacrificare, quando si riporta alla memoria i propri istinti carnali: vi vengono perciò condotti, ad esempio, il vitello dell'insolenza, il capretto della dissolutezza, il toro della superbia.

L'atrio interiore indica la confessione delle proprie colpe ed è costituito da tre ordini di pietre levigate e da un ordine di legno di cedro; il legno di cedro indica la pazienza di perseverare nella penitenza, i tre ordini di pietre invece rappresentano le virtù del timore, del dolore e della vergogna; le pietre sono levigate rispettivamente dalla misericordia, dall'assiduità della penitenza e dalla purezza della coscienza, cosicché sia evitato il prevalere della disperazione. Questo atrio è chiamato anche l'atrio dei sacerdoti, poiché in esso è contenuto un mare di bronzo che rappresenta il pentimento del cuore: come in esso i sacerdoti si lavano le mani e i piedi così l'anima è purificata nell'amarezza del pentimento. Salomone vi costruì anche delle vasche per lavare le vittime sacrificali, ed esse rappresentano quindi la purificazione dai desideri della carne.

Le bestie vengono poi sacrificate nell'altare di bronzo posto davanti alle porte del portico e simbolo della contrizione del cuore; questo altare è molto grande, poiché sono molti quelli che piangono per i peccati commessi, rispetto a quanti, puri di cuore, anelano alle sfere celesti.

Nel portico, simbolo della rinuncia al mondo, ci sono due ordini di colonne, che rappresentano la castità e la temperanza. Dopo il portico l'anima accede al tempio, in cui si trovano un altare, una mensa e un candelabro fatti di purissimo oro che rappresentano, rispettivamente, l'amore per Dio, la Sacra Pagina e la meditazione.

Dal tempio l'anima infine accede all'oracolo, in cui è custodita l'arca dell'alleanza con le tavole della legge, che rappresentano la contemplazione della divina sapienza. È interessante notare che, dopo aver definito le tappe mistiche dell'ascesa a Dio, Hugo non descrive l'incontro mistico con Dio – *l'actus mysticus* – come hanno fatto invece molti autori a lui contemporanei: subito dopo aver condotto il lettore all'interno dell'oracolo, si rivolge infatti alla preghiera

²¹ Ivi, III, 23 *De pavimento templi*, pp. 1125-1126.

che il claustrale deve intonare per potervi accedere. Questo perché il *De clauastro* non è incentrato su Dio, ma sull'uomo e sulla sua aspirazione che si eleva verso l'alto: non è un trattato sull'esperienza mistica, ma un'opera dedicata alla dimensione ascetica dell'edificazione interiore, elemento indispensabile per potersi avvicinare a Dio; in questo senso l'esperienza mistica, sottesa a ogni pagina del testo in quanto scopo finale della contemplazione divina, è una tappa che l'autore lascia scoprire personalmente al singolo religioso, dopo averlo accompagnato lungo il percorso.

La prefigurazione della beatitudine celeste

L'ultima parte dell'opera è invece dedicata alla prefigurazione della beatitudine eterna che attende il claustrale dopo la morte. In questo caso le metafore spaziali cui l'autore fa ricorso sono sia la città di Gerusalemme che il chiostro, di cui viene offerta una lettura mistica:

Illa superna civitas, quae Hierusalem dicitur, inexpugnabili muro perfectae securitatis undique munitur. In hac civitate duodecim portae sunt, per quas beatorum animae ad illud claustrum non manufactum, quod est in coelis, festinant introire. Ex singulis margaritis singulae portae fiunt, quoniam per unitatem fidei, et puritatem mentis ad coelestem patriam justiperuenientes intrabunt. Plateae ejus auro mundo, et lapidibus pretiosis sternuntur, quoniam nihil in ea, nisi puritas invenitur [...]. In hac civitate Hierusalem quae interpretatur visio pacis, fundatur claustrum perfectae beatitudinis. Hoc claustrum habere dicitur firmae stabilitatis quadraturam, aequitatis latera, perseverantiae bases, columnas virtutum, divinae protectionis capitella. In hoc clauastro angelorum conventus residet, et in eo perfectae charitatis ordinem tenet [...]. Hic conventus per sapientiam Filii (qui minor est Patre secundum humanitatem) more prioris regitur, et Spiritus sancti gratia moderatur. Ad hoc claustrum justiperuenientes, ut in eo perfectae religionis habitum, id est immortalitatis et innocentiae vestem sumant²².

Si tratta della pace di cui godrà, dopo la morte e la resurrezione dei corpi, l'uomo che sulla terra ha seguito l'esempio di Cristo e ha sopportato pazientemente le avversità della vita.

²² Ivi, IV, 20 *De coelesti Hierusalem*, p. 1159.

La Gerusalemme celeste

In questa città angeli e uomini vivranno insieme, in un tempo senza fine che non conoscerà confini, come accade invece nel mondo terreno; il nutrimento divino sarà costituito dalla contemplazione faccia a faccia del volto di Dio, grazie a cui gli uomini, unendosi agli angeli, potranno godere in eterno della beatitudine della visione, vivendo un'esperienza di totale appagamento dell'essere e senza dover più sopportare i morsi della necessità terrena; in questa eterna amenità dominerà il silenzio della pace e della contemplazione, che qui è perfetto e senza fine; Dio parlerà agli uomini allo stesso modo in cui parla agli angeli e gli uomini si uniranno agli angeli nel parlare a Dio con canti di lode e ammirazione.

Passando alla descrizione della città, essa sorge in Giudea, che qui rappresenta non solo la confessione, ma anche la lode a Dio; le dimensioni della Gerusalemme celeste – larghezza, lunghezza e altezza – sono uguali tra loro, a indicare sia la perfezione del Paradiso sia la convivenza di uomini e angeli, che adesso vivono nella stessa condizione.

Il muro della città è formato dalla pietra di diaspro, che rappresenta chi persevera nelle buone opere; il colore verde della pietra simboleggia invece il rigore del proposito del giusto, poiché il verde di questa gemma non scolorisce né si consuma nel corso del tempo, ma resta sempre uguale a se stesso.

Le dodici porte di cui è costituita la città sono formate ciascuna da un tipo diverso di perla, a indicare, in virtù del suo colore bianco, la purezza della castità, oltre che la dolcezza della vita celeste. Le spranghe delle porte negano l'accesso alla città per custodire la beatitudine dei giusti.

Le strade della città rappresentano poi i diversi meriti e di conseguenza le diverse ricompense che l'uomo ottiene dopo la morte; ciascuna ricompensa è associata a ognuna delle nove gerarchie di angeli del Paradiso che abitano in queste strade, Angeli, Arcangeli, Virtù, Potestà, Principati, Dominazioni, Troni, Cherubini e Serafini.

Le piazze della città celeste sono infine ricoperte di pietre preziose e di oro puro, associato al vetro a simboleggiare, con la sua trasparenza, la coincidenza tra *intus* e *foris*.

Il chiostro celeste

L'autore passa quindi a descrivere il chiostro della perfetta beatitudine che sorge all'interno della città e ricorda ancora una volta che chi vuole giungervi deve

seguire i precetti insegnati da Cristo, per i quali sarà ricompensato dopo la morte unendosi agli angeli che si trovano in questo luogo.

L'edificio presenta quattro ordini di colonne, ciascuno di un colore diverso e designanti quattro ordini di eletti: il colore dello zafferano rappresenta gli antichi padri, il colore della rosa il sangue dei martiri, il colore della neve designa la purezza dei confessori, il colore della violetta la castità delle vergini. Le misure del chiostro rimandano, come sempre del resto, all'esigenza di uniformità.

Ma in questa sezione Hugo si concentra soprattutto su un elemento nuovo dell'edificio convenutale, mai trattato precedentemente nel testo: il giardino all'interno del chiostro e l'albero della vita che sorge al suo centro; la cultura del giardino rappresenta, in effetti, un altro *topos* della tradizione monastica e i giardini dei chiostri materiali erano in genere concepiti come una riproduzione del giardino biblico, l'Eden, con tutta la simbologia a esso associata. L'albero della vita posto nel chiostro della futura beatitudine simboleggia la sapienza di Dio e i suoi frutti rappresentano la contemplazione della divina sapienza: con il suo eterno verde, dunque, il giardino è un luogo di amenità, in cui gli abitanti del chiostro riposano all'ombra dell'albero della vita, godendo della pace, del silenzio e della dolcezza della contemplazione.

Conclusioni

Attraverso l'uso di metafore spaziali Hugo di Fouilloy ha scritto dunque un manuale tecnico con cui guidare il claustrale verso Dio; il *De claustro animae* delinea, infatti, un percorso spirituale che permette al religioso di distanziarsi dal mondo terreno e di dedicarsi alla vita interiore: solo se su questa terra il claustrale avrà visitato tutti i locali del chiostro e avrà svolto tutti i compiti spirituali a essi associati, potrà accedere dopo la morte al chiostro celeste in cui Dio è l'abate e Cristo il priore; il percorso ascetico del claustrale è quindi proiettato interamente verso la ricompensa eterna di cui godrà nel Regno dei Cieli:

Unde beatus Gregorius: «Videbimus, inquit, Deum ipsum, qui erit nostri laboris praemium, ut post hujus tenebras mortalitatis gaudeamus luce divinae contemplationis. Quae nimirum visio fide nunc inchoatur, sed tunc in specie perficietur, quando coaeternam Dei sapientiam, quam modo per ora praedicantium quasi per decurrentia flumina sumimus, in ipso suo fonte bibemus»²³.

²³ Ivi, IV, 42 *De summo abbate, id est Deo omnipotente*, p. 1180.

Riassunto

Il *De claustro animae*, opera scritta dall'agostiniano Hugo di Fouilloy nel XII secolo, è un trattato volto alla riforma morale della vita claustrale, in cui le metafore spaziali scandiscono le tappe dell'edificazione interiore del religioso.

Abstract

De claustro animae, Hugo of Fouilloy's main work, is an essay of XII century about moral reform of cloistered life; in this work the Augustian canon represents inner construction of religious man through the use of spatial metaphors.

Ilaria Sabbatini*

Il culto compostellano tra devozione e politica. Contributi per uno studio su pellegrinaggio e potere

Quando Dante scriveva la *Vita nova* ormai il cammino di Compostela era divenuto il pellegrinaggio per antonomasia, quello che raccoglieva la quintessenza del viaggio devozionale in Occidente. Rispondendo alla necessità di sviluppare il significato del termine l'Alighieri glossava:

E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma, chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria ched'alcuno altro apostolo¹, chiamansi romei in quanto vanno a Roma².

Le *peregrinationes maiores* – Gerusalemme, Roma e Santiago – costituivano i cardini di un sistema culturale incentrato sulla concretezza delle reliquie e dei luoghi toccati dalla presenza divina o in forma storico-memoriale o attraverso la presenza di reliquie e resti. Ovviamente non sempre le reliquie erano autentiche, basti pensare ai corpi di cui si conservavano diversi esemplari delle stesse identiche parti anatomiche. Ciò che importava più di ogni altra cosa non era la questione della veridicità, che si dava per acquisita sulla base dei racconti agiografici, quanto il senso della presenza fisica del santo. E in effetti la concretezza del corpo aveva un ruolo fonamen-

* LUMSA

¹ Dante allude al fatto che, come aveva spiegato poco prima, il pellegrinaggio si può anche intendere come assenza dalla propria patria.

² DANTE ALIGHIERI, *Vita nova*, in DANTE ALIGHIERI, *Tutte le opere*, vol. 2, *Opere minori*, a cura di Giorgio Bàrberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi, Torino, Utet, 1983, pp. 152-153.

tale quale cerniera tra mondo materiale e mondo spirituale perché, come ben compendia l'antropologo Favole, i resti erano legati a triplice filo con il santo: come testimonianze della sua vita, come segni della sua presenza e come garanzie della sua futura resurrezione³. La venerazione di quei resti era tutt'altro che una sopravvivenza folclorica di usi precristiani, si fondava anzi sulla tipologia di rapporto che il cristianesimo definiva tra l'essere umano e la divinità. In un fenomeno culturale che poneva corpi simbolici al centro del proprio interesse, era perfettamente coerente che ogni manifestazione rimandasse a un significato altro, allacciandosi alla modalità interpretativa che da sant'Agostino in poi avrebbe sviluppato il tema delle due città⁴.

I luoghi toccati dal sacro non erano soltanto mete di devozione ma anche punti di irradiazione di un potere che aveva al contempo funzione legitimante e sacralizzante. Per capire il legame tra il potere e il pellegrinaggio si deve partire dalle reliquie, dal loro culto e dalla loro virtù intrinseca che le rendeva capaci non solo di muovere le masse dei devoti ma anche di sostenere processi di formazione identitaria. Tali processi, che riguardavano le comunità e le rispettive guide, passavano attraverso la presenza fisica dei resti del santo intorno a cui veniva costruito l'edificio di culto o lo spazio a lui consacrato⁵. Questo meccanismo di legittimazione funzionava in base al principio di trasmissione del potere racchiuso nella reliquia che rappresentava l'origine delle autorità ad essa vincolate. Si trattava di una strategia di autorappresentazione in cui l'istituzione laica o quella religiosa, che erano coincidenti nel caso dei vescovi altomedievali, si proponevano come eredi dei santi e quindi depositari della loro autorità⁶. Talvolta la figura del santo e quella del nuovo vescovo si sovrapponevano attraverso specifiche dediche come nel caso di Lucca dove la narrazione agiografica del proto vescovo Frediano presenta

³ ADRIANO FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina* (PL), a cura di Jacques Paul Migne, Parigi, Migne, 1844-1855, XLI, col. 436.

⁵ ALBA MARIA ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura cristiana*, Bologna, Zanichelli, 1965; EAD., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 1-69; PAOLO GOLINELLI, *Il comune italiano e il culto del santo cittadino*, in *Politica e Santo Adorazione nell'Alto Medioevo*, a cura di Jürgen Petersohn, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, pp. 573-593.

⁶ PETER BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983; MARTINA CAROLI, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente. Per la costruzione di un repertorio*, Bologna, 2001.

molti tratti in comune con quella di san Martino di Tours a cui è dedicata la cattedrale cittadina⁷. Ma l'autorità legittimante del potere della Chiesa e del vescovo lucchese divenne col tempo la statua reliquiario del Volto Santo, che rappresentava nella sua effigie le vere fattezze di Cristo e che conteneva, secondo la tradizione, le ampolle del suo stesso sangue⁸. All'interno di un edificio già esaltato da una dedicazione prestigiosa e antica si venne innestando il culto di una nuova reliquia, una delle più eminenti, che conferiva all'istituzione che se ne fregiava una forma di legittimazione paragonabile a quella che si otteneva collocando i resti dei santi dentro gli altari per la loro consacrazione⁹.

L'affermazione a Lucca del culto del Volto Santo nell'XI secolo non si comprende se non la si contestualizza all'interno di un paradigma di legittimazione e di affermazione autoritativa. Il culto della statua acheropita era legato alla figura di Anselmo I da Baggio, vescovo di Lucca e al contempo papa di Roma, grande sostenitore del movimento di riforma della Chiesa e della vita del clero. Egli era fautore del rinnovamento architettonico della cattedrale di San Martino e promotore del culto del Volto Santo la cui parabola ascendente venne successivamente accelerata dalla formazione della leggenda nell'ambiente canonico del XII secolo¹⁰. La misura del movimento di pellegrini ge-

⁷ Martino e Frediano sono entrambi pellegrini, asceti, vescovi e avversari dell'arianesimo. Per le dinamiche relative all'affermazione dell'edificio cattedrale si veda ILARIA SABBATINI, *Saint Martin, saint Fridien et la Sainte Face. La cathédrale de Lucques et la dédicace martinienne*, in *Un nouveau Martin: essor et renouveaux de la figure de saint Martin*, Atti del Convegno, Tours, 12-15 ottobre 2016, a cura di Robert Beck, Christine Bousquet, Bruno Judic, Elisabeth Lorans, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2019, pp. 431-445.

⁸ MICHELE BACCI, «*Quel bello miracolo onde si fa la festa del santo Salvatore*»: studio sulle metamorfosi di una leggenda, in *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, a cura di Michele Bacci e Gabriella Rossetti, Pisa, Gisem-ETS, 2002, pp. 1-86; MICHELE CAMILLO FERRARI, *Identità e immagine del Volto Santo di Lucca*, in *La Santa Croce di Lucca. Il Volto Santo: storia, tradizioni, immagini*, Atti del convegno, Lucca, 1-3 marzo 2001, Empoli, Editori dell'Acero, 2003, pp. 93-102.

⁹ Il V Concilio di Cartagine del 398 diede validità all'uso di porre le reliquie sotto le mense degli altari per consacrarli e tale prassi divenne d'obbligo con il II Concilio di Nicea del 787. GIOVANNI DOMENICO MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Firenze, 1767, col. 751, cap. VII.

¹⁰ CHIARA FRUGONI, *Una proposta per il Volto Santo*, in *Volto Santo, storia e culto*, Catalogo della mostra, a cura di Clara Baracchini e Maria Teresa Filieri, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1982, pp. 15-48; GUSTAV SCHNÜRER, *Sopra l'età e la provenienza del Volto Santo*, in «*Bollettino storico lucchese*», I, 1-2, 1929, pp. 17-24 e 77-105; ANTONINO CALECA, *Volto Santo, un problema critico*, in *Volto Santo, storia e culto*, cit., pp. 59-69; ROMANO SILVA, *La datazione del Volto Santo di Lucca*, in *La santa croce di*

nerato da questo culto che travalicò ben presto la dimensione locale, è ben rappresentata dall'epigrafe (XIII secolo) dei cambiatori posta nell'atrio della cattedrale che la Belli Barsali suggerisce essere forse ripresa dalla chiesa anselmiana. L'iscrizione si propone come una trascrizione del giuramento che i cambiatori fecero nel 1111 al tempo del vescovo Rangerio, successore e biografo di Anselmo da Baggio, affinché tutti potessero cambiare, vendere e comprare con fiducia ma soprattutto perché si vigilasse contro le falsificazioni e le truffe entro la corte di San Martino e nelle case dove si dava l'ospitalità¹¹. Il riferimento piuttosto chiaro all'accoglienza dei pellegrini è confermato dall'altra epigrafe dell'atrio in cui si commemora l'opera di riedificazione di Anselmo II a partire dal 1060 insieme alla fondazione di un ospizio¹². Del resto la stessa politica di controllo delle attività legate alla presenza dei pellegrini e dei centri di assistenza risulta coerente con il clima di rinnovamento giuridico, teologico e politico della riforma anselmiana. La dimensione caritativa¹³ di questa svolta si tradusse nel rafforzamento e nella fondazione di nuove strutture di assistenza destinate ai deboli della società: le vedove, i poveri, gli orfani e i pellegrini¹⁴.

Lucca. Il Volto Santo: storia, tradizioni, immagini, cit., pp. 76-81; RAFFAELE SAVIGNI, *Lucca e il Volto Santo nell'XI e XII secolo*, in *Il Volto Santo in Europa. Culto immagine del crocifisso del Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale di Engelberg (13-16 settembre 2000), a cura di Michele Camillo Ferrari e Andreas Meyer, Lucca, Istituto Storico Lucchese, 2005, pp. 407-497.

¹¹ «Ad memoriam habendam et iustitiam retinendam curtis / ecclesie Beati Martini scribimus iuramentum quod cambiatores / et speciarii omnes istius curtis tempore Rangerii episcopi fecerunt / ut omnes homines cum fiducia possint cambiare vendere et emere / iuraverunt omnes cambiatores et speciarii quod ab illa hora / in antea nec furtum facient nec treccamentum nec falsi / tatem infra curtem Santi Martini nec in domibus illis in quibus / homines hospitantur Hoc iuramentum faciunt qui ibi ad / cambium aut ad species stare voluerint / Sunt etiam insuper, qui semper curtem istam custodiunt et quod / malefactum fuerit emendare faciunt Anno Domini MCXI / Adveniens quisquam scripturam perlegat isstam et qua confidat et sibi nil timeat». Trascrizione in ISA BELLI BARSALI, *Lucca. Guida alla città*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2005, p. 68.

¹² «Huius que celsi radiant fastigia templi / sunt sub Alexandro Papa constructa Secundo / ad curam cuius proprios et praesulis / usus ipse domos sedes presentes struxit et edes / in quibus hospitium faciens terrena potestas / ut sit in aeterno statuens anathemate sanxit / milleque sex denis templum fundamine iacto / lustro sub bino sacrum stat fine peracto». Trascrizione in ISA BELLI BARSALI, *Lucca. Guida alla città*, cit., p. 67.

¹³ GIUSEPPE FORNASARI, *S. Anselmo e il problema della «caritas»*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Atti del convegno internazionale di studi, Mantova, 23-24-25 maggio 1986, a cura di Paolo Golinelli, Bologna, Patron Editore, 1987, pp. 301-307.

¹⁴ Si veda ILARIA SABBATINI, *Aree di strada e valichi transappenninici nel territorio di Lucca all'e-*

Nel pellegrinaggio cristiano esisteva una sorta di gerarchia autoritativa in cui l'elemento qualificante era costituito dalla vicinanza – fisica e storica – alla vicenda della salvezza. Il primato apostolico trovava continuità nelle chiese metropolitane; l'autorità delle reliquie stabiliva le *peregrinationes maiores*, Roma e Santiago; infine l'autorità – storica e metafisica – individuata nella Gerusalemme terrestre legittimava le altre *peregrinationes* che ad essa erano inscindibilmente collegate. Come Gerusalemme legittimava Santiago, per il principio delle proprietà intrinseche agli oggetti sacri, le reliquie legittimavano chi le possedeva e le esaltava costruendovi intorno un sistema di santuari e pellegrinaggi. Tale proprietà, ben lungi dall'essere puramente simbolica, era un fenomeno sentito come qualcosa di concreto e fisicamente tangibile. Si pensi alla realizzazione delle reliquie per contatto, pezzi di stoffa che accostati ai resti del santo sarebbero aumentati di peso assumendo in sé le proprietà del venerato corpo. Se il devoto desiderava prendere una reliquia, secondo Gregorio di Tours doveva appendere la stoffa all'interno della tomba del santo e una volta rimossa sarebbe stata più pesante per essersi riempita della grazia divina¹⁵. Nonostante i padri della Chiesa cercassero di orientare il culto delle reliquie sostenendo che non andavano venerate in sé ma per stimolare la devozione verso i santi, la pietà popolare continuava ad attribuire ai resti dei poteri intrinseci¹⁶.

Nel momento in cui Dante scriveva le sue classificazioni, il pellegrinaggio alle tombe degli apostoli non si era ancora definitivamente imposto grazie alla spinta del grande Giubileo del 1300, mentre la ridefinizione dell'ideale di crociata stava agendo come principale causa della flessione del passaggio in Terrasanta, con conseguente trasferimento in Occidente di una parte della sacralità gerosolimitana¹⁷. Senza nulla togliere al suo valore spirituale, è

poca di Matilde di Canossa, in *Matilde di Canossa. Tra realtà storica e mito*, in «Actum Luce. Rivista di Studi lucchesi», XLV, 2, 2016, pp. 187-189.

¹⁵ «Quod si beata auferre desiderat pignora, palliolum aliquod momentana pensatum iacet intrinsecus; deinde vigilans ac ieiunans, devotissime deprecatur, ut devotionis suae virtus apostolica suffragetur. Mirum dictu! Si fides hominis praevaluerit, a tumulo palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius, quam prius pensaverat, ponderetur; et tunc scit qui levaverit, cum eius gratia sumpsisse quod petiit» (GREGORIO DI TOURS, *Liber in Gloria Martyrum*, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum merovingicarum*, I, Hannover, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1885, p. 54).

¹⁶ JONATHAN SUMPTION, *Monaci santuari e pellegrini*, Roma, Editori Riuniti, 1993 (titolo originale: *Pilgrimage. An image of medieval religion*, London, Faber & Faber, 1975), p. 30.

¹⁷ FRANCO CARDINI, *La devozione a Gerusalemme e il «caso» sanvivaldino*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura di Sergio Gensini, Pisa, Pacini Editore, 1989, pp. 91-93.

indiscutibile che nel corso del tempo il pellegrinaggio sia stato usato quale strumento di potere e mezzo di promozione politica secondo le logiche autoritative e identitarie di cui parlavo in apertura. In particolare, è il caso del culto iacobeo, che tanta parte ha avuto nello sviluppo del cristianesimo occidentale, e degli strumenti correlati alla sua diffusione. Prima del secolo XI non si trattava ancora di un uso funzionale alla guerra, come potrebbe suggerire l'iconografia da cavaliere con cui è noto l'apostolo, perché, come rileva Vanoli, non sussiste un legame originario tra il culto di Santiago e la *reconquista*¹⁸. L'immagine del santo guerriero si affaccerà solo a partire dalla *Historia Silense*¹⁹ (1109-1118), nel momento di descrivere la presa di Coimbra del 1064, verrà ripresa nella seconda metà del XII secolo dal *Liber Sancti Jacobi*²⁰ e infine si affermerà proiettandosi retrospettivamente fino alla battaglia Clavijo (se-

¹⁸ ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006, p. 132.

¹⁹ «Tandem Fredinando serenissimo regi celitus concessum triumphum, hoc modo beatus apostolus Compostelle innotuit: Venerat a Iherosolimis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctueque vigiliis et orationibus instabat. [...] Cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus Iacobus, velut quasdam claves in manu tenens apparuit, eumque alacri vultu alloquens, ait: Heri, inquit, pia vota precantium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse. Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam; quem apostolus ascendens, ostensis clavibus peregrino innotuit Conimbriam civitatem Fredinando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum» (*Historia Silense*, a cura di Francisco Santos Coco, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921, pp. 75).

²⁰ «Un giorno, mentre Stefano era assorto in preghiera come sempre, alcuni contadini, accorsi in massa per la festa solenne di san Giacomo, si fermarono di fronte all'altare, proprio vicino alla cella di quel santissimo uomo, e cominciarono a pregare l'apostolo di Dio con queste parole: "San Giacomo, buon cavaliere, liberaci dalle sofferenze presenti e future!". Il santissimo uomo di Dio, ritenendo inaccettabile che contadini si rivolgessero all'apostolo chiamandolo 'soldato', li apostrofò dicendo: "Stupidi villani, gente priva di buon senso, non è corretto che vi rivolgiate a san Giacomo definendolo soldato piuttosto che pescatore. Vi ricordo che egli rispose alla chiamata del Signore abbandonando il suo mestiere di pescatore e divenne in seguito un pescatore di uomini". La notte successiva, però, mentre quel sant'uomo rifletteva su quanto era accaduto, san Giacomo, indossando una veste bianchissima e un'armatura più splendente dei raggi del sole, apparve innanzi a lui simile a un perfetto cavaliere, reggendo in mano due chiavi. Dopo averlo chiamato tre volte, l'apostolo gli disse: "Stefano, servo di Dio, io mi presento sotto queste vesti a te, che hai ordinato di chiamarmi pescatore e non cavaliere, affinché tu non debba più dubitare che io combatto al servizio di Dio e sono il suo campione e che marcio a capo dei Cristiani assicurando loro la vittoria nella lotta contro essere i Saraceni» (*Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber sancti Jacobi – Codex calixtinus [sec. XII]*, a cura di Vincenza Maria Berardi, Perugia, Edizioni Compostellane 2008, pp. 372-373).

colo IXⁱⁿ) com'è testimoniato dalla *Cronica general* di Alfonso X nella seconda metà del XIII secolo²¹. Per capire lo sviluppo del culto di Santiago bisognerà ammettere la tardività della specializzazione militare e piuttosto valutare la progressiva elaborazione politico-dottrinale in funzione della definizione di una legittimità monarchica asturiana, complicata dai motivi dell'influenza cluniacense nella diffusione della devozione all'apostolo.

Fin da quando si sviluppò la venerazione degli apostoli si cominciarono ad avere testimonianze del culto di San Giacomo. Nel *Martyrologio Geronimiano*, che risale alla prima metà del V secolo, Giacomo risulta citato più volte²². Nel V-VI secolo iniziarono a diffondersi compilazioni a scopo liturgico che raccoglievano notizie relative ai discepoli di Cristo. Tra quei testi figura una *Passio Sancti Jacobi* latina che ricorda la predicazione in Giudea e Samaria ma non cita la Spagna²³. È a partire dal VII secolo che la tradizione della predicazione iberica dell'apostolo si fa strada grazie alla diffusione del *Breviarum Apostolorum*, una traduzione dei cataloghi apostolici greci del secolo precedente che indicavano i luoghi di predicazione degli apostoli e quelli della loro sepoltura²⁴. La notizia però è appena un inciso: perché il rapporto tra Giacomo e la Spagna si faccia più esplicito occorre aspettare i secoli VII e VIII. Aldelmo abate di Malmesbury († 709), nel suo poema destinato all'altare di Santiago²⁵, ne segnala l'opera di catechesi in Spagna mentre il *De ortu et obitu patrum*, attribuito a Isidoro da Siviglia, non solo ne ricorda la predicazione iberica ma

²¹ «Sepas que Nuestro Senor Jhesu Christo partio a todos los otros apostoles mios hermanos et a mi todas las otras provincias de la tierra, et a mi solo dio a España que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe [...]. Et por que non dubdes nada en esto que te yo digo veerm'edes cras andar y en la lid, en un cavallo blanco, con una seña blanca, et gran espada reluzient en la mano» (ALFONSO X, *Primera crónica General de España*, a cura di Ramón Menéndez Pidal, II vol., Madrid, Editorial Gredos, 1977, p. 360).

²² *Martyrologium Hieronymianum*, in *Acta Sanctorum* (AASS), Novembris, Tomi secundi, Pars prior, a cura di Giovanni Battista De Rossi e Louis Duchesne, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1894: «Hierosolima Iacobi et luce evangelistae», p. 33 (BE); «passio sancti Iacobi apostoli», p. 96 (B); «Hierosolima Iacobi apostoli fratris Johannis evangelistae», p. 96 (E).

²³ JAVIER GARCIA TURZA, *The translation of saint James*, in *Translating the Relics of St James. From Jerusalem to Compostela*, a cura di Antón Maria Pazos, London-New York, Routledge, 2017, p. 91.

²⁴ *Breviarium Apostolorum*, in *Martyrologium Hieronymianum*, in AASS, pp. 75-81. Si veda BAUDOIN DE GAFFIER, *Le breviarium apostolorum* (BHL 652), in «Analecta Bollandiana», LXXXI, 1963, pp. 89-116.

²⁵ ALDHELMUS SCHIREBURGENSIS, *Poema de Aris Beatae Mariae et Duodecim Apostolis dicitis*, in PL, LXXXIX, coll. 291-296.

fa esplicito riferimento alla sepoltura dell'apostolo²⁶. Alla fine del secolo VIII l'inno *O Dei verbum patris*, trådito dal posteriore *Breviario Gotico Toledano*, invoca Giacomo come protettore e patrono²⁷.

Per quanto riguarda invece la sepoltura di Giacomo, le prime testimonianze sono di ambito francese. Il *Martyrologium* di Usuard²⁸ del IX secolo, dedicato a Carlo il Calvo, contiene il primo riferimento alla tomba, mentre il coevo *Martyrologium* di Florus di Lione²⁹ († 860 ca.) precisa la collocazione della tomba in vicinanza dell'Oceano. L'idea della *traslatio* della reliquia da Gerusalemme alla Spagna si diffonde in un secondo momento dall'ambito francese a quello iberico. Le fonti spagnole, a partire dalla *Historia Compostellana*³⁰ della prima metà del XII secolo, sono quelle che elaborano progressivamente il motivo dell'*inventio* e non a caso si collocano proprio nel momento in cui l'affermazione del culto iacobeo ricorre allo strumento di un imponente sviluppo architettonico che risponde alle crescenti esigenze del culto e ne conferma l'autorevolezza. Pochi anni dopo l'inizio della costruzione (1075) della quarta e ultima chiesa di Santiago, la cosiddetta *Concordia di Antealtares*³¹, un patto tra il vescovo di Santiago e il monastero compostellano di Antealtares, riporta una narrazione degli avvenimenti legati al ritrovamento del sepolcro in Galizia. Il tema dell'*inventio*, sviluppato in diverse fonti coeve come il *Cronicon Iriense*³², ha lo scopo di presentare la sede compostellana come legittima erede del vescovato di Iria. Il *Liber Sancti Jacobi*³³, uno degli esempi più interessan-

²⁶ ISIDORUS HISPALIENSIS, *De Ortu Et Obitu Patrum*, in PL, LXXXIII, coll. 129-136.

²⁷ *Breviario Gótico Toledano*, X sec.^{ca.}, Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10001, c. 18.

²⁸ JACQUES DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, (Subsidia hagiographica, n. 40), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965.

²⁹ *Edition pratique des martyrologes de Bede, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, a cura di Jacques Dubois e Genevieve Renaud, Parigi, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1976.

³⁰ *Historia Compostellana*, a cura di Emma Falque Rey, Madrid, Akal, 1995.

³¹ *Concordia di Antealtares*, Archivo de la Universidad de Santiago. Si veda FERNANDO LÓPEZ ALSINA, *Concordia de Antealtares, in Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Catalogo della mostra, Monasterio de San Martín Pinari, luglio-settembre 1993, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia - Arzobispado de Santiago - Fundación Caja de Madrid, 1993, pp. 250-252.

³² *Chronicon Iriense*, a cura di Manuel Ruben Garcia Alvarez, Madrid, Real Academia de Historia, 1963.

³³ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Testo, 1 vol., a cura di Walter Muir Whitehill, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944. Più recentemente è stata ripubblicato *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, a cura di Abelardo Moralejo, Casimiro Tor-

ti di letteratura odeporica devozionale, è figlio di questo clima e di questo contesto in cui si concentrarono eventi e fenomeni senza precedenti, che sarebbero stati determinanti per il successivo sviluppo della prassi politica e del pensiero religioso. La lenta formazione dell'idea di un'unità politica cristiana sul territorio iberico si consoliderà tra XI e XII secolo, quando il vuoto di potere conseguente alla fine del califfato (1031) permetterà ai cristiani di aumentare il proprio controllo sul territorio³⁴. Alla nascita del regno di Castiglia Ferdinando I porrà il pellegrinaggio compostellano sotto l'autorità diretta della propria dinastia³⁵.

Sulla fine dell'XI secolo la crescente importanza del pellegrinaggio giustificava le pretese dei vescovi compostellani nei confronti di Roma: nel 1095 Dalmazio ottenne il privilegio di dipendere come vescovato direttamente da Roma, nel 1120 Diego Gelmirez ottenne il titolo di arcivescovo³⁶. Al contempo gli interessi locali della sede galiziana, che esigevano un accrescimento della sacralità del territorio, finivano per sposarsi con gli interessi politici di Cluny, sempre più legata alla casa di Borgogna³⁷. Gli insediamenti cluniacensi del cammino assicuravano ai sovrani iberici importanti legami politici con la Francia e salvaguardavano una sacralità regia di cui l'ordine diventava garante. Da quando la conquista araba aveva diviso la penisola iberica in un nord cristiano e un sud musulmano, solo il completamento dell'opera di riconquista nel 1492 avrebbe allontanato i musulmani da quel territorio³⁸.

Quando il culto dell'apostolo di Galizia conobbe la massima fioritura, nell'Occidente europeo stava iniziando il recupero dei territori sottratti alla cristianità. Gli strumenti della *reconquista*, lungi dall'essere semplicemente

res e Julio Feo, rivisto da Juan José Moralejo e Maria Jose Garcia Blanco, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Conselleria de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camino de Santiago, 2004 (prima edizione 1951). Nell'edizione italiana si fa riferimento a *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber sancti Jacobi – Codex calixtinus (sec. XII)*, a cura di Vincenza Maria Berardi, cit.

³⁴ ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture*, cit., p. 118 ss. Si veda anche ID., *Alle origini della Reconquista*, Torino, Aragno editore, 2003.

³⁵ RAYMOND OURSEL, *Pellegrini del Medioevo, gli uomini le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1988 (*Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1978), p. 117.

³⁶ JEAN CHÉLINI, HENRY BRANTHOMME, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2004 (*Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1995), pp. 128-129.

³⁷ ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture*, cit., p. 133. Si veda anche GLAUCO MARIA CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 192-197. Si noti il fatto che Raimondo di Borgogna, Conte di Galizia era stato sepolto a Compostela. Ivi, p. 130.

³⁸ RAYMOND OURSEL, *Pellegrini del Medioevo*, cit., pp. 120-132.

militari, si poterono così sostanziare di una componente propagandistica che prese una forma del tutto specifica nel culto iacobeo. Promuovere Compostela voleva dire alimentare uno dei più forti bastioni della cristianità in un territorio appena sottratto al controllo del califfato. Le ragioni della politica e quelle della religione finiscono per intrecciarsi in modo talmente stretto che diventa praticamente impossibile separarle distinguendo, peraltro anacronisticamente, la propaganda dalla fede³⁹. Del resto il ruolo di Cluny nella promozione del messaggio di riappropriazione cristiana, è confermato dal fatto che in Spagna il monastero sviluppò la propria opera sostenendo le tre crociate francesi e borgognone. Quanto al rapporto tra le strutture materiali del pellegrinaggio e la distribuzione territoriale degli insediamenti cluniacensi, sappiamo che lungo le quattro strade francesi per Santiago, come nel tratto trans-pirenaico del cammino, vi erano priorati costruiti in corrispondenza delle principali tappe di percorrenza. Gli abati cluniacensi vollero fare uscire la Spagna dall'isolamento in cui era rimasta rispetto alla cristianità occidentale, stringendo legami con la Francia e organizzando un flusso di viaggiatori che metteva in rapporto i due versanti dei Pirenei⁴⁰.

Come si è detto la tomba apostolare viene citata a partire dal IX secolo nei martirologi francesi⁴¹. A quella data è attribuita l'*inventio* della reliquia iacobeica ma le fonti che ne parlano sono più tarde e non anteriori al XII secolo⁴². Solo in questa fase avanzata il culto si sarebbe potuto intrecciare con la mitopoiesi militare sviluppata in chiave cavalleresca nell'epica medievale dal momento che gli interessi attivi prima di questo passaggio non avevano ancora oltrepassato i Pirenei. Il primitivo sviluppo del culto di Santiago era legato a due centri di irradiazione: la sede episcopale di Iria Flavia e la comunità monastica di Santiago, fondata per la protezione dei pellegrini e la cura del culto. L'intera zona venne cinta da mura e nel giro di poco tempo cominciò a fiorire un grande movimento di devoti. I segnali di un rapido intensificarsi del culto di Santiago si fecero sempre più fitti a partire dalla seconda metà del IX secolo. Non alieni da questo successo, i re del León vollero attribuire a questo culto un ruolo sempre più forte: sotto il vescovo Sisnandus, grande promotore del

³⁹ Si veda a tal proposito JEAN FLORI, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, in «Aevum», LXVI, 2, 1992, pp. 245-256; BARBARA EDMONDS, *Le portrait des Sarrasins dans «La chanson de Roland»*, in «The French Review», XLIV, 1971, pp. 870-880.

⁴⁰ RAYMOND OURSEL, *Pellegrini del Medioevo*, cit., p. 120.

⁴¹ Si vedano le note 32 e 33.

⁴² Si veda la nota 34.

pellegrinaggio iacobeo, fu edificata una seconda chiesa consacrata nell'899, mentre i sovrani effettuavano le prime grandi donazioni destinate all'assistenza dei pellegrini.

Quando nel X secolo Alfonso III, ultimo re delle Asturie, faceva ricostruire la basilica ampliandola, la sede episcopale veniva definitivamente trasferita da Ira Flavia a Compostela. Intanto il pellegrinaggio cominciava ad assumere una forma sempre più organizzata. Pare attestato un traffico di fedeli fin dalla seconda metà del X secolo mentre, negli stessi anni, cominciarono ad apparire i primi riferimenti a una festa di Santiago. Dopo essere stata rasa al suolo nel 997 dai musulmani capeggiati dal ciambellano del califfo di Cordoba al-Mansûr, la cattedrale di Santiago veniva riedificata sotto il re del León Alfonso V, dietro sollecito del vescovo Pedro Mezonzo. Dopo pochi anni però risultava di nuovo insufficiente ad accogliere il grande afflusso di fedeli e veniva sostituita dalla basilica iniziata nel 1075 per volere del vescovo Diego Pelaez. La quarta chiesa fu anche l'ultima edificata ed è di questa che parla la *Guida del Pellegrino di Santiago*. Dalla fine del secolo XI il pellegrinaggio a Santiago cominciava ad essere documentato in vari paesi cristiani. La diffusione del culto avrebbe portato ben presto alla fondazione di chiese, ospedali e confraternite, alla redazione di guide, alla diffusione di leggende e tradizioni iacobee⁴³.

Il successore di Pelaez, Diego Gelmirez, nominato vescovo di Santiago nel 1100, fu uomo potentissimo, legato tanto ai poteri della Chiesa quanto a quelli della monarchia del León da cui riceveva l'investitura di conte di Galizia. Gelmirez continuò il programma di espansione del culto dell'apostolo intrapreso dal predecessore ma, a differenza di questi che ne aveva rifiutato il sostegno, si appoggiò con forza all'ordine cluniacense. Le circostanze divennero particolarmente favorevoli quando nel 1119 salì al seggio pontificio Callisto II, al secolo Guido di Borgogna, fratello del defunto Raimondo conte di Galizia, il cui cancelliere era stato lo stesso Gelmirez. Questi legami aprirono la strada a numerosi privilegi primo tra i quali la concessione del titolo di Chiesa metropolitana. Gelmirez non disdegnò l'uso del pellegrinaggio come strumento di potere per realizzare il proprio disegno di sostituire Santiago a Toledo nel primato sulla Chiesa spagnola, adducendo l'eccezionale culto dell'apostolo a giustificazione delle proprie richieste. Alla morte di Callisto II (†1124), Gelmirez perse lo strumento di realizzazione delle proprie aspirazioni ma no-

⁴³ *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, a cura di Paolo Caucci Von Saucken, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 13 sgg.

nostante ciò continuò a perseguire lo scopo di promuovere Santiago a punto nodale della cristianità spagnola e occidentale, inserendo il pellegrinaggio nell'ambito dell'ampio movimento di riforma promosso da Cluny⁴⁴.

L'istituzione del pellegrinaggio di Santiago seguiva logiche che non erano solo di ordine spirituale ma anche di natura squisitamente politica. A un'esigenza di ascesi e purificazione, realizzata attraverso la proposta di un percorso concreto, corrispondeva la necessità di consolidamento del cristianesimo in un territorio ancora conteso all'influenza islamica. Sul versante interno della politica ecclesiale, il fenomeno della nascita di uno specifico pellegrinaggio come quello compostellano era collegato non solo all'influenza di Cluny ma alla stessa riforma gregoriana soprattutto per quanto riguardava l'affermazione del principio della supremazia papale. Nei suoi studi Ruquoi tende infatti a esaltare il ruolo della riforma gregoriana che operò su due istanze convergenti: la sostituzione del rito romano alla liturgia ispanica e l'affermazione dell'autorità di Roma. Il 19 marzo 1074, il papa si rivolgeva ai re di Castiglia e Pamplona per insistere sulla necessità dell'unione di tutti i fedeli sotto la sola autorità della Chiesa di Roma, unione che si manifestava con l'adozione di uno stesso rito romano⁴⁵. Al contempo, pur ribadendola, la studiosa afferma che l'influenza di Cluny fu limitata nel tempo e nello spazio⁴⁶.

Un fenomeno per certi versi simile, in tempi abbastanza ravvicinati aveva interessato la promozione del sopracitato culto del Volto Santo di Lucca, uno dei pellegrinaggi eminenti sul percorso per Roma. Esso era ricordato in concomitanza con San Giacomo di Galizia nel diario di Nikulas Munkathvera, l'abate islandese che del monastero benedettino di Thingor intraprese un viaggio per Roma e Gerusalemme (1154 ca.)⁴⁷. Il pellegrinaggio lucchese si affermò come culto internazionale tra XI e XII secolo, in un periodo caratterizzato da una generale ridefinizione delle identità cittadine mediante il ricorso a fondatori, o rifondatori, delle Chiese e delle comunità locali⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, pp. 48-49.

⁴⁵ ADELIN RUCQUOI, *Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana*, in «Medievalismo», 20, 2010, p. 106 ss. in particolare la nota 39.

⁴⁶ Ivi, pp. 97-122.

⁴⁷ «A Luni convergono le strade provenienti dalla Spagna e della terra di San Iacopo. Da Luni c'è un giorno di viaggio per arrivare a Luka. Li c'è una sede vescovile dove si trova quel crocifisso che Nicodemo fece costruire per volere di Dio stesso». NIKULAS de MUNKATHVERA, (1988) *Itinerario*, in RENATO STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze, Le Lettere, pp. 120.

⁴⁸ HANSMARTIN SCHWARZMAIER, *Riforma monastica e movimenti religiosi a Lucca alla fine del*

L'introduzione del culto del Volto Santo, al termine della crisi e delle tensioni dell'età gregoriana, sembra costituire una risposta atta a ribadire la dignità regale della Chiesa e del pontefice⁴⁹. In sostanza si tratta di un fenomeno di affermazione dell'autorità della Chiesa di Roma parallelo a quello che notava Ruquoi nel caso di Santiago di Compostela⁵⁰. Per epoca e dinamiche, richiami testuali e riferimenti epici i due culti – prima che prevalga l'immagine del *matamoros*⁵¹ – hanno notevoli somiglianze. La tessitura narrativa delle leggende ricorre ad espedienti simili come lo straordinario viaggio per nave o il trasporto con buoi indomiti. Se sono notissimi i riferimenti epici compostellani meno noti ma presenti sono quelli del Volto Santo che, ne *La chevalerie Ogier de Danemarche* (XII-XIII secolo), vedono lo stesso Carlo Magno rendere omaggio alla statua reliquiario⁵². Dunque il periodo storico, le dinamiche locali, i fenomeni sovranazionali, le strutture narrative, le strategie cultuali, la diffusione internazionale, sono tutti elementi comparabili. Resta da domandarci se si possa stabilire su ampia scala una relazione ricorrente tra i pellegrinaggi che si affermano tra l'XI e il XII secolo e il movimento di riforma che percorse la chiesa in varie direzioni nello stesso periodo, ma questo è già l'inizio di un'altra storia.

Riassunto

I luoghi toccati dal sacro non erano soltanto mete di devozione ma anche punti di irradiazione di un potere che aveva funzione legittimante e sacralizzante. Il loro culto

secolo XI, in *Lucca, il Volto santo e la Civiltà Medioevale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Lucca, 21-23 ottobre 1982), Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1984, pp. 71-94.

⁴⁹ RAFFAELE SAVIGNI, *Il culto della Croce e del Volto Santo nel territorio lucchese (secoli XI -XIV)*, in *La Santa Croce di Lucca. Il Volto Santo. Storia, tradizioni, immagini*, cit., p. 132.

⁵⁰ Si veda la nota 53.

⁵¹ Il profilo del santo compostellano, col trascorrere del tempo, si fa sempre più definito avviandosi a interpretare la duplice natura di una *reconquista* spirituale non meno che materiale: Giacomo, l'apostolo di Cristo, l'evangelizzatore della Spagna, diventa prima il difensore dei cristiani, poi l'uccisore di mori che guida gli eserciti come un'orifiamma. La già citata *Cronica general del XIII secolo* (nota 27) racconterà di come Santiago apparve alla vigilia della battaglia di Clavjio, incaricato da Cristo di difendere la Spagna dai nemici della fede. Brandendo una spada scintillante, in groppa a un candido destriero, l'apostolo avrebbe guidato i cristiani in battaglia. Si veda ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture*, cit., pp. 131-134.

⁵² «Desus la rive s'estut li rois des Frans, / Et s'oi messe Saint Malme le grant / Le Veu de Luques i estoit a cel tans / Encor i est, ce dient li auquant / Nicodemus le list en Jersalem. / Kalles i offre un paile a or luisant / Et trente mars entre or fin et argent» (RAIMBERT DE PARIS, *La chevalerie Ogier de Danemarche*, tomo II, Parigi, Techener, 1842, p. 367).

era capace non solo di muovere le masse devote ma anche di sostenere processi di formazione identitaria.

Abstract

The places touched by the sacred were not just destinations of devotion, but also locations that radiated a power that bestowed political and spiritual legitimization. The worship dedicated to them was not only capable of setting the great mass of believers in motion, but also of contributing to the formation of identity.

Giulia Lovison*

La disputa fra Samuele Cassini e Vincenzo Dodo:
i luoghi e i movimenti
nel dibattito demonologico sulle streghe¹

Fra il tardo Quattrocento e l'inizio del Cinquecento numerosi intellettuali si scontrarono in ambito demonologico riguardo la questione delle streghe, identificate come adepti del Maligno, che si recavano all'inaccessibile sabba per omaggiare il proprio signore, profanando le *res sacrae* e compiendo riti orgiastici e nefandi.

Le teorie demonologiche sulle *maleficae* si diffusero in tutta Europa tramite i trattati demonologici, i manuali inquisitoriali, la predicazione e l'istruzione di processi contro le presunte streghe, adattando le credenze nei diversi territori. La situazione italiana si discostò dal clima europeo generale, incontrando una fase più cruenta agli inizi del Cinquecento e affievolendosi verso la fine del secolo, (eccetto per alcune valli alpine)². Inoltre la presenza di Kramer (autore del famigerato *Malleus maleficarum*, la cui prima edizione risale al 1486) nella penisola influì notevolmente su certi frati della Congregazione riformata della Lombardia e dello *Studium generale* di San Domenico a Bologna³. I primi decenni del Cinquecento rappresentano così il momento di massima mobilitazione ideologica e pratica, quando i teologi-inquisitori si adoperano per promuovere l'ideologia del *Malleus maleficarum*, inserendola

* Scuola Normale Superiore di Pisa

¹ Profitto di questa sede per ringraziare vivamente la professoressa Michaela Valente, la quale ha letto il contributo con serietà e disponibilità, offrendo ottimi spunti di riflessione.

