

“Raccontare storie”

Proceedings della Giornata di Studi
in onore di Franco Cardini



13 dicembre 2012

Firenze, Dipartimento di Studi Storici e Geografici
presentazione e discussione del volume a lui dedicato e intitolato

Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna

a cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti

Indice dei proceedings

A Franco Cardini, in guisa di dedica
Anna Benvenuti p. 5

Abstract dei contributi pubblicati nel volume *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna* p. 9

Indice del volume *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna* p. 52

Postfazione
Franco Cardini p. 58

A Franco Cardini, in guisa di dedica

*Al gran piacer che quella prima vista
Dolcemente spirò nell'altrui pett
Alta contrizion successe, mista
Di timoroso e riverente affetto
Osano appena d'innalzar la vista
Ver la Città, di Cristo albergo eletto;
Dove morì, dove sepolto fue,
Dove poi rivestì le membra sue.*

Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, canto III, vv. 33-40

“Gerusalem sopra due colli è posta”: era il mantra che risuonava nella mia testa mentre il pilota dell’aereo cercava di trovare, in quella notte di tregenda, le piste dell’aeroporto di Tel Aviv. Era l’ultima settimana del 1976 e io in quel momento ero convinta che fosse anche l’ultima della mia vita. Ancora in volo, nei sussulti di quella che sembrava una rovinosa caduta guidata verso il suolo da un pilota kamikaze, avevo inutilmente cercato dal finestrino, tra i lividi squarci che i lampi aprivano nelle tenebre, qualche bagliore urbano, ma arrivando dal lato mare a quella costa che conoscevo solo attraverso gli atlanti scolastici, niente aveva chiarito il mistero nero che stavamo sorvolando. Neanche il fortunoso atterraggio riuscì a rassicurarmi, perché non trovando nessuno ad accogliere la nostra piccola comitiva all’aeroporto fu chiaro che l’organizzazione del viaggio di studio che ci portava in Israele lasciava assai a desiderare. Eravamo in quattro: io e Massimo Papi, allora conuigi e ‘famigli’ di Franco Cardini nel precario sistema allora in uso nell’Università, l’avvocato Massimo Marletta, da tempo aggregatosi per amicizia e interessi medievistici alla nostra piccola armata Brancaleone – e che a Gerusalemme intendeva risolvere un suo annoso problema di appartenenza religiosa – ed infine una laureanda bionda, Marcella Donati, splendente di quella labronica bellezza che, per qualche strana casualità genetica, in quel periodo spesso caratterizzava le studentesse di Livorno, rendendole particolarmente apprezzate nel contesto prevalentemente maschile dei nostri seminari.

Quella in taxi verso Gerusalemme fu una nuova e più incerta transfretatio: niente da invidiare all’insicuro percorso acquatico delle galee veneziane sulle quali avevano viaggiato i pellegrini medievali di cui inseguivamo le tracce. Ma durante il tragitto il temporale si attenuò, lasciando infine rifiorire uno scintillante quarto di luna mentre la vecchia Mercedes nella quale

eravamo stivati coi nostri bagagli caracollava davanti alla Porta di Damasco. Il fusto ricurvo di una palma che svettava al di sopra del merlato skyline della città vecchia si profilò all'improvviso davanti ai nostri occhi, come nella carta appoggiata alla parete che faceva da sfondo ai presepi della nostra infanzia, e 'riconoscemmo' la meta.

Nei giorni successivi la scoperta della città avvenne, come già per Egeria, sulla scorta del 'libro': il nostro era la farraginoso dispensa dei corsi che da un paio d'anni Franco Cardini teneva all'università di Firenze raccogliendo testi di pellegrinaggio che noi, collaboratori un po' sgangherati, passavamo poi in un ciclostile da brigate rosse, accumulando pagine e dati tenuti insieme dalla cera di quei fogli. Conoscevamo ormai a memoria le descrizioni e gli uomini che le avevano lasciate, e ci fu facile seguirli nelle vie e nei luoghi che percorrevamo sui loro passi: non ci meravigliò trovare alcuni dei loro nomi incisi sulle colonne del portale d'ingresso alla basilica del Santo Sepolcro e immaginammo, commossi, che in questi graffiti essi avessero impegnato le lunghe ore che dall'alba fanno giorno in attesa dei custodi detentori delle chiavi.

Le nostre cerche a Gerusalemme prevedevano però qualcosa di più rispetto alla 'scoperta' dei luoghi. Avevamo concordato incontri con personalità importanti per i nostri studi: Joshua Praver, che ci ricevette con immeritato onore alla Accademia delle Scienze di Israele che allora presiedeva, e i buoni frati minori della Custodia di Terra Santa, che ci accolsero come figli un po' strani riempiendoci di preziosa simpatia e doni (tra cui un saio di fra Salvatore Desiato che fu indossato a turno e che ancora conservo). Presso di loro passammo la maggior parte dei nostri giorni a Gerusalemme, incantati dai racconti di padre Roc e dalle memorie dell'ormai anziano Bellarmino Bagatti che mi regalò, tra le mura del convento della Flagellazione, anche un sorprendente ricordo della mia nonna materna, sua antica compaesana. Dal Mar Morto al lago di Tiberiade passando per tutti i luoghi della 'topografia' leggendaria e storica della Terra Santa la nostra rivisitazione fu filtrata da quella lunga, amorevole, tradizione di studio e di 'ri-costruzione' che, come quintessenza, era stata distillata attraverso i tanti disastri della storia. Fu una esperienza straordinaria della quale ancora sono grata a Franco Cardini che non poté, con suo grande rammarico, accompagnarci, e che ci accolse al nostro ritorno con l'evidente dispiacere di chi non aveva potuto esserci. Aveva pianto, ci disse, come san Luigi, per non aver potuto vedere Gerusalemme, e intonò dal terrazzo di casa sua, una sura di lode al Profeta per dar forma in qualche modo alla sua e alla nostra commozione. Molte volte, in seguito, avrebbe 'al nome di Dio fatto vela' verso Gerusalemme, e solo in un'altra occasione io ebbi la fortuna di tornarci con lui. Ma quella 'prima volta' fu per molti versi una iniziazione che non avremmo più dimenticato. Assieme alle keffiyeh palestinesi - che in quegli anni era obbligo acquistare a Gerusalemme - avevamo riportato a casa rosari fatti coi noccioli di quelle olive dell'orto del Getsemani che i frati ci avevano offerto tante volte a cena (sovvenendo così alle nostre poverissime risorse) e la percezione che il tempo di Gerusalemme non era lo stesso del resto del mondo: come quando ci fu offerto del vino trovato in un vano delle cantine conventuali chiuso dall'epoca di Napoleone III. Quel viaggio dette in qualche modo un orientamento 'ad Jerusalem' anche alle nostre vite.

Mi è parso ‘doveroso’ ricondurre questo itinerario della memoria a quello che per me ne è stato in qualche modo il punto di partenza: l’osservazione della instancabile e autoironica ‘cerca’ nella quale Franco Cardini ha impegnato la sua vita di studioso e di uomo, coinvolgendo direttamente o indirettamente nel labirinto del dubbio quanti hanno avuto la ventura di lavorare con lui e di condividere (tra una risata e l’altra) la sua visione della storia.

Anna Benvenuti
settembre 2012

Abstract dei contributi pubblicati nel volume *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*

✎ Matteo Zoppi ✎

Gerusalemme nella riflessione di Agostino di Ippona sulla Civitas Dei

Il contributo studia l'evoluzione dell'immaginario di Gerusalemme nel pensiero di Sant'Agostino, partendo dall'accezione storico-geografica fino ad arrivare alla sua rivisitazione dottrinale. In particolare, esso considera alcuni testi, come passi del *De vera religione*, dei *Sermoni*, e del *De civitate Dei*, nei quali il tema compare come oggetto di significativi sviluppi. In tal modo, il saggio mostra il peculiare ampliamento agostiniano di questa figura biblica, rivisitata e arricchita mediante le categorie filosofiche del pensiero classico: nella teologia di Agostino, infatti, Gerusalemme è immagine della Chiesa, che vive nella duplice dimensione del tempo e dell'eternità, sospesa tra bene e male. Come insegnano i Vangeli nella parabola del grano e della zizzania, il popolo di Dio, salvato da Gesù Cristo, cresce e si dirige verso la patria del cielo, pure in mezzo alle contraddizioni del tempo e della storia.

English Abstract

The essay studies the evolution of the image of Jerusalem in St. Augustine's opinion from a historical and geographical point of view to a doctrinal one. This theme appears in its development in some passages of *De vera religione*, *Sermons* and *De civitate Dei*. The report shows how this biblical figure has been revisited and enriched by Augustine through the philosophical ideas of classical period: in Augustine's opinion in fact Jerusalem is the image of the Church and of the elected men, which likes suspended between the good and the evil in the double dimension of time and eternity. As the Gospel say in the parable of the wheat and the discord, the people of God, saved by Jesus Christ, grow and make their way towards Heaven, in spite of the contradictions of the time and of the history.

La Gerusalemme interiore

Il contributo indaga la “figura” di Gerusalemme “sub specie” del paradigma spirituale che fu usato per la formazione delle coscienze cristiane tra l’Alto Medioevo e la prima Età Moderna. La ricostruzione di tale “figura” è effettuata tramite l’escussione di testi di carattere teologico, esegetico, ascetico e parenetico, liturgico, innodico e l’analisi di alcune preghiere e prediche. L’analisi storica prende l’avvio dalle *Collationes* di Giovanni Cassiano, laddove l’autore procede all’identificazione tra Gerusalemme e l’anima umana, con ciò riallacciandosi a Gregorio di Nissa il quale sosteneva che il traguardo dell’identificazione dell’anima “cristificata” fosse la Gerusalemme celeste. Di seguito vengono proposte le speculazioni sul medesimo tema formulate da Prudenziò e da Rabano Mauro. Si recupera quindi la valenza di Gerusalemme come luogo fisico e luogo dell’anima; Gerusalemme urbs e Gerusalemme civitas, Gerusalemme terrena e Gerusalemme celeste ricordando come l’esegetica cristiana derivasse tale interpretazione sia dall’Apocalisse di Giovanni, sia dall’ebraica veritas. A questo proposito vengono ripercorsi quei testi che, secondo la letteratura precipua, hanno esercitato una sensibile influenza sulla tradizione cristiana e in particolare gli scritti di Rashi di Troyes (Rabbi Shlomo ben Ytschaq 1040 – 1105) – cui attinsero soprattutto i maestri di San Vittore Ugo, Andrea e Riccardo, nonché Nicola di Lira. Si ritorna poi alla fonte scritturale - discutendo dell’Apocalisse di Giovanni (Ap 21, 1-22, 5), del profeta Isaia (43,19), di Genesi 2, di Ezechiele nel capitolo 40 al 48 del Deutero Isaia e di Zaccaria - per enucleare la duplicità scritturale dell’immagine di Gerusalemme, la celeste e la terrestre. Di seguito il vettore della precisazione e della diffusione di questa visione tra i fedeli viene identificato nei Salmi. I Commenti ai Salmi che risultano particolarmente interessanti sotto questo profilo sono quelli di Cassiodoro, di Giovanni Crisostomo, di Agostino e di Tommaso. Vengono quindi messe in evidenza alcuni nessi tra i Commenti sui Salmi e la tradizione ebraica del *Sefer Tehillim*, soprattutto con la cosiddetta sezione *Shir hamma’alot* “Cantico delle ascensioni” o, anche, “dei gradini”. Nella tradizione cristiana medievale si affermò l’interpretazione secondo la quale questi quindici Salmi (conosciuti come *cantica graduum*) sarebbero stati il canto degli esiliati di ritorno in Sion da Babilonia - dunque i canti dei pellegrini che salivano a Gerusalemme- e che fossero stati composti da David. La figura di David risultava fortemente collegata a quella di Cristo: sia il Nuovo Testamento, sia la successiva esegesi cristiana medievale confermarono il legame tra Davide e Cristo e tra Cristo e il Salterio, fino a sostenere che il Figlio di Dio avesse pregato utilizzando le parole dei Salmi. 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 stesso. Dalla tarda antichità alla prima età moderna un’interrotta serie di testi liturgici, paraliturgici, devozionali e parenetici esortarono il fedele a compiere quel pellegrinaggio tutto interiore verso la Città Santa – dimora di Cristo, cioè verso la

crisificazione della propria anima. La diffusione dei salmi e delle spiegazioni conseguenti contribuì non poco a familiarizzare i laici con l'immagine della Gerusalemme celeste nella sua duplice dimensione: apocalittica e finale, interiore e futura meta cui indirizzare quotidianamente la tensione della propria anima. Parallelamente predicatori e padri spirituali come, ad esempio, il domenicano Giovanni Dominici, sottolineavano come la Gerusalemme storica fosse un preludio della pace vera, di quella pace suprema e finale che connota la Celeste. L'innodica cristiana - potentemente innervata sull'idea e sulla visione della Gerusalemme celeste - avrebbe contribuito non poco ad esaltare quest'ultimo elemento: in quanto città celeste essa è dimora del Principe della pace e dunque pace in sé. Gerusalemme dunque è meta di pellegrinaggio sia nella sua veste storica, sia nella sua veste Celeste ed immateriale. 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. Ma il pellegrinaggio "reale" non esaurisce affatto ogni possibilità di pellegrinaggio. Ben presto iniziano a comparire percorsi "sostitutivi" del viaggio, ovvero 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, percorsi simbolici custoditi dalle cattedrali gotiche. 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. Oltre ai labirinti anche i mappamondi e i paesaggi urbani venivano presentati ai fedeli come un'icona morale perché l'iconografia serviva per guidare la meditazione: ad ogni immagine rappresentata è infatti collegato un esercizio spirituale. Siamo di fronte a un insegnamento che travalica - e di molto - i confini cronologici del Medioevo e i limiti della cattolicità com'è testimoniato, per esempio, dal libro di John Bunyans (1628-1688) intitolato *Pellegrinaggio verso la salvezza eterna*, o dal testo *The Triumph*, opera della calvinista ortodossa Eliza (1652). Intanto la riforma della chiesa e della società intera progettata e propugnata soprattutto dagli Ordini Mendicanti veniva comunicata alla società civile ricorrendo alla "figura" di Gerusalemme, tant'è che persino le *laudes civitatum* recepirono una simile identificazione. Sul versante della devozione strettamente privata, i padri spirituali sempre più ricorrevano all'uso di vedute urbane come immagini meditative ed esortavano i fedeli a sovrascrivere mentalmente la visualizzazione dei luoghi gerosolimitani ai luoghi fisici della loro città. Così ne guidavano la preghiera e la meditazione. Persino i pellegrinaggi fisici, ancorché tralati dalla Terra Santa alle riproduzioni "europee" della medesima (che poi fossero metonimiche o totali, non fa differenza) applicano questo metodo, come accade nel caso dei cosiddetti "Sacri Monti" o in certi complessi devozionali.

In definitiva la recitazione dei salmi, l'esegesi biblica, le pratiche pastorali della predicazione e della direzione di coscienza, la prassi liturgica, la preghiera privata, le devozioni private e collettive sembrano tutte convergere verso il medesimo risultato: creare le condizioni giuste affinché si attualizzasse la Gerusalemme celeste sia nella società nel suo complesso, sia nella singola anima umana.

This paper investigates the “figura” of Jerusalem as a spiritual paradigm used to forming the Christian consciences between the Middle Ages and the Early Modern Age. The reconstruction of this “figura” is done through the analysis of theological, ascetical, exegetical, liturgical texts and through the analysis of some prayers and sermons. The historical analysis starts from the Collationes of John Cassian, where Jerusalem is identified with the human soul, thus coming to Gregory of Nyssa who argues that the goal of the soul was the heavenly Jerusalem. Then are considered the proposals on the same subject made by Prudentius and by Hrabanus Maurus. It then retrieves the value of Jerusalem as a physical place and the place of the soul (Urbs and civitas Jerusalem, Jerusalem earthly and Heavenly Jerusalem). Then the article remembers how the Christian Exegetic derived this interpretation from the Apocalypse and from the hebraica veritas. In this regard are retreaded those texts which have exerted a considerable influence on the Christian tradition and in particular the writings of Rashi of Troyes (Rabbi Shlomo ben Ytschaq 1040 – 1105) – which influenced mainly the masters of St. Victor Hugo, Andrew and Richard, and Nicholas of Lyra. The Scriptural source - the book of Revelation (Rev 21, 1-22, 5), the Prophet Isaiah (43.19), Genesis 2, Ezekiel in chapter 40 to 48, Isaiah and Deutero-Zechariah - shows the duplicity of the Scriptural image of Jerusalem, the heavenly Jerusalem and the earthly Jerusalem. The vector of the dissemination of this vision among the faithful is identified in the Psalms. The Comments on the Psalms particularly interesting in this regard are those of Cassiodorus, of John Chrysostom, of Augustine and of Thomas. Then some links are highlighted between the Comments on the Psalms and the Jewish tradition of the Sefer Tehillim, especially with the so-called section Shir hamma ma’alot “song of ascents” or “steps”. The Medieval Christian tradition affirmed that these fifteen Psalms (known as Cantica graduum) would have been the song of exiles returning in Zion from Babylon and that they were written by David. The figure of David was strongly connected to the figure of Christ: the New Testament and the subsequent Medieval Christian exegesis confirmed the link between David and Christ and between Christ and the Psalter until to argue that the Son of God had prayed by using the words of the Psalms. The fifteen Psalms are the fifteen steps leading to the top of the Temple of Jerusalem. From the late Antiquity to the early modern period an uninterrupted series of liturgical, paraliturgical, devotional and parenetical texts will call the faithful to make that interior pilgrimage toward the Holy City, i.e. towards christification of the soul. The spread of the Psalms and of the consequent explanations greatly contributed to familiarize the laity with the image of the heavenly Jerusalem in its dual dimension: final, apocalyptic and spiritual place of the soul. In the same time the preachers and the spiritual fathers, such as the Dominican Giovanni Dominici, pointed out how the historic Jerusalem was a prelude of the true peace and how the supreme and perfect peace connotes the heavenly Jerusalem. The Christian Hymns contributed greatly to enhance the latter element: in the Heavenly Jerusalem there is the home of the Prince of peace and the peace itself. Jerusalem is a pilgrimage destination both in its historical appearance, both in its

Celestial and immaterial robe. In the first case is proper a pilgrimage, in the second it is an inner and metaphorical pilgrimage but no less real. But the physical pilgrimage doesn't end at all any possibility of pilgrimage. In Europe the substitute paths of Jerusalem appear and these paths guarantee to the faithful the same spiritual gain of the pilgrimage to the Holy Sepulchre. One of the most significant signs replacing consists of the mazes, symbolic locations preserved from Gothic cathedrals. In these cases the pilgrimage is liturgical and mental, and perhaps the ending meta is the heavenly Jerusalem. Besides the mazes also globes and cityscapes were presented to the faithful as a moral icon: the iconography was used to guide the meditation, in fact a spiritual exercise is connected to each depicted image. We are faced with a teaching that goes beyond the historical medieval boundaries and also beyond the limits of catholicity as witnessed, for example, from the book of John Bunyans (1628-1688), or by the book of the Orthodox Calvinist Eliza (1652). Meanwhile, the reform of the Church and of the whole society designed and supported primarily by Mendicant Orders were communicated to civil society by resorting to "figure" of Jerusalem, so much so that even the *Laudes Civitatum* transposed in all such identification. On the strictly private devotion, spiritual fathers increasingly resorted to the use of local views as meditative pictures and exhorted the faithful to overwrite mentally Jerusalem to the physical locations of their town. So the visualization leads to the prayer and the prayer leads to the meditation. Even the substitutive pilgrimages have been applying this method, as happens in the case of so-called *Sacri Monti* or of certain devotional complexes.

Finally the recitation of Psalms, the Biblical exegesis, the preaching and pastoral practices and the direction of conscience, the liturgical practice, the private prayer, the collective and private devotions seem all to converge to the same result: creating the right conditions for making real the heavenly Jerusalem both in the society, both in the individual soul.

 Giordano Monzio Compagnoni 

Alle origini della mimesi dei Luoghi Santi in Occidente: la teologia liturgica in età patristica e altomedievale

Il contributo illustra l'origine e le dinamiche generali di sviluppo – dall'età patristica alle soglie della *Frühcholastik* – dei paradigmi teologici che costituiscono il necessario presupposto delle diverse forme di mimesi dei luoghi, riti, vestigia della Terra Santa riscontrabili in età tardo-antica e medievale. A partire dai dati di età neotestamentaria si esamina anzitutto il metodo ermeneutico tipico della Chiesa antica. Lo studio ne approfondisce sia la duplice applicazione

alla Scrittura (tipologia) e alla liturgia (mistagogia) sia i rapporti con il metodo allegorico.

Vengono poi presi in considerazione i fondamenti e gli sviluppi della concezione misterica della liturgia e delle «dottrine della presenza», fenomeni strettamente legati alla crisi culturale apertasi con il IV secolo. L'enfatizzazione del carattere immanente della liturgia e l'attenzione per la dimensione estrinseca e cerimoniale del culto che prenderanno il posto dell'ormai scomparso interesse per la natura dei riti, trovando configurazione organica nella trattatistica di matrice allegorica e giuridica fiorita in età carolingia e culminata nel '200. Questa concezione non tarderà a produrre effetti anche nell'ambito della spiritualità, ove si registrerà lo sviluppo di numerose espressioni devozionali liturgiche ed extra-liturgiche finalizzate alla contemplazione dei misteri di Cristo e allo sviluppo di un approccio affettivo-sensibile all'umanità del Signore, di cui le sacre rappresentazioni del Medio evo costituiscono una singolare sintesi.

English Abstract

The document explains the origin and the general development dynamics – from the patristic age up to the threshold of the Frühscholastik – of theological paradigms representing the necessary condition for the different forms of mimemis of places, rites, and relics of the Holy Land which may be found in Late Antiquity and in the Middle Ages.

Starting from data referring to the New Testament age, the typical hermeneutical method of the ancient Church is examined first of all. The study investigates its double application in the Scripture (typology) and in the liturgy (mystagogy) and the connections with the allegorical method.

Foundations and developments of the mystery conception of liturgy and of 'presence doctrines', which are phenomena closely linked to the cultural crisis starting in the 4th century, are then taken into consideration.

The emphasis given to the immanent nature of liturgy and the attention for the extrinsic and ceremonial aspect of worship would replace the already disappeared interest in the nature of rites and meet their proper place in the treatises with allegorical and legal aims, which emerged in the Carolingian age and reached its peak in the 13th century.

This conception would soon produce effects even in the field of spirituality, where the development of several liturgical and extra-liturgical devotional expressions made its appearance. These expressions were aimed at the contemplation of Christ's mysteries and the development of an emotional, sensitive approach to the humanity of the Lord, whose medieval sacred representations are a distinctive synthesis.