² ANDREA DEL COL, *La persecuzione della stregoneria in Italia dal medioevo all'età moderna*, nell'opera collettiva *Ci chiamavano streghe. Incontri tra montani*, Atti del Convegno Chiesa di Santa Maria della Neve, Roma-Bari, 2008, pp. 17-36

³ TAMAR HERZIG, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in DINORA CORSI, MATTEO DUNI, *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 167-197.

nelle proprie opere contro le streghe. Sono gli anni di scrittura di Bernardo Rategno (*De strigibus*, c. 1510), Cagnazzo da Taglia (*Summa tabiena*, 1517), Silvestro Mazzolini (*De strigimagarum daemonunque mirandis*, 1521), Bartolomeo Spina (*Quaestio de strigibus*, 1518-20/1523-25) e Pico della Mirandola (*Strix*, 1523). E le teorie promosse si concretizzano nelle cruente cacce condotte in Val di Fiemme (1501 e 1505), a Peveragno (1513), in Val Camonica (1518-1520) e a Mirandola (1522-1523). Tuttavia, contro le teorie meticolosamente edificate dai teologi-inquisitori, si sollevarono le voci di alcuni scettici⁴, che si cimentarono a vagliare la verità delle caratteristiche attribuite alle presunte streghe e, di conseguenza, si pronunciarono anche sull'effettiva necessità di perseguirle (per citarne alcuni, Ambrogio Vignati, Ulrich Mollitor, Gianfrancesco Ponzi-bio e Andrea Alciato).

In questo contesto si inserisce la disputa avvenuta fra il francescano Samuele Cassini e il domenicano Vincenzo Dodo nel primo Cinquecento, nella quale i due frati si pronunciano sulla questione stregonessa, rileggendo il problema e ampliandolo alla più ampia tematica della religione cristiana. Nel momento in cui le teorie demonologiche dei teologi-inquisitori non erano ancora ovunque cristallizzate né unanimemente condivise⁵, i due frati opta-

⁴ WOLFGANG BEHRINGER, *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 72-79; MARIO ASCHERI, *Streghe e devianti: alcuni consilia di Bartolo da Sassoferrato?*, *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi di Domenico Maffei*, Padova, Antenore, 1991, pp. 203-234; MATTEO DUNI, "Skepticism", in *The Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, a cura di Richard Golden, 4 voll., Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 1044-1049; M. DUNI, *Under the Devil's spell*, Syracuse University Press, 2007, pp. 20-22; MATTEO DUNI, *La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il De lamiis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)*, in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, a cura di Camilla Hermanin, Luisa Simonutti, Firenze, Olschki, 2011, vol. 1, pp. 3-26; MATTEO DUNI, *I dubbi sulle streghe*, in GERMANA ERNST, GUIDO GIGLIONI, *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Roma, Carocci, 2012, pp. 203-222; GUSTAV HENNINGSSEN, *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Milano, Garzanti, 1990.

⁵ Sul dibattito demonologico si rimanda a: MICHAEL BAILEY, *Battling demons. Witchcraft, heresy, and reform in the late Middle Ages*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2003; *Bibliotheca Lamiarum: documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'età moderna*, a cura di Giovanna Bosco, Pisa, Pacini editore, 1994; ROBIN BRIGGS, *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*, New York, Penguin books, 1996; STUART CLARK, *Thinking with Demons. the idea of Witchcraft in early modern europe*, Oxford, 1997; CARLO GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Adelphi, 2017; JULIAN GOODARE, *The European witch-hunt*, Londra-New York, Routledge, 2016; RONALD HUTTON, *The witch*, Yale, Yale University Press, 2017; BRIAN P. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2008; WALTER STEPHENS, *Demon Lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief*, Chicago-Londra, University of Chicago Press, 2002; *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, a

rono per offrire il proprio contributo, divenendo rappresentanti di due particolari mondi a confronto. Da una parte Cassini, ricercò la purezza religiosa tramite la denuncia dell'irrigidimento teologico verso una credenza di origine popolare che la Chiesa aveva a lungo rigettato, ovvero i voli notturni delle *mulierculae*. Dall'altra Dodo, ancorato al dogmatismo tomistico e fervente sostenitore delle moderne teorie inquisitoriali, si cimentò nella dimostrazione della realtà sabbatica, giustificando la repressione delle presunte streghe.

Sebbene la storiografia non sia stata silente sulla disputa fraterna⁶, manca tuttavia un'analisi completa delle singole opere, foriera (fra le varie) dei rispettivi pensieri di Cassini e Dodo, degli strumenti intellettuali usati nel vaglio della verità stregonica e della posizione dello scontro nel contesto epistemologico coevo.

Lo spazio circoscritto di un contributo non permette certo di esaurire pienamente la questione toccando tutti i singoli punti appena menzionati (lavoro al quale spero di adempiere prossimamente in altra sede), per tale ragione la presente ricerca intende offrire una panoramica della disputa (tenendo conto sia del dibattito demonologico ancora in atto, sia del vivace clima di incontro-scontro fra domenicani e francescani) e approfondire le particolari dissertazioni sul trasporto diabolico, il quale costituisce il ganglio tematico dei diversi pensieri dei due frati. Ed è proprio quest'ultimo aspetto che permette di cogliere il collegamento del presente contributo al resto del volume:

cura di Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp, Cathrine Chene, Losanna, PU Romandes, 1999; MICHAELA VALENTE, *Contro l'Inquisizione: Il dibattito europeo sec. XVI-XVIII*, Torino, Claudiana, 2009.

⁶ Non mancano citazioni della disputa fra i due frati, sebbene i riferimenti in diversi casi siano talvolta marginali: GIUSEPPE BONOMO, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1985, pp. 359-374; FRÉDÉRIC MAX, *Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVIe siècle. Samuel de Cassini et Vincente Dodo (1505-1507), Gianfrancesco Ponzinibio et Bartolomeo Spina (1520-1525)*, in NICOLE JACQUES-CHAQUIN, MAXIME PRÉAUD, *Le sabbat des sorciers. XV^e-XVIII^e siècles.*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 55-62; MICHAELA VALENTE, *Johann Wier: agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, p. 12; VINCENZO LAVENIA, *La lotta alle superstizioni. Obiettivi e discussioni dal 'Libellus' al Concilio di Trento*, in «Franciscan Studies», 2013, pp. 163-182, in particolare p. 178; MATTEO DUNI, *Doubting witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors during the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in FRANCES ANDREWS, CHARLOTTE METHUEN, ANDREW SPICER, *Doubting Christianity. The Church and doubt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 203-231. Il contributo più sostanzioso sulla disputa dei frati è: FABRIZIO CONTI, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003, pp. 287-304, in particolare viene analizzata la *Questio lamiarum* di Cassini alle pagine 287-304.

Cassini e Dodo, nell'indagare paradigmi teologici ed epistemologici della prima età moderna, formulano la propria visione del mondo delimitando i limiti della potenza diabolica sull'essere umano. Così, i due frati non solo vagliano il trasporto operato dal maligno (a partire dalle teorie aristoteliche di *Fisica* e *Metafisica*) ma si spingono anche oltre, trattando la predisposizione umana al movimento e al trasporto, cercando di spiegare fenomeni fisici al tempo oscuri (attrazione del magnete al ferro, caduta di un grave), e stabilendo il confine fra realtà e illusione diabolica. Lo sforzo di indagare il mondo naturale sortisce da un diverso paradigma di lettura del mondo, al quale soggiace un cambiamento di natura religiosa: se nella prima cristianità sant'Agostino dimostrava l'illusorietà delle azioni compiute dagli angeli caduti sugli uomini perché auspicava a "conciliare" la filosofia neoplatonica con la dottrina della Scrittura; di contro, fra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo, la connessione della *secta maleficorum* a idee apocalittico-millenaristiche era il fulcro dell'interesse demonologico e, per conferire scientificità al raduno notturno degli adepti satanici, era necessario dimostrare la concretezza dell'intervento diabolico sul mondo naturale.

La disputa fra Samuele Cassini e Vincenzo Dodo è un aspetto e, al contempo, un microcosmo del più ampio dibattito demonologico in atto: lo scontro fra i due frati riproduce entro un contesto circoscritto il confronto dei due principali filoni delle teorie stregonesche (la linea più violenta che chiedeva la persecuzione e quella più moderata e scettica).

Gli autori

Prima di procedere all'analisi testuale è doveroso ripercorrere alcuni punti biografici salienti degli autori⁷. Se le notizie su Vincenzo Dodo sono parecchio scarse e principalmente interrelate alla disputa stregonesca, di contro la biografia di Samuele Cassini è più sostanziosa, grazie all'attiva partecipazione del francescano ad alcuni dibattiti religiosi fra l'ultima decade del XV secolo e gli inizi del successivo, che è possibile ripercorrere grazie ai riferimenti testuali delle opere della disputa. Infatti, nella seconda invettiva di Dodo è pre-

⁷ Informazioni complete sulle rispettive vite si trovano in: MICHAELA VALENTE, "Cassini (Cassinis), Samuele de" in *The Encyclopedia of Witchcraft*, cit., pp. 172-173; MICHAELA VALENTE, «Dodo, Vincente», in *The Encyclopedia of Witchcraft*, cit., pp. 287-288.

sente un elenco degli scontri che il suo avversario ebbe con altri domenicani⁸, e la medesima lista viene riportata con orgoglio anche da Cassini⁹.

Il primo punto dell'elenco di Dodo ricorda l'opposizione di Cassini a Savonarola: nel *De modo discernendi falsum prophetam a vero propheta, inter reprobandum falsam prophetiam atque visionem fratris Hieronymi* (testo meglio conosciuto come *Invectiva in prophetam fratris Hieronymi*) il francescano vaglia la verità della profezia del frate ferrarese. L'elaborato (scritto anche per adempiere al proprio dovere di cortigiano nei confronti di Sforza¹⁰) condanna virulentemente il *Compendio de revelatione* di Savonarola e, attraverso la metafora evangelica della mietitura del grano, consiglia agli uomini di diffidare delle profezie. Secondo Cassini, solo il tempo favorirà il discernimento del vero dal falso (e conseguentemente del bene dal male), non le profezie, che altro non sono se non *invictissima rationes*. Il momento di scrittura era il 1497, durante il delicato periodo in cui si mossero le apostrofi a Savonarola anche da parte di papa Alessandro VI e numerosi intellettuali si schierarono a sostegno del ferrarese o contro quest'ultimo. L'*Invectiva* di Cassini coinvolge anche un altro domenicano, Gianfrancesco Pico della Mirandola, che, nel medesimo anno, rispose direttamente al francescano stendendo la *Defensio Hieronymi Savonarolae Ferrarensis adversus Samuelem Cassinensem*, «alle sue sciocche ragioni confutando [...] in difesa del nostro santo»¹¹.

Nell'elenco, a Savonarola segue il nome di *Joannem Viterbiensem*, da identificare con Nanni da Viterbo, un predicatore che deve aver conosciuto Cassini nell'ultimo periodo di vita mentre era attivo a Genova. Contro Nanni, Cassini scrisse l'*Apologia pro Nicolao de Lyra contra Joannem Viterbiensem Ordinis Praedicatorum*, un'opera probabilmente coeva alla disputa con Dodo, analogamente alle diatribe con il *Magister Damianus* (altro nome presente nell'elenco) sull'Immacolata Concezione, di cui si tratterà in seguito. Della lista, resta

⁸ VINCENZO DODO, *Elogium in materia maleficarum*, fol. [d3]^v-[d4]^r. Per l'edizione usata si veda *infra* nota 16.

⁹ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [a1]^v. Per l'edizione usata si veda *infra* nota 15.

¹⁰ CASSANDRA CALOGERO, *Gli avversari religiosi del Savonarola*, Roma, Stvddivm, 1935, pp. 102-104.

¹¹ Riguardo Pico della Mirandola e Cassini si veda: GIAN MARIO CAO, *L'eredità pichiana: Gianfrancesco Pico tra Sesto Empirico e Savonarola*, in PAOLO VITI, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca Medicea Laurenziana 4 novembre-31 dicembre 1994*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 231-245; *Gianfrancesco Pico della Mirandola. Vita Hieronymi Savonarolae*, a cura di Elisabetta Schisto, Firenze, Olschki, Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola», Studi Pichiani, 7, 1999, p. 137.

ignota l'allusione a *Valerio*: il contesto in cui questo predicatore viene menzionato fa propendere per l'ipotesi di una disputa pubblica con il francescano, tuttavia non sembrano esserci sufficienti elementi per stabilirlo con certezza; l'auspicio è che lo studio delle altre opere di Cassini porti alla luce ulteriori informazioni.

Una chiosa degna di nota è la presenza di giudizi di valore in entrambe le liste sui confronti fra Cassini e i predicatori: ad esempio Cassini riporta che Nanni da Viterbo scrisse contro i francescani giudicandoli «omnes erroneos viros et ignaros et periculosos in fide», episodio che, di contro, viene presentato da Dodo per accentuare l'insipienza del francescano.

Oltre agli scontri riecheggianti nelle opere fratine, Cassini ebbe un ulteriore scontro con i domenicani. Infatti nel 1508 venne pubblicato a Pavia il *De stigmatibus sacris Divi Francisci et quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata*¹², redatto dal francescano in difesa dell'unicità del miracolo delle stimmate di san Francesco. L'opera sortiva dalle discussioni coeve sull'autenticità del miracolo dei segni cristologici sulla santa domenicana Caterina da Siena, che papa Sisto IV (francescano) aveva definito inattendibili nel 1475. Cassini segue il pensiero pontificio e nel *De stigmatibus* biasima le stimmate di santa Caterina in modo intransigente, sottolineando la natura malevola della «donnaicciola», inferiore agli uomini dal punto di vista cognitivo e morale, totalmente inadatta a ricevere un'investitura divina solenne.

La disputa

La *Questione de le strie* di Samuele Cassini (1505)¹³ è il testo che diede avvio alla disputa. Cercando di distruggere la credenza alla stregoneria diabolica, il francescano procede alla confutazione delle teorie inquisitoriali (colme di errori e lontane dalla verità del *Canon episcopi*), ponendo l'attenzione alla de-

¹² Sulle stimmate si veda: TAMAR HERZIG, *Stigmatized Holy Women as female Christs*, in *Discours sur les stigmates du Moyen Age à l'époque contemporaine*, a cura di Gabor Klaniczay, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI, Roma, 2013, pp. 151-175; ROMEO DE MAIO, *Rinascimento senza toga*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2009, pp. 107-110.

¹³ Una versione del testo di Cassini è trascritta in JOSEPH HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901, pp. 262-272. Tuttavia, l'edizione riportata da Hansen non è la più completa, dunque il testo di riferimento per questo lavoro è SAMUELE CASSINENSE, *Questione de le strie. Questiones lamearum*, [Pavia], die 6 maj anno 1505, ff. 1-6, conservata presso la Biblioteca comunale Augusta di Perugia (PG0109) e presso la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (VE0049).

costruzione del famigerato *ludum*, durante il quale la minaccia stregonesca si concretizzava (stretta del *pactum* diabolico, vilipendio *res sacrae*, riti orgiastico-nefandi, adorazione del maligno). Così la *Questione de le strie* si costituisce come un trattatello teologico-filosofico sulla natura umana e la capacità dei demoni di intervenire sul mondo naturale, cercando di dimostrare l'indisposizione degli uomini al trasporto corporeo da un luogo a un altro, eliminando la possibilità ontologica dei voli notturni e attingendo le argomentazioni dalla fisica.

Vincenzo Dodo si premura di rispondere immediatamente a un'opera così lontana dalle dottrine demonologiche che si stavano cristallizzando (e che in Italia si diffusero soprattutto grazie allo zelo dei teologi-inquisitori domenicani), redigendo l'*Apologia contra li defensori de le strie. Et principaliter contra questiones lamiarum fratris Samuelis de Cassinis. Eiusdem Dodi questio apologetica contra invectiva predicti Samuelis in doctrinam Sancti Thome Aquinatis* (1506)¹⁴. La velocità del domenicano nella composizione dell'*Apologia* (meno di un anno) è sintomatica dell'ansia sortita dalla diffusione di teorie in contrasto con il paradigma demonologico proposto dal *Malleus*, e la tensione di fondo si rispecchia chiaramente nel testo, in cui Dodo tende a collazionare con agitazione una serie nutrita di argomentazioni filosofiche, teologiche ed empiriche per distruggere le idee avanguardiste che l'avversario (che era addirittura un religioso) aveva giustificato con solido materiale intellettuale.

Nemmeno Cassini attende molto per difendersi e nel volgere di un anno stende l'opera *Contra fratrem Vincentium Ordinis Predicatorum qui inepte et falso impugnare nititur libellum De Lamijs editum a fratre Samuele Ordinis Minorum*¹⁵ (1507), che viene discussa immediatamente da Dodo nell'*Elogium in materia maleficarum. Ad morsus, fugas, et errores fratris Samuelis Cassinensis contra Apologia Dodi*¹⁶ (1507).

¹⁴ Le due componenti dell'opera sono entrambe significative e il medesimo autore le riteneva separate l'una dall'altra, come si può evincere dalla scelta di porre la datazione al termine di ambedue, decisione singolare e insensata qualora Dodo le avesse concepite come due "capitoli". L'edizione di riferimento è VINCENZO DODO, *l'Apologia contra li defensori de le strie. Et principaliter contra questiones lamiarum fratris Samuelis de Cassinis. Eiusdem Dodi questio apologetica contra invectiva predicti Samuelis in doctrinam Sancti Thome Aquinatis, per magistrum Bernardinum de Garaldis*, Papie, 1507, della quale ne esistono diverse copie. Ivi è stato utilizzato il codice di Lione BM Res Inc. 337 (11).

¹⁵ L'edizione usata è SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium or. Predicatorum qui inepte et falso impugnare nititur libellum de lamiis, finitus est sexto cal. maj 1507*, conservata presso The British Library, OCLC 606460822.

¹⁶ Il testo VINCENZO DODO, *Elogium in materia maleficarum ad morsus fugas et errores fra.*

Sebbene le conclusioni raggiunte dai frati si diversifichino per plurimi aspetti, entrambi sviluppano il proprio ragionamento focalizzandosi su tre punti principali: la disposizione umana al movimento, il moto locale e il *Canon episcopi*.

La disposizione umana al movimento

La dimostrazione dell'impossibilità del trasporto demoniaco viene sviluppata da Cassini attraverso la dicotomia fra la potenza assoluta e la potenza ordinata. Il francescano infatti sostiene che sebbene l'onnipotenza divina sia una condizione sufficiente per permettere a Dio qualunque atto nella potenza assoluta, tuttavia nella potenza ordinata l'essere umano non è «naturaliter» predisposto a essere spostato da un luogo a un altro attraverso l'aria in mancanza di una potenza passiva che gli permetta il movimento, così per produrre l'atto è necessaria l'aggiunta di altri corpi come strumento. Ne consegue che il trasporto demoniaco di un essere umano richiede una disposizione «supernaturaliter», elargibile esclusivamente dal potere divino, oltremodo superiore a quello di un maleficio. Sebbene la potenza assoluta di Dio permetta al Creatore di intervenire sul mondo naturale apportando modifiche alle leggi da lui stesso stabilite, tuttavia nella potenza ordinata l'opera divina è un miracolo, che per definizione avviene esclusivamente «ad finem bonum». In questo punto risiedono le ragioni per cui Cassini sostiene l'impossibilità del trasporto diabolico. Infatti, lo spostamento umano ad opera dei diavoli ha come esito il sabba, riguardo al quale le teorie inquisitoriali sono estremamente chiare sulle caratteristiche esiziali di un simile raduno¹⁷; e la natura

Samuelis Cassinensis contra apologiam Dodi, 1507, *Impressum Papie per magistrum Bernardinum de Garaldis* è conservato presso The British Library OCLC 1065119710. Nessun studioso – che io sappia – ha analizzato il testo prima d'ora e l'opera viene solo citata in: MICHEL BIDEAUX, MARIE-MADALAINÉ FRAGONARD, *Les échanges entre les universités européennes à la Renaissance: Colloque international organisé par la Société Française d'Etude du XVI^e siècle et l'Association Renaissance-Humanisme-Réforme, Valence, 15-18 mai 2002*, Ginevra, 2003, p. 100; ANNA G. CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento*, Milano, Cisalpino, 1981, p. 88, 226, 237; CARLO GINZBURG, *The Night Battles: witchcraft and agrarian cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londra-New York, John Hopkins University Press, 1983, p. 194; FRÉDÉRIC MAX, *Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI^e siècle*, cit., pp. 58-60; MICHAELA VALENTE, «Dodo, Vincente», in *The Encyclopedia of Witchcraft*, cit., pp. 287-288.

¹⁷ *Ibidem*, fol. [a4]: «Deferre corpus non facilitatum, sive non naturaliter dispositum ad deferri per aliqua terrarum spacia a spiritu est actus miraculosus, ergo deferre sic corpus non

umana necessita di un intervento miracoloso affinché la propria predisposizione venga modificata. In altre parole, Dio dovrebbe compiere un miracolo «ad finem malum» scontrandosi con la propria natura, insomma il pensiero di Cassini coincide sostanzialmente con l'idea agostiniana del «poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam».

E Cassini procede scandagliando i vari esempi della Scrittura sul trasporto di esseri umani (Simon Mago, Cristo)¹⁸ spiegandoli come «miracula bona»: nei casi scritturistici Dio è intervenuto sulle leggi naturali producendo conseguenze apparentemente malvage, tuttavia l'esito definitivo è sempre stato il bene (superiorità dell'apostolo Pietro, impeccabilità del Salvatore)¹⁹; secondo il frate, i casi riportati nella Scrittura attestano la capacità divina di convertire il male in bene.

Infine, nella *Questione* la dissertazione della tesi di fondo si sviluppa ulteriormente nell'assunto sull'insensatezza del sabba. Secondo Cassini sarebbe inutile un intervento divino atto a permettere particolari atti (bestemmie, licenziosità sessuali) che le streghe sarebbero in grado di compiere stando semplicemente all'interno delle proprie mura domestiche, senza doversi recare durante la notte in luoghi inaccessibili. Dunque, è chiaro che per il francescano sono gli inquisitori a errare, perché i giudici di fede non si attengono alle leggi canoniche che sanciscono l'ereticità di coloro che credono alla realtà dei voli notturni (*Canon Episcopi*)²⁰.

concurrit in producendum actum peccati, qui actus peccati est postea ipse ludus. Maior est nota a theologo quia, cum miraculum possit a solo Deo causari, videretur Deus favere peccato et velle peccatum, quod est impossibile. [...] Preterea iste actus sic deferendi est miraculosus, ut probabitur. Ergo est a solo Deo producibilis, ergo non a diabolo. [...] Preterea Concilium Aquirense, 26, questio 9, caput Episcopi dicit esse hereticum credere huiusmodi delationem.; fol. [a4]^r: Ex hoc infero, quod tali modo non potest deferre diabolus, quia sue delationi non concurrat gratia, gratum faciens, et ideo non potest esse testis divine assumptionis in homine et tandem, quando divina vis movet id quod non est aptum natum moveri et motus eius est immediate ad finem bonum, quia videlicet nullus malus intercedit, sicut vidimus in exemplis ante datis, tunc illi motui non potest adesse malus angelus, sed bonus dumtaxat».

¹⁸ SAMUELE CASSINENSE, *Questione de le strie*, fol. [a2]^r.

¹⁹ *Ibidem*, fol. [a4]^r.

²⁰ *Ibidem*, fol. [a5]^r: «Ex hoc infero primo quod inquisitores, facientes capi eos qui accusantur ab istis lamiis, eo quod viderint illos in ludo, peccant gravissime, cum sit falsissimum et impossibile, quod viderint eosdem sic accusatos in tali ludo. Infero secundo, quod inquisitores sic credentes sunt heretici, si modo proterviter crediderint homines, ut prefertur, ad ludum huiusmodi deferre posse. Infero tertio, quod accusantes et inquisitores tenentur ad restitutionem fame accusatorum et restitutionem bonorum ablatorum. Infero quarto, quod accusatione huiusmodi improbanda nullus potest dici fautor hereticorum, immo converso consentiendo et

Di contro, nell'*Apologia* Dodo si appresta a confutare la tesi dell'avversario spiegando attraverso l'eziologia fisica e teologica la predisposizione umana al movimento. Il domenicano attacca il cuore nevralgico della dissertazione, ritenendo falso l'assunto sulla mancata predisposizione umana al movimento. Infatti, Dodo sostiene l'inutilità di un intervento «supernaturaliter» perché le *maleficae*, come ogni altro essere umano, possono essere mosse «naturaliter», come è noto in teoria (il moto pur essendo uno si sviluppa in diversi movimenti) e coglibile dal punto di vista empirico (gli uomini si possono muovere e possono essere mossi in seguito a un urto)²¹; tale predisposizione umana non è poi ignorata dai demoni, i quali sono in grado di tramutare tale potenza in atto grazie alla propria «vis motiva» (esempio biblico dei maghi del Faraone, che Dio non aveva impedito).

Significativa è la digressione di Dodo riguardo i miracoli «ad finem malum». Il domenicano asserisce che i demoni per natura desiderano compiere atti malvagi e talvolta ci riescono grazie alla permissione divina in negativo, la quale agisce senza impedire che le virtù concesse in principio alle singole creature vengano esercitate. Il male spesso è destabilizzante perché sembra in contraddizione con la bontà divina, soprattutto dopo la venuta del Salvatore che ha permesso la remissione dei peccati. Dodo scioglie il problema cambiando il punto di vista, ritenendo che la grazia di Dio si deve scorgere in tutti gli eventi malvagi che impedisce²². Inoltre tutti i giudizi divini, talvolta imperscrutabili o oscuri, sono sempre corretti, anche quando conducono al male perché generati dal bene. In particolare, per confutare il pensiero di Cassini sull'impossibilità dello spostamento «ad finem malum» il domenicano propone icasticamente l'episodio del trasporto di Cristo: il fatto dimostra la possibilità che i corpi umani possono essere trasportati dal diavolo; è prova che il fine malvagio del demonio non ha impedito lo spostamento; l'evento conferma che Dio talvolta deve permettere il male per raggiungere un fine ultimo benefico²³. Secondo Dodo non deve stupire l'insipienza delle ragioni

favendo est fautor hereticorum, cum faveat heresi damnate per concilium 26, questio 4, caput Episcopi».

²¹ VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [b5]^r: «Dico ergo que corpus malefice ad hoc que moveatur a diabolo, non est necesse, que novit disponatur. Est autem sufficienter dispositum naturaliter ad moveri, non autem ad sic moveri, que ille motus factus a diabolo, cum sit contra inclinationem forme elementi predominanti in tale corpore est motus violentus; fol. [b6]^r: Cognovit demon vel angelus hanc dispositionem inesse [...] etiam in corpori malefice».

²² VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [c4]^{r-v}.

²³ *Ibidem*, fol. [d5]^r.

divine che sottostanno alla libertà dei demoni e al loro rapporto con le *maleficae* né si deve dubitare della giustizia di Dio²⁴.

Sul moto locale

Appurato che il trasporto demoniaco delle *maleficae* non è un miracolo²⁵ e che Dio permette tante cose «ad finem malum», Dodo completa la dissertazione sciogliendo l'apparente contraddizione riguardo la direzione del moto (il demone sposta le donne con un'inclinazione contraria a quella naturale), attraverso la definizione di moto violento.

Il domenicano inizia da Aristotele. Secondo lo Stagirita il movimento è prodotto da intelletto e volontà che azionano la forza motiva, la quale non necessita di altri mezzi per avviare il moto. I demoni possiedono la forza motiva nell'accingersi a muovere i corpi, producendo primariamente l'atto della volontà («actus immanens») e secondariamente quello del moto («actus transiens») senza creare una netta distinzione fra i due momenti, perché il movimento esterno è la realizzazione della volontà²⁶. La forza motiva può essere applicata ai corpi umani «naturaliter» perché i demoni possono agire sugli uomini concordemente alla gerarchia naturale delle creature, ed esempi di tale azione demoniaca sui corpi sono rintracciabili tanto nelle Scritture quanto nella storia dei pagani, da cui si evincono anche notizie di miracoli compiuti dai demoni, pur non cogliendone la ragione²⁷. Inoltre le *maleficae* sono disposte «naturaliter» a essere mosse (a eccezione della presenza di un impedimento esterno) perché possiedono la forza motrice²⁸. Dunque non è

²⁴ *Ibidem*, fol. [d6]^v.

²⁵ *Ibidem*, fol. [d5]^r: «[...] corpus malefice non sit facilitatum aut naturaliter dispositum ad sic moveri a spiritu, illa tunc delatio non est actus miraculosus».

²⁶ *Ibidem*, fol. [b4]^v.

²⁷ *Ibidem*, fol. [b5]^{r-v}: «Si tamen alicuius substantie spiritualis separate virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus [...] Constat autem ex Sacra Scriptura corpora humana et iumentorum ac mixtorum inanimatorum subesse potestati demonis ad motum localem. Sicut movit linguam serpentis in tentando Evam, sicut in angelus bonus linguam asine Balaam [...] Plura adducentur exempla in sequentibus ad hoc propositum. Appono tunc ea que beatus Augustinus dicit liber X De civitate Dei, capitulo xvi, ut cognoscas demones habere potestatem movendi multa corpora localiter secundum propria vim ac potestatem. [...] ergo arte demonum fieri potest veri miraculi nequit rationem habere [...]».

²⁸ *Ibidem*, fol. [b6]^r: «Ubicumque enim est virtus motiva excedens potentiam mobiliter ab

necessario alcun intervento «supernaturaliter» per permettere al demone di produrre il moto, tuttavia Dodo non consegue direttamente che il movimento delle *maleficae* sia naturale perché, per definizione, il moto naturale tende verso una precisa direzione in base agli elementi predominanti in una creatura. A questo punto il domenicano si riferisce al «motus violentus», un concetto trattato da Aristotele per spiegare i casi in cui un corpo si muove in direzione opposta rispetto a quella degli elementi predominanti²⁹. Un esempio concreto è la pietra: un sasso tende a dirigersi verso il basso perché in esso predomina l'elemento terrestre, mentre quando viene scagliato inizialmente si eleva, come se predominasse l'elemento dell'aria. Un simile moto è extranaturale e divampa da un principio estrinseco che nel caso delle *maleficae* è rappresentato dal diavolo.

Il moto violento è secondo Dodo alla base della spiegazione delle storie stregonesche deò volgo, che riferiscono di donne capaci di entrare durante la notte attraverso le porte chiuse per opprimere i fanciulli. A tal proposito, se da un lato il domenicano si dimostra comprensivo riguardo gli indugi del volgo sulla realtà di simili atti stregoneschi (data l'ignoranza delle leggi fisiche), di contro Dodo non giustifica i sapienti che si conformano a tali idee, perché loro invece elevarsi rispetto all'ignoranza popolare e tener presente che simili misfatti sono compiuti da persone blasfeme che rinnegano la fede³⁰. L'insistente attenzione ai sapienti (ai quali Dodo spesso si appella per esortarli al ragionamento logico) conferma la mancanza di unanimità nella credenza alle streghe e, contemporaneamente, informa sulla presenza di opinioni scettiche fra persone di un certo calibro intellettuale («dubitavit etiam vir sapiens nedum vulgus quod potest demon movere corpus cum sit spiritus»)³¹.

Definito il moto violento, Dodo dimostra, tramite esempi naturalistici, la possibilità dell'avvio di un movimento privo di diretto contatto fra il corpo attivo che lo innesca e quello passivo che lo subisce e si muove. Il domenicano

illa potest causari motus, secluso quocumque impedimento extrinseco. Sed in angelis sive bonis sive malis est virtus motiva, ut probatum est. Et quodcumque corpus est localiter mobile [...] sicut est corpus malefice».

²⁹ *Ibidem*, fol. [b6]v: «Si enim anima movet corpus secundum naturam elementi predominantis, sic motus est naturalis, sicut quin homo vel animal movetur deorsum, in quorum corporibus predominatur terra, quod est elementum grave, et tunc est naturalitas ex motere et moto [...] Si autem movet contra naturam elementi predominantis, sic motus est violentus et extra naturam, vel non naturalis sicut quin animal vel homo saltat sursum [...] Tunc ille motus quo movetur localiter malefica a diabolo non est naturalis sed violentus [...]».

³⁰ *Ibidem*, fol. [b7]r; *Elogium*, fol. [c5]r.

³¹ *Ibidem*, fol. [b7]v.

riferisce il caso della luna che influisce dall'alto sul mare e del magnete che attrae a sé il ferro, entrambi moti virtuali ma pur sempre corporali perché la *virtus* del corpo che instilla il movimento si trasferisce nel ricevente e ne permette il moto³². A questi è analogo il caso delle *maleficae*: la forza motiva del demone (principio estrinseco) non si vede nel contatto fra la creatura e la donna ma nella *malefica* che si muove, concordemente alle leggi fisiche (l'atto della volontà e del movimento si percepiscono contemporaneamente nella visione di un corpo che si sposta).

Cassini si difende e si cimenta nella confutazione delle argomentazioni dell'avversario, ribadendo il proprio pensiero: il francescano definisce Dodo ridicolo per aver voluto paragonare l'atto diabolico (privo del contatto di un corpo umano contiguo) alla luna e al magnete. La luna, infatti, tramite la propria luce è in grado di alterare l'aere che è contiguo a un altro e, attraverso sottili vapori impercettibili, sposta l'acqua, che per natura è facilmente mobile. Il moto del ferro al magnete è invece dovuto a un influsso, sul quale Cassini non aggiunge altro, lasciando aperti degli interrogativi (qual è questo influsso e come agisce per produrre il movimento?)³³, probabilmente per le grezze conoscenze del tempo sul magnetismo³⁴.

Cassini sostiene poi che esistono diverse specie di sostanze ma solamente le sette che muovono il cielo possono produrre un moto senza contiguità e le altre non possono auspicare a maggior potenza rispetto a quanta possiedono per natura. È dunque necessario disporre un'inclinazione del corpo affinché

³² *Ibidem*, fol. [b7]v: «Et virtualis quo scilicet virtus moventis attingit ipsum mobile, et talis est in proposito, et est in substantijs separatis, immo talis contactus virtualis reperitur in corporalibus. Nam luna movet mare secundum fluxum et refluxum. Et magnes attrahit ferrum [...] Et in his non est contactus corporalis, sed virtualis. [...] tamen virtutem motiva videre non possumus. Sicut nec videmus virtutem magnetis vel lune. Sed idem creator illam donavit utriusque. Sua ergo invisibili virtute potest demon malefica smovere, sive cum corpore sive absque corpore mediante, [...] ab eis non est neganda talis virtus motiva invisibilis, quam videmus etiam esse in rebus corporalibus».

³³ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [b1]v.

³⁴ I primi riferimenti al magnete si trovano nell'ottavo libro della *Fisica* di Aristotele e le particolari caratteristiche della pietra sono riportate sia da Lucrezio in *De rerum natura*, VI, vv. 1042-1048. Nel Medioevo il *lithos magnetis* è citato da Tommaso d'Aquino e Alberto Magno ma con particolare attenzione alle funzioni terapeutiche del minerale. Riguardo il magnetismo il testo più vicino a Dodo era l'*Epistola de magnete* di Pietro Peregrino di Maricourt, tuttavia non si può stabilire con certezza se il domenicano l'avesse letta e il fatto che nell'*Apologia* la fonte cui fa riferimento per il moto virtuale della calamita sia Aristotele non permette di eliminare l'*Epistola* a priori perché la preponderante *auctoritas* aristotelica non avrebbe comunque necessitato di ulteriori fonti.

possa essere spostato dall'angelo/demone, altrimenti se il demone riuscisse nello spostamento lasciando lo stato naturale invariato equivarrebbe a Dio. Dodo, secondo l'avversario, «dum vult impugnare fratrem Samuelem impugnat Deum»³⁵; e il domenicano, di contro, sottolinea che cercando di dimostrare l'impossibilità del trasporto demoniaco il francescano ha paradossalmente confermato che gli angeli possiedono una «vis motiva»³⁶ e quanto ne consegue, ovvero che esiste una gerarchia (valida anche per il moto locale) che impone agli esseri di natura inferiore (gli uomini) di obbedire a quelli di natura superiore (gli angeli e i demoni).

Il problema della «vis motiva» non viene eluso da Cassini, che ne fa l'oggetto dell'ultimo tentativo di demolire Dodo: diversa è la «delatio locum ad locum» dal «movere localiter» e per il primo caso l'uomo non è *naturaliter* disposto ma ciò non nega che il diavolo possa *movere*. Infatti i demoni possono innescare il movimento, tuttavia solamente in modo naturale quindi non ha senso l'esempio della pietra perché, a meno che non vi sia una disposizione divina, non può elevarsi e muoversi contro natura³⁷.

Il Canon episcopi

a) Il dibattito in atto

Nel *Canon Episcopi* (*Decretum Gratiani*, causa 26, quaestio 5, canon 12) si definisce «eretico e peggiore di un pagano» chiunque creda nella realtà delle calcate notturne della *societas Dianae*: le donne che sostenevano di aver compiuto mirabili spostamenti spaziali erano delle *mulierculae* deluse da illusioni diaboliche. Il riferimento al trasporto notturno presenta delle affinità ai voli demoniaci che permettevano alle streghe di raggiungere l'inaccessibile sabba per omaggiare il diavolo attraverso atti orgiastico-nefandi³⁸. Per tale ragione, il documento canonico fu spesso protagonista delle trattazioni stregonesche:

³⁵ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [b2]^{r-v}.

³⁶ VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [a4]^v.

³⁷ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [b3]^{r-v}.

³⁸ Riguardo i cambiamenti avvenuti nella concezione della strega si rimanda a: MATTEO DUNI, *La strega, l'altro*, in *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, a cura di Lucia Felici, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 23-35; MARINA MONTESANO, *Caccia alle streghe*, Roma, Salerno, 2012; MICHAELA VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 1-24.

non è un caso, infatti, che la prima questione del *Malleus* (*An maleficium fit*), volta a dimostrare l'esistenza della stregoneria, sia dedicata interamente al *Canon Episcopi*; similmente, un altro esempio (ma non unico) è il *De strigibus* di Bernardo Rategno, in cui la trattazione del *Canon* occupa una copiosa parte del trattato (§ 4-11). Le istanze scettiche de *Canon* erano problematiche per le nuove teorie sulle *maleficae*, tuttavia l'*auctoritas* di un testo del diritto canonico *in auge* non permetteva di trascurarlo e/o sconfessarlo *sic et simpliciter*. Così, l'atteggiamento della recente demonologia fu teso a smussare il collante fra le *mulierculae* e le *maleficae* e a lenire l'autorità del testo in materia stregonesca, imputando al *Canon* alcuni errori che permettessero di cassarne gli aspetti scettici. In via definitiva, una soluzione che permettesse di salvaguardare l'*auctoritas* canonica eliminando, al contempo, il problema dello scetticismo, si evince dalla *Strix* di Pico della Mirandola, ove la natura proteiforme del demonio definisce l'interrelato fra le *mulierculae* e le *maleficae*, accentuando le sostanziali differenze dei due elementi³⁹.

Nelle opere di Cassini e Dodo si rispecchiano i due diversi atteggiamenti rispetto al testo canonico. Infatti, l'opinione del domenicano è estremamente vicina (talvolta ripresa *verbatim*) alla posizione del *Malleus*, mentre il francescano si avvicina a teologi quali Giordano da Bergamo e Juan de Torquemada⁴⁰, tesi allo scetticismo del *Canon*. Il francescano, sviluppando il proprio pensiero con la brachilogia che lo contraddistingue, pone documento canonico a fondamento e garanzia della verità delle proprie teorie⁴¹. Diversamente Dodo vaglia meticolosamente il *Canon episcopi*, seguendo un duplice criterio di analisi: nella «quarta conclusio»⁴² presenta gli errori riguardo le *maleficae* mentre nel «tertium principale»⁴³ (interamente dedicato al documento) volge

³⁹ ANTONIO PERIFANO, *La demonologia come demonolatria nella Strix di Giovanfrancesco Pico della Mirandola*, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di Dinora Corsi, Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 83-96.

⁴⁰ Per la *Quaestio de strigis* di Giordano da Bergamo si veda JOSEPH HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der hexenverfolgung im Mittelalter*, cit., pp. 195-200. Riguardo Torquemada si rimanda a MARTINE OSTORERO, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 634-637.

⁴¹ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [c1]^v: «[...] tandem constat questionem meam esse veram firmam catholicam quod et dictum Canon episcopi, XXVI, questio V, affirmat et quam illud expositionem meam monstrabo que stulta est expositio istius bonis hominis».

⁴² VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [c5]^v-[c7]^r.

⁴³ *Ibidem*, fol. [d8]^r-[e3]^v.

agli errori commessi dalle *mulierculae*, cercando di creare un collegamento fra presente e passato.

b) *Errores maleficarum*

Gli errori sulle *maleficae* corrispondono ai tre «errores haereticales» trattati nella prima *quaestio* del *Malleus*⁴⁴: dubitare l'esistenza della stregoneria; ritenere il rapporto fra la strega e il demonio immaginario e avente effetti puramente illusori; credere reali solamente i *maleficia* che arrecano danni ad altri ma diffidare degli ulteriori attributi delle *maleficae* (sostanzialmente le attività sabbatiche). La ripresa ravvicinata del *Malleus*⁴⁵ dimostra che Dodo conosceva il testo a fondo e il domenicano si spinge oltre, arricchendo ulteriormente le argomentazioni del famigerato manuale.

Il primo errore è definito «infidelitas»⁴⁶ perché la conseguenza è la nega-

⁴⁴ HEINRICH KRAMER, JACOB SPRENGER, *Malleus maleficarum in tre divisus partes: concurrentia ad maleficia, maleficorum effectus, remedia adversus maleficia* | Henrici Institoris Kramer, Iacobo Sprengero, Gruppo Editoriale Castel Negrino, 2007, fol. [a1]^r-[a6]^v.

⁴⁵ Ad esempio, è significativa la presentazione degli errori, diversa per lo più per la scelta dei termini usati. In VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [c5]^v si legge: «Primus est quorundam qui dixerunt que maleficium nihil aliud erat in mundo nisi in existimatione hominum, qui effectus naturales quorum cause sunt occulte maleficijs imputabant. Secundus est eorum qui concedunt quidem maleficos. Sed ad maleficiales effectus, illos tantummodo imaginarie et fantastice concurrere asserunt, concedunt tunc isti dari realiter effectum maleficalem. Tertius est eorum qui dicunt effectus maleficiales esse omnino fantasticos et imaginarios et non reales. Ad illos tunc realiter concurrere demonem et maleficam». Invece in HEINRICH KRAMER, JACOB SPRENGER, *Malleus maleficarum in tre divisus partes*, cit., fol. [a2]^r: «Responsio. Hic impugnandi sunt tres errores haereticales, quibus reprobatis veritas patebit. Nam quidam iuxta doctrina Sancti Thomae in 4 distinctione 24 ubi tractat de impedimento maleficiali conati sunt asserere, Maleficium nihil esse in mundo, nisi in opinione hominum, qui naturales effectus, quorum essentiae sunt occultae, maleficijs imputabant. Alij, qui maleficos concedunt, sed ad maleficiales effectus illos tantum modo impaginare, et fantastice concurrere asserunt. Tertij, qui effectus Maleficiales omnino dicunt esse fantasticos et imaginarios, licet Demon cum Malefica realiter concurrat. Horum errores sic declarantur et reprobantur. Nam primi omnino De Heresi norantur per DD. in 4 prefata distinctione praecipue per Sanctus Thomas in 3 articulus et in corpore quaestionis dicens, illam opinionem esse omnino contra auctoritates Sanctorum et procedere ex radice infidelitatis. Quia ubi auctoritas Scripturae Sacrae dicit, que Demones habent potestatem supra corporalia et supra imaginationem hominum quin a Deo permittuntur, ut ex multis Scripturae Sacrae passibus notatur».

⁴⁶ L'errore è tale per TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super sententiis*, IV, d. 34, q. 1, a. 3: «Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil erat in mundo, nisi in

zione dell'esistenza del diavolo. I *Doctores Ecclesiae* (in particolare Tommaso) avevano già dimostrato il potere dei demoni sui corpi e sull'immaginazione, tuttavia tale errore non riguarda il *Canon episcopi*. Infatti il documento canonico commette il secondo e terzo errore perché nel condannare le donne che narrano delle cavalcate con Diana stabilisce che simili atti sono immaginazioni e, secondariamente, condanna come infedeli coloro che stimano impossibili ed esclusivamente fantastiche le mutazioni di specie. Tanto il *Malleus* quanto Dodo ritengono che queste posizioni del canone «sapiunt heresim» e la spiegazione nell'*Apologia* è un vero e proprio riassunto di quella del manuale stregonesco, riportando sinteticamente le medesime fonti e il loro contenuto, ma senza dilungarsi in spiegazioni. Dato il meticoloso modo di procedere di Dodo (spesso estremamente prolisso), la scelta di un'esposizione così concisa conferma la diffusione della dottrina del *Malleus* nell'Italia del primo Cinquecento.

Il secondo e terzo errore si definiscono tali per legge divina, ecclesiastica e civile, sebbene la dimostrazione non sia propriamente corretta e, il *Malleus* prima e Dodo poi, appaiono imprecisi nell'utilizzo delle fonti. Infatti della Scrittura vengono citati solamente passi veterotestamentari che esortano a reprimere i malefici in generale, tuttavia non si possono riferire alle *maleficae* condannate dalla recente demonologia perché essa stessa ne afferma l'aspetto innovativo, distaccando le azioni peccaminose di quest'ultime dalle *mulierculae*. Inoltre il riferimento ai commentatori dei passi della Scrittura in questione e ai Dottori è insensato: gli autori citati da Dodo e dal *Malleus* sicuramente allusero in un certo qual modo alla stregoneria (più propriamente alla magia) ma furono lungi dalla funzione che gli viene attribuita. Si legge nel *Malleus* che «tutti senza eccezione affermano che i maghi e gli stregoni grazie alla capacità dei diavoli e con il permesso di Dio possono produrre effetti stupefacenti e non fantastici»⁴⁷ ma una simile interpretazione è sbagliata. Infatti Tommaso⁴⁸ condanna il culto dei demoni senza alludere alla realtà delle stupefacenti caratteristiche attribuite alle *maleficae*, e il riferimento al *De*

aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt, quod Daemones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici signa aliqua facere possunt».

⁴⁷ HEINRICH KRAMER, JACOB SPRENGER, *Malleus maleficarum in tre divisus partes*, cit., fol. [a3]. La traduzione è in ARMANDO VERDIGLIONE, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel «transfert» degli inquisitori*, Milano, Spirali, 1998, p. 34.

⁴⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 120.

*civitate Dei*⁴⁹ (ripetutamente richiamato da Dodo) in realtà afferma l'opposto, interpretando le azioni diaboliche tratte dal mondo pagano come pure illusioni. Inoltre nel *De doctrina christiana*⁵⁰ Agostino definisce i patti stretti fra uomini e demoni «pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta» che si devono essere rigettati dai cristiani ma la ragione risiede nel fatto che questo tipo di atti sono simili a «vel nugatoriae vel noxiae superstitionis». Uguale atteggiamento si riscontra circa la legge canonica: le fonti usate per argomentare ammettono che i *maleficia* possano causare l'impotenza in un matrimonio ma la frigidity è un danno che le streghe commettono ad altri e contrario alle pratiche sabbatiche. L'uso improprio delle fonti si ravvisa ancora per il richiamo alla legge civile, perché si cita il giureconsulto Azzone⁵¹ il quale condannava le streghe con la pena capitale tuttavia le donne in questione non erano le *maleficae* della nuova eresia. Dunque Dodo affidandosi al *Malleus* crede di aver perseguito e raggiunto il proprio obiettivo, invece ha riportato un mero elenco di fonti che non si dimostra funzionale allo scopo, anzi, inaridisce la tesi stessa.

c) *Errores muliercularum*

Considerati gli “errori” riguardo le *maleficae*, Dodo (come accennato) si occupa di tre errori delle *mulierculae*. *In primis* queste donne sbagliano vivificando Diana o Erodiade e ascrivendo loro una qualche divinità, mentre le creature pagane sono dei «fantasmata» prodotti dal diavolo. È vero che Diana ed Erodiade appaiono alle *mulierculae* come se fossero reali, ma ciò è frutto dell'illusione demoniaca ed è impossibile che possiedano un qualche spirito vivificante che solo Dio potrebbe instillare. *In secundis*, le streghe stimano reali le opere del diavolo che esperiscono durante il sonno o la veglia ma le illusioni avvengono solamente nella loro anima. L'argomento di per sé è ostico e Dodo appare criptico e sbrigativo in questo passaggio, probabilmente perché non poteva negare la capacità diabolica di creare sia illusioni che enti reali, altrimenti si sarebbe opposto alle leggi di natura. Così nel testo la questione non viene sciolta completamente e solo si accenna a una divisione fra le illusioni che le *mulierculae* esperiscono nella propria anima e quelle che i profeti (diversamente) vissero in spirito. *In terzis*, le donne credono che il diavolo possa

⁴⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, XVIII, 17-18.

⁵⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *De doctrina christiana*, II, 20-24, citazione da 23.

⁵¹ AZZO DEI PORCI, *Summa Codicis*, IX, 18.

tramutare le creature da una specie all'altra. L'errore consiste nell'equivalere il «creare» proprio di Dio al «feri» caratteristico del diavolo: esclusivamente Dio ha la capacità di creare *ex nihilo* e di tramutare le creature da una specie all'altra; diversamente i demoni possono solo far accadere delle mutazioni negli esseri tramite l'applicazione di strumenti passivi. Dunque le *maleficae* errano nel conferire al maligno una potenza di gran lunga maggiore ed equivalente a quella divina, ed è questo l'atteggiamento che sancisce l'effettiva ereticità delle streghe; dunque è giustificabile credere alla possibilità dei voli notturni.

Infine, Dodo conclude che le *mulierculae* non sono imputabili perché credono di percorrere ampi spazi della terra a cavallo dei demoni (fatto possibile e testimoniato in modo lato da Sant'Agostino⁵²) bensì perché considerano enti reali Diana ed Erodiade, come se fossero dei prodotti della natura; proprio a partire da questo errore si costruisce il collegamento fra *mulierculae* e *maleficae* perché le seconde confessano di recarsi al sabba col corpo.

Scetticismo di Cassini

La decisione di Cassini di prendere parte al dibattito demonologico presentando una posizione scettica riguardo al sabba fu un atto di coraggio, perché il francescano si schierò apertamente contro l'opinione di eminenti teologi-inquisitori, forti dell'approvazione papale e imperiale. Il frate ha scritto per portare alla luce la verità sulla questione delle streghe mosso dalla propria coscienza⁵³, tuttavia la condanna della donna quale essere malevolo e totalmente inferiore all'uomo (come affermato nella dissertazione sull'autenticità delle stimmate di santa Caterina) permette di eliminare delle ragioni filogine, nonostante la richiesta di restituire i beni e la fama sottratti alle imputate. Dunque è doveroso interrogarsi su quale fosse questo «coscientie stimulo» che innescò una virulenta opposizione verso le teorie che cercavano di cristallizzarsi e che sopperì anche il terrore che poteva plausibilmente scaturire nel decidere di opporsi alle idee dogmatiche della demonologia inquisitoriale.

All'inizio della *Questio*, Cassini riferisce propriamente che si prefigge di «eliquare», ovvero di «filtrare», di «depurare» la questione sulle lamie, ampiamente dibattuta ma colma di errori. La scelta retorica di *eliquo* è singolare dato che il verbo viene solitamente usato in riferimento all'eliminazione delle

⁵² AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, XVIII, 18.

⁵³ SAMUELE CASSINENSE, *Questione de le strie*, fol. [a1]v.

scorie dal vino o riguardo la purificazione dell'acqua. Dunque è un termine che accentua ancor di più la dichiarata posizione controcorrente dello scrivente: Cassini con il proprio elaborato vuole offrire una visione oggettiva, liberando l'identità delle *lamie* dalle scorie ascritte dalla demonologia, mirando contemporaneamente a purificare il *Verbum Domini* dalle ampollose aggiunte interpretative inquisitoriali, divulgate come verità assolute e senza il minimo spirito critico. Inoltre la scelta di un verbo connesso all'acqua e al vino rimanda a motivi del rito cristiano quali la fonte battesimale e il sangue di Cristo, entrambi connessi alla liberazione dal peccato, e intensificano il tono solenne del passo; è come se Cassini, conscio di emettere una parresia, si sentisse investito del dovere etico-religioso di purificare i paradigmi teologici e intellettuali dalle empietà.

Leliquare diviene tale nell'ultima conclusione di Cassini, che giunge a sentenziare:

«Exercent inquisitores, qui deprehendunt eorum malitiam», hoc nihil est, quia ad illorum convincendam heresim satis est, quod credant diabolo illudenti et fallenti eos in illis prophanis insomniis, et quod abnegaverint Christum; et pene tota vis heresis eorum est, quod credunt istam portationem a demone, que est impossibilis⁵⁴.

Alla luce di queste considerazioni sulle eccessive prerogative degli inquisitori e sull'insensatezza delle caratteristiche attribuite alle *maleficae* che Cassini ha dibattuto nelle proprie opere, la coscienza cui si riferisce il francescano è la sua coscienza religiosa. Cassini non poteva più tollerare i teologi-inquisitori che perseguivano nell'alimentare le teorie demonologiche innovandole attraverso elementi contrari al *Verbum Domini* e al diritto canonico. Infatti nelle opere del francescano non si trovano difese delle streghe ed egli non nega che simili donne si lascino sedurre dalle illusioni demoniache o che non pecchino,

⁵⁴ *Ibidem*, fol. [a5]^v. Si noti che anche in questo caso le scelte terminologiche accentuano l'insensatezza del lavoro degli inquisitori. Infatti *exerceo* è composto di *ex* e *arceo* e letteralmente indica l'essere fuori dallo stato di riposo, ovvero il «tener vivo», il «far muovere», che in questo caso si rende con «tenere in esercizio gli inquisitori» e *deprehendo* oltre ad «arrestare» significa «sorprendere/cogliere sul fatto», evento alquanto improbabile data l'inaccessibilità del sabbà. E ancor più pungente è porre la *malitiam* quale oggetto dell'operato inquisitoriale dato che, pur non essendo una virtù, non era un peccato tale da essere perseguito con le pene più atroci né necessitava di uomini *ad hoc* per bloccare l'azione demoniaca. L'insensatezza si conferma nell'argomento esposto successivamente riguardo la possibilità per le presunte streghe di compiere i propri peccati entro le mura domestiche.

sottolineando il loro atteggiamento apostatico e dedito al maligno⁵⁵. Invece viene cassata la realtà del sabba, basata su teorie contrarie ai paradigmi aristotelici.

Cassini, votato alla difesa della fede, non poteva assistere silenzioso a tali depravazioni e decise di adoperare le proprie competenze filosofiche per dimostrare l'irrealità del fenomeno che più di tutti alimentava il lavoro degli inquisitori, come egli stesso sostenne esplicitamente nel *Contra fratrem Vincentium*:

Nunquam liber meus de lamijis mordet aliquem ex vobis liber meus tangit eos etiam vir ordinis et aliorum si qui sunt inquisitores. Nescio qui tui ordinis pungunt sepe lacerant exterminare festinant et nos ergo non defensabimus ius nostrum. Non igitur me movet invidia sed zelus veritatis⁵⁶.

Stilisticamente Cassini optò per condurre la dissertazione *more scholastico*, eppure nella *Questio* non si ritrovano le pompose citazioni di *auctoritates* tipiche delle opere coeve⁵⁷. Il francescano riportò esclusivamente alcuni episodi della Scrittura, senza dilungarsi e fornendo una limpida dimostrazione filosofica. Probabilmente, un simile *modus argumentandi* era dovuto alla volontà di restare fedele al proprio obiettivo purificatore, che non doveva essere attuato tramite la ripresentazione di tematiche ridondanti e nutrite di una serie di rimandi letterari che avrebbero potuto oberare la mente del lettore facendo venir meno i punti fondamentali delle tesi. Così la *Questio*, pur essendo brachilogica e concisa, risulta sinteticamente efficace ed estremamente diretta, basata esclusivamente su argomentazioni filosofiche aristoteliche coadiuvate da passi scritturistici.

⁵⁵ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [c1]: «[...] ergo non sum fautor hereticorum sed defensor veritatis: ergo falsum est que inquisitores maximum habent premium, nisi intelligas de premio spoliationis bonorum, taceo quod novi, relatu fide dignor. Ego autem protesto et dico que iste lamie sunt impiissime persone atrocissime puniende sed servato iuris ordine non sequendo in somnia et ludibria diaboli [...] tandem constat questionem meam esse veram firmam catholicam quod et dictum Canon episcopi, XXVI, questio V, affirmat et quam illud expositionem meam monstrabo que stulta est expositio istius bonis hominis».

⁵⁶ *Ibidem*, fol. [b4]r.

⁵⁷ È sufficiente anche una veloce fruizione del *Directorium inquisitorum* di Eymerich o del *Malleus maleficarum* per accorgersi che sono testi intrisi di citazioni di fonti teologiche e di passi scritturistici.

L'arma poetica

I testi trattati permettono di mettere in luce anche le singole personalità dei due frati, che si evincono dalle apostrofi e dai riferimenti diretti all'avversario, che conferiscono a certi passaggi un taglio esclusivamente personale.

Così le opere in certi luoghi vanno oltre le dissertazioni teologico-filosofiche offrendo degli scorci puramente individuali, come il prolisso riferimento al rifiuto di Cassini alla disputa pubblica, un fatto ampiamente riecheggiato dal domenicano come se fosse un'onta alla sua persona⁵⁸. Dodo è pungente nell'*Elogium* in cui addirittura si immagina il francescano nell'atto di scrivere con «*maius gaudium*» quando nel *Contra fratrem Vincentium* ha cercato di proporre come libertà quella che fu, secondo il domenicano, una fuga⁵⁹. Adiratissimo per i 'giochi sofisticati' di Cassini e le denigrazioni di essere «*chimericus*», gli suggerisce perfino di andare a suonare le campane piuttosto che proseguire negli studi delle lettere⁶⁰. Tra i paragoni bestiali e le accuse di ignoranza teologica, all'inizio del «*Circa secundum principale*» Dodo si dimostra irruento e minaccioso: «*Samuel cupit fugere solutiones meas ad eius argumenta, sed incidiri Syllam cupiens evitare Carybdim*»⁶¹. Tale incipit è significativo per una simile sezione che non aggiunge nulla di innovativo rispetto alla precedente bensì si discosta nel riportare gli errori di Cassini in successione e privi dei poderosi riferimenti alle fonti che li confutano, accompagnati soltanto dai commenti personali di Dodo. Sembra quasi che il domenicano s'immagini l'avversario in procinto di leggere la sezione, reduce dalla precedente confutazione delle proprie teorie. Eppure (nella mente di Dodo) il peggio doveva ancora giungere visto che gli errori di Cassini stavano per essere esposti progressivamente in un elenco serrato, così l'allusione ai mostri marini che uccidevano chiunque osasse superare i confini del mondo suole essere un monito per il francescano che credeva di aver scampato la pubblica umiliazione rifiutando il confronto faccia a faccia.

Cassini da questo punto di vista è molto più moderato nei commenti diretti all'avversario, sebbene i pochi rintracciabili siano sferzanti. Dagli imperativi «*Castiga os tuum*» alle mordaci allusioni all'ignoranza filosofica di Dodo⁶², caustico è il commento sul *modus arguendi* dei domenicani concepiti

⁵⁸ VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [a2]r.

⁵⁹ VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [a4]r.

⁶⁰ *Ibidem*, fol. [b8]r.

⁶¹ *Ibidem*, fol. [d5]r.

⁶² SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [a4]r.

nella loro totalità: «vos eritis frequentes in latrando scio vos posse congerere nugas que evanescent ut fumus»⁶³.

Oltre alle rispettive apostrofi vi sono tre componimenti estremamente singolari in cui emerge l'essenza personale dei due frati. Inizialmente il domenicano concluse l'*Apologia* con un componimento sagace sul francescano, il quale non si astenne dal rispondere con le medesime armi poetiche. Infine sotto il titolo dell'*Elogium* Dodo riporta un ulteriore elaborato di quattro righe contro l'avversario, che si presenta come una risposta poetica al poemetto finale di Cassini, sebbene (tramite un espediente retorico) al termine dell'opera Dodo sostenga di non essere interessato a rispondere.

Come accennato Dodo inizia a utilizzare la poesia come strumento per attaccare l'avversario, scrivendo al termine dell'*Apologia*:

S. Car. Samueli. Latranti ac pronosticanti S. | Simia quid rides Thamiram? quid Flora Catullam? | Improbe, quem morsu vis lacerare tuo? | Archigenem queras: mediam pertundere venam | festinet, fieri ni Monicella velis⁶⁴.

Il componimento è a tratti oscuro e non è possibile sciogliere ogni riferimento⁶⁵, tuttavia si riesce a evincere ugualmente il senso generale dei versi, anche grazie agli aiuti offerti dallo stesso autore. Latrando e mordendo come una bestia, Cassini cercò di riformulare le teorie demonologiche opponendosi al dogmatismo della Chiesa come il greco Archigene⁶⁶ si scontrò contro le sette mediche. Eppure l'arrogante francescano non fu nemmeno in grado di

⁶³ *Ibidem*, fol. [b4]^r.

⁶⁴ VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [f3]^v.

⁶⁵ Il componimento è riportato anche in *Funiculi nodi* – testo che verrà trattato successivamente riguardo alla concezione mariana – tuttavia il teologo spagnolo si astiene dal commentarlo e non offre alcuno spunto per sciogliere i passi critici. Il riferimento cui non si riesce a trovare soluzione è quello a «Monicella» che si potrebbe al più ipotizzare che fu una delle numerose poetesse di Età Flavia visto la patina classica del componimento.

⁶⁶ Archigene era un noto medico greco degli Elettici che si prodigò per annullare il dogmatismo delle altre sette mediche, cercando di considerare ogni teoria e di sperimentarla piuttosto che scartarla a priori. L'atteggiamento del medico viene comparato a quello di Cassini che mise in dubbio l'Aquinate.

imitare il superbo Tamira⁶⁷ e venne vinto dal testo di Dodo, emergendo dalla turpitudine come la Catulla di Giovenale⁶⁸ e allontanando le insensatezze.

Cassini non è da meno e compone sei versi che auspicava venissero cantati come un motivetto:

Si Dodus dandus nobis pressisset acervum | quem prius audenter struxit avara
manus: | bulga reluctantem posset compescere limbum | quem livit libri: lippa came-
na nimis. | Appareat igitur legat omnis amicus: et inde | ludicet an damno scripserit
ille me⁶⁹.

Il passo è meno criptico e presenta l'immagine di una musa piangente per il dolore oftalmico provocato dalla lettura del testo di Dodo⁷⁰, scritto da mano avara e intriso d'invidia. La situazione creata è talmente tragica che l'utero non è in grado di trattenere il «limbum», termine dal doppio significato che rimanda in entrambi i casi alla nascita di Dodo, insinuando così che perfino il ventre materno la rigettasse⁷¹.

⁶⁷ Il verso «Simia qui ridet Thamira» è ripreso da Dodo in *Elogium*, fol. [c8]^v, rispondendo a un'errata accusa di Cassini riguardo la dimensione notturna del volo delle streghe, mentre il domenicano aveva sostenuto la natura anche diurna dei viaggi stregoneschi. Tamira fu un poeta tracio che venne ammutolito e accecato dalle Muse per aver osato sfidarle nel canto e viene paragonato a Cassini che osò competere con Dodo e con tutti i teologi-inquisitori che si erano fatti (e continuavano a farsi) portavoce della realtà delle *maleficae*. Così il sostantivo «*simia*» si deve rendere come 'scimmiettatore' alludendo (con ogni probabilità) all'estrema incapacità di Cassini nel duello, tale da non essere nemmeno in grado di imitare un uomo tracotante come Tamira.

⁶⁸ Il verso «*Flora Catullam*» è un calco della seconda parte di un esametro di Giovane in *Satire*, II in cui viene denunciata la turpitudine del mondo romano, cui si contrappone l'innocenza e la pudicizia di Catulla (donna citata anche da Marziale per le medesime doti). Dodo si paragona a lei per dimostrare la purezza del proprio operato, lontano dalle scelleratezze e dall'arroganza di Cassini che divulgava la credenza nelle illusioni pagane e mal interpretò la divinità. Si segnala che il verso è citato nei *Funiculi nodi* «*Quid Flora Catullum?*» diversamente dall'edizione ivi usata. È tuttavia preferibile la lezione dell'edizione usata sia perché Cassini lasciò «*Catullam*» quando riportò il componimento in (SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincenti*, fol. [c4]^r), sia per l'uso di *Catullo* o *Catulla* in Giovenale, cui si rimanda a RICHARD A. LAFLEUR, «*Catullus and Catulla in Juvenal*», in «*Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes*», III, 48, 1974, pp. 71-74.

⁶⁹ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincenti*, fol. [c4]^r.

⁷⁰ L'immagine del dolore oftalmico della musa è pungente perché crea un collegamento diretto con il primo commento di Dodo sulla *Questio de le strie* di Cassini che «*meis offendisset oculis*», in VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [a2]^r.

⁷¹ Il «limbum» è sia lo zodiaco che l'orlo del mantello. Nel secondo caso l'immagine si

Gli attacchi poetici vengono chiusi dal domenicano tramite quattro righe solenni e colme di allusioni:

Profuit ut misero, crux Aman, ensis que Golie. | Ille cruce, hic proprio mortuus ense iacet. | Sic fuga, sic morsus Samueli, sic que chimera. | Proderit, et Dodo palma triumphus erit⁷².

I versi anticipano al lettore che l'opera di destrutturazione condotta da Dodo trionferà sulle ignoranti teorie professate da Cassini, ed elevano la disputa fratina a un livello biblico. Probabilmente Dodo ha interpretato il proprio contributo come un atto provvidenziale del disegno divino per eliminare un nemico interno alla Chiesa, così si paragona all'eroe David e solleverà la palma della vittoria contro l'eretico avversario che non aveva placato gli atteggiamenti canini, nonostante i morsi fossero mere scappatoie, sintomatiche della sua insipienza. Inoltre Amàn è il personaggio biblico ricordato nel *Libro di Ester* per il fallimentare tentativo di sterminare il popolo ebraico nell'Impero persiano. Egli era visir del re Assuero e probabilmente anche astrologo, dato che i consiglieri reali erano definiti "conoscitori dei tempi"⁷³, e plausibilmente stabilì la data in cui commettere l'eccidio ebraico attraverso il calcolo astrologico, attendendo il momento più propizio. Tuttavia, nel giorno stabilito, la morte toccò a lui, attraverso il medesimo strumento che aveva fatto costruire per uccidere un giudeo. Così la morte di Amàn è una satira della superstizione e l'episodio doveva essere famoso all'epoca, considerando il riferimento dantesco⁷⁴ e la riproduzione nel dipinto *Punizione di Aman* di Michelangelo (1511-1512), commissionato da Giulio II per la volta della Cappella Sistina e di poco posteriore al testo di Dodo. Sebbene Amàn sia morto per impiccagione, non deve stupire il riferimento alla croce per evocare la resurrezione di Cristo che è presente tanto nell'*Elogium* quanto nel dipinto. Secondariamente la disputa con Cassini viene paragonata al duello fra David e Golia. Il Filisteo era armato di spada («ensis») mentre l'eroe biblico era povero

deve interpretare come una metonimia per Dodo. Si segnala anche l'uso del verbo «struo» tipico dell'ordine battaglie, che conferisce alla disputa una sfumatura bellica come se fosse un vero e proprio duello.

⁷² VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [a1]^r.

⁷³ Il racconto della denuncia di Amàn e della morte si trova in *Ester*, 7, 1-10, invece la citazione è ripresa da *Ester*, 9, 24. Inoltre, Dodo aveva già precedentemente comparato Cassini ad Amàn nella difesa della dottrina di Tommaso.

⁷⁴ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XVII, 25-30.

di mezzi ma animato dal desiderio di perpetuare l'onore di Dio, che il gigante aveva insultato⁷⁵. Dunque Dodo deve porre rimedio all'onta di Cassini a Dio e questo scopo gli permetterà la vittoria, perché la divinità lo assisterà come aveva assistito David. Infine la chimera allude a *Proverbi* 12,11 in cui la bestia è simbolo d'insipienza, mentre la palma, uno dei simboli biblici per eccellenza, indica la gloria⁷⁶. I versi, insomma, non sono di difficile decifrazione e intendono informare il lettore che il lavoro del domenicano farà trionfare la verità. È significativo che ogni riga poetica rimanda a un particolare episodio biblico, conferendo ancor più solennità alla disquisizione fra i due frati ed eguagliandola agli eventi cardine che hanno permesso di diffondere e consolidare il *Verbum Domini*.

Immacolata concezione

Precedentemente è stato accennato il dibattito fra Cassini e il *Magister Damianus*, da identificarsi con il domenicano Damiano Grasso da Rivoli, laureato nel 1500 all'Università di Parigi e nominato dal capitolo generale di Pavia provinciale presso lo *Studium* della città. Al *Magister* è attribuito un commentario sul libro di *Giobbe*, testo biblico da cui si ricava uno degli *exempla* principali per la dimostrazione della realtà delle *maleficae*, ovvero la tentazione di Satana al più pio dei fedeli, testimonianza delle capacità diaboliche di operare sugli uomini e di un episodio in cui («Deo permittente») Satana è stato libero di agire.

L'argomento dello scontro fra Damiano da Rivoli e Cassini ingloba tanto la stregoneria quanto l'Immacolata concezione e anche su quest'ultimo tema le opere fratine in questione offrono significative informazioni storiche.

È manifesto il diverso pensiero dei due Ordini in materia mariana e per questa ragione appare singolare che il teologo spagnolo Pedro d'Alva e di Astorga (1602-1667), procuratore generale dell'Ordine dei francescani e biografo di san Francesco, fra tutte le fonti a disposizione, optò per riportare nei *Funiculi nodi*⁷⁷ proprio la posizione di Cassini e Dodo.

⁷⁵ 1Samuele, 17, 45: «Davide rispose al Filisteo: Tu vieni a me con la spada, con la lancia e con l'asta. Io vengo a te nel nome del Signore degli eserciti, Dio delle schiere d'Israele, che tu hai insultato».

⁷⁶ La palma in *Apocalisse* 7, 9 rimanda al trionfo dei martiri, nel *Vangelo secondo Luca* evoca il trionfo (23,40) e nei *Giudici* 4,5 emerge che la pianta cresce in ambienti aspri, come le alture, sottolineandone la capacità di svilupparsi anche negli spazi insidiosi.

⁷⁷ Il titolo completo dell'opera è *Funiculi nodi indissolubilis de conceptu mentis et conceptio ven-*

La teologia Scolastica aveva destato interesse riguardo il rapporto fra Maria e il peccato avviando un dibattito che si era cristallizzato in due teorie cardine. Anselmo d'Aosta († 1109), da un lato, fu promotore dell'idea di una Maria redenta anticipatamente dal peccato da Cristo, dunque la Madonna era concepita come gli altri uomini. Diversamente, Duns Scoto († 1308) sostenne l'esistenza di una 'redenzione preventiva' di Maria, nata esule dal peccato originale, e questa posizione divenne dogma. Da questi due pensieri i teologi successivi si divisero sulla questione e, in generale, i domenicani fecero propria la tesi scolastica di Anselmo mentre i francescani abbracciarono la teoria di Scoto. Le due stravaganti emesse da Sisto IV a fine Quattrocento sono sinonimo della vivacità del dibattito sull'Immacolata concezione ancora ai tempi di Cassini e Dodo, nel quale nemmeno il pontefice optò per prendere una ferma decisione⁷⁸.

Il rimando alla discussione sulla natura mariana si scorge nella *Questio apologetica contra invecivam Fratris Samuelis de Cassinis in doctrinam Sanctus Thoma Aquinatis* posta a termine dell'*Apologia* di Dodo. Il domenicano condanna Cassini per non aver ritenuto l'opinione dell'Aquinata «securissima», e nelle primissime righe sentenza l'infalibilità di Tommaso perché eguale a Maria, la quale «vero totam se infudit plenitudo gracie», com'è testimoniato dall'angelo⁷⁹. La posizione di Tommaso sull'Immacolata concezione mariana era un ganglio teologico, non tanto per l'Aquinata stesso ma per i successori, in particolare per i trenta teologi della Sorbona che vennero chiamati a fornire un verdetto sulla natura di Maria. E anche loro furono prudenti poiché sancire l'immacolazione della Madonna collideva col pensiero di Tommaso⁸⁰. Dun-

tris (de immunitate ab omni defectu et errore doctrina santi Thomae Aquinatis et de culpa et macula Virginis Dei Matris Mariae) e la parte su Cassini e Dodo occupa le pag. 80-86. L'edizione usata è: PETRO DE ALVA ET ASTORGA, *Funiculi nodi indissolubilis. De conceptu mentis, et conceptu ventris*, Bruxellis, 1668.

⁷⁸ Sisto IV emanò rispettivamente: l'extravagante *Cum praeexcelsa* (1477) che approvò la concezione mariana del canonico veneziano Leonardo de' Nogarolis, echeggiante motivi immacolatisti; la *Grave nimis* (1482) che sancì la scomunica per chi non avesse rispettato le teorie inerenti la natura della Vergine, fossero esse pro o contro l'Immacolata concezione.

⁷⁹ VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [e3]^v-[e4]^r.

⁸⁰ Tommaso non fu limpido riguardo le proprie idee sulla Madonna. Sebbene negli scritti giovanili fosse favorevole all'immacolazione, dovette ritrattare perché dal suo pensiero conseguì che la Vergine non era redenta da Cristo, creando una contraddizione con la sentenza paolina nella *Lettera ai Romani* 5,12, in cui l'Apostolo scrisse «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato». Così, Tommaso sostenne che Maria, immediatamente dopo il concepimento, ricevette la santificazione straordinaria della propria anima, cancellando il peccato,

que la difesa di Dodo alla dottrina dell'Aquinate si deve leggere come una rivendicazione d'appartenenza alla scuola dei Tomisti, opposta ai francescani Scotisti (tra cui Cassini). Delle riprese *verbatim* che Dodo accorda a Cassini non si trova corrispondenza nella *Questio de le strie* bensì in una particolare sezione della *Contra fratrem Vincentium*, intitolata «Responsio ad in quo vult defendere Damianum»⁸¹ in cui il francescano risponde all'avversario esclusivamente circa il tema mariano. Approfondendo la questione, si evince che il riferimento del domenicano allude alla disputa pubblica fra il francescano e il *Magister Damianus*, offrendo informazioni condensate nell'avvincente narrazione dello scontro, rievocando il contesto di fondo delle diverse posizioni di Scoto e Tommaso e dell'operato dei teologi di Parigi. Per motivi tematici (e tempistici) non mi occuperò in questa sede dell'approfondimento di quest'ultima disputa sull'Immacolata concezione, tuttavia la presenza di una sezione delle opere destinata esclusivamente a tale tema aumenta la preziosità dei testi, offrendo uno scorcio della situazione⁸².

Conclusioni

È chiaro che temi teologici e stregoneria sono i principali obiettivi delle disertazioni dei testi fratini ivi analizzati, tuttavia lo studio sarebbe riduttivo se le opere non venissero inserite in un altro contesto di conclamata importanza che (assieme alla demonologia) è fondamentale per conseguire una lettura completa degli elaborati, ovvero gli incontri/scontri coevi di Predicatori e Minori, già accennati in materia di Immacolata Concezione. È emerso che gli attacchi personali dei frati spesso sono rivolti anche al rispettivo Ordine nella sua totalità, oltre all'avversario specifico. Fra i vari esempi è degna di nota la pretesa di Dodo di ritenere i francescani concordi alle teorie di Cassini⁸³, dato il «*perversum affectum*» che li legava fra loro. Spiegare tale assunzione non è immediato e potrebbe essere semplicemente una mera apostrofe (dettata dalla paura di Dodo per il diffondersi di idee scettiche sulle streghe entro i Minori) oppure una reale denuncia. Se il secondo caso fosse vero, allora il «*contra li defensori de le strie*» che completa il titolo dell'*Apologia*, dovrebbe

tuttavia, nell'ultimo periodo di vita, mentre era a Napoli, l'Aquinate ritornò nuovamente su tale posizione.

⁸¹ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [c3]^{r-v}.

⁸² VINCENZO DODO, *Apologia*, fol. [e4]^v-[e5]^r.

⁸³ VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [b8]^v: *Samuel potuit movere cordas suorum fratrum*.

essere letto come un preciso attacco a un gruppo definito di francescani che si dimostrarono scettici riguardo la stregoneria. Certamente, l'estensione del pensiero di Cassini a quello di tutto il suo Ordine di appartenenza non è rara nell'esposizione di Dodo, e potrebbe essere un dato a sfavore dell'ipotesi suggerita, tuttavia non passa inosservato quanto il francescano palesi senza remore: «tuis Ordinis pungunt se[m]per lacerant exterminare festinant et nos ergo non defensabimus ius nostrum»⁸⁴. Considerando l'accostamento di Cassini fra i domenicani e gl'inquisitori, sorge spontaneo chiedersi quale sia lo «*ius*» alluso, in quale modo venga limitato e per quale ragione. Il presente contributo (per diverse ragioni) non può rispondere alla questione in modo completo e sarebbe necessario condurre delle ricerche più approfondite, analizzando le altre opere di Cassini non ancora studiate, e cercando di comprendere il rapporto fra inquisitori domenicani e francescani, volgendo l'attenzione alle singole personalità che hanno ricoperto il ruolo di giudici di fede, e alla dialettica fra il particolare Ordine e l'inquisizione, al fine di capire il peso effettivo del riferimento allo «*ius*».

Il presente lavoro ha cercato a più riprese di mostrare la preziosità della disputa fra Samuele Cassini e Vincenzo Dodo sulla stregoneria, in quanto si costituisce come un vero e proprio microcosmo del dibattito demonologico coevo presentandone le due anime principali a confronto e offrendo inoltre la peculiarità di un'opinione scettica da parte di un religioso.

Dodo promuove le idee innovative dei teologi-inquisitori che cercavano di affermare la credenza alle streghe per giustificare i violenti mezzi repressivi e le intromissioni inquisitoriali nel diritto. Cassini, diversamente, si adopera per eliminarle alla radice, dimostrando l'impossibilità del trasporto demoniaco, già sancita (ma non spiegata) dal *Canon Episcopi*, dalla filosofia naturale che sosteneva l'assenza di una disposizione umana naturale al volo demoniaco, e dalla teologia che impediva l'esistenza di miracoli forieri di risvolti malvagi.

La fortuna dei singoli testi rispecchia gli esiti che ebbe la disputa nel momento in cui la questione della stregoneria viene riconsiderata nel macrocosmo intellettuale del tempo: da un lato, Cassini non incontrò forte favore nei posteri e le sue opere non vennero ristampate dopo la prima pubblicazione, nonostante sia possibile scorgere delle riprese del francescano sia in ambito scettico (nel lavoro di Ponzinibio), sia nel sostenitore della caccia alle streghe

⁸⁴ SAMUELE CASSINENSE, *Contra fratrem Vincentium*, fol. [b4]^r.

Martin Del Rio⁸⁵; dall'altro lato, i lavori di Dodo, intrisi delle teorie demonologiche che si stavano sempre più cristallizzando, ebbero un maggior raggio di diffusione (solo l'*Apologia* venne ristampata a Rouen già quattro anni dopo la pubblicazione e ripresa nel *Tractatus de strigibus* dell'inquisitore Bernardo Rategno).

Indipendentemente dall'opinione personale sulle streghe, è stupefacente lo spirito critico dei due frati, riscontrabile tanto nella confutazione dell'avversario quanto nel rapporto con le *auctoritates*. Nessuna informazione viene proposta in modo dogmatico o senza almeno un minimo rinvio a una fonte, e nonostante le apostrofi che i due si scambiano, le esortazioni all'avversario affinché risponda sortiscono da una vera e propria curiosità intellettuale. Le opere non sono avviluppate in sé stesse ma sono dei testi aperti, che invitano e cercano il dialogo, riflettendo lo schema tipico delle dispute pubbliche.

L'aspetto che permette di cogliere appieno l'analisi critica dei due religiosi è il loro approccio al *Canon Episcopi*, foriero di un *modus cogitandi* che si prefigge di indagare nel profondo anche testi cardine della Chiesa. Cassini conferisce al documento canonico una posizione di privilegio, facendone la massima argomentazione a sostegno delle proprie teorie e ne rivendica l'autorità religiosa per garantire la verità del proprio pensiero. Sebbene Dodo rintracci degli errori nel *Canon*, questi non devono essere fuorvianti: il domenicano si limita a segnalare la situazione ma non prosegue oltre sconfessando il testo, anzi lo rilegge in modo tale da usarlo a sostegno dell'esistenza della stregoneria, accusando gli scettici di non averlo compreso, e macchinosamente giunge a constatare che le opinioni di Cassini siano contrarie allo stesso documento canonico su cui le fondava⁸⁶. Dunque le diverse interpretazioni del *Canon Episcopi* riflettono le riletture coeve che si focalizzavano di volta in volta su un particolare aspetto del documento per argomentare le proprie teorie: gli scettici fruivano della condanna delle credenze ai voli notturni delle *mulierculae* per sancire l'eresia delle teorie sulle *maleficae* e per ricondurre i rapporti demoniaci a un livello mentale e illusorio; i teologi-inquisitori, di contro, sfruttavano l'attestazione di donne sedotte dai demoni per dimostrare che l'intervento diabolico nel mondo non era un evento *ex novo* ma lo sviluppo di un processo che avrebbe condotto al Giudizio Finale preannunciato nell'*Apocalisse*.

⁸⁵ FABRIZIO CONTI, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, cit., p. 304 nota 56.

⁸⁶ VINCENZO DODO, *Elogium*, fol. [e2]^v, in particolare: *ex capitulo Episcopi condemnatur positio Samuelis*.

L'interpretazione del *Canon Episcopi*, il rapporto con le *auctoritates* e il dialogo cui mirano le opere sono conseguenze riconducibili al ganglio vitale del *modus religiositer vivendi* dei due frati. Cassini e Dodo, infatti, ricercano la purezza della religione, indipendentemente dal credere o meno alle streghe. L'autenticità teologica cui tendono le loro opere si esprime tramite i rimandi alla Scrittura e si reifica nella concretezza della natura (come nel caso della luna e del magnete). Tale atteggiamento critico permette di inserire la disputa entro un contesto più generale di ricerca di un rinnovamento ecclesiastico. Infatti, la composizione dei testi avvenne in un momento in cui anche le Scritture vennero poste sotto analisi filologica, e nemmeno un decennio dopo la pubblicazione delle opere fratine, Giulio II indisse il V concilio Lateranense. L'attenta analisi dei due frati non deve tuttavia radicalizzarsi nella pretesa di cambiamenti religiosi, bensì si deve leggere come un tentativo chiarificatore che fu senz'altro una risposta personale agli stimoli intellettuali del tempo, in particolare le questioni demonologiche ancora irrisolte, ognuno fruendo dei propri strumenti intellettuali. In questo senso i testi fratini sono perfettamente in linea anche con il tema di questo volume: Cassini e Dodo si sono adoperati nella creazione (o conferma) di categorie geografiche per effettuare un processo educativo, così la definizione della *potestas* diabolica, delle condizioni fisiche del moto umano e dei fenomeni del mondo sensibile di difficile spiegazione, sono i nuclei tematici che conducono i due frati a stabilire i concetti di realtà e illusione e di ortodossia ed eresia.

Riassunto

Il contributo riguarda la disputa cinquecentesca fra il francescano Samuele Cassini e il domenicano Vincenzo Dodo, i quali rispecchiano le due anime principali del dibattito demonologico coevo. La tesi qui proposta è che la scelta dei due frati di vagliare la realtà del paradigma sabbatico sortisca dal desiderio di purificare la religione.

Abstract

The contribution concerns the 16th century dispute between the Franciscan Samuele Cassini and the Dominican Vincenzo Dodo, which reflects the two main souls of the contemporary demonological debate. The thesis here proposed is that the choice of the two friars to examine the reality of the sabbatical paradigm stems from the desire to purify religion.

Ebraismo

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)

Introduzione

Testo estremamente breve, composito al suo interno e semanticamente poco definibile in base ad un determinato sistema di pensiero o più specificatamente gnoseologico, il *Sefer Yetzirah* (Libro della Formazione, d'ora in poi SY) svolge, nonostante le numerose incognite che vertono circa la genesi, paternità, nonché evoluzione testuale, un ruolo assolutamente primario all'interno del pensiero mistico ebraico.

Scritto che non parla della creazione del mondo e delle sue creature in senso e secondo il paradigma della narrativa del Genesi, a dispetto di quanto dapprima si potrebbe pensare, quanto della sua *yetzirah* (formazione) – un processo per così dire (e si perdoni la semplificazione) di “assemblaggio” delle componenti costitutive il mondo sensibile, un momento di definizione delle planimetrie genetiche in base alle quali si darà poi atto alla *beri'ah* (creazione) del mondo – il SY intreccia con il testo della Torah (*Pentateuco*, ma in senso lato anche tutto il corpus degli scritti della Bibbia ebraica nel suo complesso) un rapporto se non completamente problematico perlomeno alquanto complesso e improntato ad un vivace rapporto dialettico. Al di là delle problematiche più specifiche, di cui nel dettaglio più sotto, si pensi innanzitutto al già menzionato termine di *yetzirah*, dalla radice trilittera *y-tz-r*, con il quale l'ebraico, in special modo quello di epoca tardo-antica e alto medievale, indica sia un'azione di tipo circolare attorno ad un determinato oggetto (come ad esempio quella del vasaio, le cui mani diventano “formative” in virtù di movimento circolare applicato a materia informe), che quella di scavamento, incisione

* The Medici Archive Project

e tracciamento di una determinata forma per mezzo di rimozione di materia da uno specifico manufatto o prodotto grezzo. La *yetzirah*, perlomeno per quanto riguarda il testo in esame, non indica la creazione ex-nihilo quanto ciò che precede l'atto di formazione della realtà sensibile, una sorta di progetto creativo che nulla afferma in termini di determinazione del sensibile, ma in base al quale la creazione vera e propria potrà prendere atto.

Da un punto di vista linguistico il lingua del SY mostra forte consonanza con la lingua della *Mishnah*, uno dei principali corpora della cosiddetta *Torah she be-al-peh*, la Torah orale, il vasto complesso degli insegnamenti dei maestri trasmessi oralmente di generazione in generazione, un patrimonio letterario e sapienziale in teoria non chiudibile in termini di canone (dato che l'attività di insegnamento che fa riferimento a quella catena originaria continua ancora oggi) ma di cui una parte, a partire dal V-VI secolo (epoca di grandi cambiamenti e prima grande crisi per la Diaspora ebraica, con l'affermazione del cristianesimo la cui identità si definiva anche nel senso di una sempre più netta affermazione con l'originaria matrice giudaica, ma anche con l'espansione dell'Islam, forse maggiormente propenso al dialogo con la componente ebraica sia pur sempre da una posizione di forza) venne posta per iscritto, andando a convogliare nel canone della *Mishnah*, di cui sopra, i commenti e tradizione di studio intorno alla quale vennero poi a dare vita a due fondamentali canoni sapienziali rabbinici, ossia i due *Talmudim* (plurale di *Talmud*), quello di Gerusalemme, sorto all'interno delle scuole rabbiniche in terra di Israele, e quello, ritenuto comunemente molto più autorevole perché di ben più ampio respiro e notevolmente maggiore, di Babilonia, prodotto appunto dai rabbini delle rinomatissime accademie rabbiniche babilonesi. La sostanziale similarità tra l'ebraico del corpus della *Mishnah* e il testo del SY indicherebbe, secondo alcuni studiosi, dunque, che il testo fu composto attorno al VI secolo in area palestinese. Si tratta, è bene ribadire, di un'ipotesi assai plausibile ma ad oggi non ancora pienamente confortata da prove certe. L'incertezza che verte circa la genesi del SY è uno degli aspetti più affascinanti circa lo studio di questo testo, una sorta di impossibile ma pur sempre doveroso e sentito tentativo di quadratura del cerchio, una zona d'ombra sulla quale una catena praticamente ininterrotta di esegeti e storici hanno tentato di gettare una qualche sorta di luce.

Al di là di ciò, una volta sposata qualsivoglia ipotesi circa la genesi del testo, un altro problema davvero annoso – e sicuramente non meno affascinante – riguarda la circolazione del testo. Per quanto ci è dato sapere, per quanto riguarda gli elementi certi e incontrovertibile, l'attestazione più alta del SY risale alla metà del X secolo, più specificatamente alla composizione

da parte di Sa'adiah ben Yosef Gaon (circa 892-942) del *Tafsīr Kitāb al-Mabād-īi* (ca. 955-956) una raffinatissima opera di traduzione e commento in arabo dello *Yetzirah*, testo che egli riteneva assolutamente autorevole, fondamentale per comprendere da una prospettiva anche filosofica il concetto di creazione divina, e di cui, nondimeno, egli pare accettare l'attribuzione – a posteriori detta pseudo-epigrafica – del testo alla figura biblica di Abramo. Perché e in quali circostanze questi abbia composto il *Sefer Yetzirah* è sia per Sa'adiah Gaon che per i commentatori più tardi (dal nordafricano Dunaš ibn Tamīm al pugliese Shabbatai Donnolo, solo per citarne alcuni dei primi) un dato assunto, un dato certo e incontrovertibile che non necessita di indagine alcuna né spiegazione. È probabile che tale attribuzione si sia imposta ponendo in essere una sorta di rapporto parallelo con la figura ebraicamente più connotata (e nondimeno connotante) di Mosè, primo e superiore tra tutti i profeti di Israele, colui che perfezionò la relazione tra il proprio popolo e Dio per il tramite dell'accettazione della Torah, testo e Legge specifica, trama narrative e giuridica peculiare del popolo ebraico. In altre parole, così come la Torah, in cui si parla di *berī'ah* (creazione), venne data a Mosè e in qualche modo ad esso attribuita, così forse parve logico attribuire il SY – un testo per così dire più universale, che parla di un Dio quale ente supremo, che tutto domina e supervisiona ma che non pare partecipare o esser origine delle prove e delle vicissitudini del popolo ebraico – ad Abramo, padre non solo di Israele ma di tutti i popoli che accettarono e fecero proprie le verità del pensiero monoteista, iniziatore della storia ebraica ma anche pianta dalla quale si svilupparono forme diverse di devozione al Dio unico; figura, in estrema sintesi, maggiormente universale rispetto a quella di Mosè, alla quale si poteva attribuire la redazione del SY.

Tornando al problema della datazione, anche presumendo che il testo abbia preso forma in epoca tardo antica o al più tardi nella primissima età medievale (VIII-IX secolo, datazione per molti peraltro poco plausibile) e anche accettando che laddove il Talmud di Babilonia parla di *sefer e hilkot yetzirah* (lett. “regole della creazione”)¹ faccia in realtà riferimento al SY, resta da capire come mai questo testo, indubbiamente autorevole appunto perché “abramitico”, sia sostanzialmente scomparso subito dopo la sua redazione

¹ Vedi *Sanhedrin* 65b: «[...] Rav Haninah e Rav Oshaya si sedevano ogni Shabbat sera impegnati nello studio del *Sefer Yetzirah*, creando un vitello che poi avrebbero mangiato per lo Shabbat»; *ivi*, 67b: «[...] ciò che è permesso ab initio è l'agire come Rav Haninah e Rav Oshaya: ogni sera dello Shabbat si cimentavano nello studio delle norme (*halakhot*) della formazione, dando vita ad un vitello che poi mangiavano [...]».

per riapparire intorno al X secolo quale opera autorevolissima e degna di commento e analisi da parte di alcuni dei principali esegeti dell'epoca². La più logica ipotesi alternativa e cioè che il SY sia stato composto poco prima della redazione dei commentari del X secolo, d'altra parte, non dà ragione dell'esistenza di tre versioni distinte – una corta, una media e una lunga – su ciascuna delle quali i già menzionati esegeti intrecciarono le loro analisi. Se da una parte è assolutamente certo che alcuni dei più antichi commentari sono stati persi – ad esempio quello di Isaac Isra'ili, filosofo neoplatonico lungo il cui tracciato interpretativo si muoverà anche Dunaš – e che dunque esiste una lacuna potenzialmente più grande di quanto ad oggi possiamo accertare all'interno della catena della tradizione esegetica, d'altra parte, tutto sommato, l'enigma circa le vicissitudini del testo a cavaliere tra l'epoca della sua composizione e del suo successo "esegetico" nel X secolo, rimane sostanzialmente irrisolto.

Come avremo modo di vedere più avanti, nel SY paiono convivere due distinte teorie/tradizioni cosmogoniche, una facente riferimento alle *otziyot*, le lettere dell'alfabeto ebraico e ai loro processi combinatori, l'altra riguardante il ruolo di dieci *sefirot*, termine sostanzialmente intraducibile ma spesso reso, sulla base di interpretazioni kabbalistiche in realtà molto più tarde e in buona sostanza di matrice o derivazione neo-platonica, con "emanazioni", processi di degradazione dell'essere dalla sua dimensione di perfezione alla caducità della materia creata. Ciò, a buona ragione, ha fatto a più parti ipotizzare che il SY sia stato il frutto di una graduale evoluzione testuale, il prodotto finale di un processo accrescitivo scaturito dalla crescita di due distinti filoni testuali che solo in un secondo momento si sarebbero incontrati per collidere in un solo testo. Ciò potrebbe essere all'origine delle suddette tre versioni, contenutisticamente uguali, in buona sostanza, ma differenziantesi l'una dall'altra per la presenza o meno di varie pericopi testuali³.

² Vedi JOSEPH DAN, *The Beginning of Jewish Mysticism in Europe*, in Cecil Roth, ed., *The World History of the Jewish People – The Dark Ages*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1966, pp. 282-290; ID., *Three Phases of History of Sefer Yezira*, in «Jewish Mysticism», vol. 1, Northvale, N.J., 1998, pp. 155-187. Degni di nota e soprattutto assai utili sia per la comprensione generale del SY che per una disamina delle problematiche principali concernenti il SY sono gli studi di TZAHI WEISS, *The Reception of Sefer Yetsirah and Jewish Mysticism in the Early Middle Ages*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 103, n. 1, 2013, pp. 26-46 e il suo recentissimo volume *Sefer Yeşirah and Its Contexts – Other Jewish Voices*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, in particolare il capitolo 4.

³ Anche limitatamente alle più recenti pubblicazioni di carattere strettamente scientifico, gli studi circa il SY e ai relativi problemi inerenti alla datazione sono davvero numerosi.

Chiedendo venia al lettore per questa lunga ma penso doverosa premessa, confessiamo che lo scopo del presente contributo non è quello di offrire alcuna nuova prospettiva circa la storia e la genesi del testo quanto di offrire, come dice il titolo, una possibile inquadratura teorico-interpretativa del concetto di spazio e movimento all'interno del SY. Si tratta di un (ennesimo) tentativo di gettare qualche luce su un testo che all'apparenza sembra semplice, quasi elementare, ma la cui semplicità cela un intreccio inestricabile e sostanzialmente infinito di possibili interpretazioni. La nostra analisi non può ovviamente astrarre da una lettura seppur molto generale e forse poco approfondita del dettato testuale. Per amor di chiarezza e facilitare la lettura del testo, nel presente contributo il SY viene riportato solo in traduzione italiana in relazione, di norma, alla cosiddetta versione lunga del testo.

L'edizione di riferimento per il testo ebraico del SY è quella offerta da A. PETER HAYMAN, *Sefer Yesira – Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004, tenendo conto anche dello studio di ITHAMAR GRUENWALD, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*, in «Israeli Oriental Studies», 1, 1971, pp. 132-177; ID., *Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira*, in «Revue des études juives», 132, 1973, pp. 475-512⁴.

Ci si limita a indicare quelli più significativi e dai quali sono state riportate le notizie di cui sopra: SHLOMO PINES, *Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in Sefer Yetzirah and a text of the Pseudo-Clementine Homilies – The Implications of this Resemblance*, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Gerusalemme, 1989, pp. 63-143; SHLOMO MORAG, *The Seven Double Letters BGD KPRT*, in *Sefer Tur-Sinai*, Gerusalemme, 1960, pp. 207-242 [in ebraico]; PHINEAS MORDELL, *The Origin of Letters and Numerals according to Sefer Yetzirah*, in «Jewish Quarterly Review», n.s. 2 (1911-1912), pp. 557-583; YEHUDA LIEBES, *The Seven Double Letters BGD KPRT, on the Double Reish and the Background of the Sefer Yetzirah*, in «Tarbiz», 61, 1992, pp. 237-248; ID., *Torat ha-yetsirah shel Sefer Yetsirah (Ars Poetica in Sefer Yetsirah)*, Gerusalemme e Tel Aviv, Schoken, 2000 [in ebraico]; STEVEN WASSERSTROM, *Sefer Yetzirah and Early Islam – A reappraisal*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy», 3, 1, 1993, pp. 1-30; ID., *Further Thoughts on the Origins of Sefer Yesirah*, in «Aleph», 2, 2002, pp. 201-221. Anche se non improntata ad un'analisi strettamente accademica, si ritiene, di estremo interesse è l'analisi del SY offerta dal compianto ARYEH KAPLAN nel suo *Sefer Yetzirah – The Book of Creation in Theory and Practice*, York Beach, ME, S. Weiser, 1990.

⁴ Nel 2008 è stata proposta una nuova edizione del testo, con traduzione in tedesco, da parte di KLAUS HERRMANN, *Sefer Jezira: Buch der Schöpfung*, Frankfurt, Herausgegeben von Klaus Herrmann.

Sefirot e *oti'ot*, tradizioni cosmogoniche a confronto

Con trentadue meravigliosi sentieri di saggezza, Yah, il Signore delle schiere, Dio di Israele, Dio vivente, Dio onnipotente, alto ed esaltato, che dimora in eterno e il cui nome è Santo, creò il proprio mondo per il tramite di tre gruppi di lettere (*sefarim*): con *s-f-r*, *s-f-r* e *s-f-r*... (cap. 1). Dieci *sefirot belimah* e ventidue *otiyot* (lettere), sono il fondamento: tre madri, sette doppie e dodici semplici (cap. 2).

La *yetzirah ha-'olam* (la formazione del mondo) ha avuto inizio e si è perfezionata, dice lo *Yetzirah* in questo passo d'incipit, per mezzo delle dodici lettere dell'alfabeto ebraico (lett. "i dodici segni"), divise in tre classi relative alla pronuncia delle stese (ossia tre madri: *alef*, *mem* e *shin*; sette doppie, cioè che possono essere pronunciate in due modi diversi: *bet*, *ghimel dalet*, *kaf*, *peh* e *resh*; dodici semplici: *he*, *waw*, *zayin*, *chet thet*, *yod*, *lamed*, *nun*, *samech*, *'ayin*, *tzade* e *qof*) e di dieci *sefirot* dette *belimah*, letteralmente "senza qualcosa", senza nulla, mancanti di qualsiasi cosa, potremmo dire assolutamente immateriali, evanescenti, indefinibili, incontenibili e inconcepibili in base a semplici categorie gnoseologiche. Poste in una struttura gerarchica alla sommità della quale si pone il *ruach Elohim chayyim*, lo Spirito di Dio vivente (che dunque non corrisponde ad Esso, essedone in qualche modo emanazione, un *ruach*/soffio, così come può essere quello emesso dal corpo di un vivente), nella loro articolazione e concatenazione ontologica (seconda *sefirah*: spirito dallo spirito; terza *sefirah*: acqua dallo spirito; quarta *sefirah*: fuoco dall'acqua; quinta *sefirah*: sigillo in alto; sesta *sefirah*: sigillo in basso; settima *sefirah*: sigillo a oriente; ottava *sefirah*: sigillo a occidente; nona *sefirah*: sigillo del sud; decima *sefirah*: sigillo del nord; SY, capp. 10-15), le *sefirot* definiscono i concetti e i limiti del concetto e significato di spazio, ciò che prende forma e si può intendere nel momento in cui viene limitato e circoscritto. Si tratta di un concetto estremamente rarefatto di spazio, per molti aspetti nemmeno un luogo vero e proprio quanto una sorta di preconditione ontologica la quale potrà poi dare reale forma a ciò che è la dimensione dello spazio in senso proprio. Ciò che consente l'estrinsecazione dell'essere è il processo creativo delle lettere, in primis il loro processo combinatorio, la loro *ghematriah* una sorta di infinita, iperbolica tavola degli elementi che si innesta, pare di capire, nella struttura definita dalle *sefirot* per estrarre/formare dal *tohu* e dal *wohu* (caos e informità, così come dall'incipit di Genesi) le materie con le quali si potrà dare forma al mondo sensibile e caduco – «...Egli ha formato (*yatzar*) la sostanza dal caos (*tohu*) e l'ha creata con il fuoco, ha intagliato delle grandi colonne da aria che non è tangibile» (SY, cap. 20) – dalla terra, al corpo umano, ai corpi celesti –

kokhavim e *mazzalot*, stelle e costellazioni – e nondimeno ai giorni e ai mesi dell'anno, il tutto legato e armonizzato all'interno di una corrispondenza di tipo micro-macrocosmico e di chiara matrice neoplatonica. È dunque grazie alle lettere che la sostanza primordiale, tratta dal caos primordiale, trova non solo una propria forma ma anche una collocazione nello spazio, concetto questo che insieme a quello del tempo non viene mai menzionato nella prima parte del testo dedicata alle *sefirot*. Le lettere, in special modo le dodici semplici che si dice stiano in relazione ai principali sensi del vivente e che consentano a questo di percepire il divenire della realtà e la relazione con lo spazio:

Dodici lettere semplici – *he, waw, zayin, chet, thet, yod, lamed, nun, samech, 'ayin, tzade, qof* – il loro fondamento è la vista, l'udito, l'odorato, il discorso, il mangiare, la relazione sessuale, l'azione, il camminare, l'ira, il riso, il pensiero e il riposo... Dodici linee [lett. "confini"] diagonali, la linea di nord-est, la linea di sud-est, la linea di est superiore, la linea di est inferiore, la linea di nord inferiore, la linea nord-occidentale, la linea di nord superiore, la linea di ovest inferiore, la linea di sud-est, la linea di ovest superiore, la linea di sud inferiore, la linea di sud superiore (SY, cap. 45, 47).