Liturgie di Gerusalemme nello specchio delle fonti di pellegrinaggio tra l'età costantiniana e la conquista crociata

Per tutto il Medioevo la conoscenza dei Luoghi Santi cristiani ha una finalità eminentemente devozionale: il contatto con gli spazi e con gli edifici di Terrasanta, le descrizioni e le annotazioni sono finalizzati alla celebrazione liturgica, all'interiorizzazione dei misteri della Salvezza e al cammino dell'anima verso Dio.

La percezione stessa degli ipsissima loca è orientata da questa finalizzazione: non sono importanti tanto gli aspetti geometrico spaziali quanto quelli legati alle celebrazioni, alle forme di devozione, ai contenuti teologici. I resoconti di pellegrinaggio ne sono il riflesso e lo specchio: descrivono sì gli spazi e le architetture, ma presentandoli come strumento per lo svolgimento delle liturgie. Di queste ultime vengono restituite le percezioni e le forme vissute dai singoli.

Il confronto fra testi risalenti al periodo compreso fra l'età costantiniana e la fine dell'esperienza crociata mette in evidenza che il complesso del Santo Sepolcro è il fulcro dell'esperienza del pellegrinaggio e che al suo interno sono ben definiti tre elementi spaziali, corrispondenti ad altrettanti misteri: il Golgota, luogo della Crocifissione e Morte di Gesù, la Tomba, luogo della Resurrezione e lo spazio destinato all'assemblea, costituito prima dalla basilica costantiniana del Martyrium e, dopo le distruzioni del 1009, dall'area del Triportico, coperta e trasformata in una sorta di navata che precedeva l'Anastasis. Intorno a questa tripartizione si sono sviluppate le liturgie gerosolimitane e le variazioni che vi sono state apportate nei secoli. Essa è stata riconosciuta come essenziale dai pellegrini ed è diventata la base anche per la realizzazione delle imitationes topomimetiche e devozionali del complesso sparse nell'ecumene.

English Abstract

In the Middle Ages Holy Places knowledge is oriented and focused on liturgical celebration. Perception too is inspired to devotional aims: realistic and geometrical elements result less important than theological and memorial meanings. Thus pilgrims texts describe buildings and spaces only as instruments for liturgical celebrations, mostly ignoring changes and transformations occurred along centuries.

Itineraria written from IV to XI century outline Holy Sepulchre complex as heart of the whole Christian Holy Land and liturgical fulcrum. Inside, three elements are described: Golgotha and the Tomb - corresponding to Death and Resurrection of Jesus - and Martyrium, space reserved to assembly.

Jerusalem's liturgies displayed around these three poles, such as their innovations and changing. In the same way they became ideal structure for architectural imitationes built worldwide in the same period.

La restaurazione di Firenze e il mito di Gerusalemme nella predicazione di Girolamo Savonarola: le prediche sopra Aggeo ed il Compendio di rivelazioni (1494-1495)

Il saggio illustra l'evoluzione dell'immagine di Gerusalemme nella predicazione savonaroliana, a partire dalla discesa in Italia di Carlo VIII re di Francia, con particolare riferimento alle prediche sul libro del profeta Aggeo e al Compendio di rivelazioni. La crisi politica fiorentina, che portò alla cacciata di Piero de' Medici nel novembre del 1494, dette avvio ad un periodo di grandi cambiamenti istituzionali, accompagnati dal crescente impegno del Frate che interpretò la venuta de re francese in senso escatologico - come novello Ciro - e vide nella restaurazione politico-morale di Firenze la storicizzazione della Gerusalemme celeste.

English Abstract

The restoration of Florence and the myth of Jerusalem in the preaching of Savonarola: the Sermons on Haggai and the Compendium of revelations

The essay stresses the evolution of the image of Jerusalem in Savonarola's preaching, since the descent in Italy of Charles VIII, King of France, focusing on the sermons on the book of Haggai and on the Compendio di rivelazioni. The Florentine political crisis, which led to the expulsion of Piero de' Medici in November 1494, was the first step of a great institutional change. The Friar increased his preaching activity and he interpreted the historical figure of the French king in eschatological sense, as the new Cyrus. The moral and political renewal of Florence represented for Savonarola the concrete manifestation of the Gerusalemme celeste.

L'arrivo di Gerusalemme: reliquie della Passione da Costantinopoli alla Toscana

Nel grande movimento di reliquie e sacri pegni da Costantinopoli verso l'Occidente che seguì la presa di Costantinopoli nel 1204, la Toscana fu interessata tutto sommato marginalmente, soprattutto da trasferimenti secondari, come nel caso del Reliquiario del Libretto a Firenze, contenente frammenti dalle collezioni della Sainte Chapelle di Parigi (provenienti a loro volta, com'è noto, dal Palazzo Imperiale di Costantinopoli). Gli apporti diretti, invece, si fanno

rilevanti nel periodo successivo: dalla stauroteca di Cortona nel XIII secolo, al Tesoro di Santa Maria della Scala a Siena nel XIV, per culminare con la Croce d'Oro del Museo dell'Opera del Duomo, che custodisce sacri pegni condotti a Firenze nel luglio 1454 da un "gentile uomo greco" fuggito da Costantinopoli. Bisanzio del resto rimase sempre connotata come la principale "fonte autentica" delle reliquie, soprattutto di quelle della Passione, ed alla sua eredità ci si continuò a richiamare, talora in maniera dubbia, anche nei secoli successivi.

English Abstract

In the great movement of relics and sacra pignora from Constantinople to the West that followed the fall of Constantinople in 1204, Tuscany was only marginally involved, mainly through secondary transfers, such as in the case of the Libretto reliquary in Florence, containing fragments from the holy collections of the Sainte Chapelle in Paris (coming in their turn from the Imperial Palace of Constantinople). Direct transfers of relics, however, become relevant in the following period, as illustrated by the case of the stauroteque of Cortona (XIIIth century) and of the Treasure of Santa Maria della Scala in Siena (XIVth century), and culminating with the Croce d'Oro of the Museo dell'Opera del Duomo, containing Passion relics brought in Florence in July 1454 by a "Greek gentleman" fled from Constantinople. Byzantium, moreover, remained characterized as the "true source" of relics, especially Passion relics, and its legacy was evoked, sometimes dubiously, even in later centuries.

❧ Lorenzo Amato ❧

Firenze come nuova Gerusalemme

Fin dalle più antiche cronache di Firenze la descrizione topografica della città è posta in relazione al mito di Roma. Il modello romano non era solamente archetipo della dignità imperiale e politica, ma anche forma della religiosità europea, che in Roma vedeva l'erede della dignità di Gerusalemme.

Per questo motivo il potere politico fiorentino impiegò l'immagine della città di Firenze, e della sua supposta discendenza morale, politica e religiosa da Roma, come cardine della mistica del regime cittadino e della sua propaganda.

Così, a partire dal XIII fino al XV secolo testimonianze letterarie e artistiche concorrono a proiettare sul profilo "reale" di Firenze le immagini della sacralità romana e gerosolomitana, secondo concezioni politiche e religiose che rendono ogni descrizione topografica di Firenze

una precisa proposta di politica religiosa. In questo articolo cercherò di richiamare alcune di queste testimonianze letterarie che fra XIII e XV secolo accolsero e contribuirono a creare il mito di Firenze sacra erede di Roma e Gerusalemme. Mito che avrà il suo compimento drammatico nella predicazione e nella fine di Girolamo Savonarola.

English Abstract

Since the earliest Florentine chronicles, the topographic description of the city of Florence is connected to the myth of Rome. Rome was not only the archetype of the imperial and political dignity, but also the topographic paradigm of European religiosity, as Rome had allegedly inherited the religious dignity of Jerusalem.

For this reason the Florentine political power used the topographic image of the city of Florence, and its supposed moral, political and religious descendance from Rome, as the cornerstone of the mystic of the political regime and civic propaganda.

Hence, from the XIIIth to the XVth century literary and artistic works cooperate in superimposing images of the Roman and Jerosolomitan sacrality onto the “real” profile of the city, following different political and religious ideals that transform any description of the city of Florence into a well-recognisable political-religious proposal.

In this paper I will try to analyse some of the most significant of these literary works, which elaborated and contributed to create the myth of the holy Florence, inheritor of Rome and Jerusalem: a myth that will culminate and end with the preaching and death of the friar Girolamo Savonarola.

❧ Eugenia Valacchi ❧

L'antico oratorio di Santa Maria delle Grazie a Firenze: costruzione e suggestioni del Santo Sepolcro di Gerusalemme

Sul ponte alle Grazie a Firenze è esistito fino al 1870 circa un piccolo oratorio dedicato alla Vergine Maria, le cui più antiche notizie risalgono al 1371. Era una piccola costruzione a cupola ottagonale estradossata voluta da Iacopo Alberti per la sepoltura del figlio, ubicata nel luogo dove già da anni, secondo la vulgata, esisteva un tabernacolo dedicato alla Vergine. Già il novelliere Franco Sacchetti, contemporaneo alla costruzione, citava la cappellina come “fatta a similitudine del Sepolcro di Cristo”. Possiamo prendere per buone le parole di Sacchetti e inter-

pretare l'oratorio come replica dell'ipsissimum locum? Spesso la replica del sacro tempio era solo concettuale e liturgica, altre volte la "vera similitudine" faceva capo ad un solo elemento del Luogo Santo; l'Anastasis dunque, costruzione a pianta centrale dalla vocazione funeraria, parrebbe alla base del parallelo accennato da Sacchetti. L'analogia con il Santo Sepolcro è di particolare interesse, dal momento che meno di un secolo dopo l'esponente più celebre della famiglia, Leon Battista, avrebbe progettato il piccolo sacello Rucellai, disegnato per l'appunto sulla scorta delle conoscenze che si avevano della forma del Sepolcro di Cristo e a questo ispirato. È suggestiva l'idea che Battista abbia voluto rendere in qualche modo omaggio al suo casato, 'correggendo' filologicamente l'"ingenua" citazione medievale e trasformandolo nel più raffinato e 'speculativo' modello dell'edicola longitudinale.

English Abstract

A small Trecento chapel was located on Ponte alle Grazie in Florence until 1870. It was a little octagonal-vaulted construction that Iacopo Alberti wanted as a burial site for his son, and thus was located in the place where, as sources note, a tabernacle already existed dedicated to the Virgin Mary. Franco Sacchetti, a story-teller who lived in the same decades, mentioned the chapel as having been constructed in a manner similar to the Holy Sepulchre. Was this true? The faithful reproduction of the Holy Sepulcher (ipsissimum locum, in the parlance of the time) was often theoretical and liturgic, rather than architectural. Often only one architectural element of the Holy Site was copied. In this case Sacchetti seems to be referring to the Anastasis, a centrally planned building that had funerary and commemorative overtones.

The analogy with the Holy Sepulcher is particularly interesting because less than one century later Leon Battista Alberti, the most important member of the family, designed the little Rucellai Chapel in the church of S. Pancrazio, Florence. This building was designed according to fifteenth-century models of the "ipsissimum locum," and we suggest that Leon Battista's proposal was meant to "correct" medieval "citations" of the Holy Sepulchre with another, more refined and speculative model of that building's appearance.

 Laura Fenelli 

Una Gerusalemme 'tra le campora' fiorentine

Il convento fiorentino di Santa Maria al Sepolcro (Le Campora), oggi quasi totalmente distrutto, conserva solamente una cappella affrescata negli anni Settanta del Trecento a testimo-

niare il passato splendore di quello che fu uno dei maggiori centri religiosi cittadini. Sorto negli anni Cinquanta del Trecento, fu la terza e definitiva sede per un gruppo di ‘eremiti’ toscani, raccolti attorno a un fuoriuscito pistoiese, Bartolomeo di Bonone. Il contributo ricostruisce le due fasi che precedettero questo insediamento, indagando, grazie, all’aiuto di documentazione inedita, le peregrinazioni dei religiosi, prima nel Chianti senese e poi sulla collina di Bellosguardo. Particolare attenzione è riservata all’analisi delle motivazioni dell’evocazione gerosolimitana dell’intitolazione, un richiamo che non è solo onomastico, ma è da leggere in un più vasto di contesto in cui il colle di Bellosguardo si propone come ‘nuova Gerusalemme’. Il rapporto onomastico e topografico con la Terra Santa doveva rinnovarsi, nella pratica quotidiana, grazie alle letture: se probabilmente il pellegrinaggio tanto desiderato dai religiosi non fu mai effettuato, è certo invece che tra i volumi posseduti nella biblioteca del convento ci fosse un *De descriptione Terre Sancte*, ossia, con ogni probabilità, la *Descriptio Terrae Sanctae* del domenicano Burcardo del Monte Sion.

English Abstract

Today only a chapel, frescoed in the 1370s, remains of the past splendour of one of the biggest Florentine convents, S. Maria al Sepolcro (Le Campora), which is otherwise almost totally destroyed. Founded in the middle of the fourteenth century, it was the third and last settlement of a group of “hermits”, led by the Bartolomeo di Bonone, a man exiled from Pistoia. Thanks to the study of unpublished documentation, this article reconstructs the two phases which preceded this settlement, in the Siense Chianti and later in the Bellosguardo hill, at the gate of Florence. The link with the Holy land was particularly evident in the name (S. Maria al Sepolcro), but also in the choice of the second settlement: the Bellosguardo hill was, in fact, a sort of new Jerusalem. The monks probably never visited Jerusalem, but their peculiar onomastic and topographic choice was constantly evoked in their day-practice, especially in their reading: their library contained a copy of a book called *De descriptione Terre Sancte*, probably the famous *Descriptio Terrae Sanctae* written by the Dominican author Burchard of Mount Sion.

❧ laria Sabbatini ❧

“Pisa nova Hierusalem”. Le “imitationes” gerosolimitane e la sacralizzazione civica

L’articolo si concentra sul processo di sacralizzazione civica di Pisa attraverso gli edifici costruiti a imitazione di Gerusalemme. Lo sviluppo della città e delle sue istituzioni, infatti, è andato di pari passo con l’edificazione delle sue evocazioni architettoniche di Terra Santa. Le

memorie gerosolimitane in Italia – siano esse architettoniche, dedicatorie o vincolate al culto di reliquie – sembrano essere di due tipi: il tipo devozionale, come nel caso sanvivaldino che trasla la topografia della città santa a scopo liturgico, e il tipo civile a cui pare rimandare il caso pisano. Pisa, anche se non l'unico, è un caso molto particolare, su questo gli studiosi concordano. La storia della sua architettura religiosa si presta a una lettura diacronica delle imitazioni di Terra Santa che la caratterizzano. Esse permettono di definire un programma pressoché ininterrotto dei tempi e delle modalità di relazione tra i committenti, la città e la sua storia, in una parabola che declina l'evocazione dell'archetipo gerosolimitano in chiave politica non meno che religiosa.

English Abstract

This study focuses on the process of civic sacralisation of Pisa through buildings built in imitation of Jerusalem. The town development went hand in hand with the evocation of Holy Land architectures. The architectural Jerusalemite memories in Italy seem to be of two types: one devotional, with liturgical purposes, another civilian as the case of Pisa. Pisa, though not the only one, is a very special case, in fact it lends itself to a diachronic reading of his imitations of the Holy Land. The history of his religious architectural allows to define the program of time and mode of relationship between the commissioners, the city and its policy, in a route that plays archetype of Jerusalem in the sense both politically and civic.

❧ Anna Benvenuti ❧

Gli Osservanti e le mimesi di Gerusalemme. Divagazioni tra San Vivaldo e il Levante

Nel saggio si analizza l'affermarsi dell'influsso della Osservanza francescana attraverso la sua progressiva sovrapposizione rispetto ai Conventuali nella geografia spirituale dell'ordine minoritico e in particolare in Terrasanta, dove nella seconda metà del Quattrocento i frati furono testimoni diretti dello scontro turco-cristiano e dove si maturò una sorta di 'sindrome da perdita' di quei luoghi santi la cui 'custodia' fu sentita come must principale della eredità francescana. Il progressivo avverarsi dei quei timori avrebbe favorito, - come a Varallo in Piemonte e a San Vivaldo in Toscana - e proprio grazie alla comunicazione fratesca con l'Oltremare - la mimesi degli originali 'espropriati' alla cristianità latina. Focalizzata sui luoghi della passione questa concentrazione cronomimetica 'sostitutiva' che si era accompagnata ad intense forme di drammatizzazione idonee a esemplificare il 'misterium' della morte e della resurrezione venne progressivamente sovrascritta dalla iperdulia mariana che caratterizzò il 'dopo' Lepanto, mo-

dificando l'impianto cristico originario dei Sacri Monti 'osservantini' e orientandolo verso la devozione alla Vergine.

English Abstract

In this paper we analyze the emergence of the influence of the Franciscan Observance respect to Conventual Minors on spiritual geography of the Franciscan Order and in particular in the Holy Land, where in the second half of the fifteenth century the friars were direct witnesses of the turkish-Christian clash and where it developed a kind of 'loss syndrome' of those holy places where the 'custody' was perceived as the main mission of the Franciscan heritage. The progressive fulfillment of those fears would favor - as in Varallo in Piedmont and San Vivaldo in Tuscany and thanks to communication with the friars overseas - the mimesis of the original 'expropriated' to the Latin Christendom. Focused on the sites of the passion, this christomimetic and substitutive concentration, which was accompanied by intense forms of dramatization suitable to exemplify the misterium of death and resurrection, was gradually overwritten by Marian hyperdulia that characterized the 'after' Lepanto, by changing the original Christic system of the Sacred Mountains and directing it towards the devotion to the Virgin.

❧ Andrea Czortek ❧

Borgo Sansepolcro e Gerusalemme: dalle reliquie alla toponomastica

È analizzato il caso di Sansepolcro (già Borgo Sansepolcro), piccola città della Toscana orientale sorta attorno a una abbazia benedettina documentata dall'anno 1012 con il titolo del Santo Sepolcro e dei Santi Quattro Evangelisti. L'abbazia nasce nella diocesi di Città di Castello, oggi in Umbria, e il borgo cresciuto attorno ad essa si sviluppa al punto tale da acquisire lo status di città e di diocesi nel 1520, dopo che, nel 1441, si era verificato il passaggio dalle terre della Chiesa al dominio fiorentino. Già nel corso degli ultimi decenni del XIII secolo il titolo abbatiale è mutato in San Giovanni Evangelista e il toponimo Sansepolcro rimane a indicare il Borgo. Tale fenomeno trasferisce alla città la sacralità dell'edificio ecclesiale: è il nome del luogo che ne esprime il legame con la Gerusalemme "originale", non tanto un edificio particolare, uno spazio devozionale specializzato, per quanto non manchino né le reliquie né un luogo monumentale e simbolico allo stesso tempo: prima l'abbazia (cattedrale dal 1520 e basilica dal 1962), poi il complesso devozionale di San Rocco. La storia dello sviluppo dell'evocazione gerosolimitana a Sansepolcro è complessa e prolungata; essa segna un processo culturale che caratterizza la storia

cittadina e coinvolge, allo stesso tempo, la dimensione religiosa e quella civica. Tale fenomeno è particolarmente evidente nel XV secolo, quando interessa il mondo intellettuale e politico locale, tra cui lo stesso Piero della Francesca, in una significativa produzione letteraria e pittorica.

English Abstract

It is analysed the case of Sansepolcro (formerly Borgo Sansepolcro), a little town in East Tuscany risen around a Benedictine abbey documented since 1012 with the title of the Holy Sepulchre and the Holy Four Evangelists. The abbey was founded in the diocese of Città di Castello, now in Umbria. The village grown around it – originally in the Papal States – in 1441 came under Florence's possession. It developed until it finally acquired the status of city and diocese in 1520. Ever since XIII century's last decades the abbatial title changed to Holy John Evangelist and the Sansepolcro toponym (i.e. ' the Holy Sepulchre') stays to indicate the village. This conveyed the sacrality of the ecclesial building to the city. It is then not a special building or a dedicated devotional space which expresses the bond with the 'original' Jerusalem, but the city's name itself. Of course, relics weren't absent. The city had a monumental and, at the same time, symbolical place too: first the abbey (cathedral church since 1520 and basilica since 1962), and then the Saint Rocco devotional complex. The history of the Jerusalem's evocation developing in Sansepolcro is complex and prolonged; it shows a cultural course which distinguishes the city's history and involved both the civic and religious dimension at the same time. This phenomenon is particularly manifest during the XVth century, when it involved the local intellectual and political classes in an important pictorial and literary production: among them, Piero della Francesca himself.

🌀 Leo Andergassen 🌀

Il Santo Sepolcro in Alto Adige. Un excursus attraverso l'architettura di imitazione gerosolimitana nella prima età moderna

Gli edifici a pianta centrale sono tutte, secondo l'interpretazione di Matthias Untermann, creazioni che riecheggiano la chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme, che, accanto al Martirion, la basilica fornita probabilmente anche di matronei, racchiudeva in sé la rotonda (anastasis), di cui si sono conservati alcuni resti archeologici. Edifici legati alle vie di pellegrinaggio medievali si trovano soprattutto lungo la via del Brennero. Nel Medioevo, nel tratto tra Vipiteno/Sterzing e Bolzano si eressero non meno di sei rotonde, in prevalenza aderenti al modello

delle chiese ospitaliere: si va così dall'ospizio dello Spirito Santo a Vipiteno, vicino alla parrocchiale S. Maria, all'ospizio della Santa Croce di Bressanone/Brixen, dalla ex chiesa della Croce in S. Andrea sopra Bressanone/ St. Andrä ob Brixen, all'Engelsburg a Novacella/ Neustift, dalla cappella ospitaliera di Chiusa/Klausen, alla cappella di San Quirino a Bolzano. Anche l'Età Moderna vide il fiorire di Calvari, come quello cinquecentesco di Dobbiaco/Toblach, inaugurato nel 1578, e alcune Vie Crucis, sorta di locali 'Sacri Monti', sorti in prevalenza nel '600 e nel '700. La devozione per il luogo di sepoltura di Gesù gioca un ruolo considerevole e particolare anche nella costruzione di Santi Sepolcri effimeri. Tali rappresentazioni erano solitamente create in occasione della Settimana Santa, e separando l'ambito dei fedeli laici dalla zona presbiteriale, come una sorta di Fastentuch (velum quaresimale), figuravano gli elementi principali delle vicende della Passione. Nella loro struttura concettuale possono dunque compararsi ai "prospetti" delle Quaranta ore, che venivano realizzati a Roma.