Al di là di alcune incongruenze, dovute forse a corruzione nella tradizione manoscritta, il testo del SY non si limita a definire gli estremi minimi dello spazio fisico (alto-basso, destra-sinistra, altrimenti detti nord-sud ed est-ovest) ma anche le sue intersezioni interne, quasi a voler individuare una sorta di baricentro. Il punto di bilanciamento del mondo, perlomeno quello reale è il Tempio di Gerusalemme, l'*hekhal* (edificio) per eccellenza, il luogo di convergenza e punto su cui poggia tutto il mondo creato, sia nella sua espressione materiale di luogo fisico ma anche, più latamente, il locus in cui si risolvono tutte le aporie e le opposizioni tra gli elementi che si esplicano nel mondo sensibile – «vita e morte, pace e malvagità (non guerra...), saggezza e follia, ricchezza e povertà, fertilità e desolazione, bellezza e bruttezza, governo e schiavitù...» (SY, cap. 37) – prodotte, come è logico che sia, dalle sette lettere doppie, la cui doppia pronuncia assume il significato di capacità generatrice di elementi antitetici.

Il Tempio, baricentro del mondo, punto di convergenza del Creato, è là dove si estrinseca e si manifesta la presenza di Dio, l'unico luogo in cui, secondo Ezechiele 3, 12 («E lo spirito mi levò in alto, e io udii dietro a me il suono d'un gran fragore che diceva: "Benedetta sia la gloria dell'Eterno dalla sua dimora!"») si può dare lode a Dio, dato che «Esso – afferma il SY sulla scorta di una ben nota interpretazione rabbinica – è il luogo del Suo mondo, ma il Suo mondo non è il Suo luogo» (SY, cap. 38):

Sette lettere doppie: *bet, ghimel, dalet, kaf, peh resh, tav*. Sette e non sei, sette e non otto – sei direzioni che corrispondono ai sei lati [di un cubo] ed il Santo Tempio è posto nel mezzo. Sia santificato la gloria del Signore (Ez. 3, 12). Egli è il luogo del Suo mondo, ma il Suo mondo non è il Suo luogo. Ed egli sostiene il tutto.

Al momento della redazione del SY il Tempio di Gerusalemme, distrutto nel 70 e.c. a seguito dell'occupazione romana, aveva acquisito da tempo la fisionomia di un'icona comune a tutta l'ecumene diasporica (ruolo che d'altra parte ricoprì anche durante gli anni dell'indipendenza politica), un edificio non più vissuto nei termini di un reale luogo fisico ma quale paradigmatico luogo ideale che in quanto tale può anche ricoprire il ruolo di baricentro del mondo e, in ultima sintesi, di questo ultimo fingere anche da principale punto di sostegno.

Essenzialmente neoplatonico nel suo impianto teorico e ricco, dunque, di lunghe liste di corrispondenze tra elementi del macro e del microcosmo, il SY – dipartendo peraltro in modo eclatante dalle relazioni micro-macrocosmiche classiche nonché, per quanto concerne più in particolare l'ambito celeste, dalla struttura classica-tolemaica – descrive nel dettaglio il complesso delle relazioni in cui prende forma il corpo del vivente, il *guf*, il rapporto che intercorre tra ciascuna delle sue parti – inclusi i sensi, come del resto la loro assenza – e gli elementi che compongono non solo il mondo creato ma l'universo nella sua complessità. Rifacendosi a ben note teorie di marca neoplatonica, ma anche, come detto, dipartendo da queste laddove si articola nel dettaglio la serie di corrispondenze micro-macrocosmiche, il SY individua nel corpo del vivente non solo quell'elemento di "specchio" nel quale si possono ritrovare tutti gli elementi che compongono il macrocosmo, ma anche l'elemento sensibile, ma soprattutto senziente, grazie al quale il mondo creato può esser percepito, in ultima analisi descritto e delimitato:

Sette lettere doppie *bet, ghimel, dalet, kaf, peh resh, tav*. Fu formato con *bet* Saturno, lo Shabbat, la bocca, la vita e la morte; fu formato con *ghimel* Giove, il primo giorno della settimana, l'occhio destro, la pace e il male (cap. 44)... dodici lettere semplici *he, waw, zayin, chet, thet, yod, lamed, nun, samech, 'ayin, tzade, qof*, il loro fondamento è la vista, l'udito, l'olfatto, il parlare, il nutrirsi, la relazione sessuale, l'azione, il camminare, la rabbia, il riso, il meditare e il dormire [...] dodici lettere semplici *he, waw, zayin, chet, thet, yod, lamed, nun, samech, 'ayin, tzade, qof*, le ha incise, le ha intagliate, le ha pesate, le ha scambiate e le ha combinate e con esse ha formato le costellazioni, i mesi dell'anno, i principali [organi] del corpo: due che esultano, due che balbettano, due che decidono e due che gioiscono. Essi sono gli organi interni e le due mani ed i due piedi. Egli li ha

posti in contrasto, come in ordine di battaglia, *uno opposto all'altro* [Eccl. 7, 14] (cap. 48a) [...] Fece regnare la *he*, le legò una corona, combinò l'uno con l'altro e formò con ciò l'Ariete nell'universo, il mese di Nisan nell'anno, e il fegato nel corpo dell'uomo. Fece regnare la *waw*, le legò una corona, combinò l'uno con l'altro e formò con ciò il Toro nell'universo, il mese di Iyyar nell'anno, e la bile nel corpo dell'uomo. Fece regnare la *zayin*, le legò una corona, combinò l'uno con l'altro e formò con ciò i Gemelli nell'universo, il mese di Sivan nell'anno, e la milza nel corpo dell'uomo [...] (cap. 52).

Quelle di cui sopra, come si può facilmente immaginare sono alcune delle numerose relazioni/corrispondenze micro-macrocosmiche con cui il SY mettere in relazione le dimensioni del creato e il corpo umano. Così come detto in relazione al concetto di creazione che il SY sembra voler descrivere non nei termini di biblica creazione *ex-nihilo* (*beria'*) quanto di una formazione/*yetzirah* con cui la materia informe prende forma, così per quanto concerne il corpo, questo non è inteso, pare di capire, quale parte del ben più vasto opus creativo, ma quanto soggetto a-temporaneo, dunque eterno, una sorta di corpo universale con il quale il tutto, dagli elementi dello spazio celeste alle coordinate del tempo, si legano. Ciò che fa il SY non differisce, tutto sommato e fatte salve alcune eccezioni, dal grosso della tradizione neoplatonica. L'idea di "corpo cosmico", nel SY invero non espressa in termini così espliciti, diviene il soggetto di un altro testo di incerta paternità e redatto presumibilmente nella Babilonia del VII-VIII secolo (dunque sostanzialmente il medesimo presunto periodo di redazione del SY), lo *Shiur Qoma'* (lett. "La misura del corpo"), un breve, a dir poco controverso testo in cui si descrive, per il mezzo di cifre iperboliche, le dimensioni appunto del corpo sacro, quello di Dio. Tacciato, come si può ben immaginare, di blasfemia sia all'interno del mondo ebraico ma anche da quanti cristiani pensavano di aver identificato in esso la prova della sostanziale natura idolatrica dell'ebraismo, lo *Shiur Qoma'* è in realtà l'intreccio di una narrazione iperbolica in cui la dilatazione delle forme e dunque delle misure del corpo sacro porta quest'ultimo a perder sostanzialmente ogni vera e propria connotazione antropomorfica, divenendo corpo astratto e in nessun modo comprensibile:

[...] dal luogo dove siede la sua preziosità in su sono centodiciotto migliaia di miriadi di parasanghe; dal luogo dove siede la sua preziosità in giù sono centootto volte diecimila miriadi di parasanghe. La sua altezza è pari a duecento e trenta migliaia di miriadi di parasanghe. Dal braccio di destra sino a quello di sinistra ci sono settanta-sette migliaia di miriadi di parasanghe; dal globo oculare di destra a quello di sinistra ci sono trenta migliaia di miriadi di parasanghe [...] Dice rabbi Yisma'el: Quali sono

le misure del Santo, sia Egli benedetto, che vive e sussiste in perpetua eternità, sia benedetto il suo Nome ed esaltata la sua memoria? Le piante dei suoi piedi riempiono il mondo intero, come è detto: *Il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi* (Is. 66. 1) [...]⁵.

Tra il SY e lo *Shiur Qoma'* non vi sono, a quanto pare, vere e proprie parentele né prove di alcuna origine comune, quanto una comune enfasi e condivisa attenzione circa il concetto di *guf* corpo, nel caso del SY, un elemento microcosmico nel quale si proiettano e si trovano paradigmaticamente tutti gli elementi che formano il macrocosmo, nello *Shiur Qoma'* un corpo che pervade tutto lo spazio, che è e insieme che dà forma allo spazio e all'infuori del quale, dunque, non vi è nulla. La conoscenza di Dio nello *Shiur Qoma'* si esplica in una sorta di interminabile viaggio attraverso le forme e le parti del corpo divino, un percorso condotto lungo le componenti del *guf* che, considerate le proporzioni eccezionali di questo, non può che prefigurarsi quale esperienza che solo in teoria può realizzarsi ma che in realtà non è perfezionabile. Le eccezionali misure delle forme del corpo di Dio, le distanze che si frappongono tra le sue diverse componenti di fatto paiono annullare il carattere antropomorfo della visione di Dio. Diversamente da quanto si compie nei confronti di ciò che si desidera conoscere, un movimento di avvicinamento allo scopo di identificarne le caratteristiche principali, nello *Shiur Qoma'* la conoscenza di Dio, del suo immenso, incommensurabile, infinitamente grande corpo è un processo che implica anche la necessità di distanziarsi da esso, in modo tale da poterne intuire, sia pur solo in maniera parzialissima e imperfetta, forme e fisionomia. Il percorso/viaggio verso Dio è dunque un momento di profonda contraddizione, o se vogliamo di mediazione tra la necessità di allontanarsi per avere ragione del tutto e l'ovvia, naturale volontà di avvicinarsi e svelare il volto della divinità⁶. È assai probabile, come rilevato sulla base

⁵ *Mistica ebraica – Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di Giulio Busi ed Elena Loewenthal, introduzione di Giulio Busi, Torino, Einaudi, 1995, pp. 78-79.

⁶ Circa lo *Shiur Qoma'* e il problema del suo antropomorfismo esiste una letteratura davvero ricca. Mi limito qui a segnalare alcuni degli studi ritenuti più interessanti e presi in esame in questo contributo. GEDALIAHU G. STROUMSA, *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ: For Shlomo Pines*, in «The Harvard Theological Review», vol. 76, n. 3, 1983, pp. 269-288; JOSÉ COSTA, *Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien. Problèmes d'interprétation*, in «Revue de l'histoire des religions», vol. 227, n. 3, 2010, pp. 283-316; RACHEL ELIOR, *The Concept of God in Hekhalot Mysticism in Proceedings of the first international conference on the history of Jewish mysticism: early Jewish mysticism, Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Jerusalem, Mandel Institute for Jewish Studies, 1987, pp. 13-64.

dell'analisi comparata con altri testi coevi, che lo *Shiur Qoma'* facesse parte di un metodo di meditazione nel quale venivano recitate specifiche porzioni del testo, ripetutamente e in modo tale da far perdere al testo il suo reale valore semantico (per non dire numerico) e condurre il recitante, dunque, ad un superiore livello cognitivo, qualcosa, per dirla in parole povere, di simile ad una meditazione su un mantra.

In tal senso si spiega anche la lunghissima, interminabile lista di nomi e appellativi divini, ciascuno dei quali pare voler definire una parte dell'essenza divina:

Fa sì che non abbiamo bisogno del dono di chi è carne e ossa; per questo dobbiamo lodare, beatificare, inneggiare, esaltare, benedire, magnificare il re grande, re potente, re imponente, re possente, re coraggioso [...] re il cui nome è de dei re dei re – il Santo, sia Egli benedetto, suo è il regno, sua la magnitudine e la potenza, la misericordia e il perdono [...]?

Riassunto

Breve indagine circa il *Sefer Yetzirah* (Libro della Formazione), uno dei principali testi della mistica ebraica, e la sua definizione di spazio e di tempo, nella loro relazione micro-macrocosmica, i celesti, il mondo e il corpo del vivente.

Abstract

Very short investigation over *Sefer Yetzirah* (Book of Formation) – one of the most important texts of Jewish mysticism – and the concepts of space and time, understood Neo-Platonically as the relations between the universe and the living body.

⁷ *Mistica ebraica*, cit., pp. 78.

Ida Zatelli*, Romina Vergari*

Ḥag: festa di pellegrinaggio nella Bibbia
e nella tradizione ebraica antica.
Considerazioni linguistico-concettuali

Il rituale e la pratica popolare del pellegrinaggio sono diffusi in molte culture e religioni. In questo contributo i collegamenti biblici del rito verranno esaminati da un punto di vista eminentemente linguistico, tale prospettiva metodologica costituisce infatti un presupposto essenziale per la piena comprensione degli aspetti storici, antropologici e religiosi delle fonti testuali¹. In ebraico biblico non esiste un lessema specifico per indicare il pellegrinaggio; questo significato, tuttavia, è fortemente implicato in una serie di lessemi e di campi lessicali attorno ai quali si forgia il concetto biblico di pellegrinaggio, fra i quali un posto preminente spetta al sostantivo *ḥag* 'processione', 'danza circolare', 'sagra'². Come si vedrà attraverso l'analisi della sua distribuzione nel testo biblico, tale lessema si specializzerà per designare proprio quelle feste del calendario culturale dell'Israele antico che hanno nel pellegrinaggio il loro momento saliente.

Da un punto di vista etimologico, *ḥag* può essere messo a confronto con vari lessemi semitici di radice affine, che ruotano intorno al concetto di pellegrinaggio³, fra i quali uno degli esempi più eloquenti è costituito dai sostantivi

* Università degli Studi di Firenze

¹ Sull'importanza dell'analisi linguistica nel processo ermeneutico delle fonti si veda IDA ZATELLI, *L'analisi linguistica come presupposto dell'interpretazione testuale: considerazioni sull'ebraico biblico*, in *Il mio cuore è a Oriente. Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena*, a cura di Francesco Aspesi, Vermondo Brugnatelli, Anna Linda Callow, Claudia Rosenzweig, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 377-387.

² HALOT 𐤇𐤁 s.v., 'procession', 'round dance', 'feast' frequently connected with pilgrimage; CLINES s.v. 'festival', 'feast'.

³ Si veda BENJAMIN KEDAR-KOPFSTEIN, "ḥg, ḥgg", *GLAT*, vol. 2, coll. 774-789, in particolare col. 775.

arabi *hajj* e *hijjat*, che designano, in particolare, il pellegrinaggio alla Mecca. Nell'ambito della lingua ebraica, *ḥag* è correlato con la radice verbale *ḥgg*, attestata 16 volte nella Bibbia, per cui il significato denominativo 'celebrare una festa' è il più frequente. È fondato tuttavia supporre che tale radice indicasse originariamente l'atto di 'sobbalzare' o 'saltare', e successivamente 'andare in processione, in pellegrinaggio'⁴. In ebraico biblico restano tracce di questo senso originario del termine soprattutto nella lingua poetica standard, che spesso si contraddistingue per la sua tendenza conservativa: nel Sl 107,27 l'espressione *yahoggu w'yanu 'u kaššikkor* 'traballano, barcollano come un ubriaco' si riferisce a coloro che solcano il mare sulle navi durante una tempesta; in questo contesto *ḥgg* è congiunto con il verbo di movimento *nw* 'barcollare', 'vacillare' con il quale intrattiene una relazione di sinonimia. Va qui ricordato, incidentalmente, che il motivo della danza e del movimento circumambulatorio intorno ad un altare o a un altro tipo di installazione sacra rivestono una grande importanza nella cultura ebraica configurandosi come azioni tipicamente cultuali⁵.

Fra i lessemi affini a *ḥag* da un punto di vista etimologico e particolarmente interessanti ai fini della comprensione del significato originario di questo termine, si deve menzionare il verbo *ḥwg*, attestato una sola volta in ebraico biblico, nella lingua di Giobbe (Gb 26,10) col significato di 'tracciare un cerchio'. La lingua poetica si rivela ancora una volta una fonte preziosa di informazioni assai rilevanti per la semantica diacronica; nello strato redazionale più antico del libro del profeta Isaia *ḥag* ricorre come soggetto del verbo *nq̄* 'girare': *sp̄w šnh 'l šnh ḥgym ynq̄pw* 'aggiungete anno ad anno, le feste compiano il loro ciclo' (Is 29, 1), testo che esprime in questo ambito una concezione circolare dello scorrere del tempo sacro, il cui computo è scandito proprio dall'alternarsi delle feste⁶. Come si mostrerà nell'analisi, il *ḥag* si rivela strettamente legato al ciclo agricolo e al corso dell'anno solare ed è lecito supporre che la festa di *Sukkot* in particolare coincidesse col solenne momento finale dell'anno o con il suo inizio; va considerato peraltro che l'esistenza di

⁴ HALOT גגג s.v., originally 'leap', 'dance' > 'walk around in procession' > 'celebrate a feast'.

⁵ Se ne possono citare alcuni espliciti esempi biblici come Sl 26,6: *'rḥṣ bnq̄ywn kpy w' sbbh 't mzbḥk YHWH* 'lavo nell'innocenza le mie palme e faccio un girotondo intorno al tuo altare'; è tuttavia soprattutto la Mišnà a documentare dettagliatamente una vera e propria circumambulazione rituale legata al culto nel santuario in occasione della festa di *Sukkot* (*Sukka* 4,5). Per uno studio approfondito di carattere antropologico sulla circumambulazione nelle fonti tradizionali ebraiche si veda RICCARDO DI SEGNI, *Le unghie di Adamo. Studi di antropologia ebraica*, Napoli, Guida, 1981, in particolare pp. 42-121.

⁶ Cfr. J. ALBERTO SOGGIN, *Israele in epoca biblica, istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Torino, Claudiana, 2001, p. 109.

un calendario cultuale è molto antica nell'ambito del Vicino Oriente, essendo attestata sia in Mesopotamia sia ad Ebla e ad Ugarit.

Analisi distribuzionale⁷

	EBA	EB1	EB2	EB3	EB4	TEB1	TEB2	TEB3	Tot.
hḡ	-	7	5	1	12	6	-	-	31
wḡ	-	-	-	-	4	-	-	-	4
hhḡ	-	1	-	-	1	1	-	-	3
whḡ	-	-	-	-	-	1	-	-	1
bḡ	-	1	-	-	3	3	-	-	7
wbḡ	-	-	-	-	2	2	-	-	4
khḡ	-	1	-	-	-	-	-	-	1
ḡy	-	-	-	-	1	-	-	-	1
ḡnw	-	-	1	-	-	-	-	-	1
bḡk	-	-	-	-	1	-	-	-	1
ḡh	-	-	-	1	-	-	-	-	1
ḡym	-	-	1	-	-	-	-	-	1
bḡym	-	-	-	-	1	-	-	-	1
wbḡym	-	-	-	-	1	-	-	-	1
ḡyk	-	-	1	-	-	-	-	-	1
ḡykm	-	-	3	-	-	-	-	-	3
Totale	0	10	11	2	26	13	0	0	62

⁷ Legenda: EBA: ebraico biblico arcaico; EB1: ebraico biblico standard, lingua storico-narrativa; EB2: ebraico biblico standard, lingua poetica; EB3: ebraico biblico standard, lingua di Osea; EB4: ebraico biblico standard, lingua di giuridico-cultuale; TEB1: ebraico biblico tardo, storico-narrativa; TEB2: ebraico biblico tardo, lingua poetica; TEB3: ebraico biblico tardo, lingua di Giobbe. Per l'identificazione delle lingue funzionali dell'ebraico antico si vedano IDA ZATELLI, *Functional Languages and Their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, a cura di Takamitsu Muraoka, Louvain, Peeters, 1995, pp. 55-63 ed EAD., *The Study of the Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language*, in *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 5 (2004), pp. 129-159.

1. *h̄g*: 31 attestazioni

EB1	(7)	Es 10,9; 12,14; 13,6; 32,5; Cd 21,19; 1R 12,32a.33.
EB2	(5)	Is 30,29; Zc 14,16.18.19; Sl 118,27.
EB3	(1)	Os 9,5.
EB4	(12)	Es 23,15; 34,18a (uguali); 34,15; Lev 23,6.34.39.41; Num 28,17; 29,12; Dt 16,10.13; Ez 45,21.
TEB1	(6)	Ezr 3,4; 6,22; Neh 8,18; 2Cr 30,13.21; 35,17 (ultimi 2 uguali)

2. *wh̄g*: 4 attestazioni

EB4	(4)	Es 23,16 (2X); 34,22 (2X).
-----	-----	----------------------------

3. *hh̄g*: 3 attestazioni

EB1	(1)	1R 8,65.
EB4	(1)	Ez 45,23.
TEB1	(1)	2Cr 7,8.

4. *wh̄hg*: 1 attestazione

TEB1	(1)	2Cr 7,9.
------	-----	----------

5. *bh̄g*: 7 attestazioni

EB1	(1)	1R 8,2.
EB4	(3)	Dt 16,16a; 31,10; Ez 45,25.
TEB1	(3)	Neh 8,14; 2Cr 5,3; 8,13a.

6. *wbh̄g*: 4 attestazioni

EB4	(2)	Dt 16,16bc.
TEB1	(2)	2Cr 8,13bc.

7. *kh̄g*: 1 attestazione

EB1	(1)	1R 12,32b.
-----	-----	------------

8. *hgy*: 1 attestazione

 EB4 (1) Es 23,18b.

9. *hgnw*: 1 attestazione

 EB2 (1) Sl 81,4.

10. *bhghk*: 1 attestazione

 EB4 (1) Dt 16,14.

11. *hgh*: 1 attestazione

 EB3 (1) Os 2,13.

12. *hgym*: 1 attestazione

 EB2 (1) Is 29,1.

13. *bhgym*: 1 attestazione

 EB4 (1) Ez 45,17.

14. *wbhgym*: 1 attestazione

 EB4 (1) Ez 46,11.

15. *hgyk*: 1 attestazione

 EB2 (1) Nah 2,1.

16. *hgykm*: 3 attestazioni

 EB2 (3) Am 5,21; 8,10; Mal 2,3.

TOTALE: 62 occorrenze

Rapporti sintagmatici

I seguenti sintagmi sono stati individuati:

<i>zbh hg hpsh</i>	'il sacrificio del <i>hg</i> di pesah'	EB4	(1)	Es 34,25
<i>hg yhwh</i>	' <i>hg</i> di YHWH'	EB1	(2)	Es 10,9; Gd 21,19
		EB2	(1)	Os 9,5
		EB4	(1)	Lev 23,39
<i>hg lyhwh</i>	' <i>hg</i> per YHWH'	EB1	(3)	Es 12,14; 13,6; 32,5
		EB4	(2)	Lev 23,41; Num 29,12
<i>hg hmswt</i>	' <i>hg</i> degli azzimi'	EB4	(3)	Es 23,15; 34,18a (tutti con <i>nota accusativi</i>); Dt 16,16 (con preposizione <i>b</i>)
		TEB1	(5)	Esr 6,22; 2Cr 30,13.21; 35,17 (le ultime tre con <i>nota accusativi</i>); 2Cr 8,13a (con preposizione <i>b</i>)
<i>hg hmswt lyhwh</i>	' <i>hg</i> degli azzimi per YHWH'	EB4	(1)	Lev 32,6
<i>hg hskwt</i>	' <i>hg</i> delle capanne'	EB2	(3)	Zac 14,16.18.19 (tutti con <i>nota accusativi</i>).
		EB4	(4)	Lev 23,34; Dt 16,13.16c (con congiunzione <i>w</i> e con preposizione <i>b</i>)
		TEB1	(2)	
<i>bskwt bhg bhdš hšby'y</i>	'in capanne durante il <i>hg</i> del settimo mese'	TEB1	(1)	Neh 8,14
<i>hg šb't</i>	' <i>hg</i> di <i>šabu'ot</i> '	EB4	(2)	Es 34,22a (con congiunzione <i>w</i>); Dt 16,16b (con congiunzione <i>w</i> e con preposizione <i>b</i> , <i>šb't</i> in <i>scriptio plena</i>)
		TEB1	(1)	2Cr 8,13b (con congiunzione <i>w</i> e con preposizione <i>b</i> , <i>šb't</i> in <i>scriptio plena</i>)
<i>hg šb'wt lyhwh</i>	' <i>hg</i> di <i>šabu'ot</i> per YHWH'	EB4	(1)	Dt 16,10
<i>hzh hg šb't ymym</i>	'questo è <i>hg</i> sette giorni [...]'	EB4	(1)	Num 28,17
		TEB1	(1)	Neh 8,18
<i>hpsh hg šb't ymym</i>	'[sarà per voi] pesah un <i>hg</i> di <i>šabu'ot</i> '	EB4	(1)	Ez 45,21
		TEB1	(1)	2Cr 7,9

<i>hg lbny ys'r'l</i>	' <i>hg</i> per i figli di Israele'	EB1	(1)	1R 12,33
<i>hg wsmht</i>	' <i>hg</i> e gioia'	EB2	(1)	Is 30,29
<i>whg hqsy</i>	'e il <i>hg</i> della mietitura'	EB4	(1)	Es 23,16a
<i>whg h'sp</i>	'e il <i>hg</i> del raccolto'	EB4	(2)	Es 23,16c; 34,22b
<i>wšb't ymy hhg</i>	'e nei sette giorni del <i>hg</i> '	EB4	(1)	Ez 45,23
<i>lywm hgnw</i>	'per il giorno del nostro <i>hg</i> '	EB2	(1)	Sl 81,4
<i>kl mšwšh hgh hdšh</i> <i>wšbth wkl mw'dh</i>	'il suo <i>hg</i> , il suo mese, il suo sabato e ogni sua assemblea'	EB3	(1)	Os 2,13
<i>bhgym wbdšym</i> <i>wšbtwt</i>	'e negli <i>hgym</i> e nei mesi e nei sabati	EB2	(1)	Ez 45,17
<i>wbhgym</i> <i>wbmw'dym</i>	'e negli <i>hgym</i> e nelle assemblee'	EB2	(1)	Ez 46,11
<i>prš hgkm</i>	'lo sterco dei vostri <i>hgym</i> '	EB2	(1)	Mal 2,3

Verbi di cui il lessema è complemento oggetto:

'sr	'legare'	EB2	(1)	Sl 118,27 [il complemento indiretto del verbo 'sr 'legare' è <i>b'btym</i> 'corda, fune, fogliame']
<i>hgg</i>	'celebrare'	EB2	(4)	Zac 14,16.18.19; Nah 2,1
		EB4	(3)	Lev 23,39.41; Num 29,12
<i>hpk</i>	'trasformare'	EB2	(1)	Am 8,10
<i>m's</i>	'respingere'	EB2	(1)	Am 5,21
<i>qdš T/2</i>	'consacrare'	EB2	(1)	Is 30,29
<i>šmr</i>	'osservare'	EB4	(2)	Es 23,15; 34,18a
<i>šn'</i>	'odiare'	EB2	(1)	Am 5,21
'šh	'compiere'	EB1	(3)	1R 8,65; 12,32.33
		EB4	(4)	Dt 16,10.13; Es 34,22ab
		TEB1	(8)	Esr 3,4; 6,22; Neh 8,18; 2Cr 7,8.9; 30,13.21; 35,17

Casi significativi in cui il lessema è apposizione:

In Ez 45,21 il lessema *hg* è apposizione del lessema *psḥ*.

Parallelismi:

<i>mw'd</i>	'assemblea'	EB4	(3)	Dt 31,10; Ez 46,11
		EB3	(2)	Os 2,9.13
<i>'srt</i>	'assemblea solenne'	TEB1	(1)	2Cr 7,9
<i>qhl</i> (verbo)	'radunare'	EB1	(1)	1R 8,2
		TEB	(1)	2Cr 5,3
		EB3	(1)	Am 8,10

Considerazioni linguistico-concettuali

Sarà utile premettere all'analisi linguistico-concettuale alcune considerazioni di carattere generale sulla distribuzione del termine *ḥag* in ebraico biblico che possono contribuire a far luce sui processi semantici che verranno descritti in chiave diacronica e funzionale. In ebraico standard l'uso del termine è più frequente nella lingua giuridico-culturale (EB4: 26 occorrenze), mentre le sue attestazioni nella lingua storico-narrativa e poetica si equivalgono (EB1: 10; EB2: 11). Nell'ebraico tardo le occorrenze del termine diminuiscono considerevolmente, e, fatto assai significativo, scompaiono completamente nella lingua poetica. Questa distribuzione sembra suggerire che il sostantivo perse col tempo il suo valore espressivo, per acquisire le caratteristiche di un termine specialistico e settoriale, proprio della lingua culturale, uso peraltro ampiamente attestato nell'ebraico post-biblico, e nella fattispecie nella Mišnà, principale testimone della letteratura rabbinica più antica (56 occorrenze del termine)⁸.

Legame con il ciclo agricolo

Da un punto di vista strettamente semantico, i dati biblici attestano per il termine *ḥag* un processo descrivibile secondo la categoria dell'estensione me-

⁸ La distribuzione delle attestazioni di *ḥag* nella Mišnà è la seguente: *ḥg* 21 occorrenze [Sukka 1,1; 2,6; 3,13(x2).14; 4,2.4.8(x2); 5,2; Ta'anit 1,1(x2).2; Megilla 3,5; Ḥagiga 1,6(x4); Sota 7,8; Menahot 12,4; Ḥullin 5,3]; *ḥḥg* 23 occorrenze [Maasrot 3,7; Bikkurim 1,6(x2).10; Šekalim 3,1; Yoma 2,5; Sukka 3,13; 4,8; 5,5.6; Ta'anit 1,3; Megilla 3,5(x2); Nedariim 7,9(x3); Gittin 3,8; Baba Meši'a 8,6; Pirkei Abot 5,9(x2); Zebaḥim 13,6; Bekorot 9,5; 'Arakin 2,3]; *bḥg* 9 occorrenze [Maasrot 3,7; Šekalim 6,3; Yoma 2,5; Ta'anit 1,1; Eduyot 7,6; Zebaḥim 13,6; Temura 3,1; Middot 2,6; 3,4]; *wḥg* 2 occorrenze [Ḥalla 4,10; Bikkurim 1,3]; *wbḥg* una occorrenza [Roš-ḥaššana 1,2].

tonimica. Dai suoi specifici significati originari, si passa a quello più generico di 'festa', sebbene limitato sul piano dell'uso alle tre principali sagre del calendario ebraico: il *ḥag hammaṣṣot* 'festa degli azzimi', il *ḥag šabu'ot* 'festa delle settimane' e il *ḥag hassukkot* 'festa delle capanne' (nelle fonti bibliche più antiche *ḥag šabu'ot* è denominato anche *ḥag haqašir* 'festa della mietitura' e *ḥag hasukkot* è denominato anche *ḥag ha'asip* 'festa del raccolto'). Il termine non si applica mai a quelle celebrazioni come lo *šabbat*, il *ḥodeš* 'novilunio' o il *kese* 'plenilunio' che non prevedevano il pellegrinaggio al santuario della divinità come manifestazione centrale ed elemento saliente da un punto di vista concettuale. Il caso di *Pesaḥ* è in questo senso molto interessante; la sua celebrazione verrà introdotta nel calendario delle festività in un'epoca relativamente recente e verrà connessa con la festa degli azzimi verosimilmente già esistente nel calendario solare delle sagre cananaiche legate al ciclo agricolo⁹. Le occorrenze di *ḥag* nella lingua storico-narrativa tarda offrono una chiara testimonianza del fatto che, nel periodo storico pertinente a questo strato linguistico, le due festività fossero ancora chiaramente distinte, e che il termine *ḥag* non potesse essere applicato a *Pesaḥ* (cfr. 2Cr 35,17), la cui celebrazione rituale ebbe da sempre il carattere di una commemorazione domestica dell'esodo dall'Egitto circoscritta all'ambito familiare.

Fra le festività agricole summenzionate, la sagra autunnale di *Sukkot* rivestì da sempre un'importanza speciale per la cultura ebraica; ne è testimonianza il fatto che il sintagma definito *heḥag*, ovvero 'la festa *par excellence*', senza specificazioni sintagmatiche né rimandi anaforici, designi proprio questa festa; si possono trovare esempi di questo fenomeno in diverse lingue funzionali (EB4: Ez 45, 23.25; TEB1: 2Cr 7, 8-9; Neh 8, 18). Nella Bibbia il *ḥag hassukkot* è descritto come una sagra collegata all'ultimo raccolto del ciclo agricolo, quello della frutta e dell'uva alla fine dell'estate, celebrata in un clima corale di gioia ed euforia contraddistinto da canti e danze¹⁰. La sua rilevanza, tuttavia, trascendeva il momento del ringraziamento per la benedizione ri-

⁹ Cfr. Es 23,15: «Osserverai la festa degli azzimi: per sette giorni mangerai azzimi, come ti ho ordinato, nella solennità del mese di 'Abib, perché in quello sei uscito dall'Egitto» (*ky bw ys't mmsrym wl' yr'w pny ryqm*); per il processo di storicizzazione della festa nella tradizione sacerdotale si veda J. ALBERTO SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, cit., pp. 87-97.

¹⁰ Per la descrizione della festa si veda ROLAND DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 voll., Paris, Les Éditions du Cerf, 1960, qui vol. 2, pp. 397-401; una ricostruzione globale delle celebrazioni del nuovo anno e di *Sukkot* assai interessante è contenuta nel volume di SIGMUND MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 voll., Biblical Seminar 14, Sheffield, JSOT Press, 1992, in particolare vol. 1, pp. 106-192.

cevuta attraverso il buon esito del raccolto annuale. La festa, cadendo in un momento cruciale dell'anno che precedeva immediatamente la stagione delle piogge, assumeva un forte carattere propiziatorio in vista del nuovo ciclo agricolo che inaugurava. Dal fatto che *YHWH* accordasse o meno la pioggia al tempo opportuno dipendeva infatti la prosperità delle colture (dei cereali, del grano, della frutta e dell'uva), la salute degli animali, ed il benessere e la sussistenza stessa del popolo. È indicativo di questa speciale valenza della festa un oracolo contenuto nel libro del profeta Zaccaria; nella sua visione escatologica, l'autore descrive uno scenario in cui tutti i popoli prenderanno parte al pellegrinaggio a Gerusalemme in occasione di Sukkot, con lo scopo di prostrarsi davanti a *YHWH* e riconoscerne la regalità (*lhštḥwt lmlk YHWH šb'wt*, Zc 14,16)¹¹; è molto significativo che nel testo si menzioni proprio la mancanza di pioggia come il castigo incombente su quel popolo che, trascurando il precetto divino, rifiuterà di partecipare al pellegrinaggio al santuario (*lo' ta'āle* letteralmente 'non salirà', Zc 14,17). Al di là dei testi classici della poesia biblica, l'affinità fra il tema della richiesta della pioggia e Sukkot è ampiamente testimoniata dalla lingua giuridico-culturale della Mišnà¹². La descrizione del rituale della festa e del settimo giorno in particolare, sviluppa questo tema con insistenza (cfr. *Rosh haššana* 1,2)¹³. In occasione di Sukkot avviene il "giudizio sull'acqua", in cui Dio stabilisce se far scendere la pioggia sul mondo. Nel quadro dei riti propiziatori, i movimenti circumambulatori intorno all'altare rivestivano un'importanza centrale¹⁴.

La gioia

Tutte le testimonianze bibliche concordano inequivocabilmente nell'associare i *ḥaggim* con i tempi dei raccolti delle tre principali colture della terra di

¹¹ Il riferimento alla festa di Sukkot potrebbe dipendere anche dal fatto che in questa occasione veniva celebrata, con un rituale distinto, la regalità di *YHWH* su tutta la creazione, si veda in proposito SIGMUND MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, cit., vol. 1, pp. 184-185.

¹² Si veda in proposito JOSEPH TABORI, *Jewish Festivals in the Time of the Mishna and Talmud*, Jerusalem, Magnes, 1995, in particolare pp. 198-200.

¹³ Il testo recita: *be'arba' a paraqim ha'olam nidon [...] ubehag nidonin 'al hammayim* 'in quattro occasioni il mondo viene giudicato [...] a Sukkot (letteralmente "in occasione della festa") sono giudicati per l'acqua'. L'accento sul legame fra Sukkot e i rituali propiziatori per le piogge viene posto anche dalla tradizione rabbinica successiva, si ritrova nel Talmud Babilonese, *Rosh haššana*, 16a, e *Ta'anit* 2a.

¹⁴ Cfr. RICCARDO DI SEGNI, *Le unghie di Adamo. Studi di antropologia ebraica*, cit., p. 47.

Kēna'an, ovvero l'orzo (*ḥag hammaṣṣot*)¹⁵, il frumento (*ḥag šabu'ot*), l'uva e gli altri frutti dell'autunno (*ḥag sukkot*). Oltre al collegamento con il ciclo agricolo, un altro aspetto ne caratterizza fortemente la rappresentazione biblica: l'elemento della gioia. Attraverso l'analisi dei rapporti sintagmatici del sostantivo *ḥag* si può infatti apprezzare come esso ricorra in tutte le lingue funzionali in combinazione con lessemi che si riferiscono a questo stato d'animo, come *šimḥa* 'gioia, letizia' (EB2: Is 30,29; EB4: Dt 16,14; TEB1: 2Cr 30,21; Ezr 6,22) e *mašós* 'esultanza' (EB3: Os 2,13). La lingua poetica standard offre molteplici esempi in cui il termine è sfruttato proprio per questa sua capacità evocativa ed espressiva: la *šimḥat lebab* 'gioia del cuore' accompagna la carovana festante dei pellegrini:

Is 30,29

Hšyr yhyh lkm klyl htqdš ḥg wsmḥt lbb khwlk bhlyl lbw' bhr YHWH 'l šwr Yšr'l

Ci sarà per voi il canto, come la notte quando si santifica una festa; la gioia del cuore come quando uno cammina con il flauto per recarsi al monte di YHWH, alla Rocca di Yiśra'el.

mentre il *'ebel* 'lutto' è il suo termine polare antonimico (Am 8,10).

Anche i testi narrativi ci restituiscono vivaci rappresentazioni del clima di conviviale allegria che accompagnava le celebrazioni festive e che poteva facilmente sfociare in sfrenatezze dovute soprattutto all'eccessivo consumo di vino e bevande inebrianti (*yyn wškr*). Il primo libro di Samuele (1 Sam 1, 1-18) si apre proprio con l'allusione ad una situazione di questo tipo. Il testo narra di una festa di pellegrinaggio al santuario di Šildò, probabilmente in occasione di *ḥag sukkot*¹⁶, a cui partecipa *'Elqana* accompagnato dalle due mogli *Ḥanna* e *P'ninna* e dai figli nati da quest'ultima. Dopo il lauto banchetto ri-

¹⁵ Va menzionato che alcuni studiosi ritengono che la festa degli azzimi avesse in origine lo scopo di commemorare il passato pellegrinante del popolo, in quanto il pane azzimo è un cibo tipico delle tribù nomadi basate sulla pastorizia, e non di popolazioni stanziali: «Nel contesto della civiltà agricola cananea (il pane azzimo) assumeva un carattere di straordinarietà che gli mancava nel mondo nomade o seminomade, una circostanza che distingueva i giorni nei quali veniva consumato. Il contadino che vive nella *stabilitas loci* non consuma normalmente azzime se non in situazioni straordinarie, ed è appunto ad una di queste che la festa si riferisce», cfr. J. ALBERTO SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, cit., p. 91.

¹⁶ Questa festa gioiosa con banchetti e abbondanza di vino presenta analogie molto significative con rituali cananaici e ugaritici per il nuovo anno, si veda in proposito JOHANNES C. DE MOOR, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu, According to the Version of Ilimilku*, Vluyn, Alter Orient und Altes Testament 16, Butzon & Bercker Kevelaer, 1971, pp. 58-59.

tuale della festa (*'hry 'klh bšlh w 'hry šth*, v. 9), *Ḥanna*, che non aveva ancora conosciuto la maternità, entra nel santuario per fare un voto (*neder*) a YHWH e impetrare così la nascita di un figlio proprio¹⁷. La donna, piangendo accoratamente (*wbkh tbkh*, v. 10), parla fra sé e sé muovendo solo le labbra (*wḥn hy' mdbrt 'llbh rq šptyh n 'wt*, v. 13)¹⁸. Il sacerdote *'Eli*, che la sta ad osservare da lontano, interpreta il suo atteggiamento come un chiaro segnale di ebbrezza e le intima con tono di rimprovero di smaltire i fumi del vino (*hsyry 't yynk m 'lyk*, v. 14). Da questo racconto si può ricavare che l'ubriachezza non fosse affatto infrequente in occasione della celebrazione di questo tipo di feste e costituisse una forma abbastanza comune di eccesso che poteva coinvolgere anche le donne.

L'aspetto comunitario

Un terzo tratto saliente riconducibile al *ḥag* e chiaramente evidenziato dall'uso biblico di questo termine è la natura corale e comunitaria della sua celebrazione. In questo caso il pellegrinaggio al santuario non si configura come un atto individuale e un'iniziativa privata, né si limita al ristretto circolo della famiglia o del clan. Esso coinvolge la comunità nella sua interezza, che partecipa collettivamente alla carovana che si dirige verso il santuario. Il Salmo 42 offre una vivida rappresentazione di questo corteo festante, attraverso le parole meste di un esule costretto ad allontanarsi dal luogo dove Dio risiede e dalle feste che vi radunano il suo popolo:

Sl 42,5

'lh 'zkrh w' špkh 'ly nṣy ky ' 'br bsk 'ddm 'd byt 'lhym bqwl rnh wtwdh hmwn ḥwgg

Voglio ricordare e struggermi su di me, quando passavo camminando lentamente nella moltitudine verso la casa di Dio, tra le voci di giubilo e di ringraziamento di una folla festante.

¹⁷ La pratica di fare voti, offerte e altre forme di preghiera e devozione personali in occasione dei pellegrinaggi ha radici bibliche, si veda, per esempio, Nah 2,1 *ḥgy yhw dh ḥgyk šlmy ndrým* 'celebra le tue feste, o Giuda, e adempi i tuoi voti'; si veda in proposito MARK S. SMITH, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, «Journal for the Study of the Old Testament», Supplement Series 239, Sheffield 1997, in particolare p. 59.

¹⁸ Il verbo *mw'* potrebbe designare, peraltro, anche un leggero tremito delle labbra dovuto al pianto accorato di *Ḥanna*, cfr. HALOT נרע s.v., 'quiver, vibrate of lips'.

Sebbene i testi biblici giuridico-culturali restringano il precetto della partecipazione al pellegrinaggio ai membri della comunità di sesso maschile (*kol z'kurka*; Es 23,16; 34, 22; Dt 16,16)¹⁹, ci sono fondate ragioni per assumere che l'usanza arcaica²⁰ che prevedeva la partecipazione collettiva di tutta la famiglia al pellegrinaggio della festa fosse molto diffusa e persistente nel tempo. È interessante in questo senso richiamare un testo evangelico che narra l'episodio del ritrovamento di Gesù al tempio dopo le celebrazioni legate alla festa di *Pesah* (Lc 2,41-50)²¹. Il brano neotestamentario ci dà notizia di come si conservasse nel popolo la pratica di recarsi in pellegrinaggio con tutta la famiglia, moglie e figli compresi e di come le carovane (*συνοδία*) fossero affollate di parenti (*συγγενείς*) e conoscenti (*γνωστοί*) che si spostavano in gruppo dalla stessa città o villaggio; il testo lucano pone addirittura l'accento su come tutto ciò fosse abituale e si svolgesse *κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς* 'secondo l'usanza della festa'²². In questo clima di gioiosa confusione non era considerato sorprendente che i ragazzi più piccoli si perdessero nella comitiva dei pellegrini.

Per quanto riguarda la partecipazione, le espressioni bibliche ricorrenti nella lingua storico-narrativa sono *kol 'iš Yisra'el* (1R 8,2; cfr. 2Cr 5,3) e *kol Yisra'el* (1R 8,65; cfr. 2Cr 7,8), dando l'immagine del valore comunitario e identitario che tali occasioni rivestivano. In fasi storiche successive, quando

¹⁹ La restrizione è ribadita e discussa dettagliatamente nelle fonti rabbiniche, cfr. Mišna, *Hagiga* 1,1.

²⁰ Si veda, per esempio, Es 10,9 in cui Moše dichiara: *bn'rynw wbbqrynw nlk bbnymw wbbnwtnw bš'nmw wbbqrynw nlk ky hš YHWH lmw* "andremo con i nostri giovani e i nostri anziani, andremo con i nostri figli e le nostre figlie, con il nostro gregge e la nostra mandria, perché abbiamo la festa di YHWH".

²¹ Il racconto evangelico narra come, al ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme per le celebrazioni pasquali, i genitori si siano accorti di aver perso di vista Gesù. Prima di tornare indietro a cercarlo, ritengono plausibile che il bambino si sia confuso in mezzo alla folla e aspettano un'intera giornata di cammino prima di cominciare a cercarlo fra i parenti e i conoscenti nella carovana: *νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἤλθον ἡμέρας ὀδὸν καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς* 'pensando che fosse nella carovana, fecero un giorno di cammino poi si misero a cercarlo fra i parenti e i conoscenti' (Lc 2, 44). Non avendolo trovato, decidono di tornare a Gerusalemme dove scorgono il ragazzo nel tempio fra i dottori (*διδασκάλοι*).

²² Cfr. Lc 2,41: *Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα. καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς* 'i suoi genitori erano soliti recarsi a Gerusalemme ogni anno in occasione della festa di Pasqua. E avvenne che quando ebbe dodici anni fecero il pellegrinaggio secondo l'usanza della festa'. È interessante notare che per *τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα* testimoni assai importanti come il Codice di Beza Cantabrigense (V sec.) conservino la variante *τῇ ἑορτῇ των ἀζυμῶν* 'per la festa degli azzimi'.

il grande tempio di Gerusalemme assurgerà allo *status* di unica meta legittima di pellegrinaggio, l'afflusso dei pellegrini raggiungerà proporzioni massive, le fonti bibliche sono esplicite al riguardo, usando termini come *sak* 'folla, ressa', *hamon hogeg* 'confusione, moltitudine festante' (Sl 42,5), oppure *qahal* 'assembramento' e '*am rab* 'popolo numeroso' (2Cr 30,13).

Osservazioni conclusive

A conclusione del presente contributo si richiameranno brevemente le principali osservazioni di carattere linguistico e concettuale che l'analisi della distribuzione e dell'uso del termine *hag* ha consentito di formulare sulle feste di pellegrinaggio della Bibbia e nella tradizione ebraica antica.

Da un punto di vista linguistico si è mostrato come il termine *hag* abbia conosciuto in ebraico antico un processo semantico di estensione metonimica dal suo significato originario di 'processione', 'pellegrinaggio' al significato più generale di 'festa'. Si è messo inoltre in evidenza come il suo uso nella Bibbia attestati, in chiave diacronica, un ulteriore processo semantico di specializzazione: mentre in ebraico standard il termine è equamente distribuito nelle diverse lingue funzionali (nella lingua storico-narrativa, nella lingua poetica, nella lingua di Osea, con una significativa maggior frequenza nella lingua giuridico-culturale), in strati linguistici cronologicamente più tardi il suo uso si restringe alla sola lingua storico-narrativa, in cui designa esclusivamente le tre feste di pellegrinaggio prescritte dai testi normativi della Torà, uso che si stabilizzerà nella lingua giuridico-culturale della Mišnà.

Dal punto di vista concettuale si sono isolati alcuni degli elementi portanti che caratterizzano la struttura e le modalità delle feste di pellegrinaggio nella Bibbia e nella tradizione ebraica antica: in primo luogo il loro originario stretto legame con il ciclo dell'anno solare e della produzione agricola, in secondo luogo il tema della gioia e dell'esultanza, in terzo luogo l'aspetto della partecipazione collettiva e comunitaria alla loro celebrazione ed in particolare alla salita verso il santuario che culminava in un'esperienza di contatto con il divino. L'atto del salire ('*ala*), da considerarsi nel suo aspetto concreto e simbolico, pur costituendo un ulteriore importante elemento caratterizzante della concezione ebraica del pellegrinaggio, coinvolge un distinto campo lessico-semantico, che richiede una specifica analisi linguistica molto ampia e dettagliata ed una trattazione a se stante.

Abbreviazioni

HALOT = LUDWIG KOEHLER AND WALTER BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: The New Koehler-Baumgartner in English*, successivamente riveduto da Walter Baumgartner and Johann Jakob Stam, 5 voll., Leiden, Brill, 1994-2000.

CLINES = DAVID J. A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Academic Press / Phoenix Press, 1993-2011.

GLAT = *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, 10 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1973-2001, trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Brescia, Paideia, 1988-2010.

Riassunto

Nel contributo vengono presentate alcune considerazioni di carattere linguistico e concettuale desunte dall'analisi semantico-funzionale del lessema ebraico *hag* "processione", "danza circolare", "sagra", che occupa un posto preminente nella codificazione linguistica del concetto di pellegrinaggio nella Bibbia e nella tradizione ebraica antica. L'analisi ha permesso di identificare e descrivere i principali aspetti che caratterizzano la festa di pellegrinaggio: il legame con il ciclo dell'anno solare e della produzione agricola, l'elemento della gioia e dell'esultanza e l'aspetto collettivo e comunitario della sua celebrazione nel cammino verso il santuario, una salita dal valore concreto e simbolico.

Abstract

The paper presents some linguistic and conceptual observations drawn from the semantic-functional analysis of the Hebrew lexeme *hag* "procession", "circular dance", "festival", which plays a prominent role in the linguistic codification of the notion of pilgrimage within the Bible and in the ancient Jewish tradition. The analysis allowed us to identify and describe the main features that characterize the biblical representation of pilgrimage festivals, namely: the connection with the cycle of the solar year and agricultural production, the atmosphere of exceeding joy, and the collective dimension of its celebration, with reference to the ascent to the sanctuary in its concrete and symbolic dimensions.