English Abstract

Buildings with a round layout are all, following Matthias Untermann's interpretation, creations which echo the Holy Sepulchre church in Jerusalem. Beside the Martyrion, the basilica equipped, probably, with some Matronea (women's galleries), the church included the rotunda (anastasis), whose archaeological remains are preserved. Buildings linked to mediaeval pilgrimage roads are mostly found along the way to Brenner Pass. During the Middle Ages, between Vipiteno/Sterzing and Bolzano not less than six rotundas were raised, mostly following closely the model offered by Hospitallers' churches. So, you can go from Holy Spirit's hospice in Vipiteno, next to St. Mary's parish, to Holy Cross' hospice in Bressanone/Brixen, from the former Holy Cross church in S. Andrea sopra Bressanone/ St. Andrä ob Brixen, to Engelsburg in Novacella/ Neustift, from the Hospitallers' chapel in Chiusa/Klause, to Saint Quirinus chapel in Bolzano.

Even in the Modern Age Calvaries blossomed out, as the sixteenth-century one in Dobbiaco/ Toblach, inaugurated in 1578, and so did some Ways of the Cross, a kind of local 'Sacri Monti', mostly built during '600 and '700.

The devotion towards Jesus' burial place plays an outstanding and special role in the building of ephemeral Holy Sepulchres, as well. Such representations were usually set up on the occasion of the Holy Week, dividing the area destined to lay believers from the presbitery, like a sort of Fastentuch (Lenten velum). They showed the main elements of the Passion's events. In regards to their conceptual structure, they can therefore be compared to the Forty hours' "façades" realized in Rome.

Gerusalemme e la Terrasanta nei complessi devozionali

Tradizionalmente la fondazione dei Sacri Monti è fatta risalire al 1491, come inciso sulla lapide collocata sopra la porta di ingresso al Santo Sepolcro di Varallo. All'episodio fondativo di Varallo si riconduce l'origine di un sistema devozionale replicato nel Cinquecento, in area lombardo-piemontese: Crea (1589), Orta (1590), Varese (1604). Nello studio dei complessi devozionali più antichi antecedenti la Riforma protestante, esiste, tuttavia, una lacuna incolmabile causata dalla perdita degli esempi più significativi sorti nelle Fiandre e nell'Europa centrale.

Poco distante da San Vivaldo, un dipinto di Luca Signorelli del 1491 invita ad una nuova riflessione. Alle spalle della Vergine, si nota un complesso devozionale, il cui accesso è coronato dall'arco di trionfo, costituito dalle quattro cappelle oltre il fiume e dal loggiato dove avviene l'Annunciazione. Tale complesso devozionale risulterebbe edificato e percorribile secondo la logica di un itinerario devoto e anticiperebbe, seppur di poco, il Sepolcro valesiano. L'ipotesi è da verificare, ponendosi anche la domanda se sia lecito formulare l'esistenza, a quella data, di una simile struttura in terra toscana.

English Abstract

Traditionally, the foundation of the 'Sacri Monti' is thought to date back to 1491, as it is carved on the plaque placed above the front door of the Holy Sepulchre in Varallo. The origin of a devotional system is traced back to Varallo's founding episode. Such system was repeated during the sixteenth century, in the Lombard-Piedmontese area: Crea (1589), Orta (1590), Varese (1604). While studying the older devotional complexes, before the Protestant Reformation, we meet, however, an unfillable gap caused by the loss of the more significant examples built in Flanders and Central Europe.

Not very far from San Vivaldo, a painting by Luca Signorelli dated 1491 calls for a new reflection.

Behind the Virgin a devotional complex can be seen, composed of four chapels beyond the river and an open gallery where the Annunciation takes place. The complex' access is crowned by a triumphal arch. Such a devotional complex would turn out to be built and practicable following the logic of a devout itinerary and it would advance, if only a little, the Valsesia Sepulchre. The hypothesis is still to be verified, asking as well if it is legitimate to conjecture the existence, at that time, of a similar structure in Tuscany.

Domine ivimus: progetti e sviluppi del Sacro Monte di Varallo dal 1491 al 1566

Fra Bernardino Caimi propose nella sua Jerusalem al Sacro Monte di Varallo, tra il 1491 e il 1499, la riproduzione evangelica dei luoghi della passione, morte, resurrezione e ascensione di Cristo, e dei luoghi gerosolimitani della corredenzione di Maria, dalla cappella dello spasmo, al suo sepolcro e all'assunzione. Il religioso intendeva far rivivere de visu et de tactu tali misteri entro i loca dove erano avvenuti: Santo Sepolcro della Resurrezione, Sion, Monte degli Ulivi, Monte Galilea, Valle di Giosafat, Calvario o buco della Croce. Nel Sepolcro glorioso di Cristo, definizione più antica del Sacro Monte, il pellegrino riviveva in una imitatio ad instar la passione/Resurrezione e i fatti successivi, secondo quanto attestato dai Vangeli, rendendo più certa e fondata la sua fede. Il progetto continuò con fra Francesco da Marignano e Gaudenzio Ferrari (1500-1527/28 circa) e con una fabbriceria laica, costituita dal 1517.

Si fecero la grotta dell'Annunciazione di Nazareth, il complesso della grotta di Betlemme e si continuarono i luoghi di tradizione caimiana.

In seguito allo scoppio delle liti tra frati, fabbricieri, comunità di Varallo, proprietaria del luogo, la Jerusalem originaria decadde e fu necessario un nuovo progetto di maggiore linearità e ordine tra i misteri/loca, pensando non più solo alla Jerusalem della Redenzione, ma all'intera storia della salvezza in senso narrativo e cronologico dal Peccato originale ai Novissimi. Siamo al 1566.

English Abstract

Between 1491 and 1499, Friar Bernardino Caimi proposed in his Jerusalem at the Sacro Monte of Varallo the evangelic reproduction of the places of passion, death, resurrection and ascension of Christ, and also of the Jerusalemite places of co-redemption of Mary:

the chapel of spasm, the grave and the assumption. The friar wanted to revive de visu et de tactu these mysteries within the loca where they occurred: the Holy Sepulchre of the Resurrection, Sion, Mount of Olives, Mount Galilee, the Valley of Jehoshaphat, the Calvary or the Cross Hole.

In the Sepolcro glorioso di Cristo, the oldest definition of the Sacro Monte, the pilgrim relived in a imitatio ad instar the Passion / Resurrection and the subsequent events, as evidenced by the Gospels, thus making it his belief more reliable and based. The project continued with friar Francesco from Marignano and Gaudenzio Ferrari (about 1500-1527/28) and with a secular vestry which had been established since 1517. The Annunciation Grotto in Nazareth and the complex of the Bethlehem Grotto were made and the places of Caimi's tradition were contin-

ued. As a result of quarrels between friars, vestrymen and the Varallo community owner of the place- the original Jerusalem declined and a new project of greater linearity and order among the misteri/loca, was necessary. The new project considered not only the Jerusalem of Redemption, but the whole history of salvation in the narrative and chronological sense/meaning from the original Sin to Novissimi. It was in 1566.

❧ Guido Gentile ❧

“Luoghi” e “misteri”: modi della rappresentazione a Varallo e in altri Sacri Monti

Il contributo intende ricostruire, attraverso i documenti che concernono la fondazione e i più antichi sviluppi del Sacro Monte di Varallo, i criteri e i modi con cui il suo ideatore, Bernardino Caimi e i suoi primi successori intesero riprodurre in un sistema di cappelle i luoghi della Terra Santa nella loro configurazione essenziale e nelle rispettive posizioni topografiche. Secondo quei criteri i “misteri”, cioè gli eventi, della vita terrena, passione e morte di Cristo furono rappresentati con sculture e pitture in coincidenza con i rispettivi luoghi, con un procedimento analogo a quello con cui tali “misteri” erano evocati nelle contemporanee relazioni di pellegrinaggio in Terra Santa e da alcuni predicatori francescani, tra i quali lo stesso Caimi. Solo nella Gerusalemme di San Vivaldo, fondata in epoca di poco successiva, si riscontra un’analoga sistematica impostazione.

A Varallo il rapporto visivo, immediato e coinvolgente, del visitatore con le scene dei “misteri” si sviluppò durante i primi decenni del Cinquecento, specialmente ad opera, di Gaudenzio Ferrari in una sorta di realistica, sacra rappresentazione, svolta attraverso i luoghi evocati. In seguito, tra la seconda metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, essendosi perduta la cognizione dell’impianto originario, la rappresentazione dei “misteri” si organizzò, nella serie delle nuove cappelle, come una successione narrativa e drammatica indipendente da precisi riferimenti topografici. Tale modello si riflette sugli altri Sacri Monti piemontesi e lombardi, sorti durante l’età della Controriforma.

English Abstract

The rules are described that were adopted by Bernardino Caimi - the founder of the Sacro Monte of Varallo - and his successors to reproduce the places of the Holy Land in the Sacro Monte of Varallo. According to Caimi’s rules, the places and events of the life, passion and death of Christ (i.e. the misteri) were represented by means of a system of chapels. This way

of recalling the Christ's life mysteries, is very similar to the process that was used by Holy-Land pilgrims and some Franciscan preachers, including Caimi. A similar project can be found only in the "Gerusalemme" of San Vivaldo. In Varallo, Gaudenzio Ferrari strengthened the visual and emotional involvement of the visitor in the mysteries, during the first half of the sixteenth century by means of realistic representations. Later on, in the second half of the Sixteenth century and at the beginning of the Seventeenth, the original idea of Caimi was lost. Therefore, in the new chapels of Varallo, the representation of the misteri did not refer any longer to the topography of the Holy Land. This last model was also followed in those Piedmont and Lombardy Sacri Monti, that were built during the age of Counter-Reformation.

Luigi Carlo Schiavi

La rotonda del Santo Sepolcro di Aquileia

L'edicola del Sepolcro di Aquileia, costruito in marmo con pianta circolare, si trova nella navata nord della cattedrale, all'altezza del secondo intercolumnio. Il diametro interno è di 3,25 m ca, quello esterno di 3,80 m ca, l'altezza è di 2,28 m compresa l'alta base e la cornice superiore, con semplice modanatura a gola, sopra cui si imposta una serie di 13 colonnine alte circa 60 cm, con capitelli di tipo corinzieggiante. Il tetto è ligneo a spicchi. Dalla porta, ad ovest, si entra in un vano caratterizzato da un arcosolio sul fianco sinistro, decorato da una ghiera a doppia fila di dentelli. Di fronte all'ingresso si trova una piccola mensa d'altare quasi quadrata, su pilastro a base rettangolare. L'elemento più caratteristico dell'edicola di Aquileia è il banco contenuto all'interno dell'arcosolio: la lastra orizzontale che lo copre ha tre incavi circolari, quello centrale e quello sinistro della stessa ampiezza (diametro di 46 cm), più piccolo quello destro (diametro 33 cm). L'edicola è una copia abbastanza precisa del sepolcro di Gerusalemme, nella forma che assunse dopo le distruzioni di al-Hakim del 1009: esso viene replicato nella pianta circolare, nella presenza, forma e dimensione del banco, posizionato a nord, e nella corona di colonnine soprastanti.

L'epoca del sepolcro simbolico è stata sempre messa in relazione con la riconsacrazione della basilica da parte del vescovo Poppone, ma le fonti a riguardo non sono certe. Il piccolo edificio era usato nel medioevo per i riti pasquali. Il messale 12 (VIII) (XV secolo) e il processionale 7 (XIV secolo) dell'Archivio Capitolare di Udine attestano il rito della depositio del Venerdì Santo, rito durante il quale il patriarca si recava in processione al sepolcro e vi riponeva l'ostia. La Visitatio II che al mattutino di Pasqua seguiva l'elevatio, è attestata dall'Ordo Offici secundum morem et consuetudinem Ecclesiae Aquilejensis del XIII secolo. La data del sepolcro simbolico di Aquileia non è

in conclusione certa e si propone in questo breve studio di posticiparla al XII secolo.

English Abstract

The aedicule of the Sepulchre of Aquileia, built in marble with a circular plan, is found in the northern nave of the cathedral, at the level of the second bay. The internal diameter is approximately 3.25 metres, and the height is 2.28 metres including the base and the superior cornice, with a simple gorge moulding, on top of which rests a series of 13 columns approximately 60 cm high, with Corinthian-like capitals. The roof is wooden in wedges. From the door, to the west, one enters in a space characterised by an arcosolium on the right side, decorated with a band with a double row of dentelli. Opposite the entrance there is a small console of the almost square altar, on a small pilaster with a rectangular base. The most characteristic element of the aedicule is the pew contained within the arcosolium: the horizontal slab that covers it has three circular indentations, the central and left indentations of the same size (46 cm in diameter), and the smallest on the right (33 cm in diameter). The aedicule is a fairly precise copy of the Jerusalem sepulchre, in the form that it assumed after the destruction of al-Hakim in 1009: this is replicated in the circular plan, in the presence, form, and dimension of the pew, positioned in the north, as well as in the crown of small columns above.

The age of the symbolic sepulchre has always been calculated in relation to the reconsecration of the basilica by bishop Poppone, but sources regarding this are not certain. The small construction was used in medieval times for Paschal rites. The Missal 12 (VIII) (XV Century) and the processional 7 (XIV century) of the Capitolare Archive in Udine attest the rite of the depositio of Good Friday, a rite during which the patriarch went to the sepulchre in procession and placed the host there. The Visitatio II that followed the elevatio on Easter morning, is attested by the *Ordo Officiorum secundum morem et consuetudinem Ecclesiae Aquilejensis* of the XIII century. In conclusion, the date of the symbolic sepulchre of Aquileia is not certain and this brief study intends to defer it to the XII century.

❧ Silvia Rapisarda ❧

Venezia e Gerusalemme

Il territorio italiano è ricco di esempi “sansepulcrali” ossia di chiese dedicate al S. Sepolcro di Gerusalemme. A Venezia sono numerose infatti le chiese che, in vere e proprie riproduzioni, affreschi ed elementi scultorei, evocano il S. Sepolcro.

Inoltre Venezia, luogo d’incontro e di scambio con l’Oriente diviene ben presto, attraverso

le crociate, crocevia di una vivace compravendita di reliquie più o meno preziose. Prima fra tutte il corpo di San Marco, divenuto patrono della città, trafugato da due mercanti e portato alla Serenissima e a cui è dedicata l'omonima Basilica. Ma la reliquia più importante forse viene conservata nella chiesa di Santa Maria Gloriosa dei Frari ovvero la Ca' Grande, come era anticamente chiamata, in un altare di straordinaria fattezze. La reliquia del Preziosissimo Sangue è conservato in un'ampolla di cristallo contenente del balsamo con frammiste alcune gocce del sangue di Cristo che sarebbero state raccolte da Maria Maddalena.

Essa si trovava presso la chiesa di S. Cristina di Costantinopoli dove era molto venerata; nel 1479 ne era venuto in possesso il generale delle flotte veneziane Melchiorre Trevisan (Venezia, ?-Cefalonia, 1500) che al suo ritorno la donò ai Frari il 19 marzo 1480.

Un'altra reliquia altrettanto preziosa conservata a Venezia è quella della "Vera Croce", da più di seicent'anni nella Scuola di San Giovanni Evangelista.

La Santa Croce venne rinvenuta, secondo la tradizione, a Gerusalemme da Sant'Elena, moglie dell'imperatore Costanzo Cloro (Illirico, 250 circa-Eboracum, 306) e madre di Costantino. Una parte fu lasciata proprio a Gerusalemme, un'altra fu portata a Roma, mentre la porzione più grande fu trasportata a Costantinopoli e custodita nel Sancta Sanctorum del palazzo imperiale. Da qui alcuni frammenti furono inviati in dono da parte degli imperatori bizantini in varie parti del mondo cristiano. Il frammento del Lignum Crucis custodito a Venezia, fu sottratto furtivamente da Gerusalemme ad opera di alcuni monaci ciprioti che, ritornati in patria, lo conservarono gelosamente.

Un'altro filo sottile che lega Venezia alla reliquia della Croce di Cristo è l'esistenza di una confraternita intitolata appunto alla Santa Croce ossia la Confraternita della Santissima Croce, fondata presso la Chiesa di Santa Maria Mater Domini nel 1551. Una tappa significativa nella vita della Scuola, attestata dalla sua mariegola (lo statuto) è la convenzione con il capitolo parrocchiale del 16 marzo 1562 che gli accorda di poter svolgere le proprie pratiche in chiesa presso la cappella della Croce (a sinistra dell'altare maggiore), con l'obbligo di non togliere il battistero e consente anche di porre il banco vicino al suo ingresso e decorare la parete adiacente con uno o più quadri. Uno di questi, commissionato proprio dalla Confraternita, è l'Invenzione della Croce, opera giovanile di Jacopo Tintoretto (Venezia, 1518-1594), tuttora visibile nel transetto sinistro.

Come le altre Scuole veneziane, anche quella della Santissima Croce in Santa Maria Mater Domini, si estinse in concomitanza con le prescrizioni della legislazione napoleonica di avocazione dei beni e di soppressione.

La presenza delle reliquie della Croce a Venezia e la relativa intensa concentrazione figurativa non vuole essere solo una conferma della supremazia politica e del ruolo di potere giocato dalla città, ma implica allo stesso modo una presa di posizione molto più profonda del suo destino storico in termini religiosi come veniva ben attestato nel vissuto liturgico delle varie processioni cittadine. Emerge quindi un tentativo da parte di Venezia di percepirsi come città

perfetta-ideale. L'ideale urbano di Venezia si declina soprattutto nella sua sospensione sull'acqua che naturalmente portava ad essere immagine della Gerusalemme celeste sospesa nel cielo.

Un altro elemento urbano usato assai frequentemente per figurare l'essenza di questa città è la determinazione della sua centralità come Gerusalemme veniva considerata l'ombelico del mondo. Così anche Venezia è collocata al centro del mondo creato e per rappresentarsi al meglio in questo senso sceglie significativamente come suo centro la basilica marciana.

Venezia quindi come Gerusalemme, la città dove Cristo era morto e risorto lasciando un segno indelebile nella storia: terrestre e celeste, perché le due realtà erano sentite in stretta continuità.

E poi Venezia legata a Gerusalemme in quanto semplicemente la città da cui tradizionalmente s'imbarcavano tutti coloro che partivano per la Terrasanta.

Questo era un viaggio che un tempo, oltre ad essere molto costoso ed estremamente lungo, era soprattutto pericoloso a causa delle malattie e dei nemici in cui si poteva imbattersi lungo il cammino, soprattutto dopo che la Terrasanta, la meta più ambita, veniva conquistata dai Turchi di Saladino nel 1187. Tuttavia, visitare e pregare sul Santo Sepolcro, rimase sempre uno degli obiettivi più ambiti di ogni cristiano che fosse, beninteso, abbiente! Infatti un viaggio in Terrasanta costava un patrimonio, fino a qualche centinaia di ducati veneziani: per intenderci, l'equivalente di qualche anno di lavoro di un povero artigiano.

La Serenissima deteneva il monopolio (probabilmente assieme a Roma) dei viaggi in Terrasanta, organizzando un regolare traffico di pellegrini, a scadenze precise, a marzo e a settembre, con tariffe che in un certo senso sembrano anticipare il "tutto compreso" delle crociere di oggi. Infatti, oltre al viaggio in sé, era contemplato anche il vitto e l'alloggio durante il soggiorno in Terrasanta, nonché il pagamento di esosi pedaggi prima di giungere a destinazione ed ogni altra spesa.

Il prestigio che Venezia si era guadagnata in questo particolare tipo di navigazione era dovuto alla rigidità delle norme fissate negli statuti marittimi della città, che garantivano una consistente sicurezza durante il viaggio e una professionalità che nessun'altro porto del Mediterraneo era in grado di offrire. Gli armatori veneziani arrivarono persino a fissare per i pellegrini più poveri, una tariffa ridotta, il cui importo era circa la metà della tariffa normalmente richiesta.

Le fonti itinerarie del pellegrinaggio gerosolimitano a partire dal XIV secolo, prevedevano l'imbarco a Venezia. Francesco Suriano (Venezia, 1450-1529), francescano e custode di Terrasanta, che ci ha lasciato uno dei più ricchi resoconti di viaggio in Terrasanta, nell'espone le ragioni per le quali si preferiva partire da Venezia per raggiungere la Terrasanta rispetto a qualunque altra parte d'Italia, scrisse che esistevano almeno cinque fondate ragioni per cui più facilmente se vada da Venetia in terra sancta, che da qualunque parte de la Italia, e forse Christianitade", ma soprattutto il fatto che "nulla altra natione è tanto sicura da pyrati et ladri maritimi quanto la Veneta."

The Italian territory is rich of examples “sansepolcrali”, or rather churches dedicated to St. Sepulchre of Jerusalem. In Venice there are many churches that fact, in real reproductions, paintings and sculptural elements, reminiscent of the S. Sepulchre. In addition Venice, a place to meet and exchange with the East soon became, through the Crusades, the crossroads of a lively trading of relics more or less valuable. First of all the body of St. Mark, who became the city’s patron, stolen by two merchants and taken to Venice and which is dedicated to the Basilica.

But perhaps the most important relic is preserved in the church of Santa Maria Gloriosa dei Frari or the Ca ‘Grande, as it was once called, in an altar of extraordinary insignias. The relic of the Precious Blood is stored in a vial containing crystal balm mixed with a few drops of the blood of Christ that were collected by Mary Magdalene. It was located near the church of S. Cristina of Constantinople where it was very honored, and in 1479 it had come into possession of the general Venetian fleets Melchiorre Trevisan (Venice?-Kefalonia, 1500) that on his return gave it to the Frari March 19, 1480. Another equally precious relic preserved in Venice is one of the “True Cross” for more than six hundreds years the Scuola di San Giovanni Evangelista.

The Holy Cross was found, according to tradition, in Jerusalem by St. Helena, wife of Emperor Constantius Chlorine (Illyria, about 250-Eboracum, 306) and mother of Constantine. One part was left in Jerusalem, another was taken to Rome, while the larger portion was transferred to Constantinople and kept in the Holy of Holies of the imperial palace. From there, some fragments were sent as gifts by the Byzantine emperors in various parts of the Christian world. The fragment of the Lignum Crucis guarded in Venice, was surreptitiously removed from Jerusalem by some monks Cypriots, that, returned home, they kept jealously.

Another thread that links Venice to the relic of the Cross of Christ is the existence of a brotherhood dedicated to the Holy Cross that is precisely the Brotherhood of the Santa Croce, founded at the Church of Santa Maria Mater Domini in 1551. A significant milestone in the life of the Scuola, as evidenced by his *mariegola* (status) is the agreement with the parish chapter of the March 16, 1562 that the grant can carry out their practices in the church at the Chapel of the Cross (to the left of the main altar), with the obligation not to remove the baptistery and also allows you to place the bench next to her entrance and decorate the adjacent wall with one or more pictures. One of these, just commissioned by the Brotherhood, it is the Invention of the Cross, an early paint by Jacopo Tintoretto (Venice, 1518-1594), still visible in the left transept.