Islam

Paolo La Spisa*

Luoghi, spazi e personaggi della vita interiore:
Le stazioni dei cuori di Abū al-Ḥasan al-Nūrī (IX-X sec.)

*In ricordo di Paolo Dall'Oglio,
amico sincero, testimone fedele della badaliyya.*

Introduzione

Gli studiosi europei del secolo scorso che si sono occupati di letteratura mistica islamica, hanno affrontato l'annosa questione delle origini del sufismo (*taṣawwuf*)¹. Secondo questa tradizione di studi, l'Islām, religione definita da molti manuali occidentali come una ortoprassi in cui il diritto (*fiqh*) e la Legge (*ṣarī'a*) rappresenterebbero l'aspetto più rilevante, non poteva vantare una tradizione mistica che non fosse influenzata da tradizioni spirituali allotrie. Fu solo con gli studi dell'insigne islamista e orientalista francese Louis Massignon (1883-1962) che si poté sfatare un mito durato troppo a lungo. *L'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1922)², ha aperto una nuova prospettiva negli studi sul sufismo in

* Università degli Studi di Firenze

¹ Sull'etimologia della parola si vedano MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; trad. it. *Storia del pensiero nel mondo islamico*, 3 voll., 1: *Dalle origini al XII secolo in Oriente*, a cura di Bruno Chiesa, Roberto Tottoli, Brescia, Paideia, 1999, pp. 165-166; ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, pp. 12-22.

² LOUIS MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Paul Geuthner, 1922, 1964², 1999³, soprattutto pp. 63ss. dove si discute l'ipotesi formulata dagli orientalisti europei circa l'origine extra-semitica del misticismo islamico. Sulla stessa falsa riga si veda anche PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1991². La tesi di questi due studi potrebbe essere espressa dall'assunto secondo cui «Sufism traces its origins back to the Prophet of Islam and takes inspiration from the divine word as revealed through him in the Koran», ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, cit., p. 24.

Europa³. Corbin avrà l'ardire di definire il sufismo «una clamorosa protesta, un'irriducibile testimonianza dell'Islam spirituale contro chiunque tenda a ridurre l'Islam alla religione legalitaria e letteralista»⁴.

Una volta acclarata l'origine tutta coranica del linguaggio adottato dalle prime generazioni di mistici⁵, si dovrà tuttavia affrontare un'altra questione inerente al concetto di ierostoria in seno alla tradizione musulmana. È infatti noto come questa legga il proprio divenire storico in costante allontanamento dalla primigenia esperienza mistica del profeta arabo Muḥammad, che rappresenta la fonte e luce spirituale che ha illuminato i compagni della prima ora (*al-ṣaḥāba*) così come le prime generazioni ad essi successive (*al-tābi'ūn*). Il profeta dell'Islām, sigillo dei profeti della tradizione monoteista precedente, sarà infatti l'unico vero modello a cui tutti i credenti nel Dio proclamato dal Corano si ispireranno e a cui tutte le vie mistiche dei secoli successivi guarderanno come esempio di uomo perfetto (*'insān kāmil*). Tuttavia col passare degli anni e delle generazioni, l'influsso della luce profetica si affievolisce, motivo per cui la tradizione islamica ha percepito il flusso della storia come una sorta di regressione nelle tenebre⁶.

³ Ben inteso, con ciò non si vuol affermare che contatti di esperienze mistiche tra tradizioni religiose diverse non si siano verificate. Un recente studio comparativo tra mistica cristiano-orientale e mistica islamica è in GEORG GÜNTER BLUM, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mistik des Islam*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2009.

⁴ HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, a cura di Vanna Calasso e Roberto Donatoni, Milano, Adelphi, 1991³, p. 197. Se poi influssi vi furono, questi non devono essere interpretati come la fonte da cui le correnti mistiche islamiche ebbero inizio. D'altronde proprio da questa confusione metteva in guardia MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, cit., pp. 161-163, dove si elencano le ipotesi più accreditate presso gli studiosi sulle origini del sufismo.

⁵ L'islamista ungherese Ignác Goldziher (1850-1921), sposando la tesi degli influssi neoplatonici e cristiani sul sufismo, ritenne che l'utilizzo del linguaggio coranico fosse un fenomeno secondario, per non dire opportunistico, del movimento mistico al fine di accreditarsi all'interno dell'Islām sunnita. Secondo Goldziher solo in un secondo momento i ṣūfi avrebbero cercato un appoggio scritturale su tesi estrapolate da tradizioni extraislamiche; cfr. IGNACE GOLDZIHHER, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910; trad. it. *Lezioni sull'Islam*, a cura di Agostino Cilardo, Introduzione di Bernard Lewis, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 158.

⁶ Cfr. ANGELO SCARABEL, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Roma, Carocci, 2007, pp. 16-17; similmente si è espresso Boudhiba quando scriveva che nell'Islām «Loin d'être porteuse de progrès, l'histoire est recul, éloignement progressif vis-à-vis du Modèle originel qui sera forcément de plus en plus enrobé de halo, grandi, mythifié. Histoire, prophétie, légende et mythe finissent par se confondre», ABDELWAHAB BOUDHIBA, *La sexualité en Islam*, Paris, Presse Universitaire de France, 1975, p. 13.

Questo progressivo allontanamento dalla storia sacra ha procurato, e continua a procurare, reazioni divergenti in seno alla variegatissima comunità di musulmani nel mondo. La via mistica o *ṭarīqa* (pl. *ṭarīqāt*) è una soluzione per pochi iniziati, per questo è stata considerata la via stretta, di cui il *mi'rāġ* del profeta con la sua ascensione nell'Aldilà è un primordiale plastico esempio⁷; ad essa si oppone la via più larga della Legge a cui tutti si devono comunque attenere. Una definizione lapidaria ma pregnante della differenza tra *ṣarī'a* e *ṭarīqa*, la offriva Burckarth quando scriveva che il credente usuale mira all'ottenimento della beatitudine dopo la morte, tramite l'osservanza delle opere prescritte, ovvero tramite l'adempimento dei rituali per timore della punizione nell'Aldilà. Il mistico mira a realizzare la sua beatitudine già in questa vita, tramite un accesso diretto alle Verità divine (*ḥaqīqa*) vivibili e sperimentabili già in questo mondo⁸. D'altro canto lo sciismo (*šī'a*), nelle sue molteplici sfaccettature dottrinali e spirituali, è considerata un'altra via, forse la più diffusa, lungo la quale la storia sacra è stata per così dire prolungata. Tramite l'istituzione dell'imāmato docente, la propagazione della «luce muḥammadica» ha potuto inondare in modo più diretto le generazioni che hanno vissuto ben oltre il tempo del profeta. Il concetto di *nūr Muḥammad* (luce di Muḥammad) è stato sviluppato dalla teologia mistica di Sahl al-Tustarī (m. 896), il quale vide nel profeta dell'Islām il prototipo archetipale dell'uomo mistico, il primo adoratore dell'unico vero Dio, il cristallo attraverso il quale la luce divina si proietta sull'umanità intera⁹. La

⁷ Sulla questione della trasmissione e dell'influsso del *mi'rāġ* in Occidente, molto è stato scritto a partire dal classico di MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Real Academia Española, 1919, trad. it. *Dante e l'Islam. Volume I: L'escatologia Islamica nella Divina Commedia. Vol. II: Storia e critica di una polemica*, a cura di Roberto Rossi Testa e Younis Tawfik, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1994; una traduzione italiana del *Liber Scalae Machometi* con un prezioso saggio di Carlo Saccone è in *Il libro della scala di Maometto*, a cura di Roberto Rossi Testa, Carlo Saccone, Milano, SE, 1991; più recentemente hanno contribuito ad arricchire il dossier sul *mi'rāġ* le traduzioni in italiano corredate da ampie introduzioni di *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbās*, a cura di Ida Zilio Grandi, Torino, Einaudi, 2010 e di ABŪ L-'ALĀ AL-MA'ARRĪ, *L'epistola del perdono. Il viaggio nell'aldilà*, a cura di Martino Diez, Torino, Einaudi, 2011. Sull'ascensione e le visioni dell'Aldilà nella tradizione islamica mistica, si veda il contributo di Michele Petrone in questo volume.

⁸ TITUS BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Dervy livres, 1969; trad. it. *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, a cura di Giorgio Jannaccone, Barbara Turco, Roma, Edizioni Mediterranee, 1987, p. 13.

⁹ Su questo mistico di origini persiane che ebbe un forte influsso sui teologi e mistici delle generazioni successive tra cui anche al-Ġazālī, si veda GEORGES CHEHATA ANAWATI, LOUIS GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976; trad. it. *Mistica islamica. Caratteristiche e orientamenti, esperienze e tecniche*,

*walāya*¹⁰, che esprime il concetto di amicizia intima e spirituale con Dio, vera e propria dimensione esoterica della profetologia e di tutta l'imamologia sciita, permette che questa luce si propaghi di generazione in generazione. In ultima analisi, come ebbe a dire Corbin, si potrebbe concludere che la *šī'a* è la confessione virtualmente più spirituale e mistica dell'Islām¹¹.

Fatte queste premesse, sembrerebbe quasi un paradosso constatare che i primi passi della mistica islamica (*al-taṣawwuf al-'islāmī*) si siano mossi all'interno della tradizione sunnita. La proposta di una via mistico-ascetica di avvicinamento a Dio, avrebbe per questo trovato molti nemici tra i legalisti delle varie scuole di diritto sunnita, che vedevano nelle molteplici pratiche ascetiche vissute all'interno delle *ṭarīqāt*, un attentato all'unicità divina (*tawḥīd*), vero pilastro di fede e pernio di tutto l'Islām. La totale trascendenza del Dio unico, implicherebbe la sua inconoscibilità e inavvicinabilità da parte dell'uomo. Un primo campo di prova e di scontro tra legalisti e mistici è stato il Corano stesso, dove all'interpretazione letteralista se ne è opposta una allegorica (*ta'wīl*). Se dovessimo riassumere i capisaldi della riflessione sull'esperienza mistica islamica, tre sono i concetti chiave attorno a cui ruotano gli sviluppi successivi: l'idea di cammino e di stazioni (*maqāmāt*) attraverso cui il viaggio interiore si dipana, l'abbandono totale e fiducioso al maestro spirituale (*ṣayḥ*) sino all'annullamento del proprio essere, che altro non è che il riflesso terreno dell'abbandono fiducioso a Dio (*tawakkul 'alā Allāh*); infine la più estrema conseguenza dell'abbandono fiducioso è l'annichilimento e lo svuotamento dell'essere nell'Eterno (*al-fanā' al-'aṣḡar* o 'annullamento minore')¹².

a cura di Francesco Alfonso Leccese, Milano, Jaca Book, 2017, pp. 61-62; GERHARD BÖWERING, *Sahl al-Tustarī*, in «Encyclopédie de l'Islam», VIII, 1995², pp. 869b-871a; ID., *Perimeters and Constants. Early Sufism between Persecution and Heresy*, in *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, a cura di Frederick De Jong, Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 45-67: 60-61.

¹⁰ Sviluppatesi in ambiente sciita, la *walāya* è considerata la dimensione esoterica della profezia (*nubuwwa*), sua essenza eterna e preesistente al profeta storico. La *walāya* intesa come imāmato muḥammadico, rappresenta dunque quella prima luce a cui tutto l'esoterismo islamico successivo si richiamerà; cfr. HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, cit., pp. 56-59; PAUL WALKER, *Wilāya*, in «Encyclopédie de l'Islam», XI, 2005², p. 227.

¹¹ HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, cit., p. 200; una agile introduzione allo sciismo è in ALESSANDRO BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1991², pp. 94-105; per uno studio più recente in italiano, si veda LEONARDO CAPEZZONE, MARCO SALATI, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni lavoro, 2006.

¹² Goldziher lo aveva paragonato al nirvana indiano, ponendo un parallelo tra l'*atman* e *al-fanā' al-'aṣḡar* della tradizione sufica, cfr. IGNACE GOLDZIHNER, *Vorlesungen über den Islam*, cit., p. 164 n. 85; stessa analogia in BURCKHARD, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, cit.,

Sul *tawakkul*, così essenziale per intraprendere una qualsiasi *ṭarīqa* spirituale poiché considerato una delle stazioni basilari lungo il cammino interiore, sarà bene soffermarsi, ricordando la figura e l'opera del teologo e mistico persiano Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111). Soprannominato «la Prova dell'Islām», al-Ġazālī poté restituire nuovo vigore spirituale a un Islām mummificato dal vuoto legalismo in cui si era arenato nel corso dei secoli¹³, nel contempo ricondusse la via mistica nell'alveo del credo sunnita tradizionale. La sua opera principale rappresenta una sorta di *Summa Theologiæ* dell'Islām sunnita medioevale, la *'Iḥiyā' ulūm al-dīn* ("La vivificazione delle scienze religiose")¹⁴, suddivisa in quattro grandi sezioni, ognuna contenente dieci libri. Il quinto libro della quarta sezione chiamata "Le cause della salvezza" (*al-munḡiyāt*), s'intitola "L'Unicità divina e l'abbandono fiducioso" (*al-tawḥīd wa-l-tawakkul*)¹⁵. Qui vengono descritti i vari gradi e stati del *tawakkul*, il secondo dei quali è raffigurato tramite un'immagine suggestiva:

La posizione del credente con Dio l'Altissimo è simile a quella del bambino con sua madre. Invero egli non conosce altri che lei, cerca riparo solo in lei, non fa affidamento che su di lei. Quando la vede, si aggrappa in ogni momento al lembo della sua veste e non la lascia più. Se gli accade qualcosa quando è assente, la prima parola che egli dice è "mamma!", il primo pensiero che gli viene in mente è sua madre. Lei è il suo rifugio, confida nella sua protezione, competenza e tenerezza, non senza avere un certo tipo di consapevolezza grazie al giudizio di cui dispone. [...] Chi ha la mente e lo sguardo rivolto a Dio, potente ed eccelso, e a Lui si affida, si dedica a Dio come fa il bambino

pp. 13-14. Sulla poca bontà di questo accostamento avrebbe messo in guardia qualche decennio più tardi LOUIS GARDET, *La langue arabe et l'analyse des «États spirituels»* (contribution à l'étude de lexicque ṣūfī), in *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut Français de Damas, 1957, 2 voll., II, pp. 215-243: 234-235.

¹³ La bibliografia sull'autore è sterminata; per una prima introduzione si veda la voce di GÜNAY ALPAY, *al-Ghazālī, Abū Ḥāmid*, in «Encyclopédie de l'Islam», II, 1965², pp. 1062-1063; una buona introduzione all'autore e al suo tempo è in *Scritti scelti di al-Ghazālī*, a cura di Laura Vecchia Vaglieri, Roberto Rubinacci, Torino, UTET, 1970; si veda pure l'ampia introduzione in ABŪ ḤĀMID AL-ĠAZĀLĪ, *La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di Massimo Campanini, Torino, UTET Libreria, 2008, pp. 9-81; PAOLO NICELLI, *al-Ghazālī pensatore e maestro spirituale*, Milano, Jaca Book, 2013; una agile introduzione in arabo è in YUḤANNA QUMAYR, *Falāsifat al-'Arab: al-Ġazālī*, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 1999; una lista completa delle opere è in 'ABD AL-RAḤMĀN BADAŪĪ, *Mu'allafāt al-Ġazālī*, Kuwayt, al-Nāšir Wikālat al-Maṭbū'āt, 1977².

¹⁴ Un'antologia di quest'opera monumentale è stata tradotta in italiano in *Scritti scelti di al-Ghazālī*, cit.

¹⁵ Per una traduzione italiana si veda AL-ĠAZĀLĪ, *L'unicità divina e l'abbandono fiducioso*, a cura di Fabrizio Pipoli, Paolo Urizzi, Rimini, Il Cerchio, 1995.

con sua madre, si abbandona (*mutawakkil*) realmente a Lui, così infatti il bambino si abbandona a sua madre¹⁶.

Il passo continua con la descrizione dello stadio successivo e ad esso più elevato, ossia lo stadio di colui che si pone «nelle mani di Dio l'Altissimo, in qualunque situazione, come il morto è tra le mani di chi lo lava»¹⁷. Come è noto questa immagine dell'obbedienza a Dio *perinde ad cadaver* non è sconosciuta alla spiritualità cristiana medievale e moderna¹⁸.

I primi due secoli del sufismo, la scuola di Baghdad

Con l'ascesa della dinastia abbaside, il centro dell'impero arabo-islamico si spostò ad Oriente, emblematico segno del ruolo decisivo che la componente persiana ebbe per la presa del potere da parte del nuovo *establishment*. Nel 762-763 il califfo al-Manṣūr gettò le fondamenta di quella che diventerà per i secoli a venire la capitale del califfato: Baghdad, la città della pace, come la chiameranno gli storici e geografi arabi¹⁹. Città dalla vocazione cosmopolita, vi fioriranno le arti e le scienze; il popolo delle province vi si riverserà in cerca di sostentamento e affermazione. In un clima di espansione politico-militare, sviluppo culturale ed economico, la nuova capitale non poteva non diventare il polo di attrazione anche per mistici ed asceti, che nel basso Iraq avevano cominciato a diffondere le loro esperienze estatiche²⁰. Centro di scuole di teologia, filosofia e diritto, la Baghdad dei secoli IX e X fu destinata ad accogliere i più rinomati mistici dell'epoca. Tra gli altri al-Muḥāsibī

¹⁶ ABŪ ḤĀMID AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥiyā' 'ulūm al-dīn*, Ḥalab, Dār al-wāy bi-Ḥalab, 1998, 5 voll., IV, pp. 408-409; per un'altra traduzione italiana dello stesso passo si veda sempre AL-ĠAZĀLĪ, *Lumīnā'at dīwān*, cit., p. 58, mi sono distanziato dalla traduzione di Pipoli in più punti.

¹⁷ AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥiyā' 'ulūm al-dīn*, cit., p. 409.

¹⁸ Si osservi che in ambiente cristiano occidentale, ben prima della nota formula gesuitica, la metafora del cadavere come esempio di perfetta obbedienza al maestro spirituale e in ultima analisi a Dio, la si trova già citata nella *Legenda Maior* (VI, 4) di San Bonaventura da Bagnoregio (1217/21-1274).

¹⁹ Si veda a titolo di esempio YAQŪT AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ, *Mağma' al-buldān*, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1984, 5 voll., I, pp. 456b-457a.

²⁰ Tra i primi a cui tutta la tradizione del sufismo successivo si richiamerà, va annoverato Ḥasan al-Baṣrī (642-728), originario di Baṣra nell'Iraq meridionale, cfr. HELLMUT RITTER, *al-Ḥasan al-Baṣrī*, in «Encyclopédie de l'Islam», III, 1971², pp. 254b-255b.

(m. 857)²¹, che introdusse la minuziosa analisi dell'anima al fine di non cedere alle lusinghe mondane; Sarī al-Saqaṭī (m. 867), uno dei maestri di Abū l-Nūrī, che lo introdurrà al concetto di ineffabilità dell'amore mistico con Dio²²; ma soprattutto al-Ġunayd (m. 910), vero leader della scuola mistica di Baghdad. Le generazioni successive di ṣūfī lo chiameranno *tā'ūs al-fuqarā'*, il pavone dei poveri, ovvero dei ṣūfī. Sarà considerato il maestro del cosiddetto misticismo "sobrio", in contrasto con quello erotico di un Abū Yazīd al-Biṣṭāmī e di al-Ḥallāğ²³. Al-Ġunayd si fece infatti fermo assertore dell'impossibilità di comunicare le esperienze mistiche ai non iniziati, come lo dimostrano le sue opere dal linguaggio criptico, nonché della necessità di riconoscere il potere costituito come facente parte dell'ordine divino. Di conseguenza, secondo al-Ġunayd, qualsiasi forma di attivismo politico-sociale si spiegherebbe solo come naturale esito di una profonda immaturità spirituale. A questo atteggiamento si contrapponeva la corrente del misticismo diremmo "impegnato", di cui Abū Manṣūr Ibn Ḥusayn al-Ḥallāğ²⁴ non è che l'esponente più noto in Occidente. Questa scuola propugnava la diffusione della via mistica a tutti, utilizzando un linguaggio considerato, dall'*intelligenza* teologico-giuridica del tempo, stravagante, per non dire in odore di aperta e smaccata eresia. La scuola di Baghdad è stata considerata dai mistici delle epoche successive il centro da cui prese vita il cosiddetto *'ilm al-taṣawwuf*, la scienza del sufismo; tuttavia nell'878 fu anche teatro di persecuzioni contro gli esponenti considerati più estremisti del movimento. Il personaggio più influente che si fece paladino della restaurazione dell'ortodossia a Baghdad, fu l'asceta, teologo e predicatore di scuola ḥanbalita Ġulām Ḥalīl (m. 888-889). Studioso di *ḥadīth*, si distinse per la sua predicazione moraleggiante, basata sul principio coranico dell'ordinare il bene e vietare il male (*al-'amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-munkar*). Accreditatosi presso il fratello del califfo al-Mu'tamid (870-892), chiamò in giudizio un gruppo di ṣūfī tra cui Abū l-Nūrī²⁵. La leggendaria storia del

²¹ Knysh si interroga se questo pio predicatore non possa essere considerato a giusto titolo esponente della corrente mistica che prese il nome di "scuola di Baghdad". Va tuttavia osservato che il suo metodo rigoroso di esame introspettivo dell'anima, avrebbe rappresentato una guida sicura per i primi cercatori di Dio con i quali ebbe dopo tutto frequenti contatti, cfr. ALEXANDER KNYSH, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 47.

²² BENEDIKT REINERT, *Sarī al-Saqaṭī*, in «Encyclopédie de l'Islam», IX, 1998², pp. 59b-62a.

²³ KNYSH, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 52-56.

²⁴ La vita e l'opera di questo mistico itinerante e predicatore è stata resa nota dal classico studio di LOUIS MASSIGNON, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*, Paris, Paul Geuthner, 1922, 2 voll.

²⁵ GERHARD BÖWERING, *Perimeters and Constants*, cit., pp. 54-55.

processo ad al-Nūrī e ai suoi seguaci come ci è stata trasmessa dai biografi, non è priva di tinte agiografiche dal chiaro intento apologetico. Tuttavia, prima di introdurre il nostro autore, sarà bene fare una precisazione di ordine politico-religioso. È norma tra gli studiosi pensare che qualsiasi forma mistica fosse condannata dalla scuola giuridica più letteralista dell'epoca, nota come scuola ḥanbalita. Un simile pregiudizio è stato alimentato non solo da reali quanto episodici eventi persecutori ora accennati, quanto piuttosto dall'influsso che l'odierno wahhabismo – questo sì, reale acerrimo nemico del ṣūfismo – continua a esercitare nel mondo islamico moderno. Come ha messo bene in luce Josef van Ess, non va invece dimenticato che molti esponenti della prima corrente mistica che attraversò l'Iraq e la Persia tra i secoli IX e X, avevano ricevuto un'educazione giuridico-religiosa in *milieux* ḥanbaliti. A loro volta, gli esponenti più in vista di questo *madhhab* come gli stessi 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, Ibn Taymiyya e Ibn Qayyim al-Ġawziyya, ricevettero tutti un forte influsso dall'insegnamento dei mistici ṣūfī delle generazioni precedenti²⁶.

Abū al-Ḥusayn al-Nūrī

Fatte queste essenziali premesse, sarà possibile presentare la personalità e l'opera di un mistico passato quasi inosservato. Di origini persiane della regione del Ḥorāsān²⁷, Aḥmad Ibn Muḥammad Abū al-Ḥusayn al-Nūrī nacque a Baghdad in data non nota, sappiamo solo che morì intorno al 907 d.C. Così le *Ṭabaqāt al-Kubrā* ("Le collezioni biografiche maggiori degli antichi mistici"), ci trasmettono le circostanze della sua morte:

La causa della morte di Abū l-Nūrī fu l'aver udito questo verso:

«Ho continuato a scendere dal Tuo amore di un gradino,

Son confusi i cuori quando discendono».

Si ritrovò nel deserto errando senza mèta. Cascò in un canneto di canne appena

²⁶ JOSEF VAN ESS, *Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformation*, in *Islamic Mysticism contested*, cit., pp. 22-44: 29-31.

²⁷ La bibliografia su questo mistico poco frequentato dagli specialisti è assai vasta, tuttavia come si dirà in seguito, l'unico che ha condotto uno studio sistematico della sua opera è stato Paul Nwyia, sui cui studi si veda oltre. Si vedano tra gli altri N. HANIF, *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Central Asia and Middle East*, New Deli, Sarup & Son, 2002, pp. 63-65; ANNEMARIE SCHIMMEL, *al-Nūrī, Abū l-Ḥusayn Aḥmad*, in «Encyclopédie de L'Islam», VIII, 1995², pp. 141b-142b.

tagliate, le cui radici erano come spade. Così camminava su di esse ripetendo il verso sino alla mattina, mentre il sangue gli scorreva dai piedi. Infine cadde come ebbro con i piedi tumefatti e morì, che Iddio si compiaccia di lui²⁸.

Di lui i biografi ci narrano le vicende e gli aneddoti più disparati con evidente intento agiografico e apologetico. Poco o niente è quindi possibile ritenere come storicamente attendibile. Se non altro il lettore moderno potrà leggervi la memoria che le generazioni successive di *ṣūfī* hanno trasmesso su questo personaggio, come ne è stata percepita la testimonianza e l'esperienza mistica. Ad esempio al-Sulamī, un mistico di Nīšāpūr vissuto tra X e XI secolo, autore di una ben nota raccolta di biografie *ṣūfī*, ci tramanda che allorché fu chiesto ad al-Nūrī cosa fosse il sufismo, questi rispose: «Il *taṣawwuf* non è fatto né di segni né di scienze, ma di condotta morale»²⁹.

Lo stesso biografo ci trasmette un'altra sua affermazione che mette in luce una particolare visione della via mistica: «Le più potenti delle cose che caratterizzano il nostro tempo sono due: il dotto che opera secondo la sua scienza e lo gnostico che parla della sua verità»³⁰. Un aspetto che vedeva le varie scuole mistiche in disaccordo, era la questione del sostentamento del mistico. Alcuni come al-Ġunayd, ritenevano che questi dovesse vivere del proprio lavoro, altri, volendo seguire alla lettera l'insegnamento del *tawakkul*, vivevano di elemosina. A questo proposito i biografi ci trasmettono un aneddoto che riguarda al-Nūrī: «Fu condotto alla riunione (*maǧlis*) del sovrano, il quale gli disse: “Da dove vi procurate da mangiare?” Ed egli disse: “Non conosciamo le cause tramite le quali il sostentamento ci è procurato, noi siamo gente guidata”»³¹.

Circa le persone a cui è rivolta la via mistica, gli è stata attribuita questa affermazione:

Dio ha rivelato la scienza a tutta la gente comune (*al-‘amma*), ha concesso ai Suoi amici intimi (*‘awliyā*) la gnosi (*al-ma‘rifā*), ai Suoi amici sinceri lo svelamento, ai Suoi beniamini la visione, nella Sua signoria si è sottratto agli sguardi di tutte le Sue creature. Quando hanno ritenuto di aver saputo, son rimasti confusi, quando hanno sup-

²⁸ MUḤĪ L-DĪN AL-ṬU‘MĪ, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Bayrūt, al-maktaba al-ṭaqāfiyya, 1994, 3 voll., III, p. 510.

²⁹ ‘ABD AL-RAḤMĀN IBN MUḤAMMAD IBN MŪSĀ AL-SULAMĪ, *Kitāb ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, a cura di Johannes Pedersen, Leiden, Brill, 1960, p. 155.

³⁰ AL-SULAMĪ, *Kitāb ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, cit., p. 157.

³¹ Ivi, p. 158.

posto di esser stati riconosciuti, si sono eclissati, lode a Colui i cui prodigi destano meraviglia!³²

Resosi famoso negli ambienti religiosi di Baghdad come «l'innamorato di Dio» (*'āšiq Allāh*), fu per questo ritenuto eretico rischiando più volte la condanna capitale, come reso noto dal celebre e già menzionato aneddoto tramandato dai suoi biografi:

Quando Ġulām Ḥalīl accorse dal califfo per motivo dei Ṣūfī, questi ordinò che venisse tagliata loro la testa. Furono convocati, chiamarono il boia, al-Nūrī accorse verso di lui. Il boia disse: «Lo sai per cosa stai accorrendo?», «Sì, perché mi sia tagliata la testa, amo di più i miei amici che un attimo di vita in più». Allora il boia rimase sbigottito e gettò la spada. Informò il califfo il quale rinviò il loro caso al giudice dei giudici di Baghdad. Chiese loro circa le loro faccende, allora al-Nūrī si voltò a destra, a sinistra poi abbassò la testa, infine rispose sorprendendolo e disse: «Invero i servi di Dio in Lui si basano e assicurano, di Lui parlano, in Lui vivono e muoiono, a Lui fanno ritorno in ogni circostanza, a Lui si abbandonano, in Lui confidano a causa della bellezza del Suo sguardo». Il giudice pianse e disse al califfo: «Se questi sono eretici (*zanādiqa*) allora non v'è rimasto più nessun musulmano sulla faccia della terra». Così il califfo li lasciò liberi³³.

Le stazioni dei cuori

Come già accennato, della veridicità dei fatti narrati dai biografi non abbiamo alcuna prova, a causa del fatto che in questo tipo di letteratura a ispirazione apologetico-didascalica, la contaminazione, l'interpolazione e il plagio erano la regola. Sarà solo negli anni Sessanta del Novecento che sarà fatta luce sull'opera di al-Nūrī, grazie alla scoperta che padre Paul Nwyia fece di alcuni manoscritti conservati a Istanbul, testimoni diretti di uno scritto a lui attribuito³⁴. Le *Maqāmāt al-qulūb* ("Le stazioni dei cuori")³⁵ sono un trattato di

³² 'ABD AL-RA'ŪF AL-MANNĀWĪ, *al-Kawākib al-durriyya fi tarāġim al-sāda al-ṣūfiyya*, a cura di Muḥammad 'Arīb al-Ġādir, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1999, 5 voll., I, p. 525.

³³ AL-MANNĀWĪ, *al-Kawākib al-durriyya*, cit., p. 523.

³⁴ PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 44, 1968, pp. 117-154. Ampii estratti saranno tradotti in francese dallo stesso autore in ID., *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., pp. 316-348.

³⁵ A parte il padre Nwyia, che nel suo saggio seminale *Exégèse coranique* ne ha offerto qual-

psicologia mistica in cui, facendo largo uso di immagini allegoriche, si descrivono le principali sfide della vita interiore sul percorso della purificazione del cuore dalle passioni dell'anima. Qui troveranno il loro motivo d'essere veri e propri spazi interiori, luoghi e personaggi che permetteranno, attraverso un linguaggio simbolico, di trasmettere i misteri dell'esperienza mistica. Esperienza che, per mistici come Tirmīdī Ḥakīm (m. 285/898), sarà elevata a vero e proprio principio ermeneutico del Corano³⁶. Per questo motivo quello di al-Nūrī non poteva che essere un linguaggio *imagé*, prendendo a prestito gli elementi della vita naturale, o come ebbe a dire Abū Bakr al-Kalābādī (m. 995), utilizzando uno stile allusivo (*'išāra*)³⁷. Giardini, alberi da frutta e oceani, saranno solo alcuni degli elementi della natura di cui al-Nūrī fa largo uso nel suo trattato. Tuttavia, questo non si dipana in un linguaggio a tutti accessibile; in "Le stazioni dei cuori" infatti l'autore non disdegna di far uso di una certa simbologia tutt'altro che intuitiva. Si veda a titolo di esempio il capitolo XII, in cui l'autore si riferisce alla luce degli astri come simboli dei diversi gradi della luce interiore³⁸.

Il titolo "Le stazioni dei cuori" fa riferimento al modo di procedere del mistico lungo la strada che lo condurrà al suo Beneamato. Nel linguaggio dei mistici di questo periodo e delle epoche successive, le *maqāmāt* sono le stazioni attraverso cui il mistico deve passare, stazionando in ognuna di esse prima di passare a quella successiva. Diversamente dagli *'aḥwāl*, veri e propri stati mistici di cui l'uomo può beneficiare per gratuita rivelazione divina, ma proprio per questo del tutto sfuggenti al suo controllo, le stazioni – enumerate e descritte differentemente dalle varie scuole mistiche – esigono una particolare pratica da adottare al fine di essere conseguite³⁹. Si veda a titolo di esempio il *Kitāb al-luma' fi l-taṣawwuf* ("Libro delle luminosità mistiche") di Abū Naṣr al-Sarrāğ (m. 990), vero e proprio manuale per chi voglia intraprendere il viag-

che estratto in traduzione, fino ad oggi esiste solo una traduzione integrale in spagnolo di *Moradas de los corazones. Abū-l-Nūrī de Bagdad*, a cura di Luce López-Baralt, Madrid, Trotta, 1999. Una traduzione italiana integrale è in preparazione da parte di chi scrive.

³⁶ PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et language mystique*, cit., pp. 117-156. Una recente introduzione a questo mistico con traduzione italiana di un suo trattato, è in AL-ḤAKĪM AL-TIRMIDĪ, *Le Profondità del Cuore. Trattato sufi (Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa'l-Qalb wa'l-Fūād wa'l-Lubb)*, a cura di Demetrio Giordani, Milano, Jouvence, 2015.

³⁷ IBN IṢḤĀQ AL-BUḤĀRĪ AL-KALĀBĀDĪ, *Kitāb al-ta'arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf*, al-Qāhira, 1960, p. 30.

³⁸ PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits*, cit., p. 138 ; ID., *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., pp. 347-348.

³⁹ GEORGES ANAWATI, LOUIS GARDET, *Mystique musulmane*, cit., pp. 70-72.

gio interiore. Originario di Tūs, nella Persia nord orientale, al-Sarrāġ sarà una delle più antiche autorità in materia di ascetismo mistico islamico⁴⁰. Nel suo manuale di mistica, l'autore enumera le varie stazioni che il novizio (*al-murīd*) deve affrontare nel suo viaggio interiore verso Dio. Egli ne conta sette secondo l'ordine seguente: 1) il pentimento (*tawba*)⁴¹, 2) la delicatezza scrupolosa della coscienza (*wara'*), 3) la rinuncia ai beni di questo mondo (*zuhd*), 4) la povertà (*faqr*), 5) la sopportazione (*ṣabr*), 6) l'abbandono fiducioso (*tawakkul*), 7) l'accettazione (*riḍā'*)⁴². La sede per entrambe le esperienze mistiche (*maqāmāt* e *'aḥwāl*) è il cuore dell'uomo. Come ha ben specificato Nwyia, in al-Nūrī l'antropologia spirituale si riduce a cardiologia spirituale, perché è qui che secondo il Nostro si gioca il destino dell'uomo. Il cuore, secondo al-Nūrī, è paragonato a una casa, che viene purificata dagli elementi immondi che la abitano come l'associazionismo (*širk*, opposto di Unicità divina o monoteismo: *tawḥīd*), grazie al vento sollevato dalla generosità divina. Ma vista la ricchezza delle immagini che ci offre il testo originale, ne propongo qui una versione integrale:

Sappi che Dio ha creato una casa all'interno del credente, che si chiama cuore (*qalb*). Ha sollevato un vento con la sua generosità affinché purificasse quella casa dall'associazionismo (*širk*), dal dubbio, dall'ipocrisia e dallo spirito di discordia. Quindi ha inviato nubi con la sua bontà e ha fatto piovere su quella casa, vi ha fatto crescere diversi tipi di piante come la certezza, l'abbandono fiducioso (*tawakkul*), la sincerità, il timore, la speranza e l'amore (*maḥabba*)⁴³. Quindi ha posto davanti a quella casa un divano di unicità divina (*tawḥīd*), su cui ha steso un tappeto fatto di soddisfazione. Ha piantato l'albero della gnosi (*ma'rifa*) dinanzi alla casa, le cui radici sono nel cuore del credente e i cui rami sono in cielo⁴⁴, sotto il trono [di Dio]. Ha posto alla destra e alla sinistra del divano un bracciolo fatto delle Sue Leggi divine⁴⁵, ha aperto nel suo cuore

⁴⁰ Cfr. PIERRE LORY, *al-Sarrāġ, Abū Naṣr 'Abd Allāh*, in «Encyclopédie de l'Islam», IX, 1998², pp. 67a-68a; ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, cit., pp. 84-85.

⁴¹ Sul concetto di *tawba* nella letteratura mistica tra IX e X secolo, come intimo desiderio di distogliere la propria attenzione da questo mondo per dedicarsi interamente alla ricerca di Dio, si veda GERHARD BÖWERING, *Perimeters and Constants*, cit., pp. 45-53.

⁴² Cfr. GEORGES ANAWATI, LOUIS GARDET, *Mystique musulmane*, cit., p. 70.

⁴³ Cfr. Cor. 22, 63.

⁴⁴ Cfr. Cor. 14, 24-25.

⁴⁵ La mia traduzione si distanzia da quella di Nwyia che qui traduce: «à la droite de l'arbre Il a placé un divan et à sa gauche un accouroir, formés de Ses lois», PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., p. 327; quando il testo arabo che egli stesso edita legge: ووضع عن شماله متناً، بين السرير وعن شماله متناً، PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits*, cit., p. 132 ll. 3-4; l'editore adotta la variante dei mss. *Haci Mahmud 2451 e Nafiz Pasha 457*.

una porta sul giardino della Sua misericordia, in cui vi ha piantato ogni tipo di piante aromatiche come l'esaltazione, la lode, la glorificazione e la ripetizione [del nome di Dio] (*dīkr*). Quindi ha fatto scorrere nel fiume della grazia, acqua del mare della retta via che annaffia codeste piante. Poi ha appeso sulla porta più alta una delle lampade della Sua bontà e l'ha accesa con l'olio dell'onestà, ha illuminato la luce della Sua lampada con la luce del timor di Dio (*al-taqwà*). Ha chiuso la porta per impedire la rovina della casa. Ha conservato la chiave e non l'ha affidata a nessuna delle Sue creature, né a Gabriele, né a Michele, né a Israfele, né ad altri. Quindi disse il Signore, eccelsa sia la Sua magnificienza: «Questo è il mio scrigno sulla mia terra, fonte del mio sguardo, abitazione della mia unicità, io sono l'inquilino della dimora». Che magnifico inquilino per un'eccellente abitazione!⁴⁶

Come si può osservare, la vita del cuore viene descritta nei minimi dettagli grazie a immagini tolte dal mondo naturale, dagli agenti atmosferici e dalla vita quotidiana. La casa deve essere purificata dai possibili elementi immondi che la abitano, come la miscredenza, l'associare qualcosa a Dio, e da tutto ciò che allontana dall'Unicità divina e dall'amore. Altro elemento fondamentale su cui torneremo è l'albero della gnosi (*šaj̄aratu l-ma'rifā*) che nella tradizione ebraico-cristiana ricorda l'albero della conoscenza di Gen 2, 9, presente anche in Corano 2, 35; il solo coglierne i frutti procura la cacciata dall'Eden. Qui tuttavia si tratta del giardino promesso da Dio ai giusti nell'Aldilà. Il richiamo è a Corano 14, 23-25, in cui si narra di giardini dove scorrono fiumi promessi ai credenti, e dove al v. 24 si legge: «Non vedi come Dio ha raccontato una parabola di una parola buona paragonandola a un albero buono, le cui radici sono salde e i cui rami sono in cielo?». L'albero come simbolo della parola buona, non può che essere un albero i cui frutti sono propizi. Il v. 25 si chiude con un'affermazione d'importanza capitale: «Iddio parla agli uomini in parabole a che essi riflettano (*yataḍakkārūn*)». Con «gnosi» (*ma'rifā*) la tradizione mistica si riferisce all'accesso a ciò che esiste realmente al di là delle apparenze, tramite l'esperienza spirituale; la gnosi è per questo la chiave che apre la porta all'esoterico e all'intimo (*bāṭin*) oltrepassando l'apparente e l'essoterico (*zāhir*). Il termine è assai utilizzato da tutto il movimento mistico che ruotava attorno alla scuola di Baghdad, a cui prese parte anche Abū Sa'īd Ḥarrāz. Questi, nel suo *Kitāb al-ḥaqā'iq* (Libro delle verità), analizza il lessico del linguaggio dei mistici, con l'intento di descrivere gli stati spirituali di cui ogni termine è un simbolo. Circa il termine *ma'rifā*, Nwyia ricorda che «la gnose n'est pas une

⁴⁶ PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits*, cit., pp. 131-132.

connaissance abstraite, mais une sagesse pratique et une manière de se porter à Dieu et au monde selon leur vérité profonde»⁴⁷.

Come si può osservare, da questa prima citazione dell'opera di al-Nūrī, anche i mistici parlano in parabole e per immagini, adottando e ispirandosi al linguaggio coranico, perché solo tramite parabole e per immagini è possibile trasmettere le verità divine. Come tuttavia osservava Nwyia, le immagini offerteci da al-Nūrī sono per lo più statiche. In mezzo alla casa troneggia il divano, simbolo dell'Unicità divina, asse portante di tutto il credo islamico⁴⁸. L'immagine è tolta dall'organizzazione della casa orientale, nel cui atrio principale vi è il divano che costeggia i quattro muri della stanza dedicata agli ospiti⁴⁹. La casa come simbolo del cuore del credente ritorna più volte nello stesso scritto del Nostro. Al capitolo XVI si legge che il cuore del credente «è come una casa che ha due porte, una conduce al mondo (*duniyā*), l'altra all'Aldilà». Anche in questa casa vi è un divano sul quale «vi è assiso un re con due ministri, il re è la certezza, il ministro che sta alla sua destra è la paura, il ministro che sta alla sua sinistra è la speranza». L'immagine continua con la descrizione di uno spiazzo in cui si trovano schiere di dodici santi (*naqīb*), ognuno dei quali simboleggia un pilastro della fede musulmana, tra i quali sono inclusi i cinque pilastri canonici (in ordine di elencazione: professione di fede, preghiera, decima, digiuno, pellegrinaggio) oltre alla massima coranica di ordinare il bene e vietare il male⁵⁰.

Le virtù del credente che voglia intraprendere la via mistica sono paragonate a dei giardini presenti nel cuore dell'uomo. I giardini simboleggiano l'Unicità divina, il cammino, la certezza, l'umiltà, (*tawāḍu*), ciò che è lecito (*ḥalāl*), la mansuetudine, la generosità, la accettazione, l'intenzione sincera, il decimo e la scienza. Il credente si aggira per i giardini suddetti e se vi trova dei rovi, come l'associazionismo, l'ipocrisia, la vanagloria, la presunzione, il dubbio, l'ignoranza e la stoltezza, li sradica e li getta⁵¹. In al-Nūrī chi abita i

⁴⁷ PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., p. 273.

⁴⁸ Cfr. Cor. 15, 47 in cui si legge: «Abbiamo strappato dai loro petti ogni rancore, come fratelli adagiati su letti, faccia a faccia», dove «letti» è la traduzione dello stesso termine utilizzato da al-Nūrī, *sarīr* pl. *surur*.

⁴⁹ Sul significato simbolico-religioso dell'ospitalità nelle tre religioni monoteiste si veda il noto saggio di LOUIS MASSIGNON, *Les trois prières d'Abrham*, Paris, éditions du Cerf, 1997; trad. it. *L'ospitalità di Abramo. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*, a cura di Domenico Canciani, Milano, Medusa, 2002.

⁵⁰ PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits*, cit., pp. 140-141; ID., *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., pp. 329-330.

⁵¹ L'immagine ricorda la parabola del seminatore descritta in Mt 13, 3-9.

giardini, vi si aggira e passeggia non solo per goderne le delizie, ma anche per custodirli e pulirli da ciò che li renderebbe immondi.

Veniamo infine a quella che è stata ritenuta l'immagine più pregnante di tutta l'opera, ovvero l'immagine della «cittadella». Nwyia non esitò a segnalare tutta la distanza dell'immagine di al-Nūrī dal castello interiore di Teresa D'Avila dall'omonimo titolo⁵². Ecco l'immagine delle cittadelle del cuore come ce le descrive al-Nūrī:

Sappi che Dio l'Altissimo ha posto nel cuore dei credenti sette cittadelle circondate da sette mura di cinta e bastioni. Ha ordinato ai credenti di stare all'interno di queste cittadelle, ed ha lasciato Satana all'esterno di tutte queste cittadelle, mentre inveisce e abbaia loro al di là di esse, come abbaiano i cani.

La prima cittadella ha le mura di giacinto, ed esso è la conoscenza gnostica di Dio; intorno vi è una cittadella d'oro che è la fede in Dio l'Altissimo; intorno si trova una cittadella d'argento che è la sincerità di parola e d'azione; intorno c'è una cittadella di ferro che è il consenso al decreto di Dio l'Altissimo; intorno c'è una cittadella di rame che è l'assolvimento delle prescrizioni di Dio l'Altissimo; intorno c'è una cittadella di ottone, che è l'assolvimento dell'ordine di Dio e della Sua proibizione; intorno c'è una cittadella di terracotta, che è l'assolvimento dell'educazione dell'anima in tutte le sue azioni, poiché l'Altissimo ha detto [a Satana]: «Invero non avrai potere alcuno sui Miei servi»⁵³. Il credente, trovandosi nella cittadella di giacinto, sta all'interno di queste cittadelle, mentre Satana non ha alcuna via di accesso ad esse fintantoché il servo assolve all'educazione dell'anima. Allorché disdegna la propria anima dicendo: «Non è necessaria», allora Satana gli prende la prima cittadella di terracotta ed ambisce ad entrare nell'altra. Ogni qualvolta trascura l'ordine e la proibizione di Dio, Satana gli prende la cittadella fatta di ottone e ambisce ad entrare nella terza. Ogni volta che tralascia di acconsentire al decreto di Dio l'Altissimo, Satana prende la cittadella di rame ed ambisce a entrare nella quarta, così fino alla fine⁵⁴.

Come si può osservare, la differenza con la spazialità interiore di Santa Teresa è totale. Mentre in questa il cammino spirituale si declina in un movimento dall'esterno verso l'interno del castello, la cui settima stanza è abita-

⁵² Cfr. PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., p. 334 ; anche la Schimmel non esita a ritenere che «the Baghdad Sufi does not reach the psychological depth of the great Carmelite nun», ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mistical Dimensions of Islam*, cit., p. 61.

⁵³ Cor. 15, 42. Dalla descrizione del materiale con cui sono fatte le sette fortezze, si comprende la posizione con cui sono disposte. Si tratta di una struttura a cerchi concentrici, dove la cittadella di giacinto in cui si trova l'uomo, è al centro ed è contornata da altre sei cinta murarie.

⁵⁴ PAUL NWYIA, *Textes mystiques inédits*, cit., pp. 135-136.

ta da Dio con cui il mistico ambisce ricongiungersi⁵⁵, in al-Nūrī la dinamica dell'immagine è per così dire ribaltata. Tuttavia per comprenderne a fondo la simbologia è necessario chiarirne l'organizzazione architettonica. Sebbene Nwyia avesse ritenuto poco chiara la disposizione delle cittadelle⁵⁶, dal testo risulta evidente una architettura a struttura concentrica, dove al centro, all'interno della cittadella fatta di giacinto, sta il credente, mentre le mura più esterne sono della cittadella di terracotta. Sempre in un'ottica comparativa, mentre il castello dell'anima di Teresa utilizza una simbologia dello spazio e dei luoghi domestici come cammino interiore orizzontale di avvicinamento a Dio, qui ciò che si prefigura è la lotta del credente contro Satana, che dall'esterno minaccia di entrare e conquistare il cuore del credente. In questo senso la lotta interiore che i mistici chiameranno *al-ḡihād al-'akbar*, ovvero lo sforzo maggiore, è prefigurato come guerra difensiva. Il termine per cittadella (*ḥiṣn*) fa parte del lessico militare utilizzato per indicare i castelli di protezione e difesa utilizzati in caso di guerra. Si staglia dunque molto nitida l'immagine dell'uomo che si deve fortificare contro le forze del male. L'immagine non solo è stata utilizzata da altri mistici come Tirmīdī Ḥakīm⁵⁷, ma ha dei paralleli assai interessanti anche in al-Ġazālī. Questi, nella "Vivificazione delle scienze religiose", all'interno della sezione detta *muhlikāt*, ovvero «le cause della perdizione», dedica un capitolo alle «meraviglie del cuore», di cui un paragrafo (*bayān*) è dedicato alla descrizione degli ingressi del cuore attraverso cui Satana si insinua. Scrive al-Ġazālī:

Sappi che il cuore è come una cittadella (*ḥiṣn*) e che Satana è un nemico che vuole entrare nella cittadella, così da impadronirsene e conquistarla. Egli può proteggere la cittadella dal nemico solo facendo la guardia alle porte della cittadella, alle sue entrate e nei punti di rottura. Colui che non ne conosce le porte non è in grado di sorvegliarle. La protezione del cuore dalla cattiva ispirazione di Satana è necessaria, ed è un obbligo individuale per ogni servo che ne è soggetto⁵⁸.

Il brano segue con l'enumerazione delle porte attraverso cui Satana ha accesso nel cuore dell'uomo. Le prime ad essere enumerate sono l'ira e le passioni carnali. Qualche pagina oltre vengono descritti i quattro elementi da cui è

⁵⁵ TERESA D'AVILA, *Il castello interiore*, a cura di Massimo Bettetini, Casale Monferrato, Piemme, 2002.

⁵⁶ PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., pp. 332-333.

⁵⁷ Ivi, p. 334 n. 1.

⁵⁸ ABŪ ḤĀMID AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥiyā' 'ulūm al-dīn*, cit., III, pp. 49-50.

costituita la cittadella; essi sono la solitudine (*ḥalwa*), il silenzio (*ṣamt*), la fame (*ǧaw'*) e la veglia (*sahar*)⁵⁹; ovvero i pilastri della vita ascetica che permettono di tenere a freno i desideri e le passioni che provengono dall'anima. In un'altra opera dello stesso autore, dal titolo *Kimiyā' al-sa'āda* ("L'alchimia della felicità"), l'anima è paragonata ad una città,

in cui le mani, i piedi e tutte le membra rappresentano i terreni coltivabili, la facoltà appetitiva è il governatore, la facoltà irascibile è la polizia, il cuore è il re e l'intelletto ne è il ministro. Il re li governa affinché il suo regno e le sue condizioni siano stabili. Infatti il governatore, che è la passione, è menzognero, curioso e imbroglione; la polizia, che è l'ira, è malvagia, assassina e distruttiva⁶⁰.