Like other Venetian schools, including that of the Santa Croce in Santa Maria Mater Domini, became extinct in conjunction with the requirements of the Napoleonic legislation to call back the goods and suppression.

The presence of the relics of the Cross in Venice and its intense concentration figurative don’t want to be just a confirmation of the political supremacy of power and the role played by the city, but also implies a position much deeper than its historical destiny in terms religious as it was well attested in

the experience of the various liturgical processions in the city. It thus appears an attempt by the city of Venice to perceive themselves as perfectly ideal. The ideal city of Venice is declined especially in its suspension on the water that naturally led to be the image of the heavenly Jerusalem suspended in the sky.

Another urban element used very frequently to convey the essence of this city is the determination of its centrality as Jerusalem was considered the navel of the world. So even Venice is located in the center of the created world and to represent the best in this sense significantly chooses as its center the Basilica Marciana.

Venice so as Jerusalem, the city where Christ had died and risen leaving an indelible mark on history: terrestrial and celestial, because the two were actually heard in close continuity.

And then Venice bound to Jerusalem just as the city where traditionally embarked all those who left for the Holy Land.

This was a trip that time, in addition to being very expensive and extremely long, was especially dangerous because of the diseases and enemies that you could encounter along the way, especially after the Holy Land, the most popular destination, was conquered by the Turks Saladin in 1187. However, to visit and pray at the Holy Sepulchre, he remained one of the most coveted goals of every Christian who was, of course, wealthy! In fact, a trip to the Holy Land cost a fortune, until a few hundreds of Venetian ducats: for instance, the equivalent of several years of work of a poor artisan.

The Serenissima had a monopoly (probably with Rome) travel to the Holy Land, organizing a smooth flow of pilgrims, on a timely basis, in March and September, with rates in some sense seem to anticipate the “all-inclusive” cruise today . In fact, in addition to the trip itself, it was also covered board and lodging during their stay in the Holy Land, and the payment of exorbitant tolls before reaching its destination and any other expenses.

The prestige that Venice hearned in this particular type of navigation was due to the rigidity of the rules laid down in the statutes of the maritime city, which ensured a consistent safety during the journey and professionalism that no other port in the Mediterranean could offer. The owners even came to fix Venice for the poorer pilgrims, a reduced fee, the amount of which was about half the rate normally required.

The itinerary sources of the pilgrimage to Jerusalem from the fourteenth century, provided for the boarding in Venice. Francesco Suriano (Venice, 1450-1529), a Franciscan and custodian of the Holy Land, who left us one of the richest travel accounts in the Holy Land, exposing the reasons why they preferred to leave Venice to reach the Holy Land than any other part of Italy, wrote that there were at least five good reasons why more easily to go to Venice in Holy Land, but especially the fact that “nothing is so sure of other nation by pyrates and the sea’s theves as the Venetian”.

Il Santo Sepolcro a Milano

Il Santo Sepolcro di Milano, espressione collettiva della partecipazione milanese alla crociate, può essere iscritta all'interno del fenomeno legato al movimento crociato che fece fiorire in Europa i luoghi devozionali ispirati a Gerusalemme.

La riproduzione del Luogo Santo è rappresentato dall'edicola centrale situata al centro della navata della chiesa inferiore, dove si colloca il sarcofago trecentesco. Tramite la sua funzione liturgica e simbolica per la collettività milanese, il Santo Sepolcro identifica tutta la chiesa attraverso una sola sua parte.

English Abstract

The Holy Sepulcher of Milan, collective expression of the milanese participation in crusades, may be included within the phenomenon linked to the crusading movement that developed in Europe devotional places inspired by Jerusalem.

The reproduction of the Holy Place is represented in the central aedicule situated in the center of the nave of the lower church, where is positioned the XIV century sarcophagus. By means of its liturgical and symbolic function for the community of Milan, the Holy Sepulcher identifies the whole church through a single part of it.

Il Santo Sepolcro di Piacenza

La fondazione del monastero di S. Sepolcro di Piacenza, nel 1055, va collocata nel quadro di una città situata al centro della pianura Padana, in un nodo viario percorso da viaggiatori e pellegrini.

I fondatori furono due laici di nome Michele e Maurone, i quali disposero espressamente che nella chiesa del monastero sorgesse una copia del sepolcro di Cristo. All'iniziativa di costoro diede in seguito solenne approvazione il vescovo Dionigi, che negli anni seguenti si sarebbe rivelato un esponente di spicco del fronte anti-gregoriano.

English Abstract

The foundation of the St. Sepulchre monastery in Piacenza, which took place in 1055, it should be placed in the context of a city situated in the center of the Po Valley, a road junction path for travellers and pilgrims.

The founders were two laymen named Michele and Maurone, who expressly arranged that in the church of the monastery arose a copy of the sepulcher of Christ. Bishop Dionysius, which would prove to be in the following years a leading member of the anti-Gregorian front, later gave formal approval to their own initiative.

 Pietro Silanos 

La fondazione della chiesa e dell'ospedale di S. Sepolcro di Parma: tra imitatio hierosolymitana e riforma

Dopo l'esperienza crociata del 1100-1101 guidata dall'arcivescovo di Milano Anselmo IV da Bovisio e dal conte Alberto da Biandrate – impresa cui partecipò anche un significativo contingente di milites parmensi guidato dal conte di Parma Alberto II –, forse durante l'episcopato di Bernardo degli Uberti (1106-1133) o ancor prima nella fase di passaggio tra quello di Guido e quello di Bernardo (1104-1106), fu fondata anche a Parma una chiesa con annesso ospizio intitolati al Santo sepolcro gerosolimitano. Le scarse notizie circa la fase iniziale di questa fondazione, sorta per favorire un culto che in quello storno di tempo iniziava a diventare centrale nella spiritualità occidentale, non impediscono di formulare ipotesi convincenti circa la storia del primo secolo di questa imitatio hierosolymitana emiliana: l'origine 'laica' della fondazione (ad opera dei reduci della crociata), il nesso stretto con l'episcopio e la sua pastorale riformatrice, l'affiliazione alla comunità di canonici regolari di S. Felicola a metà del XII secolo, l'inserimento nel contesto urbano, la capacità di polarizzare la carità della popolazione e la politica di espansione patrimoniale in concorrenza con altri enti ecclesiastici cittadini ed extracittadini.

English Abstract

After the crusade of 1100-1101 – led by the archbishop of Milan Anselm IV from Bovisio and the count Albert from Biandrate and joined by a significant army of milites led by count

Albert II from Parma –, in Parma as in many other towns, a church and an attached hospice were founded dedicated to the Holy Sepulchre. This church rose probably when the bishop of Parma was Bernardo degli Uberti or in the period of passage between the episcopacy of Guido and the Bernardo's one (1104-1106). Despite the sparse information around the initial phase of this foundation, a persuasive hypothesis around the history of the first century of this Emilian *imitatio hierosolymitana* can be formulated, whose main elements are the following: the lay origin of the foundation (due to the crusaders), the strong relationship with the bishop Bernardo and his reforming pastoral care, its affiliation to the community of regular canons of Saint Felicola in the XII century, its insertion in the urban context, its ability to polarize the charity of the population and its politics of property expansion, in competition with others urban and out-of-towner ecclesiastical corporate bodies.

❧ Antonio Musarra ❧

Reliquie, traslazioni, culti e devozioni a Genova tra XII e XIV secolo

I Genovesi dei secoli XII-XIV possedevano una grande familiarità con la Terrasanta. Il loro interesse, prevalentemente di natura economica, si accompagnò spesso ad una forte carica ideale e religiosa, che si esplicò, più che nell'erezione di appositi spazi devozionali, nell'importazione di reliquie di derivazione orientale – il riferimento è in particolare alle ceneri di San Giovanni Battista, al Sacro Catino e ad alcuni frammenti della Vera Croce –, capaci d'incarnare la sacralità della Terrasanta e al contempo di magnificare le imprese della collettività. L'articolo tenta di stabilire il ruolo svolto dalle principali reliquie crociate nella costruzione dell'identità civica, sottolineando come solo per i frammenti della vera Croce si possa parlare di un culto condiviso dall'intera cittadinanza.

English Abstract

The Genoese of the twelfth and fourteenth century had a great familiarity with the Holy Land. Their interest, mainly of an economic nature, was often accompanied with strong ideals and religious, which were expressed, rather than with the erection of devotional spaces, importing relics of Eastern origin – the reference is in particular to the ashes of St. John the Baptist, the Sacro Catino and some fragments of the True Cross –, capable of embodying the sanctity of the Holy Land and at the same time celebrating the best deeds of the community. This paper attempts to determine the role played by the main Eastern relics in the construction of civic

identity, pointing out that only the cult of the fragments of the True Cross was shared by the entire citizenship.

❧ Beatrice Borghi ❧

In viaggio verso la Terrasanta. La basilica di Santo Stefano in Bologna

“Sette Chiese” è il nome che la tradizione popolare attribuisce al complesso monumentale stefaniano di Bologna, a cui è stato conferito il titolo di Sancta Hjerusalem – attestato alla fine del IX secolo – e le cui origini si perdono nella notte dei tempi. Questo gruppo di edifici rappresenta una delle più compiute riproduzioni esistenti della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme rivestendo, nel corso di una storia ultramillenaria, una significativa importanza religiosa. Con questo saggio si ripercorrono le vicende dell’antico complesso attraverso lo studio delle reliquie in essa custodite. La quantità dei sacri pegni “stefaniani” – di cui dall’ultima inventariazione effettuata se ne annoverano oltre 450 unità – si è mantenuta complessivamente costante nell’arco di quasi mille anni, con incrementi davvero ragguardevoli nel 1600 e un costante livello di assestamento nel 1700, per poi ricrescere in maniera consistente tra XIX e XX secolo.

Un dato è certo: dal 1141 – con qualche passo indietro fino a Petronio e alla presumibile fondazione di una parte del tempio cristiano attribuita all’ottavo vescovo di Bologna – ad oggi, le reliquie hanno fatto da sfondo alle vicende del complesso stefaniano e alla storia politica, economica e culturale della stessa città felsinea.

English Abstract

“Sette Chiese” is the name given to the popular tradition attributes to the complex of Saint Stefano in Bologna, who has been awarded the title of Sancta Hjerusalem - certificate at the end of the ninth century - and whose origins are lost in the mists of time. This group of buildings is one of the most complete reproductions of the existing church of the Holy Sepulchre of Jerusalem and for over a thousand year history, had a significant religious importance. This paper will trace the history of the ancient complex through the study of the relics preserved in it. The amount of the sacred fragments - of which the last inventory made it include more than 450 units - has remained constant over a period of almost a thousand years, with increases very considerable in 1600, and a constant level of adjustment in 1700 and, then, grow substantially between the nineteenth and twentieth centuries.

One thing is certain: since 1141 - with a few steps back to Petronius and expected part of the foundation of a Christian temple attributed to the eighth bishop of Bologna – to the present day, the relics were the backdrop to the events of the complex Stefaniano and to the political, economic and cultural life of the city.

Roma come Gerusalemme? Reliquie e memorie di Cristo nell'Urbe

Il desiderio di rendere tangibile la propria fede è ciò che dà inizio al viaggio, la reliquia è il traguardo cui aspira il pellegrino medievale e che lo spinge ad affrontare un cammino spesso lungo e pericoloso verso la meta ambita. Roma, come seconda Gerusalemme, conserva le più importanti memorie della cristianità, le testimonianze lasciate da Cristo in terra. Tra San Giovanni in Laterano, Santa Croce in Gerusalemme, Santa Maria Maggiore e San Pietro si conservava un notevole patrimonio di resti sacri legati a vari momenti della vita di Cristo, dall'infanzia alla Passione. Il percorso del pellegrino a Roma è un nuovo viaggio, che si articola tra Chiese e strade, che si arricchisce di funzioni, ostensioni e processioni e si conclude con la visione della più nota e importante tra le reliquie cristiane: la Veronica.