Se il cuore non tiene a bada le sue passioni e le sue inclinazioni naturali, sarà perduto. Case, cittadelle, fortezze, città abitate da re, ministri ed eserciti, sono le immagini attorno a cui ruota il pensiero dei mistici musulmani tra i secoli X e XII. Si descrive in ultima analisi la lotta del cuore contro la propria stessa anima, ovvero quella lotta interiore ben nota a tutte le tradizioni mistiche e spirituali, in cui ogni uomo che voglia intraprendere il cammino verso il Trascendente, è obbligato a cimentarsi. Le immagini or ora evocate sono talmente diffuse nel pensiero arabo-islamico che le ritroviamo anche in altri testi dalla più variegata natura, come le ben note "Epistole dei fratelli della purità e degli amici sinceri"⁶¹.

A conclusione di questa breve introduzione al mondo interiore delle prime generazioni di mistici *ṣūfī*, vorrei focalizzare lo sguardo su un aspetto delle immagini evocate poc'anzi da Abū al-Nūrī e al-Ġazālī, ovvero quello delle mura di cinta, veri bastioni del cuore dell'uomo contro gli attacchi di Satana. L'immagine trova un suo modello archetipico in Corano 18, 93. La «sura della Caverna» è nota per essere stata considerata da Louis Massignon «l'Apocalisse

⁵⁹ Ivi, p. 120.

⁶⁰ ABŪ ḤĀMID AL-ĠAZĀLĪ, *Maǧmū'a rasā'il al-'Imām al-Ġazālī: Kimiyā' al-sa'āda*, a cura di Ibrāhīm Amīr Muḥammad, al-Qāhira, al-maktaba al-tawfiqiyya, (senza data), p. 451. Per un'altra traduzione italiana dello stesso passo citato, si veda AL-ĠAZĀLĪ, *La bilancia dell'azione*, cit., p. 359.

⁶¹ *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa Ḥullān al-Wafā'*, a cura di 'Ārif Tāmīr, Bayrūt-Bārīs, Manšūrāt 'Awīdāt, 1995, 5 voll. Sul misticismo presente in quest'opera, che è stata considerata la prima enciclopedia del mondo arabo medievale, si veda MARIANA KHOURY-SAMANI, *Les «Iḥwān al-ṣafā'» et la mystique. Étude et traduction partielle de l'Épître XLVI*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 53, 1993-1994, pp. 309-352.

dell'Islām⁶²». L'intero capitolo si caratterizza per il suo contenuto escatologico, spesso dall'andamento oscuro a causa dei numerosi riferimenti simbolici in esso racchiusi. I versetti che qui sono del più grande interesse sono i vv. 93-98, dove si racconta che il Bicornè⁶³, identificato nei commentari con Alessandro il Macedone, protagonista di altre narrazioni orientali dal contenuto apocalittico⁶⁴, fa erigere una muraglia a protezione di un popolo che a stento conosceva parola, contro le invasioni di Gog e Magog⁶⁵, popoli mitici la cui discesa indicherebbe l'incipiente fine dei tempi. Al-Ṭabarī, nel suo celebre commentario al Corano, ci offre una descrizione minuziosa di Gog e Magog, che vengono assimilati a delle creature bestiali, semiuomini e semibestie, «Essi vanno in cerca del *tinnīn*, il mostro marino, a primavera [...] e tutti gli anni ne abbattano uno, e ne mangiano tutto l'anno»⁶⁶. D'altro canto il commentario del mistico Ibn 'Aṭā', identifica il Bicornè con l'uomo perfetto, il demiurgo,

⁶² LOUIS MASSINGON, *Les «Sept Dormants» Apocalypse de l'Islam*, in *Opera Minora*, a cura di Y. Moubarac, 3 voll., III, Beirut, Dar al-Maaref, 1963, pp. 104-118.

⁶³ Sull'origine del nome si veda WILLIAM MONTGOMERY WATT, *Iskandar*, in «Encyclopédie de l'Islam», IV, 1978², p. 133a. Per l'identificazione del Bicornè con Alessandro Magno, si veda ABŪ ĠĀFAR MUḤAMMAD IBN ĠARĪR AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, al-Qāhira, Šarika maktaba wa maṭba'a Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1968, 33 voll., xv, pp. 17-19.

⁶⁴ La mitizzazione del personaggio di Alessandro il Macedone affonda le radici nel passo biblico di 1Mac 1, 1-9. Uno degli esiti letterari più celebri di questo mito è il noto *Romanzo di Alessandro*, che conobbe una vastissima diffusione in Oriente e nelle letterature europee medioevali e moderne. Sulla tradizione araba si veda ISRAEL FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagesgeschichtliche und literarhistorische Untersuchung*, Leipzig, B. G. Teubner, 1913; TILMAN NAGEL, *Alexander der Grosse in der frühislamischen Volksliteratur*, Walldorf-Hessen, H. Vorndran, 1978; FAUSTINA DOUFIKAR-AERTS, *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callistenes to Suri*, Paris-Leuven, Walpole-Peeters, 2010; tramite le recensioni arabe il testo giunse anche in Etiopia; per uno studio comprensivo di tutte le recensioni, si veda *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, a cura di David Zuwiyya, Boston-Leiden, Brill, 2011. Per l'edizione del testo greco, con ampia introduzione, si veda *Il romanzo di Alessandro*, a cura di Richard Stoneman, traduzione di Tristano Gargiulo, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2007, 2 voll.

⁶⁵ Cfr. Cor. 21, 96; i nomi hanno un'origine biblica, cfr. Gen 10, 2; Ez 38-39; Ap 20, 8.

⁶⁶ Traduzione italiana in PAOLO DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Genova, Marietti, 1991, p. 110. Si osservi che con *tinnīn* i testi apocalittici e agiografici orientali sia cristiani che musulmani, indicano il drago a sette teste, simbolo della Bestia e dell'Anticristo, o il dragone precristiano, sul quale si veda PAOLO MARRASSINI, *Ethiopian and Near Eastern Dragons*, a cura di Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi, Mauro Tosco, *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2006, pp. 459-468; ID., *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite, con un'appendice di Rodolfo Fattovich, La civiltà aksumita: aspetti archeologici; e una nota editoriale di Alessandro Bausi*, Brescia, Paideia, 2014, p. 42; PAOLO LA SPISA, *Martirio e*

l'«obbedito» (*muṭā`*)⁶⁷, che ha compiuto il cammino «del santo giunto alla perfetta unione con Dio»⁶⁸. Dall'Oglio ne offre una lettura suggestiva: «Il viaggio nel territorio di Gog e Magog sembra quasi un viaggio tra i mostri dell'inconscio sociale dove sono stati rinchiusi affinché non attentino alla civiltà di cui l'elemento chiave sembra essere la coscienza morale»⁶⁹.

Gog e Magog sarebbero popolazioni mitiche la cui invasione minaccia di «corrompere la terra»⁷⁰, ma anche i mostri che abitano l'inconscio dell'uomo, quei nemici che ogni uomo deve combattere nel suo *ḡihād* personale. Ogni uomo si può salvare tramite l'erezione di una muraglia di cui al-Ṭabarī ci descrive minuziosamente la fabbricazione:

E cominciando il suo lavoro, gli scavò una base fino a raggiungere l'acqua, e poi gli fece cinquanta parasanghe di larghezza, e lo riempì di rocce, e per cemento usò il rame, fuso e poi colatovi sopra, e divenne come se fosse una vena di montagna sotto terra, poi lo innalzò e lo elevò con blocchi di ferro e rame fuso, e lo fece percorrere da una vena d'ottone, e divenne come una veste tinta col giallo dell'ottone, il rosso del rame, ed il nero del ferro⁷¹.

La descrizione particolareggiata del materiale utilizzato per l'edificazione della muraglia, non può non evocare l'immagine utilizzata da al-Nūrī delle cittadelle con le loro mura fatte di materiali differenti, dal più pregiato al più grezzo. Il rame, l'ottone e il ferro sono i tre metalli in comune tra le due narrazioni. L'accostamento, sebbene non voglia porre in relazione diretta i due testi, impone una riflessione sul significato simbolico dei metalli e delle pietre utilizzati per l'edificazione di mura o cittadelle poste in difesa dalle forze del male. Se nella sura coranica i metalli e l'arte della metallurgia (nel testo coranico il Bicornone fonde i metalli) simboleggiano l'avanzamento della civiltà contro la barbarie⁷², nello scritto di al-Nūrī la materia di cui è fatta la cittadella assume un significato tutto spirituale, ovvero il progressivo allonta-

rappresaglia nell'Arabia meridionale dei secoli V e VI: uno sguardo sinottico tra fonti islamiche e cristiane, in «Adamantius», 23, 2017, pp. 318-340: 324.

⁶⁷ Termine per cui si veda Corano 81, 19-21.

⁶⁸ PAOLO DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam*, cit., p. 313.

⁶⁹ Ivi, p. 112.

⁷⁰ Cor. 18, 94.

⁷¹ Traduzione in PAOLO DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam*, cit., p. 111.

⁷² In questo scontro Dall'Oglio intravedeva la necessità di una «lotta per l'umanizzazione della brutta pasta antropomorfa primordiale» in cui è necessario uno «sforzo comunitario». «Sarà necessaria un'autentica mobilitazione delle forze vive di quel popolo, unita alla consoc-

narsi o avvicinarsi, a seconda del movimento, dal o verso il cuore, vero tesoro prezioso dell'uomo, virtualmente considerato il luogo privilegiato dell'unione mistica con Dio.

Riassunto

In questo contributo viene presentata l'opera di Abū al-Nūrī, mistico che visse a Baghdad tra IX e X secolo. Vengono presentati in traduzione ampi stralci delle *Stazioni dei cuori*, l'opera più celebre del mistico di Baghdad. Sono inoltre proposti alcuni accostamenti con altri autori della letteratura mistica.

Abstract

This contribution presents the work of Abū al-Nūrī, a mystic who lived in Baghdad between the 9th and 10th centuries. Large excerpts from *The Stations of Hearts*, his most famous work, are presented in Italian translation. Eventually, some comparisons with other authors of the mystical Arabic literature are proposed.

za tecnica, all'arte alchemica ed alla capacità organizzativa di Dū l-Qarnayn, perché si possa erigere una muraglia difensiva efficace»; cfr. PAOLO DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam*, cit., p. 301.

Giovanni Maria Martini*

Geografie interiori del pellegrinaggio alla Mecca

L'idea per questo studio mi è stata suggerita dal titolo stesso del seminario a cui fui invitato a partecipare dalla professoressa Isabella Gagliardi e da cui è nato il presente volume, tenutosi all'Università di Firenze il 7 dicembre 2017. Tale seminario titolava *Geografie interiori: la pratica dei pellegrinaggi interiori tra cristianesimo, ebraismo e Islam nel Medioevo (VI-XV secolo)*. Sebbene la parola "pellegrinaggio" non sia presente nel titolo finale scelto per il libro, tale concetto rimane in ogni caso di grande importanza in relazione al tema delle geografie interiori, come dimostrato dai numerosi riferimenti all'idea di un pellegrinaggio interiore a Gerusalemme presenti nei contributi che hanno preceduto e, in particolar modo, nel saggio di Isabella Gagliardi, in cui l'autrice presenta un'illuminante rassegna di fonti, sia ebraiche che cristiane, dalle quali si evince chiaramente il ruolo fondamentale svolto dalla Città santa di Gerusalemme in qualità di luogo "centrale" sia della geografia materiale che spirituale di tali tradizioni religiose, da cui deriva a sua volta, in modo diretto e immediato, la possibilità di trasposizione del pellegrinaggio materiale verso Gerusalemme in pellegrinaggio interiore dell'anima verso la Gerusalemme celeste, anch'esso ricorrente in quelle medesime fonti.

Anche nell'Islam è presente un rito di pellegrinaggio e anche nell'Islam il pellegrinaggio si compie, *mutatis mutandis*, alla volta di una Città santa, destinata a ospitare la "Casa di Dio" e perciò a rappresentare il centro del mondo per una data comunità religiosa: Gerusalemme si muta in Mecca.

La possibilità di lavorare su un modello geografico e concettuale molto simile a quello che si riscontra in numerose fonti ebraiche e cristiane risulta di estremo interesse sia tenuto conto dell'approccio comparativo della presente

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

raccolta di studi, sia degli obbiettivi ch'essa si prefigge, ovvero verificare se tutte le religioni abramitiche attestino l'esistenza di un nesso forte tra coscienza e spazio fisico e tentare di ricostruire il processo di formazione delle coscienze basato sull'interiorizzazione degli spazi attraverso lo studio di quei testi letterari in grado di testimoniare come furono forgiate le categorie interpretative grazie alle quali la dimensione interiore della coscienza può essere trattata come un luogo fisico, rendendo dunque possibile interiorizzare lo spazio e, di conseguenza, progettare e effettuare un processo di perfezionamento della coscienza ricorrendo alle categorie concettuali tipicamente spaziali.

La domanda a cui questo breve studio vuole provare a rispondere, dunque, è se esista o meno, secondo le fonti islamiche medioevali, una geografia interiore del pellegrinaggio alla Mecca. La risposta a tale domanda va ricercata specialmente nelle opere dei maestri del Sufismo (*taṣawwuf*), la più importante tradizione spirituale del mondo musulmano, perché è in tale *milieu* e nelle opere che in esso furono composte che si ritrova la più spiccata e genuina propensione all'interiorizzazione e alla trasposizione simbolica di dati e fatti materiali. La risposta che la ricchissima letteratura sufi medioevale, sia in lingua araba che persiana, restituisce a suddetta domanda, è decisamente affermativa e ricca di suggestioni. Tuttavia, prima di procedere all'analisi di alcuni testi che fanno esplicito riferimento all'interiorizzazione del pellegrinaggio alla Mecca, sarà utile presentare, almeno per sommi capi, la forma esteriore di quello stesso pellegrinaggio, ovvero determinare quali siano i soggetti di detto processo di interiorizzazione.

Breve descrizione del pellegrinaggio musulmano alla Mecca e altre osservazioni preliminari

Lo *ḥajj*, termine arabo per designare il pellegrinaggio alla Mecca, è uno dei cinque "pilastri dell'Islam", ovvero i cinque elementi basilari su cui si fonda la religione musulmana. Compiere il pellegrinaggio almeno una volta durante la propria vita è un obbligo religioso per ogni musulmano sano di corpo e di mente che abbia raggiunto l'età adulta e che abbia la disponibilità economica per affrontarne i costi senza compromettere con ciò l'economia familiare. Il Pellegrinaggio alla Mecca inoltre è, tra tutti i riti dell'Islam, di gran lunga il più complesso, a tal punto che i devoti si prepararono ad affrontarlo studiandone le varie fasi, sovente scegliendo di compierlo al seguito di una guida esperta della comunità che abbia già compiuto lo *ḥajj* numerose volte in passato. La complessità dello *ḥajj* deriva dal fatto che non si tratta, di fatto, di un singolo

rito, ma si compone altresì di una serie articolata di sotto-riti da compiersi in una determinata sequenza in date particolari, a orari particolari, in luoghi particolari, i quali si estendono ben al di là della città della Mecca, comprendendo nella fattispecie le località di Minā e 'Arafāt, quest'ultima ubicata circa quindici chilometri a est della Città santa. Semplificando al massimo, tenendo presente che lo scopo di questo saggio non è tanto descrivere minuziosamente lo *ḥajj* in tutti i suoi particolari, ma di concentrarsi piuttosto sul processo di interiorizzazione che lo *ḥajj* ha subito in certa letteratura musulmana, diremo che tra i principali momenti del pellegrinaggio v'è ad esempio l'entrata nello stato rituale di pellegrino (*iḥrām*), che comprende la vestizione dell'abito del pellegrinaggio ed avviene oltrepassando determinati punti geografici, chiamati *mīqāt*, collocati nella penisola araba a varia distanza dalla Mecca a seconda della direzione dalla quale si approccia la Città santa. Ad esempio per i pellegrini che provengono dall'Iraq il *mīqāt* di riferimento si trova a circa novantaquattro chilometri a nordest della Mecca, in una località chiama Dhāt al-'irq. Uno dei momenti centrali dello *ḥajj* è poi senz'altro la circumambulazione della Caaba, rito chiamato in arabo *ṭawāf*; Caaba che è un edificio di forma approssimativamente cubica, collocata al centro della città della Mecca, nel cui angolo orientale è incastonata la famosa Pietra Nera (*al-ḥajar al-aswad*). Altri riti fondamentali costitutivi del pellegrinaggio sono poi una corsa ripetuta tra due piccole alture rocciose chiamate Ṣafā e Marwa, denominata *sa'y*; la sosta sull'altopiano di 'Arafāt, detta *wuqūf*; la lapidazione (*jamra*) di tre steli che rappresentano Satana nella località di Minā; il sacrificio delle vittime animali (*naḥr*) sempre a Minā, come pure la rasatura dei capelli (*ḥalq*). Come premesso, questo succinto elenco di luoghi e azioni che costituiscono lo *ḥajj* non ha alcuna pretesa di essere esaustivo. Esso bensì è stato concepito col preciso intento di fornire solo il minimo indispensabile di informazioni necessarie a rendere intellegibili i testi che saranno presentati tra poco e ad apprezzare il processo di interiorizzazione della geografia fisica del pellegrinaggio alla Mecca e la sua trasposizione simbolica in viaggio interiore che in detti testi si verifica in modo puntuale ed esplicito, dimostrando così la piena coscienza che i loro autori avevano di tale possibilità interpretativa¹.

¹ Per una disamina dettagliata dello *ḥajj* si rimanda alla vasta bibliografia in merito. Una descrizione approfondita si trova nell'articolo *Ḥadjj* in «Encyclopaedia of Islam, New Edition», 12 voll., Leiden-London, E. J. Brill e Luzac & Co, 1986-2004, III, pp. 31-38. Nella medesima opera di riferimento sono inclusi anche numerosi articoli dedicati specificatamente a singoli aspetti e luoghi dello *ḥajj*. Una precisa e chiara descrizione dello *ḥajj* in lingua italiana è del professor Alberto Ventura in *Islam*, a cura di Giovanni Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 138-143.

Oltre ai riti veri e propri dello *hajj*, nei testi che tentano l'impresa d'una sua trasfigurazione simbolica, un ruolo importante lo ha naturalmente il viaggio che conduce il pellegrino dalla propria dimora sino alla Mecca che, sebbene non fosse forse così rischioso come il viaggio che intraprendevano i pellegrini dell'Europa medioevale alla volta di Gerusalemme, era in ogni caso un'impresa estremamente impegnativa, che prevedeva la possibilità di non fare più ritorno a casa. Di qui la necessità, per il pellegrino, di regolare tutte le questioni in sospeso prima della partenza, pena l'invalidazione del pellegrinaggio stesso.

Prima di passare all'esame di alcuni testi che affrontano il tema dell'interiorizzazione dei riti del pellegrinaggio, può essere utile ricordare un altro punto, ovvero quale sia l'origine attribuita a questi ultimi dalla tradizione musulmana. Semplificando molto, ancora una volta, si può dire che tutti i riti che compongono lo *hajj* siano rievocazioni di episodi delle vite di profeti dell'Antico testamento e, in particolare, di episodi della vita di Abramo, della sua schiava Agar e del loro figlio Ismaele. In un certo senso, dunque, si può affermare che il pellegrinaggio alla Mecca sia un rito abramitico, il rito abramitico per eccellenza dal punto di vista della civiltà islamica. Questo è un aspetto interessante da sottolineare, soprattutto considerando il focus di questo volume che, chiamando in causa ebraismo, cristianesimo e Islam, si concentra proprio sulle cosiddette religioni abramitiche.

Un'ultima premessa va dedicata infine a una caratteristica importante del linguaggio simbolico che in molti casi vedremo all'opera nelle fonti analizzate. Si tratta di un linguaggio simbolico che la civiltà islamica, concettualmente fondata sul Corano, ritenuto parola di Dio rivelata in lingua araba, condivide in parte con l'ebraismo, e che insiste molto proprio sul simbolismo e sull'interpretazione delle lettere e delle parole, lavorando per assonanze e paraetimologie simboliche, facendosi forte della struttura stessa della lingua araba, in cui tutti i vocaboli sono concepiti, e dunque raggruppati anche nei dizionari, sotto radici trilittere e non in ordine alfabetico, accentuando ancora di più, così facendo, le possibili relazioni tra le varie parole derivanti dalle stesse radici, o addirittura tra termini derivanti da radici costituite da combinazioni diverse delle stesse lettere. Questo tipo di simbolismo letterale è così profondamente radicato nella mentalità musulmana che perfino autori che non erano di madrelingua araba e scrivevano in altre lingue, di ceppo completamente diverso, come ad esempio il persiano che è una lingua indoeuropea, non hanno potuto né voluto esimersi da farne ricorso in molti casi.

L'interiorizzazione del pellegrinaggio alla Mecca nel Sufismo medioevale

La prima opera che sarà presentata è anche la più tarda tra quelle che verranno analizzate. Scritta in persiano a cavallo tra il XIII e il XIV secolo dell'era volgare, essa non appartiene dunque al periodo formativo, bensì a quello della piena maturità del Sufismo. In essa, perciò, si possono cogliere gli esiti di un lungo processo di elaborazione intellettuale che aveva avuto luogo nei secoli precedenti e di cui si cercherà di ricostruire per sommi capi la genesi nelle pagine che seguono. L'opera in questione si intitola *Fuṣūl al-uṣūl*, ovvero "I capitoli sulle fondamenta [della religione musulmana]". Si tratta di un testo non esplicitamente datato, ma certamente anteriore al 1304, composto da 'Alā' al-Dawla al-Simnānī (m. 736/1336), uno dei più eminenti Sufi persiani vissuti nel periodo in cui l'Iran fu governato dalla dinastia mongola degli Ilkhanidi. I *Fuṣūl* sono sostanzialmente un manuale di ortoprassi, contenente le indicazioni utili a espletare i principali riti dell'Islam, quali ad esempio la preghiera giornaliera, il digiuno del mese di Ramaḍān, l'elemosina obbligatoria e, per l'appunto, il pellegrinaggio alla Mecca. Redatti da Simnānī in persiano per i suoi discepoli che non leggevano l'arabo², l'aspetto più interessante dei *Fuṣūl* consiste nei commenti inseriti dall'autore in chiosa a ciascun capitolo. Da spirituale quale egli era infatti, Simnānī, dopo aver dato conto delle forme esteriori di quei riti che costituiscono una parte importante della legge religiosa islamica, la *sharī'a*, sente il bisogno di precisare quale sia il significato spirituale e la trasposizione interiore di cui questi ultimi sono passibili. È dunque nelle conclusioni del quarto capitolo, quello dedicato appunto al pellegrinaggio, che si trovano le osservazioni più interessanti ai fini che ci siamo prefissati. Il passo è sintetico ma pregnante, e la questione v'è messa in chiaro fin dalle prime battute, dato che vi leggiamo:

E tuttavia il vero pellegrinaggio (*ḥajj-i ḥaqīqī*) è che si prenda congedo dalla "casa del basso mondo" (*khāna-yi dunyā*) e dai [suoi] "animali domestici" (*khāna-gyān*) – che sono l'anima concupiscente (*nafs*) e il desiderio – con l'intenzione di compiere le circumambulazioni rituali alla "Caaba del cuore" (*ba niyyat-i ṭavāf-i ka'ba-yi dil*); e che ci si metta in cammino alla volta dei "deserti dell'invisibile" (*barānī-yi ghayb*) e si decapitino i demoniaci nemici sul "Passo di Satana" (*'aqabat al-Shayṭān*) con la scimitarra della ripetizione del nome di Dio; e che, [giunti] al "Dhāt al-'irq dell'anima purificata" (*jān*), si indossi la veste dell'abbandono della volontà propria (per compiere solo la volontà

² Su questo aspetto si veda GIOVANNI MARIA MARTINI, 'Alā' al-Dawla al-Simnānī between *Spiritual Authority and Political Power. A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 122-135.

di Dio), e ci si rechi al “Monte Arafat della gnosi” (*‘Arafāt-i ‘irfān*), e da lì alla volta della “Minā dell’amor di Dio” (*Minā-yi maḥabbat*), e si scagli il sasso del rifiuto sui desideri della carne. E quando la morte (*manā*) dell’anima concupiscente (*nafs*) sarà stata data in sacrificio sul suolo di Minā, e ci si sarà rasati [delle chiome] dei piaceri carnali, e i dilette corporali saranno stati lasciati sul posto, e ci si sarà diretti alla “Mecca dell’Esistenza” (*Makka-yi vujūd*), e si sarà messo piede nel “sacro precinto del petto” (*ḥaram-i ṣadr*), [lì] ci si fermi di fronte al punto nero che è il centro del cuore (*suwaydā*)³ –ovvero Colui che occupa la stazione della Pietra Nera (*al-ḥajar al-aswad*) [...] –, e qui[, finalmente,] si dia inizio alle circumambulazioni attorno alla “Caaba del cuore” (*ka ‘ba-yi dil*)⁴.

È difficile trovare modo più corretto di descrivere il passo che precede se non facendo riferimento al concetto di geografia interiore, una geografia interiore che si fonda puntualmente sulla geografia fisica del pellegrinaggio. Nel brano citato è possibile ripercorrere, in poche righe e in modo trasfigurato, tutte le fasi salienti dello *ḥajj*.

L'intero simbolismo ruota attorno a una prima trasposizione fondamentale, che è alla base del processo di interiorizzazione e che si ritrova quale costante invariata nella maggior parte dei testi sufi che fanno riferimento all’interiorizzazione del pellegrinaggio e che, non a caso, Simnānī nomina sia all’inizio del passo, sia come ultima immagine dell’intero brano, ovvero l’analogia tra la Caaba, che si trova al centro della Mecca, e il cuore del sufi. Detta analogia si struttura all’incirca così: la Caaba, essendo la Casa di Dio (*bayt Allāh*), è perciò al centro del mondo, ovvero al centro del macrocosmo; Il cuore, a sua volta, essendo al centro dell’essere umano, ovvero del microcosmo, è anch’esso il luogo in cui si manifesta Dio.

Caaba = casa di Dio = centro del mondo fisico (macrocosmo)

Cuore = casa di Dio = centro dell’individuo (microcosmo)

caaba = cuore

Come a dire, insomma, che Dio dimora eminentemente al centro dell’esistenza o, ancora, volendo invertire l’ordine causa-effetto, guardando a questo

³ Versione persiana del termine arabo *suwaydā*¹. L’identificazione esplicita di questo termine col nucleo del cuore è riportata ad esempio in FRANCIS JOSEPH STEINGASS, *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1963, dove si legge: «*suwaydā*’u ’l-*qalb*, The heart’s core».

⁴ ‘ALĀ’ AL-DAWLA AL-SIMNĀNĪ, *Fuṣūl al-uṣūl*, in ID., *Muṣannaḥāt-i fārsī-i shaykh ‘Alā’ al-Dawla Simnānī*, a cura di Najīb Māyil Hiravī, Tih-rān, Shirkat-i intishārāt-i ‘ilmī va farhangī, 1369/1990, p. 76.

rapporto da un altro punto di vista, che il luogo ove Iddio sceglie di dimorare diviene perciò stesso il centro dell'esistenza. Questa analogia primaria tra la Caaba e il cuore è di fondamentale rilevanza per il tema che stiamo affrontando. Essa infatti riassume in sé, in modo elementare, la tematica principale di questo studio collettivo, e cioè il processo di interiorizzazione della geografia e dello spazio fisici.

Così come la Caaba è stata identificata e chiamata "Casa di Dio" fin dagli esordi dell'Islam, anche il concetto di cuore come luogo sacro deputato a ospitare la presenza divina non è un'elaborazione tarda, bensì è presente sin dalle origini nel discorso religioso islamico. Per chiarire questo punto si può menzionare un famoso *ḥadīth qudsī*, una sentenza orale tramandata dalla tradizione in cui Dio parla in prima persona, e afferma in maniera perentoria: «Non mi contengono il Mio cielo e la Mia terra ma Mi contiene invece il cuore del Mio servo sincero»⁵.

Una volta chiarito il nucleo simbolico fondamentale dal quale si dipana la narrazione torniamo dunque all'analisi del testo di Simnānī. Esso è molto interessante perché vi è esplicitato un ben più ampio processo di interiorizzazione che può essere considerato come il risultato quasi inevitabile del primo assunto. In effetti, una volta interiorizzato il primo punto geografico, ovvero la Caaba, ne consegue, a cascata, l'interiorizzazione di tutta la geografia dello *ḥajj*. È così che si può parlare, veramente a ragione, di una geografia interiore. Ma v'è anche di più; non solo assistiamo qui all'interiorizzazione della geografia fisica, di quella che potremmo chiamare la "mappa", ovvero una rappresentazione statica, teorica e astratta del dato geografico, ma è qui altresì presente anche l'aspetto dinamico, pratico e realizzativo di detta geografia: lo spazio simbolico interiore non è semplicemente descritto e contemplato, esso è percorso e attualizzato. I punti della mappa sono attraversati uno a uno e uniti l'uno con l'altro. Lo spazio, immobile, è vivificato dal movimento, il tempo. Il pellegrinaggio ha luogo. Da ciò, dunque, l'importanza proprio del concetto di pellegrinaggio nell'economia dell'analisi del processo di interiorizzazione dello spazio, in quanto è esso a introdurre in detto processo l'elemento temporale, dinamico, attivo, unificatore, vivificatore e di attualizzazione, facendo della geografia interiore non una sterile tassonomia, bensì

⁵ Questo detto ricorre ripetutamente nella letteratura sufi. La sua versione più antica, con alcune lievi varianti lessicali ma identica nel significato, si trova invece in AḤMAD B. ḤANBAL (m. 241/855), *Kitāb al-zuhd*, a cura di Muḥammad 'Abd Allāh Shāhīn, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1420/1999, *Zuhd Ibrāhīm al-Khalīl, ḥadīth* n. 423, p. 69.

una spazio vivo e “reale”, seppure immateriale, percorribile dall’iniziato per raggiungere il suo fine ultimo.

Nella prima parte del brano tradotto la partenza del pellegrino dalla propria casa è posta in analogia con l’abbandono della vita mondana da parte del sufi. Vi troviamo riferimenti spaziali espliciti proprio all’abitazione, *khāna* in persiano, messa in relazione al basso mondo, *dunyā*. Lo stesso concetto è ribadito tramite l’associazione analogica tra gli animali domestici, ovvero casalinghi, *khāna-gyān*, e l’anima concupiscente e il desiderio. Nella parte successiva il periglioso viaggio che il pellegrino deve affrontare attraverso territori desolati per raggiungere la Mecca diviene deserto immateriale e invisibile (*barārī-yi ghayb*). Giunto al cominciar d’un’erta, chiamata l’erta di Satana, il pellegrino spirituale si trova costretto a fronteggiare un gruppo di demoni che gli hanno teso un’imboscata e che il sufi combatte con l’arma principale che ha ricevuto in dotazione, ovvero il *dhikr*, la formula incantatoria costituita dalla ripetizione incessante del nome di Dio.

Da questo punto in poi la geografia interiore utilizzata da Simnānī si fa ancora più precisa e puntuale. Si menziona qui il Dhāt al-‘Irq, ovvero il luogo deputato alla consacrazione del pellegrino che proviene via terra dall’Oriente, ubicato, come s’era detto, circa novantaquattro chilometri a nord-est della Mecca, che qui si trasfigura in Dhāt al-‘Irq dell’anima pura (*jān*), da distinguersi quindi dall’anima concupiscente (*nafs*) e che Simnānī individua quale soglia e porta d’accesso d’un pellegrinaggio altrettanto trasfigurato. La menzione del Dhāt al-‘Irq dell’anima pura si presta a un’osservazione interessante. Simnānī scriveva questo testo in persiano per i propri discepoli che si trovavano in Iran. Non è dunque un caso che, accennando alla trasposizione simbolica del luogo in cui il pellegrino entra in stato di sacralizzazione, fra le varie località deputate a questa operazione, egli scelga di menzionare proprio quella che interessa il pellegrino che proviene da nord-est, e cioè quello che proviene dall’Iraq, ma anche, guarda caso, dall’Iran. Questo ci permette di osservare, *en passant*, che “simbolico” non è sinonimo di “astratto” e che, nonostante il discorso di Simnānī sia palesemente simbolico, egli costruisce tale discorso sulla base di elementi concretissimi, ad esempio tenendo in considerazione la “direzione” dalla quale i destinatari del suo testo si sarebbero diretti alla volta della Mecca, materiale o spirituale che essa fosse.

Simnānī menziona quindi il monte Arafat, che diviene Montagna della gnosi basandosi sull’assonanza tra il nome proprio ‘Arafāt, e la parola ‘*irfān*, che significa appunto “gnosi” e deriva dalla medesima radice. Viene quindi menzionata l’altra località principale dei riti del pellegrinaggio, ovvero Minā, e il rito della lapidazione delle steli che ivi si compie, che diviene simbolo del

rifiuto del desiderio carnale. Anche il sacrificio animale, che si compie sempre a Minā e che dà il nome alla Festa del Sacrificio, una delle due principali festività musulmane, grazie ancora una volta a un gioco di assonanze con la parola *manā*, che significa morte, viene interpretata come l'uccisione dell'anima concupiscente (*nafs*). A questo punto viene finalmente menzionata la Mecca, interpretata come centro dell'esistenza (*Makka-yi vujūd*), al cui centro, a sua volta, si trova l'area sacra, lo *ḥaram*, qui interpretato in analogia al petto, *ṣadr*; area sacra al cui centro si erge infine la Caaba, che qui diventa cuore; Caaba in cui è murata la Pietra Nera (*al-ḥajar al-aswad*), qui messa in relazione, ancora una volta ricorrendo all'uso di due termini derivanti dalla stessa radice, con il punto nero che costituirebbe il centro ultimo del cuore (*suvaydā*) e che sembrerebbe essere un'allusione alla presenza di Dio stesso.

Abitazione del pellegrino, aree attraversate dalla carovana, luogo deputato alla consacrazione del pellegrino, Mecca, area sacra al centro della mecca, Caaba al centro dell'area sacra, Pietra Nera incastonata nella Caaba, messi in corrispondenza puntuale con il basso mondo, i luoghi della tentazione dell'anima, l'anima pacificata, l'essere, il petto, il cuore, il punto centrale del cuore. Siamo di fronte qui a una geografia interiore che corrisponde, contemporaneamente, a una fisiologia sottile, fisiologia sottile che è uno dei tratti caratteristici della dottrina di Simnānī⁶.

Un'ultima osservazione che si può azzardare in merito alla geografia interiore e allo spazio simbolico descritti da Simnānī, ma soprattutto al percorso che li attraversa, ovvero il pellegrinaggio spirituale, riguarda il suo ritmo geometrico. Le tappe di avvicinamento al centro dell'esistenza, che corrisponde poi in ultima istanza all'incontro con Dio, si fanno sempre più serrate man mano che il pellegrino si avvicina alla meta, così come le distanze tra i vari luoghi si fanno sempre più ridotte: quasi interminabile il percorso nei deserti interiori che deve menare il sufi dalla propria casa, e cioè dalla vita profana, alla località da cui ha inizio il pellegrinaggio vero e proprio, il *mīqāt* dell'anima pacificata; minimale, per contro, lo spazio che separa l'area sacra dalla Caaba, mentre di fatto assente la distanza tra la Caaba e la Pietra Nera ivi incastonata. Tutto ciò restituisce l'impressione di una progressione parabolica

⁶ Il primo ad aver studiato questo importante aspetto della dottrina di Simnānī fu Henry Corbin, i cui studi sull'argomento rimangono tutt'oggi fondamentali sebbene esso sia stato trattato anche dagli altri studiosi che si sono occupati dell'autore in tempi più recenti. Si vedano in particolare HENRY CORBIN, *L'intériorisation des sens en herméneutique soufie iranienne*, in «Eranos Jahrbuch», XXVI, 1957, pp. 57-187 e *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, in «Ombre et lumière», Paris, Académie Septentrionale, 1961.

e asintotica, ma poiché tale movimento è centripeto, dato che si svolge verso un punto centrale, implicando con ciò anche un moto di rotazione, esplicitato più o meno coscientemente nel rito delle circumambulazioni attorno alla Caaba, idealmente sembrerebbe possibile avvicinare tale movimento a quello descritto da una spirale logaritmica, di cui la spirale aurea è l'esempio più noto.

Interiorizzazione della geografia del pellegrinaggio musulmano alla Mecca secondo Simnānī

Geografia esteriore del Pellegrinaggio	Toponomastica Esteriore	Geografia interiore del Pellegrinaggio	Toponomastica interiore
MACROCOSMO		MICROCOSMO	
Domicilio del pellegrino	<i>khāna</i>	Basso mondo	<i>dunyā</i>
Deserti/Strada in salita	<i>barāri/‘aqabat</i>	Luoghi della tentazione	<i>barāri-yi ghayb/‘aqabat al-Shayṭān</i>
Luogo di consacrazione del pellegrino	<i>miqāt/Dhāt al-‘Irq</i>	Anima Pacificata	<i>jān</i>
Mecca	<i>Makka</i>	[Pienezza dell'] essere	<i>vujūd</i>
Area Sacra al centro della Mecca in cui si trova la Caaba	<i>ḥaram</i>	Petto (area sacra in cui è costudito il cuore)	<i>ṣadr</i>
Caaba	<i>Ka‘ba</i>	Cuore	<i>qalb/dil</i>
Pietra Nera	<i>al-ḥajar al-aswad</i>	Punto centrale del Cuore, (luogo della presenza divina)	<i>suvaydā</i>
<i>Ulteriori luoghi dello ḥajj soggetti a interiorizzazione</i>			
Monte Arafat	<i>‘Arafāt</i>	Monte Arafat della gnosi	<i>‘Arafāt-i ma‘rifat</i>
Minā (luogo dove si compie il sacrificio delle vittime animali)	<i>Minā</i>	Luogo sia dell'amore di Dio (<i>maḥabbat</i>) che dell'uccisione (<i>manā</i>) dell'anima concupiscente (<i>nafs</i>)	<i>Minā-yi maḥabbat</i>

Il brano citato si presenta effettivamente come uno degli esempi più nitidi di geografia interiore del pellegrinaggio musulmano fra quelli individuati. Simnānī tuttavia è, come accennato, un autore relativamente tardo, dato che muore nel 1336. Sorge quindi spontaneo domandarsi se, quali e quanti autori a lui precedenti avessero già tentato questa via e con quali esiti.

In base a un primo esame delle fonti è possibile affermare con una certa sicurezza che nel periodo in cui Simnānī scriveva, tra il XIII e il XIV secolo dell'era volgare, questo processo di interiorizzazione degli spazi dello *hajj* era già stato pienamente compiuto nella coscienza dei maestri del Sufismo, a tal punto da essere stato di fatto già codificato e di essere entrato a far parte del linguaggio tecnico della poesia mistica, persino in persiano, il che presuppone, in un certo qual modo, un passaggio ulteriore ovvero, per l'appunto, quello dall'arabo al persiano. A conferma di ciò e a mo' di riscontro, si può citare un breve testo in persiano scritto da un autore vissuto a Tabriz, nell'Azerbajjan iraniano, nella seconda metà del Trecento. L'opera si configura come una lista, corredata da definizioni concise, di qualche centinaio di *topoi* letterari e simbolici che ricorrono nella poesia sufi persiana⁷. Molti tra questi *topoi* letterari sono anche dei luoghi a tutti gli effetti. Vi troviamo qui menzionati: il giardino, la selva, la taverna, la cantina, il tempio del fuoco zoroastriano e, fra molti altri ancora, anche la Caaba, a dimostrazione che l'interiorizzazione di determinati luoghi era ormai data per accettata in certi ambienti dell'epoca. Quivi la sintetica definizione di Caaba è quella che segue: «così chiamano il luogo dell'incontro», sottintendendo con l'amato, ovvero con Dio. Mentre l'altrettanto sintetica definizione di *hajj*, ovvero pellegrinaggio, è la seguente: «così chiamano il viaggio spirituale alla volta di Dio (*sulūk ilā Allāh*)».

Andando indietro di circa due secoli, troviamo un'interessante testimonianza di questo processo di interiorizzazione del pellegrinaggio nella *Rivivificazione delle scienze religiose*, opera fondamentale composta da Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, insigne teologo e sufi morto nel 1111 (505) soprannominato per la sua importanza "La prova dell'Islam". Quivi, nel *Kitāb asrār al-ḥajj*, il libro dedicato ai "segreti del pellegrinaggio", si incontrano dei chiari segnali di questa tendenza. Ecco che cosa afferma al-Ġazālī riguardo ai *ṭawāf*, ovvero le circumambulazioni rituali attorno alla Caaba:

⁷ ŠARAF AL-DĪN ḤUSAYN B. AḤMAD AL-FATĀ TABRĪZĪ, *Rashf al-alḥāz fi kashf al-alfāz*, a cura di Najīb Māyil Hiravī, Tihṙān, Intishārāt-i Mawlā, 1377/1998, pp. 163 e 164.

Sappi che tu, a mezzo delle circumambulazioni rituali attorno alla Caaba, ti stai conformando (*mutashabbih^{um} bi-*) agli angeli ravvicinati che circondano e ruotano attorno al trono [divino]. E non pensare che lo scopo [di detto rito] siano le circumambulazioni del tuo corpo (*ṭawāfjismika*) attorno alla casa [di Dio] (ovvero la Caaba), ché lo scopo sono altresì le circumambulazioni del tuo cuore a mezzo della ripetizione incessante del nome del padrone della casa (*bal al-maqṣūd^u ṭawāf^u qalbi^u bi-dhikrⁱ rabbⁱ al-bayt^s*)⁸.

Ġazālī in questo passo non identifica esplicitamente il cuore del sufi con la Caaba così come affermato invece, tra gli altri, da Simnānī. Ġazālī si limita qui a stabilire un'analogia tra le circumambulazioni dei pellegrini attorno alla Caaba materiale e le circumambulazioni del cuore del mistico attorno alla presenza divina. In compenso però Ġazālī fa riferimento a un altro concetto ben attestato nella letteratura islamica e di sicuro interesse in relazione alla questione delle geografie interiori. Si tratta dell'idea che esista uno, o addirittura più archetipi celesti della Caaba. Qui Ġazālī stabilisce un'analogia tra la Caaba e il Trono divino, entrambi di forma quadrangolare, l'una visitata dai fedeli musulmani, l'altro dagli angeli⁹. Ma nella letteratura islamica è presente anche un'altra immagine che non può essere scissa dalle precedenti. Si tratta dell'idea che esista un modello celeste della Caaba, chiamata la "Casa visitata" (*al-bayt al-ma'mūr*) collocata nel settimo cielo e così chiamata perché incessantemente visitata da una processione ininterrotta di angeli¹⁰. Volendo tentare di mettere ordine nelle relazioni tra queste rappresentazioni multiple si potrebbe forse suggerire che in ciascuna di esse viene declinato lo stesso paradigma concettuale. Il mondo materiale ha un centro, questo centro è la città della Mecca, e Dio abita al centro di questa città; il mondo celeste ha un centro, questo centro è la Casa Abitata, e Dio abita in questa casa; l'essere umano infine ha un centro, questo centro è il cuore, e Dio risiede nel suo cuore. L'idea (geografica) di fondo che vuole essere affermata dunque è sempre la medesima, ovvero che ogni "spazio" abbisogna di un centro, e che al centro di ogni spazio risiede Dio. Terra, cielo, uomo, ovvero i termini di una triade elementare, secondo la mentalità musulmana premoderna sono dunque ritenuti possedere analoga struttura. È proprio

⁸ ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 voll., al-Qāhira, Lajnat nashr al-thaqāfa al-islāmiyya, 1356-57/1937-38, I, p. 487.

⁹ L'immagine del trono divino attorniato dagli angeli è già coranica (sura 39, versetto 75 e sura 40, versetto 7).

¹⁰ Anche questa espressione, sulla cui interpretazione si vedano i commentari al versetto relativo, è presente nel Corano (sura 52, versetto 4).

in virtù di questa presunta analogia che gli autori riescono a generare varie trasposizioni, e che il processo di interiorizzazione della geografia può avere luogo. Non si tratta di speculazioni elaborate a posteriori, sono i testi che se lasciati parlare restituiscono queste idee. Ecco ad esempio che cosa scrive sempre al-Ġazālī poche righe appresso:

Sappi che la circumambulazione [più] eminente è la circumambulazione del cuore attorno alla presenza dominicale, e che la Casa (ovvero la Caaba) è un'esemplificazione esteriore (*mithāl zāhir*), all'interno del mondo materiale, di detta presenza [dominicale] che non può essere percepita dalla vista e che risiede nel mondo spirituale, così come il corpo è un'esemplificazione esteriore, all'interno del dominio sensibile, del cuore, il quale non può essere percepito dalla vista e risiede nel mondo dell'invisibile¹¹; e che il mondo materiale e il dominio sensibile sono una via che conduce al mondo spirituale invisibile per colui al quale Iddio ha donato vittoria.

Sulla base di questa equivalenza (*muwāzana*) si fonda l'allusione simbolica (*ishāra*) al fatto che la Casa visitata (*al-bayt al-ma'mūr*) nei cieli sia ubicata in corrispondenza della Caaba [sulla terra], e che gli angeli le girino attorno così come gli uomini girano attorno a questa casa [terrestre]¹².

Provando a risalire ancora più indietro si è cercato di verificare se il tema dell'interiorizzazione del pellegrinaggio fosse già attestato nei più antichi manuali di Sufismo. Questa disamina, assolutamente parziale, ha incluso alcuni dei principali manuali antichi in arabo, ovvero il *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf* di Kalābādī (m. ca. 384/994)¹³, il *Nutrimento dei cuori* di Abu Ṭālib al-Makkī (m. 386/996)¹⁴, il *Tahdhīb al-asrār* di Khargushī (m. ca.

¹¹ Questa affermazione dimostra chiaramente che il "cuore" a cui si fa riferimento in queste pagine non è affatto l'organo materiale, bensì un organo per così dire "sottile" a esso corrispondente. Lo stesso dicasi per l'utilizzo fatto da Simnāni dello stesso termine. I maestri del Sufismo non hanno perso occasione per affermare ripetutamente e in modo esplicito la differenza tra questi due tipi di "cuore".

¹² AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' ulūm al-dīn*, op. cit., p. 487.

¹³ ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. IṢḤĀQ AL-KALĀBĀDĪ, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*, a cura di A. J. Arberry, al-Qāhira, Maktaba al-khānījī, s.d.

¹⁴ ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, a cura di Maḥmūd b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Riḍwānī, 3 voll., al-Qāhira, Maktaba dār al-turāth, 1422/2001.

406/1015)¹⁵, l'*Epistola* di al-Quṣayrī (m. 465/1072)¹⁶, così come gli *ʿAwārif al-maʿārif* di Abū Ḥaḥṣ ʿUmar al-Suhrawardī (m. 632/1234)¹⁷. A un esame preliminare nessuno di questi importanti manuali antichi di Sufismo pare contenere riferimenti espliciti al tema qui esaminato. Riferimenti al tema dell'interiorizzazione del pellegrinaggio sono però riscontrabili in un altro antico manuale di Sufismo in arabo, ovvero il *Libro degli splendori a proposito del Sufismo* di Abū Naṣr al-Sarrāġ, morto nel 378/988¹⁸. Tuttavia nel *Libro degli splendori* il processo di interiorizzazione sembra essere ancora in una fase iniziale, senza che a esso corrisponda nessun riferimento al concetto, assai più circoscritto, di "geografia interiore". Nonostante infatti Sarrāj abbia premura di ricordare che i vari riti esteriori che costituiscono il pellegrinaggio corrispondono per il sufi ad altrettanti stati interiori, non v'è però traccia nella sua trattazione di un'interiorizzazione dei siti geografici del pellegrinaggio quale invece si riscontra chiaramente nel succitato testo di Simnānī. È invece nel più antico testo di Sufismo scritto in persiano, ovvero il *Kashf al-maḥjūb*, *Lo svelamento di ciò che è velato* di Hujvirī (m. ca. 469/1072), risalente alla metà dell'undicesimo secolo, che sinora ho potuto riscontrare l'esempio più antico non di generica interiorizzazione, bensì di interiorizzazione puntuale dei luoghi geografici del pellegrinaggio che abbiamo visto all'opera in Simnānī. Nella sezione del *Kashf al-maḥjūb* dedicata al pellegrinaggio leggiamo quanto segue:

Il pellegrinaggio (*ḥajj*) è obbligatorio per ogni musulmano sano di corpo e di mente che abbia raggiunto l'età adulta. Esso consiste nell'indossare la veste del pellegrino nel luogo a questo preposto (*mīqāt*), nel sostare ad ʿArafāt, nel circumambulare la Caaba e correre tra Ṣafā e Marwa [...]. Il territorio sacro (*ḥaram*) è così chiamato poiché contiene la Stazione di Abramo (*Maqām-i Ibrāhīm*). Abramo possiede due stazioni: la stazione del [proprio] corpo (*maqām-i tan*), ovvero la Mecca, e la stazione del cuore (*maqām-i dil*), ovvero l'amicizia [con Dio] (*khullat*)¹⁹.

¹⁵ ʿABD AL-MALIK IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD AL-NĪSĀBŪRĪ AL-KHARKŪSHĪ, *Kitāb tahdhīb al-asrār*, a cura di Bassām Muḥammad Bārūd, Abū Zabī, al-Majmaʿ al-thaqāfi, 1999.

¹⁶ ABŪ AL-QĀSIM AL-QUṢAYRĪ AL-NĪSĀBŪRĪ, *al-Risāla al-Qushayriyya*, a cura di ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd e Maḥmūd b. al-Sharīf, al-Qāhira, Muʿassat dār al-shaʿb, 1409/1989.

¹⁷ SHIHĀB AL-DĪN ABŪ ḤAḤṢ ʿUMAR AL-SUHRAWARDĪ, *ʿAwārif al-maʿārif*, a cura di ʿAbd al-Raḥīm al-Sāyiḥ e Tawfiq ʿAlī Wahba, 2 voll., al-Qāhira, Maktaba al-thaqāfa al-diniyya, 1427/2006.

¹⁸ ABŪ NAṢR ʿABDALLĀH B. ʿALĪ AL-SARRĀĠ AL-ṬŪSĪ, *The Kitāb al-lumaʿ fi al-taṣawwuf*, a cura di Reynold Alleyne Nicholson, Leiden-London, E. J. Brill-Luzac & Co., 1914, pp. 166-174 del testo arabo, in particolare pp. 171-172. Cf. anche pp. 45-46 del testo inglese.

¹⁹ Questo ragionamento di Hujvirī si basa sul fatto che nella tradizione musulmana Abra-

Chiunque ricerchi la stazione corporale [di Abramo] [...] deve indossare l'abito del pellegrino, [...] essere presente ad 'Arafāt e da qui poi dirigersi a Muzdalifa [...], raccogliere pietre (in previsione della successiva lapidazione delle steli), compiere la circumambulazione della Caaba, visitare Minā, rimanervi tre giorni e ivi lanciare le pietre nella maniera prescritta, quindi deve rasarsi i capelli e sacrificare (un animale) e [infine] rindossare i suoi abiti ordinari.

Ma chiunque ricerchi la stazione del cuore [...] allora egli deve sostare sul “[Monte] 'Arafāt della conoscenza” ('*Arafāt-i ma'rifat*), e da lì dirigersi verso la “Muzdalifa della amicizia” (*Muzdalifa-yi ulfat*), e da lì inviare il proprio cuore a girare attorno al “tempio della trascendenza divina”, e gettar via le pietre della passione e de' corrotti pensieri nella “Minā della fede” (*Minā-yi imān*)²⁰.

Esattamente come avevamo visto in Simnānī, il quale aveva probabilmente presente questo importante precedente nel momento in cui scriveva, anche Hujvirī delinea esplicitamente una geografia interiore del pellegrinaggio e lo fa, proprio come successivamente farà Simnānī, sfruttando il simbolismo linguistico proprio della lingua araba, associando a ogni toponimo relativo al pellegrinaggio un termine arabo di significato edificante derivante da quella stessa radice o da una radice affine²¹.

Conclusioni

Gli autori e i testi che potrebbero essere ancora citati a proposito di questo affascinante argomento, come si spera di aver fatto intuire, sono numerosi.

mo è definito “l'amico di Dio”, *Khalīl Allāh*. Abramo è menzionato in virtù della natura eminentemente “abramitica” dello *hajj* alla quale si è accennato all'inizio di questo studio. Hujvirī utilizza il tema di Abramo per introdurre il tema della contrapposizione tra dimensione fisica (il corpo) e spirituale (il cuore) che si vedrà esplicitata nelle righe successive.

²⁰ ABŪ AL-ḤASAN 'ALĪ B. 'UTHMĀN AL-JULLĀBĪ AL-HUJVIRĪ, *Kitāb kashf al-mahjūb*, a cura di Valentin Alekseevich Zhukovskii, Leningrad, Gos. Akademicheskaja Tip., 1926, pp. 422-423.

²¹ Un terzo brano molto interessante sul tema del pellegrinaggio interiore alla Mecca, ancora una volta in persiano, che unisce idealmente il racconto di Hujvirī, del decimo secolo, a quello di Simnānī, della fine del tredicesimo, è contenuto nell'opera di fama e diffusione internazionali di un altro eminente maestro all'interno dello stesso ordine di Simnānī e di cui quest'ultimo era quasi certamente a conoscenza. Si tratta del *Cammino dei servi di Dio dal luogo delle origini al luogo del ritorno* di Najm al-Dīn Rāzī Dāya, morto nel 654/1256. Testo originale in NAJM AL-DĪN RĀZĪ, *Miršād al-'ibād min al-mabda' ilā al-ma'ād*, a cura di Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Ni'matullāhī, conosciuto come Shams al-'urafā', Tih'rān, Maṭba'a-yi Majlis, 1312/1933, p. 97; traduzione inglese in NAJM AL-DĪN RĀZĪ, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, introduzione, traduzione e note di Hamid Algar, Delmar (New York), Caravan Books, 1982, pp. 186-189.

Quello che si è provato a tracciare nelle pagine che hanno preceduto è, per ragione di cose, uno studio introduttivo, nel quale però, nonostante il ristretto numero di fonti analizzate, si è cercato di dare conto degli aspetti principali della questione e di alcune loro implicazioni. Alla domanda iniziale, ovvero se sia esistita o meno la percezione di una geografia interiore del pellegrinaggio alla Mecca nell'immaginario islamico medioevale, credo che, sulla base dei testi citati, si possa dare una risposta decisamente affermativa. Dall'esame parziale e preliminare di queste stesse fonti sembra altresì possibile intravedere una qualche sorta di evoluzione e di maturazione nell'elaborazione di detta geografia interiore. Se il nucleo centrale, rappresentato dall'idea che il cuore dell'uomo puro sia il ricettacolo della presenza divina, è presente fin dalle origini dell'Islam, così come l'idea della Caaba quale Casa di Dio, sembra altresì che l'elaborazione di una geografia interiore organica e comprensiva di tutti i luoghi coinvolti nello *ḥajj* sia il risultato di un processo più lungo. Dall'esame preliminare delle fonti inoltre sembra potersi suggerire che nel processo di elaborazione di una geografia interiore del pellegrinaggio alla Mecca una parte importante, se non addirittura fondamentale, sia stata svolta da maestri spirituali di origine persiana. La maggior parte dei testi citati in questa ricerca sono in persiano, così come i loro autori, incluso Ġazālī. La tentazione di voler scorgere in questo fenomeno una qualche differenziazione tra mentalità indoeuropea e semitica può essere forte, ma ciò facendo ci avventureremmo in un terreno assai incerto e impervio, tenuto conto, inoltre, della natura parziale di questa disamina, e che un esame veramente sistematico di tutte le fonti disponibili potrebbe condurre a esiti differenti.

Provando ad azzardare possibili comparazioni con analoghi processi di interiorizzazione geografica che si riscontrano nelle fonti medioevali cristiane, si possono suggerire due possibili differenze. La prima è che almeno in linea di principio nelle fonti islamiche il fulcro ultimo dell'interiorizzazione non è tanto una città, come avviene nel caso di Gerusalemme, *civitas* per eccellenza. Il *locus intus* qui infatti non è praticamente mai la Mecca, bensì la Caaba. Personalmente, quindi, suggerirei che l'analogia, qualora un'analogia esista veramente, vada ricercata tra Gerusalemme e la Caaba, piuttosto che tra Gerusalemme e la Mecca. Un altro punto importante, relativamente a questa analogia, è il fatto che nelle fonti islamiche a essere considerato il centro dell'essere individuale e sede della rivelazione interiore è quasi sempre il cuore e non l'anima. Su questo punto la terminologia utilizzata, sia nelle fonti arabe che persiane, sembra essere coerente: in arabo si parla sempre di *qalb* e non di *nafs*, in persiano di *dil* e non di *jān*. Volendo azzardare una qualche sorta di schematizzazione, con tutti i rischi e i limiti che questo comporta,

soprattutto in un campo così restio alle generalizzazioni qual è la letteratura mistico-religiosa, suggerirei il seguente rapporto: nella letteratura cristiana medioevale sul pellegrinaggio interiore Gerusalemme sta all'anima così come nella letteratura islamica medioevale la Caaba sta al cuore²².

Un altro aspetto importante da tenere in considerazione è che la religione islamica è una religione che possiede una forte impronta normativa, e che il pellegrinaggio musulmano, a differenza ad esempio di quello cristiano a Gerusalemme, è sempre stato, sin dal principio e in modo ininterrotto, un obbligo religioso individuale. Questa constatazione conduce a una conseguenza se vogliamo piuttosto ovvia, ovvero la tendenza generalizzata, anche nelle fonti che propongono un'interpretazione simbolica dello *hajj*, a non scindere il pellegrinaggio materiale da quello spirituale. Questo è in effetti un punto importante, già enunciato nell'introduzione da Isabella Gagliardi quando si accenna al fatto che il pellegrinaggio interiore sovente è stato affrontato esclusivamente laddove fungesse da "antagonista" al pellegrinaggio fisico²³. Quanto appena affermato non esclude ovviamente che nelle fonti islamiche, soprattutto nella letteratura sufi, non si riscontrino, talvolta, affermazioni che mettono l'accento sulla contrapposizione tra queste due forme di pellegrinaggio, o ancor più sulla superiorità del pellegrinaggio interiore rispetto a quello fisico. La compresenza di queste due tendenze nei testi, così come la loro interazione, è un altro dei molti elementi che dovrebbero essere presi in considerazione in uno studio sistematico sul tema. Quest'ultimo, oltre alle opere di Sufismo in prosa, dovrebbe sicuramente tenere in grandissima considerazione anche l'immensa produzione poetica, sia in arabo che in persiano, in quanto la poesia, nel mondo musulmano, è stata da sempre lo spazio deputato all'espressione più esplicita di idee e di concetti critici, che potevano anche essere in formale disaccordo con la rigida morale e con la legge religiosa islamiche. La poesia, insomma, si configura come il luogo dell'espressione letteraria più libera all'interno della civiltà islamica. Il medesimo concetto, scritto in prosa, può condurre alle più estreme conseguenze per colui che lo ha esternato, mentre quella stessa idea, espressa in versi, diviene perfettamente accettabile. Volendo giocare con le parole, a mo' degli autori citati, si potrebbe asserire la poe-

²² Questa apparente "asimmetria" però non deve forse essere considerata insolubile. A ben guardare infatti anche la città di Gerusalemme è santa perché al suo centro si erge un tempio. È dunque il Tempio di Salomone che potrebbe forse essere accostato alla Caaba e che nell'ottica di una geografia interiore potrebbe essere identificato con il cuore.

²³ ISABELLA GAGLIARDI, *Introduzione*, p. x.

sia, *shi'r* in arabo, quale spazio speculare alla *sharī'a*, termine noto ai più e derivato da una radice che anagramma le medesime lettere. A suo modo in effetti la poesia altro non è che una legge, un complesso di regole e norme che disciplinano forme e contenuti letterari, proprio come legge è la *sharī'a*. Dove vige la legge poetica dunque non v'è né lo spazio né la necessità di introdurre un altro genere di legge. È così che immagini e idee rifiutate dalla *sharī'a* trovano spazio nella poesia e prosperano in essa nella misura in cui rispettano le sue leggi metriche e formali. Dato che si è accennato alla poesia e poiché la poesia è sinora mancata all'appello, si è creduto utile concludere traducendo alcuni versi attribuiti a colui il quale è probabilmente il più famoso poeta persiano di tutti i tempi, Ġalāl al-Dīn Rūmī, il fondatore dell'ordine dei cosiddetti "Dervisci rotanti", morto nel 672/1273, la cui fama è così longeva che ancora in anni recentissimi egli è risultato essere il poeta più letto e più venduto negli Stati Uniti d'America²⁴.

Coloro che corrono, alla Caaba diretti,
Giunti che sono alla lor meta

Una casa vedono, fatta di pietra,
Al centro d'una valle senza verzure.

Andati a quella casa per vedere Iddio,
Assai Dio hanno cercato, ma non hanno veduto.

Assorti che furono, alla casa, in devozione,
Improvviso, dalla casa, udirono provenir un messaggio

Che: «Ehi, adoratori della casa, perché mai adorate il fango e la pietra?
Adorate piuttosto quella casa che i puri agognano:

²⁴ Sebbene questa poesia non sia presente in alcune edizioni del *Canzoniere* di Rūmī, tra cui ĠALĀL AL-DĪN RŪMĪ, *Kulliyāt-i Shams-i Tabrīzī*, a cura di Badī' al-zamān Furūz-anfar, Tih-rān, Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1376/1997, essa è attribuita con sicurezza al grande poeta già *ab anti-quo* da fonti autorevoli, tra cui si veda, ad esempio, DAWLATSHĀH SAMARQANDĪ (m. 900/1494 o 913/1507), *Kitāb tadhkirat al-shu'arā'*, a cura di Edward G. Browne, London-Leiden, Luzac & Co-Brill, 1901, p. 198, in cui questo componimento è anzi trascritto tra i moltissimi e citato per esteso per il suo stile esemplare allo scopo di mostrare le qualità poetiche di Rūmī. Si tratta in ogni caso di un testo che si inserisce pienamente nella tradizione poetica sufi persiana del periodo preso in esame in questo studio, di cui riflette lo spirito e ripropone temi classici.

La Casa del Cuore e la casa del Dio unico, assoluto,
Felice è colui che a quella casa s'innalza!»²⁵

Riassunto

Questo studio indaga l'esistenza di processi di interiorizzazione e trasposizione simbolica della geografia del pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) nella letteratura islamica medioevale, specialmente nelle opere dei maestri del Sufismo, la più vasta corrente spirituale del mondo musulmano. La risposta che la ricchissima letteratura sufi medioevale, sia in lingua araba che persiana, restituisce a suddetta domanda è decisamente affermativa e ricca di suggestioni.

Abstract

This study investigates the existence of processes of internalization and symbolic transposition of the geography of the pilgrimage to Mecca (*hajj*) in medieval Islamic literature, especially in the works of the masters of Sufism, the largest spiritual current in the Muslim world. The answer that the rich medieval Sufi literature, both in Arabic and Persian languages, gives to this question is decidedly affirmative and full of suggestiveness.

²⁵ Per il testo originale, di cui sono stati tradotti qui solo alcuni distici, si rimanda alla fonte e a luogo citati nella nota precedente.

Michele Petrone*

Spazialità e Topologia nel *Viaggio Notturmo* di Ibn 'Arabī

In memoria di Aḥmad Muḥammad al-Ḥāfīz

Introduzione

Gloria a colui che rapì di notte il suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto del quale noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei nostri segni. Dio è colui che ode, colui che vede¹.

Questo versetto coranico, assieme a pochi altri e ad alcune tradizioni profetiche costituisce il punto di partenza di una delle storie testuali e letterarie più interessanti, che spazia dalla Penisola Araba all'Andalusia, fino all'Italia e all'Asia Centrale. Il fatto a cui il versetto allude è il viaggio notturno (*isrā'*) del Profeta Muḥammad che, rapito dall'arcangelo Gabriele, viene fatto montare su una cavalcatura dal volto umano e condotto fino a Gerusalemme, da dove, partendo dalla roccia custodita oggi dalla famosa cupola, ha inizio l'ascensione (*mi'rāj*) verso Dio.

Le versioni di questo racconto, non solo in arabo ma anche in altre lingue islamiche², sono innumerevoli, già a partire dai primi decenni dell'Islam³. Questa narrazione ha inoltre influenzato profondamente le modalità del racconto

* Université Catholique de Louvain - Philosophy in al-Andalus ERC Project

¹ Cor. XVII, 1.

² FRANCESCO ZAPPA, *La nozione di lingue e letterature islamiche dopo Bausani: sviluppi ulteriori e percorsi paralleli*, III, in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, a cura di D. Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash e Lucia Rostagno, Roma, Edizioni Q, 2008, pp. 1191-1208.

³ Per un'analisi dettagliata di una parte della storia testuale di questo evento cfr. FREDERICK S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, New York, SUNY, 2008.

dell'esperienza spirituale in ambito islamico, dove il percorso di avvicinamento a Dio è stato presto descritto come un'ascensione caratterizzata da più stazioni⁴.

Una disamina esaustiva della storia testuale di queste narrazioni è ben al di là dello scopo di questo studio ed è stata oggetto, in passato, di dibattiti anche accesi⁵. Lo stesso dicasi delle innumerevoli elaborazioni fatte da sapienti e santi islamici nel tentativo di formalizzare la propria esperienza spirituale sulla base di un modello riconosciuto e accettato come quello profetico⁶. D'altro canto, va riconosciuta la rilevanza di questi testi per un'analisi del processo di definizione dello spazio dell'esperienza spirituale in ambito islamico. A questo scopo si è scelto di analizzare i commentari coranici realizzati da autori Sufi e relativi al versetto citato sopra ed agli altri che riguardano il *mi'rāj*. Considerata la profonda interdipendenza testuale e tematica che esiste fra i vari commentari coranici, si è scelto di spingersi fino a secoli più recenti, per cogliere anche l'evoluzione di un apporto interpretativo che si arricchisce man mano di nuovi dispositivi e rende più profonda l'analisi. Questo non implica necessariamente che ci sia uno sviluppo uniforme e lineare. Anzi, si spera di mettere in luce alcune differenze nella visione di uno degli eventi miracolosi per eccellenza in ambito islamico. In questo senso anche l'omissione di interpretazione o di alcuni dettagli risulta di estremo interesse.

Per gli scopi di questo studio si è ritenuto opportuno concentrarsi solo su una parte degli eventi che costituiscono la narrazione dell'ascensione di Muḥammad al cielo. Questo è fatto sulla scorta del dato coranico, che non presenta i due eventi (*l'isrā'*, il viaggio notturno, ed il *mi'rāj*, l'ascensione) come necessariamente collegati. Sarà solo nelle narrazioni successive, costruite sulla scorta di detti profetici⁷, che i due episodi diverranno uno solo.

Questa scelta è anche dettata da un altro dato testuale. Il racconto del *mi'rāj* è stato fonte di ispirazione per la formalizzazione di esperienze spirituali di molti santi musulmani, a partire sin dai primi secoli dell'Islam. La controparte orizzontale di questo progressivo avvicinarsi a Dio pare invece non aver avuto la stessa influenza. In effetti dei grandi mistici islamici solo

⁴ IBN AL-'ARABÎ e DENIS GRIL, *Le dévoilement des effets du voyage*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

⁵ Per una sintesi si veda il già citato F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit. Questo studio prende in esame solo una delle numerose varianti antiche della narrazione del viaggio notturno e dell'ascensione e ne ricostruisce l'evoluzione e i dibattiti che ne sono scaturiti.

⁶ La più famosa è quella di Abū Yazīd al-Bisṭāmī sulla quale si veda MUḤAMMAD 'ABDU-R-RABB, *Abu Yazīd al-Bisṭāmī: His Life and Doctrines*, Montreal January 1970, 7 n. 1.

⁷ Su questo si veda F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit., pp. 79-91.

Ibn 'Arabī (m. 638/1240)⁸ ha scritto un *Kitāb al-isrā' ilā maqaām al-asrā'*, ovvero un “Libro del viaggio notturno verso la stazione più nobile”. Si è preferito quindi dare spazio ad un'analisi di questa dimensione dell'esperienza individuale fino al raggiungimento di un centro ideale che, nella narrazione profetica corrisponde alla roccia di Gerusalemme. Quest'assenza di ispirazione all'*isrā'* nella narrazione della propria esperienza spirituale non implica un disinteresse per la tematica in sé. Che anzi costituisce una delle caratteristiche esclusive (*ḥaṣā'is*)⁹ dell'esperienza spirituale del Profeta.

Il dato coranico

Il versetto coranico citato all'inizio costituisce sostanzialmente l'unico riferimento scritturale al viaggio notturno. Il termine *isrā'* non è presente nel testo della rivelazione ed è tratto dalle prime parole dello stesso: *subḥān alladhī asrā bi-'abdihi*, lett. “Sia lode a Colui che ha fatto viaggiare di notte il Suo servo”. L'uso della diatesi passiva in questo contesto rimarca la pura servitù di colui che è portato in un altro luogo senza che lo abbia scelto e senza che egli abbia agito direttamente o intenzionalmente. Tuttavia, questo dato, seppur rilevato dai commentatori, non è centrale rispetto alla questione della spazialità che qui ci interessa. Il termine che viene discusso in questo senso è *subḥān*. L'esclamazione *subḥān Allāh* è molto comune in arabo e viene usata per esprimere stupore rispetto ad un fatto di solito negativo, dicendo “Allāh è al di là di questo!”. Nei commentari sufi al Corano questo viene interpretato come un modo per dichiarare l'assoluta trascendenza (*tanzīh*) del Principio Divino.

Al-Sulamī (m. 411/1021), nel suo *Ḥaqā'iq al-tafsīr* (“Le realtà essenziali del commentario coranico”), riporta l'interpretazione di alcuni dei maestri più antichi. Rispetto a Cor. 17:1 dice:

Disse al-Wāsitī: [Dio] ha dichiarato la propria trascendenza (*nazzaha nafsahu*). [...] Disse Ibn 'Aṭā': ha purificato il luogo dell'approssimarsi [del Divino alle creature] e la

⁸ Questa figura essenziale della spiritualità islamica è stata oggetto di innumerevoli studi. Per un profilo biografico cfr. CLAUDE ADDAS, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, Paris, Editions du Seuil, 1996.

⁹ Questo termine indica tutte le proibizioni, le concessioni ed i miracoli che distinguono il Profeta Muḥammad dai fedeli musulmani. È in preparazione uno studio sulla letteratura islamica relativa a questo aspetto della profezia.

stazione della discesa da qualunque influenza creaturale. [...] ed ha fatto sussistere (*aqāma*) [Muḥammad] nella non-stazione (*lā-maqām*)¹⁰.

Da qui si possono evincere alcune prime considerazioni: per al-Sulamī e le sue fonti il viaggio notturno ha una sua forma spaziale in cui la Realtà Divina si abbassa e si avvicina. Ma la natura di questo luogo è evanescente, perché nella sua forma più perfetta, ovvero quella realizzata da Muḥammad, è per i sufi una non-stazione. Questa espressione è detta appunto anche Stazione Muḥammadiana ed è considerata come il più elevato punto di avvicinamento a Dio¹¹. L'espressione non-stazione (*lā-maqām*)¹² è da intendersi come la negazione di uno stato di permanenza dell'individualità di chi si accosta alla Presenza Divina. Non si tratta quindi della negazione di una stazione in senso spaziale, ma della possibilità che qualcuno altri che Dio possa occupare una qualunque posizione. In questo c'è una lettura estremamente radicale del *tawḥīd*, la dottrina dell'Unicità Divina che è alla base della fede islamica¹³.

Al-Quṣayrī (m. 465/1073) esprime un parere simile a quello di al-Sulamī, sottolineando il senso di trascendenza veicolato da *subḥān*¹⁴. I commenti

¹⁰ AL-SULAMĪ, ABU 'ABD AL-RAḤMĀN MUḤAMMAD B. AL-ḤUSAYN B. MUSĀ AL-AZDĪ, *Ḥaqqā'iq al-tafsīr*, 2. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīz*, Bayrut, Muḥammad 'Alī Baydun - Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001, p. 381.

¹¹ Su questo concetto, cruciale nella visione della santità di Ibn 'Arabī si veda MICHEL CHODKIEWICZ, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 95-110; SU'ĀD ḤAKĪM, *al-Mu'jam al-suḥfī. al-Ḥikma fī ḥudud al-kalima*, Bayrut 1981, pp. 1191-1201. Un passaggio del *Kitāb al-isrā'* fa riferimento al raggiungimento di questa stazione da parte di Ibn 'Arabī; cfr. la traduzione parziale in JAMES W. MORRIS, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj Part ii*, in «Journal of the American Oriental Society», 108, 1988, pp. 63-77. Per il testo arabo si veda IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā'*, Bayrut, Dandara, 1988, pp. 77-79. Va notato che Ibn 'Arabī inserisce la discussione di questa stazione nel primo cielo, quello di Adamo, all'inizio dell'ascensione e non come parte del viaggio notturno. Ma, come giustamente nota Morris (JAMES W. MORRIS, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj Part I*, in «Journal of the American Oriental Society», 104, 1987, pp. 629-652), il *Kitāb al-isrā'* è un'opera precoce di Ibn 'Arabī, in cui molte delle sottili distinzioni che si troveranno in testi più maturi, sono solo adombrate o del tutto assenti.

¹² L'espressione fa riferimento al versetto coranico *Yā aḥla Yaṭriba lā muqāma lakum* (Cor. 33:13). Cfr. DENIS E. MCAULEY, *Ibn Arabī's mystical poetics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 73.

¹³ La professione di fede islamica si compone di due parti, di cui la prima recita *Lā ilāha illā Allāh*, "non c'è Dio all'infuori di Dio". Questo viene interpretato dai sufi come la negazione dell'esistenza autonoma e indipendente di ogni cosa eccetto Dio. Per una lettura sull'interpretazione di questa dottrina da parte di Ibn 'Arabī cfr. TOSHIHIKO IZUTSU, *The concept and reality of existence*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

¹⁴ Si veda AL-QUṢAYRĪ, ABU AL-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM e 'ABD AL-LAṬĪF ḤASAN 'ABD AL-

più tardi espandono questa visione, come fa ad esempio al-Qāšānī (m. 729-35/1329-35)¹⁵ che dice:

Sia lode a colui che ha fatto viaggiare di notte: ovvero: lo ha innalzato (*anazzahahu*) al di sopra dei legami materiali e delle imperfezioni dell'attribuzione della somiglianza [fra Dio e creatura] attraverso il linguaggio dello stato di distacco e perfezione nella stazione della servitù¹⁶.

Il passaggio in questione pone in modo chiaro alcune questioni, che saranno poi cruciali nella lettura del *Kitāb al-isrā'*. Manca in questo caso qualunque riferimento alla spazialità, anche nel seguito, dove al-Qāšānī commenta il termine *laylan*, "di notte", che per lui allude all'oscurità della materia corporea del Profeta, che viene innalzata verso la Presenza Divina. Questa materialità non è annullata, secondo al-Qāšānī, ma resa trascendente attraverso la liberazione delle appendici fisiche (*lawāḥiq*, sing. *laḥiqa*, termine che indica anche l'aderenza a qualcosa) attraverso la negazione di qualunque somiglianza fra creatura e Creatore, il quale si esprime nel testo sacro per ribadire la propria distanza (*tağarrud*).

Anche in questo caso le fonti non lasciano alcuno spazio a considerazioni topologiche. La stessa assenza di questo tipo di dati, almeno in forma esplicita, lascia intravedere come per i sufi il viaggio notturno costituisca un'esperienza in cui si risolve e si dissolve l'aspetto corporale dell'individualità, negando, di conseguenza, lo spazio che questa materialità deve necessariamente occupare.

Ancora più esplicito nell'esprimere questa considerazione è Ibn 'Ağība (m. 1223/1809), un sufi relativamente tardo, ma che appartiene in pieno alla scuola di Ibn 'Arabī¹⁷ e ne riprende gli insegnamenti. Nel suo commentario al versetto iniziale della *sūra* 17 dice, riferendosi all'intero versetto e non solo all'espressione *subḥān*:

RAḤMĀN, *Tafsīr al-Quṣayrī al-musammā bi-Laṭā'if al-iṣārāt*, 4, Bayrut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007, p. 179.

¹⁵ Uno dei principali prosecutori della scuola di Ibn 'Arabī, tanto che il suo commentario coranico è stato spesso attribuito ad Ibn 'Arabī stesso, fino alle edizioni a stampa del ventesimo secolo.

¹⁶ AL-QĀŠĀNĪ, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Cairo, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1900, p. 370.

¹⁷ Su di lui si veda AḤMAD I. M. IBN 'AĠĪBAH, JEAN-LOUIS MICHON e DAVID STREIGHT, *The autobiography of the Moroccan Sufi Ibn Ajiba*, Louisville KY, Fons Vitae, 1999.

[Il versetto allude al] nostro Profeta Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace, ovvero [Dio] si riferisce a lui con un'espressione di trascendenza (*tanzīhan*) da luoghi, limiti e direzioni, poiché Lui è più prossimo ad ogni cosa di ogni cosa¹⁸.

Il viaggio notturno è quindi un processo attraverso il quale il Profeta viene liberato dalle limitazioni della materia, pur mantenendo la sua natura corporale, considerato che la maggioranza dei sunniti considera l'*isrā'* come un viaggio fisico e non spirituale¹⁹. Quest'aporia non è esplicitamente risolta nei testi e viene considerata un evento miracoloso ed una delle concessioni esclusive (*ḥaṣā'is*) che Dio ha fatto a Muḥammad²⁰.

Dello stesso tenore, ma con ancora maggior precisione, sono le considerazioni del persiano Rūzbehān Baqlī (m. 605/1209)²¹. Nel suo *'Arā'is al-bayān*²² egli fornisce un commento al primo versetto della *sūra* 17 in linea con quanto già visto, ma aggiungendo al punto di vista del *tanzīh* delle considerazioni strettamente inerenti all'ordine spaziale:

In questo versetto ci sono allusioni a [vari] livelli di interpretazione: Quello della santificazione; Quello della differenza; Quello dell'assenza; Quello del segreto [...]

L'allusione alla santificazione è nel termine *subḥān*, ovvero privo di ogni riferi-

¹⁸ IBN 'AĠĪBA, ABU AL-'ABBĀS AḤMAD MUḤAMMAD e AḤMAD 'ABD ALLĀH AL-QURŠĪ RASLĀN, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-ma ḡīd*, 4, al-Qāhira, Ḥasan 'Abbās Zakī, 1999, III, 179.

¹⁹ Prima che il viaggio notturno e l'ascensione fossero considerati come un evento fisico, nel mondo islamico convivevano diverse posizioni a riguardo: alcuni lo consideravano un sogno, altri un evento puramente spirituale. Per maggiori dettagli in merito cfr. B. SCHRIEKE e J. HOROVITZ, *Mi'rāj*, in «Encyclopaedia of Islam. Second Edition», a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 12 voll., Leiden, Brill, 1960-2005, VII, 97-99.

²⁰ Questa opinione è chiarita da Quṣayrī, che nel suo *Kitāb al-Mi'rāj* commenta le parole di Ibn 'Aḡā citate nei commentari coranici suo e di Sulamī (AL-QUṢAYRĪ, ABU AL-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM e 'ABD AL-LAṬĪF ḤASAN 'ABD AL-RAḤMĀN, *Tafsīr al-Quṣayrī al-musammā bi-Laṭā'if al-iṣārāt*, cit., pp. 107-108). La sua opinione è che solo l'interezza dell'essere umano, inclusa la corporeità, può essere in grado di avere una conoscenza completa, anche se ogni parte avrà il suo ruolo e la sua porzione di scienza specifica.

²¹ Su di lui si veda la voce C. W. ERNST, *Rūzbehān*, in «Encyclopaedia of Islam. Second Edition», cit., VIII, 651-652, e relativa bibliografia, a cui vanno aggiunti CARL W. ERNST, *Rūzbehān Baqlī. Mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism*, Richmond Surrey, Curzon Press, 1996; RŪZBEHĀN BAQLĪ ŠĪRAZĪ e PAUL BALLANFAT, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shīrazī. Textes arabes avec un commentaire*, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1998. Si è qui preferito seguire un criterio di ordine dottrinale e interpretativo, invece che strettamente cronologico.

²² RŪZBEHĀN BAQLĪ, *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*, 3, Bayrut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008.

mento alle direzioni o alla localizzazione in alto [di Dio] e affinché le creature non pensino che quando il Suo servo è giunto al di là di ogni dove sia [comunque] in un luogo, ovvero che non immaginino che l'innalzamento del Suo servo al regno celeste implichi lo spostamento in un luogo o che Egli sia in un luogo; invero gli esseri e i luoghi sono meno di un granello di senape nel fiume della Sua potenza; non conosci forse il detto del Profeta "Il cosmo è nella destra del Misericordioso più piccolo di un granello di senape"? Quindi la prossimità o il trovarsi al di sopra trascende le immagini analogiche che vedono il viaggio notturno come viaggio in un luogo²³.

La radicale negazione della spazialità è qui palese e viene riferita non solo all'esperienza dell'*isrā'* e del *mi'rāġ*, ma alla natura stessa del cosmo, che, comparato alla Presenza Divina, non è che un granello di senape. Va comunque notato che in tutti questi commentari coranici non è chiara la distinzione fra viaggio notturno e ascensione, che entrano a far parte di un unico ampio evento. Questo nonostante il commento sia relativo ad un versetto che non allude in alcun modo all'ascensione. Vedremo come per Ibn 'Arabī, soprattutto nel *Kitāb al-isrā'*, le due parti sono invece distinte. Qui i vari autori sembrano considerare il verbo *asrā* ("fece viaggiare di notte") come un aspetto del viaggio ascensionale verso Dio, che marca il procedere nell'oscurità della corporeità²⁴. Il distacco dalla dimensione creaturale, fisica e materiale appare come il tema centrale per tutti i commentatori, che lo riprendono anche nelle loro analisi dei resoconti più estesi dell'*isrā'*, costruiti sulla base delle tradizioni profetiche e raccolti sia nella biografia di Muḥammad che in testi specificamente dedicati²⁵.

²³ Ivi, p. 346.

²⁴ A tal proposito si veda AL-QĀSĀNĪ, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, cit., p. 370: «Laylan ayy: fī zulma al-ġawāshī al-badaniyya wa al-ta'alluqāt al-ṭabī'iyya», "{Di notte} ovvero: nell'oscurità dei veli corporei e delle dipendenze naturali, dato che l'ascensione e l'elevazione non avvengono se non per mezzo del corpo".

²⁵ Anche in questo caso una disamina dettagliata di queste fonti è stata già svolta in altri studi, ai quali rimandiamo per ulteriori approfondimenti: F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit.; FREDERICK S. COLBY, *Fire in the Upper Heavens Locating Hell in Middle Period Narratives of Muḥammad's Ascension*, in *Locating Hell in Islamic Traditions*, pp. 124-143; ROBERTO TOTTOLI, *Tours of Hell and Punishments of Sinners in Mi'raj Narratives: Use and Meaning of Eschatology in Muḥammad's Ascension*, in *The Prophet's Ascension. Cross-cultural encounters with the Islamic mi'rag tales*, a cura di C. Gruber e F. S. Colby, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2010, pp. 11-26.

Le narrazioni tradizionali²⁶ nelle fonti del sufismo antico

La narrazione degli eventi del viaggio notturno e del *mi'rāğ* occupano un posto molto particolare nella letteratura islamica, soprattutto per quel che riguarda l'*isrā'*. Il dato coranico, si è visto, è particolarmente scarno. Le tradizioni profetiche, più o meno autentiche, aggiungono alcuni dati temporali e spaziali all'evento, spesso contraddittori. Il punto di partenza sarebbe stato, secondo alcune fonti la casa di Umm Hanī²⁷ a Mecca, secondo altre il recinto che circonda parte della Ka'ba²⁸. Dopo gli episodi del lavaggio del petto e dell'incontro con il Burāq (presenti in misura e modalità diverse nelle varie versioni), si ritrova in alcune versioni un percorso attraverso le pene infernali di alcuni peccatori²⁹. Molti di questi dettagli, assenti in quella che Colby ha chiamato la versione primitiva del testo del *mi'rāğ* di Ibn 'Abbās³⁰, sono presenti a partire dalle recensioni dei sufi dei primi secoli. In questi testi, come rileva lo stesso Colby³¹, l'interesse per il viaggio notturno è marginale rispetto a quello per l'ascensione. Questa considerazione è valida sia per al-Sulamī e la sua collezione di detti di sufi antichi intitolata *Laṭā'if al-mi'rāğ*³², sia per il *Kitāb al-mi'rāğ* di al-Quṣayrī³³.

Questi ricostruisce, componendo assieme queste tradizioni, quella che secondo lui dovrebbe essere una narrazione accettabile da un pubblico sunnita e sufi. Alcune sono considerate attendibili³⁴, altre³⁵ sono invece viste come

²⁶ Con questa espressione si vogliono indicare non solo le tradizioni profetiche (*hadīṭ* e *ḥabar*), ma anche tutte le narrazioni che sono il risultato della loro combinazione. Una parziale ricostruzione della storia di questi testi, limitata alla sola "versione di Ibn 'Abbās" si trova nel pregevole lavoro di F. Colby (F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit.).

²⁷ Fāḥita (o Fāṭima) bt. Abī Ṭālib (m. 661), detta Umm Hanī ("Madre di Hanī"), cugina del Profeta e sorella di 'Alī b. Abi Ṭālib.

²⁸ Su queste variazioni si F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit., pp. 35-48.

²⁹ Per un'analisi dettagliata di queste fonti si veda R. TOTTOLI, *Tours of Hell and Punishments of Sinners in Mi'raj Narratives: Use and Meaning of Eschatology in Muhammad's Ascension*, in *The Prophet's ascension*, cit.

³⁰ Cfr. per una versione estesa di questa narrazione F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit., pp. 175-194.

³¹ ID., *The Subtleties of the Ascension: al-Sulamī on the Mi'rāj of the Prophet Muhammad*, in «Studia Islamica», 94, 2002, pp. 167-183.

³² MUḤAMMAD I. A.-Ḥ. SULAMĪ e FREDERICK S. COLBY, *The subtleties of the ascension. Early mystical sayings on Muḥammad's heavenly journey*, Louisville KY, Fons Vitae, 2006.

³³ AL-QUṢAYRĪ, *Kitāb al-mi'rāğ*, Paris, Dār Bibliyun.

³⁴ Ivi, pp. 27-38.

³⁵ Ivi, pp. 38-64.

meno affidabili e tuttavia degne di essere riportate nel testo. La menzione del viaggio notturno è anche qui, come in al-Sulamī, molto limitata. In un caso viene dato per scontato persino l'arrivo alla città, allorquando al-Quṣayrī riporta una tradizione per cui Muḥammad ebbe una visione di Gerusalemme per poterla descrivere agli ebrei meccani che contestavano la sua esperienza mistica³⁶. In un altro l'arrivo nella città santa è pressoché immediato, anche se viene descritto come il Profeta abbia legato Burāq alla porta della città ed abbia pregato, inchinandosi due volte, prima di entrarvi³⁷.

Solo in un caso la descrizione del viaggio offre maggiori dettagli e spunti per un'analisi spaziale. In una descrizione più elaborata, in cui Burāq viene descritto nei dettagli, Muḥammad giunge nella campagna palestinese (*rīf fil-lasfīn*)³⁸, dove incontra, prima di entrare a Gerusalemme, una donna simbolo del mondo terreno e due voci che lo chiamano al giudaismo e al cristianesimo. Tre forme di tentazione che egli ignora, garantendosi la prosecuzione del percorso. Qui c'è la prima traccia di un percorso fisico e di un luogo che viene attraversato. Questo incedere è anche marcato dal punto di vista temporale, laddove il testo dice che fra la visione della donna e quella della chiamata al giudaismo il Profeta camminò per un'ora (*maḍaytu sā'a*)³⁹. La stessa distanza temporale passa anche fra il secondo ed il terzo incontro. Questo dato, oltre a sottintendere che il viaggio notturno sia stato compiuto con il corpo e non solo in spirito, ci dice che, almeno in alcune narrazioni dell'*isrā'* è contemplato un percorso orizzontale e fisico. L'attraversamento di questo tratto di mondo è marcato da tre prove, di cui la prima è particolarmente significativa, perché segna la rinuncia al mondo materiale (*dunyā*) come passaggio necessario per intraprendere l'ascensione, che inizia appena dopo l'ingresso a Gerusalemme⁴⁰.

Anche in questo caso l'episodio del viaggio notturno è alquanto marginale, quasi non si trattasse di una parte essenziale, ma solo di un passaggio necessario per giungere a Gerusalemme. In sostanza pare che per i primi sufi il cuore dell'esperienza sia il *mi'rāğ*, l'ascensione, che diventa poi modello del percorso iniziatico di avvicinamento a Dio. Ibn 'Arabī, al contrario, non consi-

³⁶ Ivi, p. 33.

³⁷ Ivi, p. 34 Si vedrà in seguito come questi elementi entrino a far parte della narrazione di Ibn 'Arabī. Il termine usato è *raka'a*, che indica sia l'inchino rituale che fa parte della preghiera, sia una delle sue unità, composta da una recitazione del Corano, un inchino e due prosternazioni.

³⁸ Ivi, p. 43.

³⁹ Ivi, pp. 44-45.

⁴⁰ Ivi, p. 45.

dera il viaggio notturno come marginale ed, anzi, dedica buona parte del suo *Kitāb al-isrā'* proprio alla descrizione di questo percorso come immagine della progressiva purificazione che fa parte del processo di avvicinamento a Dio. Al-Quṣayrī, inserendo nella sua selezione una narrazione particolarmente esplicita a questo riguardo, sembra però già adombrare questo tipo di punto di vista, senza però svilupparlo ulteriormente⁴¹.

Il *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā'* di Ibn 'Arabī

Questo testo è stato composto da Ibn 'Arabī poco prima della sua partenza per l'Oriente, nel 594/1197 nella città di Fez. Il suo autore era ancora all'inizio di un cammino sia spirituale che geografico. Per questo è possibile trovarvi *in nuce* una serie di concetti e dottrine che saranno poi sviluppate nelle sue opere successive.

Il *Kitāb al-isrā'* è scritto, come già accennato, in una forma tipica della letteratura araba, ovvero la prosa rimata (*sağ'*), includendo anche alcune parti in versi⁴². La scelta di questa forma, lo dice lo stesso Ibn 'Arabī, è dettata dalla volontà di rendere il testo facile da memorizzare per coloro che avessero voluto farlo⁴³. Per quanto egli dichiara che il testo è stato composto in parte in modo chiaro, in parte con simboli allusivi⁴⁴, il risultato (almeno per il lettore moderno) è tutt'altro che di agile lettura. La complessità del lessico e l'in-

⁴¹ Nella *Risāla al-Quṣayriyya*, l'epistola in cui al-Quṣayrī riassume i punti essenziali della scienza del sufismo (ABU 'L-QASIM AL-QUṢAYRI, ALEXANDER D. KNYSH e MUHAMMAD EISSA, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Reading, Garnet, 2007) il percorso iniziatico verso il Principio non è rappresentato sulla base del *mi'rāğ*.

⁴² Questa forma è tipica della *maqāma*, un componimento di *belles lettres* molto diffuso nella letteratura araba e particolarmente apprezzato per la ricercatezza del linguaggio e le frequenti assonanze. Queste caratteristiche rendono però particolarmente ostica la lettura e la comprensione del testo per chi non ha una conoscenza più che approfondita della lingua araba ed una certa familiarità con il genere. È curioso notare come la scelta di questo genere possa essere stata dettata non solo da esigenze formali, ma anche tematiche. In effetti la *maqāma*, almeno a partire dal decimo secolo, tratta delle avventure più o meno fantastiche di un viaggiatore immaginario (JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA, *Maqama. A history of a genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002). In questo senso il testo di Ibn 'Arabī può non solo essere considerato una *maqāma* dal punto di vista strettamente formale, ma anche da quello della struttura del contenuto, dove il *Sālik*/Viandante è il protagonista immaginario e l'alter ego dell'autore che intraprende un viaggio spirituale denso di incontri.

⁴³ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā'*, cit., p. 54.

⁴⁴ *Ibidem*.

dere ritmato della prosa rendono il tutto molto ricercato, ma anche ostico per chi non fosse particolarmente addentro alla materia.

Uno dei discepoli e confidenti di Ibn 'Arabī, Ibn Sawdakīn (m. 645/1248), ci ha fortunatamente lasciato un commentario del *Kitāb al-isrā'* in cui riporta le spiegazioni che lo stesso Ibn 'Arabī gli ha dato oralmente⁴⁵. In molti casi la spiegazione si limita a fornire un solo sinonimo o brevissimi chiarimenti, che risultano comunque utili a contestualizzare alcuni passaggi.

L'uso di una forma altamente letteraria lascia supporre che, in quel periodo della sua vita, non avesse ancora intrapreso la disamina sistematica delle scienze spirituali islamiche, che gli varrà il titolo di *al-šāyḥ al-akbar*, "il più grande maestro". Il suo pubblico è però definito chiaramente nell'introduzione, dove dice:

Mi rivolgo alle assemblee dei sufi, alle genti delle ascensioni intellettuali, delle stazioni spirituali, dei segreti divini e dai gradi elevati e santi⁴⁶.

Ibn 'Arabī si rivolge quindi già ad un pubblico specifico ed elitario – in primis Ibn Sawdakīn – in un'opera che, come dice egli stesso, punta a sintetizzare le tappe del viaggio spirituale dal mondo creato (*al-'ālam al-kawnī*) fino alla stazione più elevata (*al-maqām 'alī*)⁴⁷. Lo scopo di quest'opera è quindi quello di illustrare uno specifico percorso spirituale che non è appannaggio di tutti gli aspiranti (*murīd*), ma che, per la sua stessa elevatezza, è appannaggio di un gruppo ristretto. In questo senso si può davvero leggere la scelta della

⁴⁵ Il testo è ancora inedito. Per questo studio è stato consultato il ms. Berl. Isl. Or. 2903, 207 ff., datato 1321/1903 (d'ora in poi citato come IBN SAWDAKIN, *Sharḥ al-Isrā'*). Esiste almeno un altro testimone di questo testo (Fātiḥ 5322, ff. 169b-201 per il commentario al *Kitāb al-isrā'*) usato in MICHEL CHODKIEWICZ, *An ocean without shore. Ibn 'Arabī, the Book, and the Law*, Albany NY, State University of New York Press, 1993. Entrambi i testimoni includono anche il commentario al *Kitāb al-mašāhid* di Ibn 'Arabī, che secondo Ibn Sawdakīn è inseparabile dal primo.

⁴⁶ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*. L'aggettivo qui usato è molto raro e Su'ād Ḥakīm, nella sua edizione, lo fa risalire alla radice semitica ' L L oppure a ' Y L, interpretandolo come uno dei Nomi Divini, specifico delle entità angeliche che portano nomi composti come *Ġibrā'īl* o *Miḥā'īl* (Gabriele o Michele, le cui parti possono essere viste come J B R + ' L L e M Ḥ L + ' L L, indicando un aspetto della divinità che si manifesta in quella figura angelica). A questo proposito è curioso notare come in alcune fonti sul viaggio notturno e l'ascensione Gerusalemme viene chiamata con il nome latino di Aelia (*Iliya*), che ha un'assonanza con questo modo alquanto inusuale nella letteratura sufi di definire le stazioni spirituali. Cfr. F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit., p. 52.

maqāma come forma letteraria come un espediente per rimarcare il carattere esoterico di certe conoscenze.

All'introduzione fanno seguito 5 capitoli a loro volta suddivisi in diverse sezioni. In questo studio prenderemo in esame la prima parte del testo, quella che concerne il viaggio notturno propriamente detto, lasciando a futuri studi il compito di analizzare le sezioni che riguardano l'ascensione attraverso i sette cieli e le invocazioni o colloqui intimi (*munāḡāt*, sing. *munāḡā*) che illustrano in modo altamente enigmatico il progressivo avvicinamento del Viandante (*al-Sālik*) a Dio.

Questa figura di uomo che procede su un sentiero è il protagonista e l'*alter ego* di Ibn 'Arabī nella narrazione e ci pone sin dall'inizio in una prospettiva di cammino e dislocazione, la cui natura, però, si rivela sempre meno legata ad un movimento fisico o metaforico man mano che si procede il testo. Questo rispecchia quanto già visto nell'introduzione, in cui Ibn 'Arabī dice chiaramente che il *Sālik* si muove dal cosmo (*al-kawn*) verso stazioni puramente spirituali. Il percorso non è direttamente ascensionale, ma rispecchia le due fasi dell'esperienza profetica: una orizzontale, da Mecca a Gerusalemme, ed una verticale verso Dio. Ibn 'Arabī considera la prima delle due come preparatoria per l'incontro con Allāh. Il percorso ricalca alcuni degli elementi che si trovano anche nell'esperienza profetica come il lavaggio del petto, il rifiuto del mondo, la scelta delle bevande. Ad una lettura anche superficiale delle parole usate da Ibn 'Arabī, però, i riferimenti ad un movimento di tipo orizzontale sono scarni, se non assenti. Per comprendere meglio la forma e la natura di questo percorso pare quindi opportuno procedere ad un'analisi dei verbi di movimento usati nei primi capitoli del *Kitāb al-isrā'* che precedono l'inizio del *mi'rāj* spirituale.

Spazialità e sua negazione nel *Kitāb al-isrā'*

Il testo riporta, per mezzo di una voce narrante, le parole del *Sālik* e delle figure che incontra. La narrazione vera e propria inizia con il Viandante che dice «sono uscito (*ḥaraḡtu*) dall'Andalusia (*min bilād al-Andalus*, lett. dai paesi dell'Andalusia) con l'intenzione di recarmi verso Gerusalemme (*Bayt al-Quds*)»⁴⁸. L'espressione *Bayt al-Quds* è relativamente comune in arabo per riferirsi a Gerusalemme, detta *al-Quds* o *Bayt al-Maqdis*. Un'allusione ad una "magione

⁴⁸ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā'*, cit., p. 57.

del sacro” – traduzione letterale dell’espressione – parrebbe improbabile in questo contesto, dove il movimento parte e arriva in una località geografica definita. Questo a meno di interpretare il passaggio nel senso di un moto da un luogo fisico (l’Andalusia) ad uno spirituale (*bayt al-quds*). La conferma della natura corporea di questo viaggio (o almeno dell’intenzione di compierlo) parrebbe venire dal prosieguo del passo, in cui il *Sālik* pone come obiettivo non quello di raggiungere mete spirituali, ma di incontrare le genti della realizzazione spirituale, nella speranza di entrare nel loro novero e primeggiare fra di essi⁴⁹.

In contrasto con questa prima impressione ci sono però vari elementi, primo fra tutti il titolo del capitolo *Safar al-qalb* “Il viaggio del cuore”, che evidentemente non allude ad uno spostamento geografico, o non soltanto ad esso. In effetti la nozione di cuore nel sufismo corrisponde a quella del centro⁵⁰ della natura umana e il punto di incontro fra questa e le realtà spirituali⁵¹. Ibn Sawdakīn interpreta *al-Andalus* come derivato da *dallasa*, “ingannare, contraffare”, ovvero dal mutamento e *bayt al-quds* come “purificazione”⁵². Il viaggio quindi nasce con l’intenzione di spostarsi verso un luogo fisico, ma si risolve in un percorso che non può che essere interiore e spirituale. In effetti il primo incontro del protagonista è con un’entità che potremmo definire sottile o intermedia, che Ibn 'Arabī chiama *fatā ruhānī*, letteralmente “giovane o cavaliere spirituale” di nome 'Isām⁵³.

Il dialogo fra questi due personaggi è costruito su un chiasmo che porta alla transizione da una dimensione spaziale fisica ad allusioni topologiche.

⁴⁹ *Ibidem* Questa può essere anche letta come una nota autobiografica, che fa riferimento all’intenzione di Ibn 'Arabī di partire verso Oriente.

⁵⁰ Per una disamina dettagliata della dottrina del cuore in una delle fonti più antiche si veda AL-ḤAKĪM AL-TIRMIDĪ e DEMETRIO GIORDANI, *Le profondità del cuore. Trattato sufi (Bayān bayna al-Ṣadr wa'l-Qalb wa'l-Fu'ād wa'l-Lubb)*, Milano, Jouvence, 2016 Per un discorso più ampio e dettagliato sulla nozione di cuore si veda SEYYED H. NASR, *The Hearth of the Faithful is the Throne of the All-Merciful*, in *Paths to the heart. Sufism and the Christian East*, a cura di J. S. Cutsinger, Bloomington Ind., World Wisdom, 2002, pp. 32-45.

⁵¹ S. H. NASR, *The Hearth of the Faithful is the Throne of the All-Merciful*, in *Paths to the heart*, cit., p. 32.

⁵² IBN SAWDAKIN, *Sharh al-Isra'*, cit., 18v-19r.

⁵³ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 57 Il riferimento è probabilmente a 'Isām b. Ṣāhbār al-Ġarmī, ciambellano di Nu'mām b. al-Mundīr, ultimo re di Ḥirā (m. 602 c.a.). Su di lui si veda AL-ṬABARĪ e KHALID YAHYA BLANKINSHIP, II: *The challenge to the empires*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 25; AL-ṬABARĪ e CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, 5: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 371.

Dopo aver incontrato il *fatā*, il Viandante gli chiede «cosa c'è dietro di te?» e gli viene risposto «Un'esistenza (*wujūd*) senza parti»⁵⁴. Il chiasmo si rivela quando il *Sālik* domanda al giovane cavaliere «Cosa ti ha portato a manifestarti? (*ilā al-ḥurūġ*)». Il *fatā* risponde «Colui che ti ha chiamato a cercare di entrare (*ṭalab al-wulūġ*)»⁵⁵. Il movimento di uscita, compiuto dal viandante all'inizio della narrazione, diventa qui di ingresso, invertendo la direzione. Allo stesso tempo è lo stesso *Sālik* ad usare il termine *hurūġ* rivolgendosi al suo interlocutore. La prospettiva del movimento è quindi invertita in un gioco di specchi che porta ad un più radicale cambiamento della natura del movimento stesso. Questo rispecchiarsi ha due livelli: Allāh chiama l'uomo a vedere il Suo volto nelle entità spirituali e viceversa⁵⁶.

Alla domanda del *fatā* su dove il *Sālik* fosse diretto: «Dove vuoi che ti guidi sulla Via? Da dove provieni? Dove spera di arrivare?»⁵⁷. Il viandante risponde che sta fuggendo dal mondo materiale verso la *madīnat al-Rasūl*, ovvero «la città del Profeta»⁵⁸. Secondo Su'ād Ḥakīm, editrice del *Kitāb al-isrā'*, qui non si allude all'antica Yatrib, la moderna Medina dove Muḥammad è sepolto, ma al *maqām muḥammadī*, ovvero alla «stazione muḥammadiana», termine che definisce il grado più alto della santità islamica⁵⁹. Quindi gli avverbi di luogo usati dal *fatā* nel suo questionario vanno intesi come indicazioni di direzione spirituale, non verso un luogo preciso, ma verso una ricerca interiore che nega del tutto la dimensione del corpo. In effetti il *fatā* invita il viandante a guardare dentro se stesso piuttosto che fuori, riferendosi alla tradizione – ampiamente citata dai sufi – «Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore»⁶⁰. I versi con cui il *fatā* formula questo invito contengono una connotazione spaziale duplice: «Oh, tu che cerchi la Via del segreto intimo come scopo ultimo / volgiti dietro di te, ché in te è il segreto e lo scopo»⁶¹. Il rivolgersi verso sé stessi, al

⁵⁴ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 57.

⁵⁵ Ivi, p. 58.

⁵⁶ IBN SAWDAKIN, *Sharh al-Isra'*, cit., 19v.

⁵⁷ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 59.

⁵⁸ *Ibidem*. L'espressione usata per definire il mondo materiale è *dalūl*, che indica un animale docile. Ibn Sawdakīn puntualizza che qui Ibn 'Arabī allude al mondo corporeo (*ālam al-ġism*); cfr. IBN SAWDAKIN, *Sharh al-Isra'*, cit., 25v.

⁵⁹ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., 59, n. 20; IBN SAWDAKIN, *Sharh al-Isra'*, cit., 25v.

⁶⁰ Si veda ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, pp. 189-190.

⁶¹ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 59.

proprio interno passa qui attraverso un ritorno⁶² che nega il movimento verso oriente, verso la Gerusalemme fisica. Il viaggio del cuore è quindi verso un centro interiore e non verso un centro geografico e simbolico. La trasposizione da un piano fisico ad uno puramente spirituale dell'uscita dall'Andalusia verso Oriente si compie qui in modo chiaro e, da questo punto in poi, ogni riferimento spaziale dovrà necessariamente essere considerato come non appartenente al mondo fisico. Ma è l'esistenza stessa dello spazio in questa esperienza che viene messa in discussione.

Nel capitolo seguente, dedicato alla "Fonte della certezza" (*'ayn al-yaqīn*), c'è anzitutto un'ulteriore conferma dell'inversione e del passaggio da un piano fisico ad uno puramente spirituale. In effetti, seppur Ibn 'Arabī continua a riferirsi al protagonista come *Sālik*, la Fonte della certezza gli si rivolge chiamandolo *fatā*. Il viandante ha quindi assunto il ruolo e la posizione del giovane cavaliere spirituale del capitolo precedente. La Fonte gli domanda dove è diretto ed egli chiede di essere condotto dal Principe (*al-amīr*). Gli viene risposto che deve prima mettersi al servizio dello Scriba e del Ministro (*al-kātib wa al-wazīr*)⁶³ il protagonista chiede dove trovarli. La Fonte risponde «Nello stesso luogo della tua discesa dal giaciglio (*nuzūlika 'an al-sarīr*), laddove ti libererai dall'idea di 'dove' (*taḡrīd 'an al-ayniyya*)»⁶⁴.

Questa negazione della spazialità completa la transizione ad un dominio spirituale non solo del discorso, che sin dall'inizio del testo è chiaramente lontano da una dimensione corporea del viaggio notturno, ma anche della natura formale dei riferimenti simbolici.

Simbologia e spazio

La negazione di uno spazio fisico, con direzioni chiare e univoche, non implica la scomparsa di ogni forma. Al contrario l'aspetto simbolico e formale muta assieme alla condizione di chi esperisce il viaggio. Così come il *Sālik* è invitato a trascendere la spazialità, così le sue visioni assumono sempre più

⁶² *Irḡi'*, qui tradotto come "volgiti" ha anche il senso di tornare.

⁶³ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 61. L'identificazione di queste figure è particolarmente difficile nel contesto terminologico di quest'opera.

⁶⁴ *Ibidem*. In questo caso il commentario di Ibn Sawdakīn appare più criptico del testo stesso, perché fa riferimento alla condizione del *Sālik* al ritorno dall'*isrā'* come arrivo sulla terra dopo aver completato la realizzazione dei gradi spirituali (IBN SAWDAKĪN, *Sharh al-Isrā'*, cit., 36v).

un carattere metaforico. In un passaggio del *Kitāb al-isrā'* questa transizione è particolarmente evidente.

Vidi un vascello il cui scafo era spirituale e vele e sartie celesti, i cui pennoni (*arjul*, lett. gambe) erano i due eterni (*al-azal e al-abad*), il cui timone era la pace del cuore (*ġinān*), le sue provviste le realtà sottili (*laṭā'if*), il cui albero maestro erano le stazioni (*mawāqif*), la sua ancora la fede certa, i suoi approdi la Potenza e la Stabilità (*tamkīn*), le sue vele la Legge, la sua zavorra la Natura (*ṭabī'a*), le sue cime le cause seconde, la sua stiva depositi di segreti essenziali, il suo capitano era la tradizione, il suo ammiraglio [o vice capitano] l'intelletto, i suoi marinai le elargizioni divine (*anfāl*), la sua sentina la sicurezza dal castigo, i suoi guadagni gli abbeveratoi, il suo carico segreti e preziose notizie, il suo carico la sollecitudine eterna [a parte ante]; chi la scarica la santificazione della sollecitudine spirituale nell'eternità [ex parte post] nelle minuzie della causalità, il suo olezzo i pensieri, il suo profumo le litanie, il suo timoniere gli stati, il suo grido le opere⁶⁵.

Il vascello di questo lungo passaggio è definito *barzahī* ("intermedio") da Ibn Sawdakīn⁶⁶ ovvero simbolico come il manifestarsi della scienza nel latte⁶⁷. La scelta di un vascello come immagine simbolica non è rara in ambito islamico⁶⁸. Dall'Arca di Noè all'episodio della barca affondata dal Ḥiḍr⁶⁹, un veicolo maritti-

⁶⁵ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 71.

⁶⁶ IBN SAWDAKIN, *Sharh al-Isra'*, cit., 43v.

⁶⁷ Cfr. IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 69 Questo rievoca l'episodio della scelta delle bevande da parte del Profeta durante il suo *isrā'*. Cfr. F. S. COLBY, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, cit., 54; 96. In questo episodio del viaggio notturno sia a Muḥammad che a Ibn 'Arabī vengono offerte alcune bevande (acqua, latte, vino), ognuna a rappresentare, per il primo, un possibile destino della sua comunità, per il secondo un possibile destino individuale.

⁶⁸ Si pensi ad esempio all'immagine della *saḫāb* di Noè, che ricorre nel Corano (XXIX, 15), che diventa archetipo della *saḫāb al-naḡāh*, "l'arca della salvezza". La terminologia relativa al trasporto marittimo è in realtà alquanto varia, a seconda delle aree geografiche e dei periodi storici, cfr. Kindermann, H., Bosworth, C.E., Ed. e G. Oman, *Saḫāb*, in «Encyclopaedia of Islam. Second Edition», cit., VIII 808-811. In questo articolo si farà riferimento solo all'uso del termine *saḫāb* e non agli altri termini che rientrano nello stesso campo semantico (*fulk*, *markab* etc.). Questo perché le scelte lessicali di Ibn 'Arabī in questo testo sono particolarmente mirate e quindi la ricerca di riferimenti al di fuori di questa terminologia potrebbe essere fuorviante nell'interpretazione.

⁶⁹ Questa figura, menzionata anche nel Corano (XVIII 59-81), è considerata da alcuni un santo da altri un profeta che attraversa i secoli senza. Il suo nome potrebbe essere tradotto come "Il Verdeggiante". Oltre all'incontro con Mosè alla fonte dell'acqua di vita, narrato nel Corano,

mo è parte integrante della simbologia islamica, seppur con un uso abbastanza limitato. L'unico esempio che in parte si avvicina a quest'uso è da parte di al-Niffarī (m. 965 c.a.)⁷⁰, dove il vascello è il mezzo attraverso il quale il viaggiatore può trovare la salvezza dalla propria natura creaturale⁷¹. Questo mezzo, ci informa al-Sūzī, uno dei commentatori del passo, corrisponde alla Legge islamica e, in generale, agli atti pratici di devozione e obbedienza che, pur avvicinando il credente a Dio, ne marciano la separazione fra servo e Signore⁷².

Ibn 'Arabī identifica non il vascello con il cosmo in senso generale, sia macrocosmico che microcosmico, usando l'espressione *saḥnān al-'ālam al-basīṭ*⁷³. Questa può essere intesa in senso letterale, come "mondo esteso". La radice B S Ṭ porta con sé il senso di estensione orizzontale e di sollievo. Quest'ultimo è trova un richiamo nel titolo del passo (*Bāb al-naḥs al-muṭma'inna wa al-baḥr al-maṣḡūr*, "Dell'anima pacificata e del mare traboccante") e nell'introduzione al passo, dove il *Sālik* dice che in con quella visione tutto quel che era complicato prima, si era semplificato (*fā-tayassara kullu 'asīr*)⁷⁴. Il senso di estensione e distensione, però, richiama anche il viaggio notturno come percorso orizzontale, che qui viene però concentrato in un'unica immagine metaforica e simbolica. L'estensione del percorso si sintetizza in un'immagine puntuale che allo stesso tempo rappresenta un mezzo di trasporto ed evoca quindi, essa stessa, il movimento. Il viaggio, infatti, prosegue ancora, dopo la visione della *saḥnān*, con il *mi'rāḡ* vero e proprio⁷⁵. Il vascello è quindi un punto di svolta, in cui l'orizzonte del movimento è compresso in preparazione dell'ascensione vera e propria. Non è inteso come uno strumento necessario all'ascensione. In questo senso è comparabile con quanto dice al-Niffarī sulla necessità che

la letteratura islamica è preta di racconti di incontri di santi con questa figura e di leggende popolari che la vedono protagonista. Per una prima disamina cfr. AL-QAYSARI e GIOVANNI MARIA MARTINI, *Il Khidr e l'acqua di vita. La conquista dell'Acqua di Vita nello svelamento dei segreti delle tenebre*, Torino, Il Leone Verde, 2012.

⁷⁰ Su questa figura si veda l'opera fondamentale di MUḤAMMAD I. 'A.-J. NIFFARĪ e A. J. ARBERRY, *The Mawāqif and Mukhātabāt of Muḥammad Ibn 'Abdī 'l-Jabbār al-Niffarī, with other fragments*, Cambridge, Published and distributed by the Trustees of the "E. J.W. Gibb Memorial", 1987, 1935.

⁷¹ Ivi, p. 199 Arberry riprende qui la traduzione classica di Nicholson.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 71. Ibn Sawdakīn non aggiunge molto a questa definizione e non commenta la descrizione in alcun modo. IBN SAWDAKIN, *Sharḥ al-Isrā'*, cit., 43v.

⁷⁴ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 71.

⁷⁵ Il capitolo si conclude con l'espressione *tumma 'urīḡa bī*, "poi fui fatto ascendere", ivi, p. 73.

il vascello delle azioni rituali eseguite secondo la Legge affondi affinché l'uomo sia davvero salvato. Seguire la Legge, ai suoi occhi, è ancora un modo di affidarsi alle opere e alle cause seconde, marcando la separazione fra servo e Signore. Solo se “corre dei rischi”⁷⁶ e smette di affidarsi agli atti di devozione come mezzo per ottenere la salvezza, allora quest'uomo è davvero salvato. Nel caso di Ibn 'Arabī il *Sālik* non abbandona con il *mi'rāj* solo gli atti di devozione, ma tutto il cosmo che è sintetizzato nell'allegoria della nave. La dimensione spaziale del viaggio notturno è quindi anche qui resa puntuale, privata della sua estensione se non per un'allusione nascosta nelle pieghe della radice B Ṣ T. All'interno dell'allegoria stessa l'unico accenno ad una dimensione spaziale è riferito ai due pennoni che, sporgendo dai due lati dell'albero, sono identificati con l'eterno *a parte ante* ed *ex parte post*: questi ultimi sono visti come due estensioni che idealmente partono dall'albero maestro delle stazioni spirituali, che qui non sono viste come tappe successive di un percorso spirituale, ma come un unico elemento verticale che punta verso l'alto. Ciò che separa i due aspetti dell'eternità non può che essere l'istante presente⁷⁷. Quindi anche la dimensione del cammino verso Dio attraverso stazioni successive, che marcano il progressivo avvicinamento, è qui ridotto ad un solo e unico momento.

L'abbandono di questa visione coincide, infine, con l'annientamento dell'esistenza del *Sālik* stesso, che recita i versi

Quando il segreto fu manifesto nel mio intimo la mia esistenza si estinse e si occultò la mia stella⁷⁸.

Il *mi'rāj* vero e proprio ha inizio dopo questo annichilirsi dell'individuo in tutti i suoi sensi, e dopo aver lasciato “le acque” (*al-mā'*)⁷⁹, per proseguire nel primo cielo. Da qui in poi inizia un percorso verticale, dove l'ascensione e gli incontri con i profeti corrispondono al progressivo spogliarsi delle qualità individuali e creaturali. La progressiva ascensione corrisponde quindi ad un avvicinamento graduale alla Presenza Divina, che culmina in una serie di *munāğāt*, “invocazioni” che descrivono l'esperienza dei gradi più alti della santità islamica.

⁷⁶ M. I. 'A.-J. NIFFARĪ e A. J. ARBERRY, *The Mawāqif and Mukhātabāt of Muḥammad Ibn 'Abdī 'l-Jabbār al-Niffarī, with other fragments*, cit., p. 200.

⁷⁷ ALBERTO VENTURA, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Roma, Mediterranee, 2016, cap. X; MICHELE PETRONE, *L'epistola sul tempo e l'istante*, in «Perennia Verba», 14, 2017, pp. 3-66.

⁷⁸ IBN ARABĪ e SU'ĀD ḤAKĪM, *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā*, cit., p. 72.

⁷⁹ *Ibidem*.

Conclusioni

I commentari sufi al versetto coranico sul Viaggio Notturmo ne sottolineano l'aspetto di affermazione della trascendenza divina rispetto alla creatura che si appropria alla Sua presenza. Questo ovviamente porta a trasporre su un piano puramente simbolico e non più materiale tutti quegli aspetti fisici che farebbero parte dell'esperienza dell'*isrā'*, o quanto meno di quello profetico. La dimensione spaziale è la prima ad essere influenzata da questo passaggio al limite: ogni luogo va inteso come allegorico e qualunque spostamento non è che un passaggio ad una diversa stazione spirituale. Questo tipo di trasposizione viene ripreso da Ibn 'Arabī nel suo *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā'*, laddove lo spostamento dall'Andalusia verso Gerusalemme o verso la "Città dell'Inviato" si risolve in una progressiva spoliatura delle qualità individuali che culmina nella visione del vascello del mondo, in cui ogni forma viene spostata in senso simbolico.

L'orizzontalità del viaggio del cuore è marcata da vari elementi, che ritornano fino a quest'ultima visione con l'espressione *saḥīnat al-'ālam al-basīṭ*, vascello del mondo esteso. Ma è proprio in questo che l'estensione stessa viene sintetizzata e trascesa, per permettere al *Sālik* di iniziare l'ascensione.

Va sottolineato come Ibn 'Arabī non proclami mai di aver raggiunto una delle località menzionate (Gerusalemme, Medina), ovvero di aver ottenuto la stazione della santità che vi corrisponde. Questo perché l'ottenimento di questi ultimi non avviene sul piano orizzontale, ma su quello verticale del *mi'rāḡ*, ovvero dell'ascensione vera e propria. Il viaggio del cuore, ovvero dell'organo e del simbolo che più rappresenta il centro dell'essere creaturale, non può che essere quindi un viaggio privo di una vera estensione, privo di uno spostamento vero e proprio, anche all'interno della stessa anima del viandante.

Riassunto

Questo studio contestualizza il "Viaggio Notturmo" di Ibn 'Arabī e l'idea di "Stazione della non-stazione" (*maqām lā maqām*) raggiunta da Muhammad nel suo *mi'rāḡ* come negazione della dimensione spaziale nell'esperienza spirituale. Speciale attenzione è dedicata alle opere andaluse di Ibn 'Arabī, scritte in una complessa forma letteraria, ma che già rappresentano *in nuce* le sue dottrine usando un'immaginario che raramente trova riscontro nei suoi testi successivi.

Abstract

This study contextualises the Spiritual Night journey (*isrā*) of Ibn 'Arabī and the notion of “Station of No-Station” (*maqām lā maqām*) attained by Muḥammad in his *mi'rāj* as a negation of space in spiritual experience. It aims also at reviving the attention on the Andalusian works of Ibn 'Arabī, written in a complex literary form, but already representing *in nuce* his doctrines using an imagery that is rarely paralleled in his later texts.

Indice dei nomi

a cura di Simona Cresti

- ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī 164
Abramo 38, 129, 180, 190, 190n, 191, 191n
‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān 200n,
201n, 202n
‘Abd al-Malik Ibrāhīm b. Muḥammad al-
Nisābūrī al-Kharkūshī 189, 190n
‘Abdu-rrabb Muḥammad 198n
Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī 165, 165n,
199, 200, 200n, 204, 205
Abu ‘Abd al-Raḥmān Muḥamm ad b.
al-Ḥusayn b. Musā al-Azdī 200n
Abu al-‘Abbās Aḥmad Muḥammad 202n
Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī 159n
Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī
al-Hujvirī 190, 190n, 191, 191n
Abu al-Qāsim ‘Abd al-Karīm 200n, 202n
‘Abd al-Ra’ūf al-Mannāwī 166n
Abū Bakr al-Kalābādī 167, 167n, 189, 189n
Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Suhrawardī 190, 190n
Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī 159n,
161, 161n, 162n, 172, 173, 173n, 187, 188,
188n, 189n, 192
Abū al-Ḥasan al-Nūrī 157, 164, 164n, 165,
166, 166n, 167, 168, 170, 170n, 171, 172,
173, 175, 176
Abū Ġa‘far Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭaba-
rī 174, 174n, 175, 209n
Abū Maṣṣūr Ibn Ḥusayn al-Ḥallāġ 163
Abū Naṣr al-Sarrāġ 167, 168, 168n, 190, 190n
Abū al-Qāsim al-Quṣayrī al-Nisābūrī 190,
190n, 200, 202n, 204n, 206, 206n
Abū Sa‘īd Ḥarrāz 169
Abu Ṭālib al-Makkī 189, 189n
Abū Yazīd al-Biṣṭāmī 163, 198n
Achitofel 44
Acidini Cristina 53n
Adalberone di Laon 48
Addas Claude 199n
Agar 180
Agostino d’Ippona 42, 46, 46n, 54, 60, 80,
80n, 96, 110, 110n, 111, 111n
Aḥmad ‘Abd Allāh al-Qurṣī Raslān 202n
Aḥmad b. Ḥanbal 183n
Aḥmad Ibn Muḥammad Abū al-Ḥusayn
al-Nūrī, vedi Abū l-Ḥasan al-Nūrī
Alā’ al-Dawla al-Simnānī 181, 182
al-Baṣrī, vedi al-Ḥasan al-Baṣrī
Albera Dionigi vii
al-Biṣṭāmī, vedi Abū Yazīd al-Biṣṭāmī
Alciato Andrea 94
Alcuino 27
Aldhelmus Schireburgenensis 85n
Alessandro III 62
Alessandro il Macedone 174, 174n
Alessandro VI 97
Alfonso III 89

- Alfonso V 89
 Alfonso X 85, 85n
 Algar Hamid 191n
 al-Ġazālī, vedi Abū Ḥāmid Muḥammad
 al-Ġazālī
 al-Ġilānī, vedi Abd al-Qādir al-Ġilānī
 al-Ġunayd 163, 165
 al-Ḥallāğ, vedi Abū Maṣṣūr Ibn Ḥusayn
 al-Ḥallāğ
 al-Ḥakīm al-Tirmidī, vedi Tirmidī
 al-Ḥārit al-Muḥāsibī 162
 al-Ḥasan al-Baṣrī 162n
 al-Hujvirī, vedi Abū al-Ḥasan ‘Alī b.
 ‘Uthmān al-Jullābī al-Hujvirī
 al-Kalābādī, vedi Abū Bakr al-Kalābādī
 al-Makkī, vedi Abu Ṭālib al-Makkī
 al-Muḥāsibī, vedi al-Ḥārit al-Muḥāsibī
 al-Manṣūr (califfo) 89, 162
 al-Mu‘tamid (califfo) 163
 al-Niffarī, vedi Ibn ‘Abd al-Ġabbār
 al-Niffarī
 al-Nūrī, vedi Abū al-Ḥasan al-Nūrī
 al-Mannāwī, vedi ‘Abd al-Ra’ūf al-Man-
 nāwī
 al-Ma‘arrī, vedi Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī
 al-Quṣayrī, vedi Abū al-Qāsim al-
 Quṣayrī al-Nisābūrī
 al-Saqāṭī, vedi Sarī al-Saqāṭī
 al-Sarrāğ, vedi Abū Naṣr al-Sarrāğ
 al-Simnānī, vedi Alā’ al-Dawla al-Simnānī
 al-Suhrawardī, vedi Abū Ḥafṣ ‘Umar
 al-Suhrawardī
 al-Sulamī, vedi Abū ‘Abd al-Raḥmān
 al-Sulamī
 al-Sūzī 213
 al-Ṭabarī, vedi Abū Ġa’far Muḥamm ad
 ibn Ġarīr al-Ṭabarī
 al-Tustarī, vedi Sahl al-Tustarī
 al-Ṭu‘mī, vedi Muḥī al-Dīn al-Ṭu‘mī
 al-Sharīf Maḥmūd 190n
 Alpay Günay 161n
 Amān 117, 117n
 Anawati Georges 167n, 168n
 Andrea di San Vittore 40
 Andrews Frances 95n
 Angela da Foligno 9, 27
 Anselmo d’Aosta 119
 Antoine Jean-Philippe 57n
 Arberry Arthur J. 213n, 214n
 Archigene 115, 115n
 Aristotele 12, 103, 104, 105n
 Arbīb Michael 13n
 Ascheri Matteo 94n
 Asin Palacios Miguel 159n
 Aspesi Fernando 139n
 Assuero 117
 Astorga 118, 119n
 Auber Charles August 49n
 Auerbach Erich 53n
 Azzo dei Porci 110n
 Azzone 110
 Bacci Michele 81n
 Badawī ‘Abd al-Raḥmān 161n
 Bailey Machael 94n
 Ballanfat Paul 202n
 Baracchini Clara 81n
 Barberi Squarotti Giorgio 79n
 Barbieri Edoardo 53n
 Bartolini Elena Lea 38n, 39n, 40n
 Bārūd Bassām Muḥammad 190n
 Bausani Alessandro 160n
 Beato di Liebana 52
 Beck Robert 81n
 Bedini Alessandro 49n
 Behringer Wolfgang 94n
 Belli Barsali Isa 82, 82n
 Benveniste Émile 7n
 Benvenuti Anna 38n
 Berardi Vincenza Maria 84n, 87n
 Berger David 40n
 Bernardino da Siena 55, 56, 56n
 Bernardo di Chiaravalle 27, 53, 64, 68
 Bernardo Rategno 94, 107, 122

- Bertelli Carlo 55n
 Bettini Antonio 46, 46n
 Bianciardi Stanislao 52n
 Bideaux Michel 100n
 Blankinship Khalid Yahya 209n
 Blum Georg Günther 158n
 Blume Clemens 48n
 Bolzoni Lina 55n, 56n
 Bonaventura da Bagnoregio 9, 27, 30, 48, 50, 162n
 Bonomo Giuseppe 95n
 Bonvesin della Riva 54
 Borbone Pier Giorgio 174n
 Bosco Giovanna 94n
 Bosworth Clifford Edmund 209n, 212n
 Boudhiba Abdelwahab 158n
 Bousquet Christine 81n
 Böwering Gerhard 159n, 163n, 168n
 Branthomme Henry 87n
 Bredi Daniela 197n
 Briggs Robin 94n
 Brigida di Svevia 51
 Brown Peter 80n
 Browne Edward G. 194n
 Brugman Claudia 4n
 Brugatelli Vermondo 139n
 Brunelleschi Filippo 54
 Bunyans John 52, 60
 Burckarth Titus 159, 159n, 160n
 Busi Giulio 136n

 Caffulli Giuseppe 51n
 Cagnazzo da Taglia 94
 Caimi Bernardino 58
 Calasso Vanna 158n
 Caleca Antonino 81n
 Callisto II 89
 Callow Anna Linda 139n
 Calogero Cassandra 97n
 Campanini Massimo 161n
 Canciani Domenico 170n
 Cantarella Glauco Maria 87n

 Cao Gian Mario 97n
 Capezzone Leonardo 160n, 197n
 Cardini Franco 49n, 83n
 Carlo il Calvo 86
 Carlo Magno 91
 Caroli Martina 80n
 Carozzi Claude 48n
 Casey Edward 11, 11n, 12n
 Cassidy-Welch Megan 3n
 Cassini Samuele 93, 94, 95, 95n, 96, 97, 97n, 98, 98n, 99, 99n, 100, 101, 101n, 102, 103, 105, 105n, 106, 106n, 107, 107n, 109, 111, 111n, 112, 113, 113n, 114, 114n, 115, 115n, 116, 116n, 117, 117n, 118, 119, 119n, 120, 120n, 121, 121n, 122, 123
 Cassiodoro 41, 60
 Caterina da Siena 98, 111
 Cattani Luigi 44n
 Catulla 115, 116, 116
 Caucci von Saucken Paolo 89n
 Cavagna Anna G. 100n
 Cavalletti Sofia 39n
 Cavallo Guglielmo 47n
 Ceccin Sergio 79n
 Chastel André 55n
 Chehata Anawati Georges 150n
 Chélini Jean 87n
 Chodkiewicz Michel 200n, 207n
 Christie Yvette 43n
 Cilaro Agostino 158n
 Clark Stuart 94n
 Colby Frederick S. 197n, 198n, 203n, 204, 204n, 207n, 212n
 Conti Fabrizio 95n, 122n
 Coppini Donatella 54n
 Corbellini Sabrina 3n
 Corbin Henry 158, 158n, 160, 160n, 185n
 Corsi Dinora 93n, 107n
 Costa José 136n
 Cresti Simona 25, 29, 29n
 Cruz Hernandez Miguel 157n, 158n
 Cusimano Fabio 3n, 4, 5, 5n, 65n, 68n

- Cutsinger James S. 209n
 116, 116n, 117, 117n, 118, 119, 119n, 120, 120n, 121, 122, 122n, 123
- Da Campagnola Stanislao 58n
- Dall'Oglio Paolo 157, 174n, 175, 175n, 176n, 177n
- Dalmash Wasim 197n
- Dalmasso Véronique 57n
- Dalmazio 87
- Damiano Grasso da Rivoli 118
- Dan Joseph 130n
- Dante 79, 79n, 83, 117, 117n
- David 44, 44n, 45, 45n, 71, 117, 118, 118n
- David Kimchi 44n, 45, 45n
- Davide, re, vedi David
- Dawlatshāh Samarqandī 194n
- De Alva y Astorga Pedro 118, 119n
- de Certeau Michel 4n, 7, 7n, 8, 8n, 12n, 16, 17, 17n, 22n
- De Gaffier Baudovin 85n
- degli Alberti Bartolomea 47
- De Jong Frederick 160n
- Del Col Andrea 93n
- Delcorno Carlo 56n
- De Lubac Henri 43n, 48n, 53n
- Delumeau Jean 47n
- De Maio Romeo 98n
- De Marco Maria 61, 61n
- De Mezonzo Pedro 89
- De Moor Johannes C. 149n
- De Munkathvera Nikulas 90n
- De Rossi Giovan Battista 85n
- De Seta Cesare 50n
- Destro Adriana vii
- de Vaux Roland 147n
- Diana 109, 110, 111
- Diessel Holger 13n
- Di Segni Gianfranco 39n
- Di Segni Riccardo 50, 140n, 148n
- Dodo Vincenzo 93, 94, 95, 95, 96, 97, 97n, 98, 99, 99n, 101, 102, 102n, 103, 104, 105, 105n, 106, 106n, 107, 107n, 108, 108n, 109, 110, 111, 114, 114n, 115, 115n,
- Dominici Giovanni 47
- Donatoni Roberto 158n
- Doufkar-Aerts Faustina 174n
- Dubois Jacques 86n
- Duchesne Louis 85n
- Dunaš ibn Tamīm 129, 130
- Duni Matteo 93n, 94n, 95n, 106n, 107n
- Duns Scoto 119, 120
- Dürer Albrecht 56
- Dyer Joseph 42n
- Eade John vii
- Edmonds Barbara 88n
- Eissa Muhammad 206n
- Elena, madre di Costantino imperatore 55
- 'Eli 150
- Elior Rachel 136n
- Eliza 52
- 'Elqana 149
- Erasmus da Rotterdam 51
- Ernst Germina 94n
- Ernst Carl W. 202n
- Erodiade 110, 111
- Esdra 45
- Ester 117, 117n
- Eugenio III 62
- Eymerick Nicolas 113n
- Ezechiele 40, 133
- Facchinetti Vittorio 54n
- Falvay David 51n
- Falque Rey Emma 86n
- Fara Giovanni Maria 56n
- Favole Adriano 80, 80n
- Favry Anne Claire 46n
- Ferdinando I 87
- Florus di Lione 86
- Fragonard Marie-Madaleine 100n
- Francesco d'Assisi 30, 32, 49, 98, 118
- Friedländer Israel 174n

- Fekkes Jan 40n
 Felici Lucia 106n
 Feo Julio 87n
 Ferrari Michele Camillo 81n, 82n
 Filieri Maria Teresa 81n
 Fillmore Charles 20n
 Filoramo Giovanni 179n
 Flori Jean 88n
 Focant Camille 43n
 Fornasari Giuseppe 82n
 Fossi Todorow Maria 56n
 Frugoni Chiara 81n
- Gabriele Arcangelo 169, 197, 207n
 Ġalāl al-Dīn Rūmī 194, 194n
 Gagliardi Isabella 6n, 193n
 Gallagher Shaun 13n
 Galletti Anna Imelde 53
 Gangemi Attilio 40n
 Garcia Alvarez Manuel Ruben 86n
 Garcia Blanco 87n
 Gardet Louis 159n, 161n, 167n, 168n
 Gargiulo Tristano 174n
 Garzelli Annarosa 54n
 Gatti Perer M. L. 38n
 Gelmirez Diego 87, 89
 Gensini Sergio 83n
 Gesù Cristo 6, 22, 30, 41, 43, 46, 50, 51, 52, 55, 57, 59, 63, 66, 68, 71, 74, 76, 81, 85, 91n, 101, 102, 112, 117, 119, 119n, 151
 Gheeraert-Graffeuille Claire 52n
 Giacchella Lucia 46n
 Giacomo 84n, 85, 86, 90, 91n
 Giglioni Guido 94n
 Giordani Demetrio 209n
 Giordano da Bergamo 107, 107n
 Giovanni Cassiano 42, 43, 43n
 Giovanni Crisostomo 41, 60
 Giovanni evangelista 38, 40
 Giovenale 116, 116n
 Ginzburg Carlo 94n, 100n
 Giuda Maccabeo 71
- Giulio II 117, 123
 Gobry Ivan 61, 61n, 62n, 63n, 68n
 Goldziher Ignace 158n, 160n
 Golia 117
 Golinelli Paolo 80n, 82n
 Gomez-Géraud Marie-Christine 48n
 Goodare Julian 94n
 Gregorio di Nissa 42, 43n
 Gregorio di Tours 83, 83n
 Gril Denis 198n
 Gruber Christiane 203n
 Gruenwald Ithamar 131
 Guerrico d'Igny 62
 Guillaud Jacqueline 55n
 Guillaud Maurice 55n
 Ġulām Ḥalīl 163, 166
- Haiperin Herman 40n
 Ḥakīm Su'ād 200n, 206n, 207n, 208n, 209n, 210n, 211, 212n, 213n, 214n
 Hämeen-Anttila Jaakko 206n
 Hanif N. 164n
 Ḥanna 149, 150, 150n
 Hansen Joseph 98n, 107n
 Hayman Peter 131
 Heidegger Martin 9, 14, 15, 22
 Henningsen Gustav 94n
 Hermanin Camilla 94n
 Hermann Klaus 131n
 Herzig Tamar 93n
 Hiram 69
 Hockey Frederick 46n
 Holly Flora 51n
 Horovitz Joseph 202n
 Hugo de Fouilloy 5, 61, 61n, 62, 62n, 63, 64, 65, 66n, 67, 68n, 76, 77
 Husserl Edmund 9, 15
 Hutton Ronald 94n
- Ibn 'Abd al-Ġabbār al-Niffarī 213, 213n
 Ibn 'Aġiba 201n, 202n
 Ibn 'Aġibah Aḥmad i. M., vedi Ibn 'Aġiba

- Ibn 'Arabī 197, 198n, 199, 200n, 201, 201n,
 203, 203n, 205, 205n, 206, 206n, 207,
 207n, 208, 209, 209n, 210n, 211, 212n,
 213, 214, 215, 216
 Ibn 'Aṭā' 199, 202n
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 164
 Ibn Sawdakīn 207, 207n, 209, 209n,
 210n, 211n, 212, 212n, 213n
 Ibn Tamīm, vedi Dunaš ibn Tamīm
 Ibn Taymiyya 164
 Ilario di Poitiers 46, 46n
 Isaac Isra'īlī 130
 Isaia 40, 140
 Isidoro di Siviglia 48, 85, 86n
 Ismaele 180
 Izutsu Toshihiko 200n

 Jacomuzzi Angelo 79n
 Jacques-Chaquin Nicole 95n
 Jannaccone Giorgio 159n
 Johnson Mark 4n, 20n
 Juan de Torquemada 107
 Judic Bruno 81n

 Kaplan Aryeh 131n
 Kedar-Kopfstein Benjamin 139n
 Khoury-Samani Mariana 173n
 Kindermann H. 212n
 Knauer Georg Nicolaus 42n
 Knysh Alexander D. 163n, 206n
 Kramer 93, 108n, 109n
 Kurmann Peter 39n

 Labov William 17, 17n
 Lacerenza Giancarlo 45n
 Lafleur Richard A. 116n
 Lakoff George 4n, 20n
 La Spisa Paolo 174n
 Lavenia Vincenzo 95n
 Lazzaro 57
 Lefebvre Henri 3n
 Lethaby William Richard 49n

 Lenzi Giovanni 44n
 Levack Brian P. 94n
 Liebes Yehuda 131n
 Linde Charlotte 17, 17n
 Loewenthal Elena 136n
 López Alsina fernando 86n
 López-Baralt Luce 167n
 Lorans Elisabeth 81n
 Lory Pierre 168n

 Mabillon Jean 61
 Maetze Anna Maria 55n
 Maḥmūd 'Abd al-Ḥalīm 190n
 Malkitzedeq 38
 Malpas Jeff 11, 11n, 12, 12n, 13, 14, 14n, 16n
 Mangani Giorgio 50, 50n, 54, 54n, 55n
 Manns Frédéric 40n
 Mansi Giovanni Domenico 81n
 Marassini Paolo 174n
 Margherita da Cortona 53
 Maria Maddalena 57
 Maria madre di Gesù 22, 30, 47, 119, 119n,
 120
 Marta, sorella di Lazzaro 57
 Martin Del Rio 122
 Martini Giovanni Maria 181n
 Massola Giorgio 49n
 Massignon Louis 157, 157n, 161n, 163n,
 170n, 173, 174n
 Mayer Wise Isaac 39n
 Marecek Petr 45n
 Martini Carlo Maria 41n
 Martini Giovanni Maria 213n
 Max Frédérick 95n, 100n
 Mazzolini Silvestro 94
 McAuley Denis E. 200n
 Meyer Andrea 82n
 Menéndez Ramón 85n
 Mengozzi Alessandro 174n
 Merleau-Ponty Maurice 9, 10, 10n, 11, 12,
 13, 13n, 16
 Methuen Charlotte 95n

- Michelangelo 117
 Michon Jean-Louis 201n
 Mollitor Ulrich 94
 Montesano Marina 106n
 Montgomery Watt William 174n
 Morag Shlomo 130n
 Moralejo Juan Josè 87n
 Moralejo Abelardo 86n
 Mordell Phineas 131n
 Moreschini Claudio 43n
 Morris James W. 200n
 Mosè 64, 129, 151n, 212n
 Mowinckel Sigmund 147n, 148n
 Muḥammad, il Profeta 158, 197, 198, 199n,
 200, 202, 203, 205, 210, 215, 216
 Muḥī al-Dīn al-Ṭu' mī 165n
 Muir Whitehill Walter 86n
- Nagel Tilman 174n
 Najm al-Dīn Rāzī Dāya 191n
 Nanni da Viterbo 97, 98
 Nasr Seyyed H. 209n
 Neemia 45
 Negri Franco 61, 61n, 62n
 Nesselrath Arnold 54n
 Nicanore 71
 Nicelli Paolo 161n
 Niccolò da Osimo 6, 57, 60
 Niccolò V 54, 54n
 Nikulas Muntkathvera 90
 Noè 38, 64, 212, 212n
 Nwyia Paul 157n, 164n, 166, 166n, 167, 168,
 168n, 169, 169n, 170, 170n, 171, 171n, 172
- Oman Giovanni 212n
 Onorio Augustodense 50
 Orselli Alba Maria 80n
 Ostorero Martine 95n, 107n
 Öttingen Von Alexander 39
 Oursel Raymond 87n, 88n
- Pacini Fazzi Maria 82n
- Palermo Francesco 58n
 Panimolle Salvatore A. 40n
 Panofsky Erwin 56n
 Paravicini Bagliani Agostino 95n
 Pavat Giancarlo 50n
 Pazos Antòn Maria 85n
 Pedroli Luca 40n
 Pelaez Diego 89
 Peltier Abate 61, 61n
 P'ninna 149
 Pepin Jean 46n
 Perifano Antonio 107n
 Pesce Mauro vii
 Peterson Jürgen 80n
 Petrone Michele 214n
 Pezzoli-Olgiate Daria 56n
 Pico della Mirandola 94, 97, 107
 Piero della Francesca 55
 Pietro de Alva y Astorga 119n
 Pietro Peregrino di Maricourt 105n
 Piatti Pierantonio 38n
 Pines Shlomo 131n
 Pipoli Fabrizio 161n
 Pisano Ombretta 44
 Pitta Antonio 40n
 Pizzolato Luigi franco 38n
 Ponzibio Gianfrancesco 94
 Ponzileoni Ludovico 45n
 Prééaud Maxime 95n
 Prudenzio 42, 43
- Qumayr Yuḥanna 161n
- Rabano Mauro 43, 43n
 Radtke Bernd 160n
 Raimbert de Paris 91n
 Raimondo di Borgogna 87n
 Rashi di Troyes 40, 40n
 Rav Haninah 129n
 Rav Oshaya 129n
 Reed Kline Naomi 50, 55n
 Regoliosi Mariangela 54n

- Reinert Benedikt 163n
 Renaud Genevieve 86n
 Riccardo di San Vittore 40, 64
 Ritter Hellmut 162n
 Rodkinson Michael Levi 39n
 Ronchey Silvia 55n
 Rondet Henri 42n
 Rossetti Gabriella 81n
 Rossi Marco 38
 Rossi Testa Roberto 159n
 Rosenthal Erwin Isak Jakob 40n
 Rostagno Lucia 197n
 Roth Cecil 130n
 Roucquoi Adeline 90n
 Rovetta Alessandro 39n
 Rubinacci Roberto 161n
 Rudy Kathryn M. 6, 6n
 Ruggieri Attilio 45n
 Ruggieri Giuseppe 45n
 Rūzbehān Baqlī Šīrāzī 202, 202n

 Sabbatini Ilaria 81n, 82n
 Saccone Carlo 159n
 Sa' adiah ben Yosef Gaon 129
 Sahl al-Tustarī 159
 Salati Marco 160n
 Salomone 69, 71, 73
 Samuele 118n, 149
 Sansone di Mauvoisin 62
 Santos Coco Francisco 84n
 Sapir Abulafia Anna 40n
 Šaraf al-Dīn Tabrīzī 187, 187n
 Sarī al-Saqaṭī 163
 Savigni Raffaele 82n, 91n
 Savonarola Girolamo 59, 97
 Seamon David 12n, 15, 15n, 16
 Sembrano Lucio 40n
 Scafi Alessandro 20n
 Scarabel Angelo 158n
 Shabbatai Donnolo 129
 Schimmel Annemarie 157n, 164n, 168n,
 171n, 210n

 Schisto Elisabetta 97n
 Schnürer Gustav 81n
 Schrieke Bertram Johannes Otto 202n
 Schwarzmaier Hansmartin 90n
 Searle John 7n
 Simon Mago 101
 Simonutti Luisa 94n
 Sisnandus 88
 Smith Mark S. 150n
 Soggin Alberto 140n, 147n, 149n
 Spicer Andrew 95n
 Spina Bartolomeo 94
 Steingass Francis Joseph 182n
 Stephens Walter 94n
 Stoneman Richard 174n
 Stopani Renato 90n
 Streight David 201n
 Stroumsa Gedaliahu G. 136n
 Sumption Jonathan 83n
 Silva Romano 81n
 Schwarzfuchs Simon 40n
 Schreiner Klaus 47n
 Smalley Beryl 40n
 Stassi Maria Gabriella 79n

 Tabori Joseph 148n
 Tamira 116
 Taubenhau Godfrey 39n
 Tawfil Younis 159n
 Tellini Santoni Barbara 47n
 Teresa D'Avila 171, 172, 172n
 Tirmīdī al-Ḥakīm 167, 167n, 172, 209n
 Tommaso d'Aquino 43, 44, 105n, 109, 117n,
 119, 119n, 120
 Torres Casimiro 86n, 87n
 Tosco Mauro 174n
 Toth Philip 51n
 Tottoli Roberto 203n, 204n
 Tuan Yi-Fu 11
 Turco Barbara 159n
 Turza Javier Garcia 85n

- Ugo di San Vittore 40, 61, 64, 68
Umm Hanī' 204, 204n
Urizzi Paolo 161n
Urbano V 44
Usuard 86
- Valente Michela 95n, 96n, 100n, 106n
Vallone Giancarlo 54n
van Ess Joseph 164, 164n
Vanni Fabrizio 49n
Vanoli Alessandro 84, 84n, 87n, 91n
Veccia Vaglieri Laura 161n
Ventura Alberto 179n, 213n
Verdiglione Matteo 109n
Verheijn Luc 42n
Viallet Ludovic 55n
Vignati Ambrogio 94
- Vitale Sergio 20n
von Oettingen Alexander Kostantin 39n
- Walker Paul 160n
Wasserstrom Steven 131n
Weiss Tzahi 130n
Wulf Christoph 51n
Wyclif 51
- Yehudah ha-Levi 39, 39n
Yisma'el Rabbi 135
- Zaccaria 40, 40n, 148
Zappa Francesco 197n
Zatelli Ida 139n, 141n
Zolli Eugenio 39n
Zuwiyya David 174n

Indice dei luoghi

a cura di Simona Cresti

- Alatri 50
Alkborough 49
Amiens 49
Andalusia 197, 208, 209, 211, 215, 216
Arafāt 179, 182, 184, 186, 190, 191
Arras 49
Asia 197
Asturie 89
Auxerre 49
- Babilonia 45, 128, 129, 135
Baghdad 162, 163, 163n, 164, 166, 169, 171, 171n, 176
Bayeux 49
Bologna 53, 93
Boughton Green 49
- Caaba 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194
Caen 49
Canterbury 49
Castiglia 87, 90
Chartres 49, 50
Clavjio 84, 91n
Cluny 87, 88, 90
Coimbra 84
Colonia 49
- Dhāt al-‘irq 179, 181, 184, 186
- Ebla 141
Eden 21, 76, 169
Europa 50, 51, 82, 83, 86, 93, 94, 95, 106
- Fez 206
Firenze 54, 57n, 59, 177
Francia 49, 61, 87, 88
Fulda 43
- Galizia 79, 86, 87, 87n, 89, 90
Genova 97
Gerico 50
Gerusalemme 3n, 4, 5, 6, 21, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 40n, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 63, 64, 70, 71, 74, 75, 79, 83, 86, 90, 128, 133, 134, 148, 151n, 152, 177, 180, 192, 193, 193n, 197, 198, 205, 207n, 208, 211, 215
Giudea 71, 75, 85
- Hereford 50
Ḥorāsān 164
- Iraq 162, 162n, 164, 179, 184
Istanbul 166
Italia 49, 53, 93, 99, 109, 197

- Léon 89
 Lombardia 93
 Lucca 49, 50, 80, 81, 90

 Marwa 179, 190
 Mecca 21, 29, 139, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 184, 185, 186, 188, 190, 191n, 192,
 195, 204, 208
 Medina 210, 215
 Minā 179, 182, 184, 185, 186, 187, 191
 Monaco 50
 Monte Moria 69, 70

 Nišāpūr 165
 Northans 49
 Nottinghamshire 49

 Pamplona 90
 Parigi 54n, 118, 120
 Pavia 49, 98, 118
 Persia 164, 168,
 Peveragno 94
 Pimpern 49
 Pontremoli 49

 Ravenna 49
 Reims 49, 62
 Roma 21, 49, 54, 79, 81, 83, 87, 90, 91

 Şafā 179, 190
 Saffron Walden 49
 Saint Laurent a Bois 62, 64
 Saint Nicolas de Regny 62, 64
 Samaria 85
 Santiago de Compostela 79, 83, 84, 85,
 86, 87, 87n, 88, 89, 90, 91
 Sens 49
 Siena 56
 Sion 31, 39, 43, 45
 Sneiton 49
 Spagna 85, 86, 88, 90n, 91n
 St. Catharine's Hill 49

 Terra Santa 51, 58, 59

 Ugarit 141, 149

 Val Camonica 94
 Val di Fiemme 94
 Varallo 58

 Winchester 49
 Wing 49
 Worms 62

 Yaṭrib vedi Medina

Finito
di stampare
nel mese di dicembre 2020
da Tipografia Monteserra (Vicopisano - Pi)

* * *

Carte

Fedrigoni Arena Natural Smooth, 100 g/m² (interno)
Fedrigoni Materica Terra Rossa, 250 g/m² (copertina)

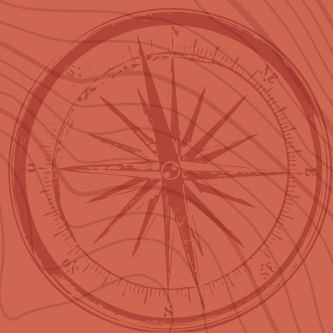
ELEMENTAL
CHLORINE
FREE
GUARANTEED



HEAVY METAL
ABSENCE
CE 94/62

Font

Alegreya ht e Alegreya Sans ht
(Juan Pablo del Peral, Huerta Tipográfica)



Il libro presenta i risultati di una ricerca finanziata dall'Ateneo di Firenze nel settore dei Progetti strategici, che è stata condotta da un'*équipe* di specialisti su testi di età medievale appartenenti alle tradizioni cristiana, ebraica e islamica che fossero accomunati dalla tipologia dell'educazione religiosa impartita, ricorrendo cioè a metafore spaziali e a tecniche di istruzione spirituale modellate sulla localizzazione e sui movimenti negli spazi immateriali e interiori.

Testi molto diversi tra loro per finalità, ambiente di composizione, personalità degli autori, che sono stati resi comparabili attraverso la costruzione e l'uso di una griglia tematica popolata da "topologie", ovvero da indicazioni spaziali associate a stati emozionali, intellettuali e spirituali.

I saggi pubblicati presentano la griglia tematica, i risultati delle prime ricerche su testi specifici o su filoni culturali ben individuati, ma anche il progetto relativo alla costruzione di un corpus testuale interrogabile sul *web* che consenta di enucleare e mettere a confronto le localizzazioni interiori e/o immateriali prodotte dalle tre tradizioni religiose nella medesima epoca storica.

Marco Biffi è professore associato di Linguistica italiana presso l'Università di Firenze e collabora con l'Accademia della Crusca dal 1996. Tra i suoi principali interessi di ricerca vi sono la lingua tecnica e artistica, l'italiano trasmesso, la linguistica informatica. Ha diretto la realizzazione di numerose banche dati di ambito linguistico.

Isabella Gagliardi insegna Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università di Firenze. Si occupa della storia dei movimenti religiosi indagandone le connessioni tra il livello istituzionale e quello carismatico; di storia delle donne; di storia di formazione delle coscienze anche in ottica interreligiosa.

ISBN 978-88-6032-733-9



9 788860 327239

euro 22,00

www.sefeditrice.it