English Abstract

The desire to make tangible the faith is the begins of the journey, the relic is the aim to which it aspires the medieval pilgrim and that pushes him to brave a long and perilous journey often to the desired destination. Rome, as a second Jerusalem, preserves the most important memories of Christianity, the evidence left by Christ on earth. Between San Giovanni in Laterano, Santa Croce in Gerusalemme, Santa Maria Maggiore and San Pietro is retained a considerable wealth of sacred relics related to various moments of Christ's life, from childhood to the Passion. The path of the pilgrim in Rome is a new journey, which is divided between churches and streets, which is enriched with features, expositions and processions and ends with the vision of the best known and most important of Christian relics: the Veronica

Translatio Hierosolymae in Acquapendente ? The oldest remaining imitation of the Holy Sepulcher in Europe

Il Santo Sepolcro di Acquapendente, il cosiddetto sacello, pare essere un enigma. Non è del tutto chiaro quando sia stato eretto, chi lo abbia fondato e per quali ragioni. Acquapendente è situata in un varco strategicamente importante al di sopra del fiume Paglia, appartenente all'antica via Cassia, che conduce da Roma alla Francia, passando attraverso Lucca.

Abbiamo nel sacello di Acquapendente un santuario, che conserva un tetto piramidale totalmente intatto. Si tratta probabilmente del solo esempio risalente al X secolo rimanente in Europa, e certamente in Italia, di un'imitazione del Santo Sepolcro. Manca ancora un'analisi dettagliata delle "copie" ristrutturata del Santo Sepolcro di Gerusalemme costruite in Europa. Molte imitazioni sono scomparse con lo scorrere del tempo, e solo degli scavi ci permetterebbero di confermare quel che supponiamo in base a fonti scritte.

Il fatto che nessuno scavo archeologico abbia aperto il pavimento della cripta per ispezionare le fondamenta originali dei muri esterni del sacello ad Acquapendente offusca la sua forma originale. Possiamo quindi offrire solo ipotesi che dovrebbero incoraggiare ulteriori indagini e scavi. Quel che sembra oggi un sacello rettangolare è solo la parte visibile al di sopra del pavimento della cripta più tarda. Secondo la nostra ipotesi il piano terra era rettangolare e ornato da due o tre piccole nicchie che erano visibili dall'esterno. Di tutti gli elementi che il sacello comporta, il tetto piramidale è il più rivelatore a proposito della sua antichità. Pare che si tratti dell'imitazione più antica restante del Santo Sepolcro su suolo europeo.

English Abstract

Acquapendente's San Sepolcro, the so-called sacello, seems to be an enigma. It is not quite clear when it was erected, who founded it and for what reasons. Acquapendente is located in a strategically important passage above the river Paglia belonging to the ancient via Cassia, which leads from Rome northwards to France via Lucca.

We have in the sacello in Acquapendente a sanctuary, which maintains a pyramidal roof fully intact. It is probably the only remaining example from the 10th century in Europe, and certainly Italy, of an imitation of the Holy Sepulcher. We still lack a comprehensive analysis of the remodeled "copies" of the Holy Sepulcher in Jerusalem built in Europe. Many imitations have disappeared as time has passed, and only excavations would enable us to confirm what we assume from written sources.

The fact that no excavation opened up the floor of the crypt in order to inspect the original foundation of the external walls of the sacello in Acquapendente obscures its original shape. Therefore, we can only offer hypotheses which should encourage further investigations and excavations. What looks today as a rectangular sacello is only the part visible over the floor of the later crypt. According to our hypothesis the ground floor was rectangular ornamented by two or three small niches that were visible externally. Of all the components which the sacello entails, the pyramidal roof is the most telling regarding its antiquity. It seems to be the oldest remaining imitation of the Holy Sepulcher on European soil.

Dalla Palestina ai monti Ernici. Il culto di santa Salomè a Veroli

Il culto di santa Salomè va inquadrato nel vasto contesto della diffusione della devozione verso le pie Mirrofore, attestata con sicurezza in Palestina, a Betania, e, oltre che in altre sedi, a Costantinopoli, ad Arles, a Tournai, e a Ciudad Rodrigo. La liturgia bizantina dedicò alle mulieres unguentariae la seconda domenica dopo Pasqua, detta “domenica delle mirrofore”, attestata sin dalla fine del secolo IV. Tra il VII e il X secolo a Costantinopoli risulta ben assestato il sacro deposito lipsanico dei santi di Betania, e le sante mirrofore esaltate con un canto in uso presso la Chiesa bizantina l’8 aprile, attribuito, con molti dubbi, alla monaca Cassia, vissuta nel secolo IX.

In Occidente, invece, non vi è alcun santuario dedicato a Maria Maddalena o alle pie mirrofore che sia anteriore al secolo X. Santa Salomè viene ricordata nel Martirologio (ante 859) di Adone di Vienne al 22 ottobre, e figura, in seguito, nel Martirologio detto *Parvum Romanum* (secoli X-XI).

Allo stato attuale della ricerca, non possiamo avere certezze sul se e sul come il culto di santa Salomè sia potuto ‘passare’ da “Oriente” a Veroli tra la fine del 1100 e i primi decenni del secolo XIII. Il primo documento attestante la presenza dei resti di Sàlome nella cittadina degli Ernici, è costituito dalla relazione, indirizzata ad Innocenzo III, del loro ritrovamento nel 1209, attribuita all’abate di Casamari Giraldo. Il culto di santa Sàlome conobbe un costante incremento a partire dai primi decenni del Duecento, con la costruzione di una chiesa sul luogo del miracoloso rinvenimento, favorita da numerose indulgenze tra il XIII e il XV secolo.

Una volta ripercorsa la tradizione medievale laziale relativa alla santa sino a soffermarsi sul suo risveglio liturgico e architettonico nel secolo XVIII, si propone una rilettura del culto di santa Sàlome a Veroli come palinsesto agiografico, le cui stratificazioni testimoniano almeno tre principali sedimenti: il culto delle sante mirrofore nell’Oriente bizantino, un ricercato legame con la *Legenda Jacopea*, e una genetica vicinanza al dossier culturale magdalenico provenzale.

Ampliata l’indagine al fenomeno della diffusione del culto della santa nell’Italia centrale, da un canto si pone in forte dubbio la matrice cistercense, sinora postulata, di questa devozione alla luce dell’assenza della santa nei calendari dell’Ordine, dall’altro si invita a una riconsiderazione su scala europea della presenza delle sante mirrofore e dei ‘santi minori’ di Palestina nella costruzione dell’identità delle Chiese locali nell’Occidente latino.

English Abstract

The cult of Saint Salomé must be placed in the wide background of the diffusion of the devotion to the Holy Myrrhbearers, well documented in Bethany in Palestine, and in Constantinople, Arles, Tournai and Ciudad Rodrigo. Byzantine Liturgy dedicated to the mulieres unguentariae the second Sunday after Easter, called the “Sunday of the Myrrhbearers” and docu-

mented since the end of the IVth century. In Constantinople the relics of the ‘saints of Bethany’ were well known and venerated between VIIth and Xth centuries, and the Holy Myrrhbearers were exalted in Bizantyne Church on the 8th April with an hymn attributed, with some doubts, to the nun Cassia, who lived in IXth century.

In the West, on the contrary, both Mary Magdalen and the Holy Myrrhbearers had no churches or sanctuaries dedicated to them before Xth century. Saint Salomè was remembered in the Martyrology of Ado (before 859) on 22th October and then she was also remembered in the Martyrology called *Parvum Romanum* (Xth-XIth centuries).

We don’t know if and in which way the cult of saint Salomè ‘passed’ from the East to Veroli between the end of 1100 and the first decades of the XIIIth century. The first document dealing with the presence of the relics of saint Salomè in Veroli is the report of their inventio to pope Innocent III, a text ascribed to 1209 and attributed by local tradition to Giraldus, abbot of Casamari Cistercian abbey.

The cult of saint Salomè grew up since the first decades of the XIIIth century, also thanks to the building of a church on the side of the miraculous inventio and to a big number of indulgences connected with this church between XIIIth and XVth century.

The author first of all describes the tradition of the cult of Saint Salomè in medieval Latium until its liturgical and architectural renaissance in XVIIth century, and then he suggests a new interpretation of the cult of Saint Salomè in Veroli as an ‘hagiographical palimpsest’ composed by three different elements: the cult of the Holy Myrrhbeares in Byzantine East, a special link to the *Legenda Jacopea*, and a strict consonance to the dossier of the cult of Mary Magdalen in Provence.

The author also analyses the diffusion of the cult of Saint Salomè in Central Italy and he questions the Cistercian origin of the devotion to Saint Salomè because of her absence in the liturgical calendars of Cistercian Order. Last but not least, the author invites to a new consideration of the role of the Holy Myrrhbearers and of the ‘minor saints’ of Palestine in the building of the identity of dioceses in the Latin West.

 Mario Sensi 

Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche

Oggetto di repliche, in occidente, è stata sia l’Anastasis (Rotonda della resurrezione), sia l’edicola custodita all’interno (sepulchrum Domini o tegurium). Quasi inesistente la letteratura sugli edifici che, tra Marche e Umbria, evocano il tegurium, fatta eccezione per quello costru-

ito nel 1676, all'interno della chiesa di S. Bartolomeo di Marano, a Foligno, per i frati minori dell'osservanza. La costruzione riproduce su scala ridotta le stesse misure del Santo Sepolcro mutuate, a quanto sembra, da Bernardino Amici da Gallipoli (1609).

Godono invece di una propria letteratura le 'rotonde', anche se la relativa lettura ha dato luogo a interpretazioni discordi. In alcune v'è un richiamo immediato al S. Sepolcro; in altre alla Tomba di Maria, o ad un determinato martire. Mentre talune rotonde sembrano erette come un sostituto del pellegrinaggio ai loca sancta, o della sepoltura presso i loca sancta (S. Angelo di Perugia); da qui la distinzione fra imitationes topomimetiche e imitationes puramente devozionali.

Costituisce un caso a sé, nel panorama delle Rotonde marchigiane, la chiesa di S. Giusto a S. Maroto di Pieve Bovigliana (Macerata), vera cattedrale nel deserto: un unicum che si pone in rapporto mimetico con la "rotonda" dell'Anastasis. L'ipotesi è che detta 'rotonda' sia sorta come mausoleo dedicato al 'Giusto', con un duplice rimando: all'Anastasis (e quindi al Cristo) e al capostipite della famiglia comitale, un uomo 'giusto' per il quale venne costruito il monumento funerario.

La cosiddetta rotonda mariana, di fatto presente in Europa già dal sec. V, tra Umbria e Marche venne riscoperta durante l'autunno del Medioevo: questi luoghi di culto mariani, per lo più estranei al magistero del Bramante, sorsero quasi sempre per iniziativa delle autorità comunali, divenendo così l'espressione più compiuta della religione civica. La stessa iconografia lauretana, sembra un corollario delle rotonde mariane.

English Abstract

In the West, the Anastasis (the Resurrection's rotunda) and the aedicule present inside it (sepulchrum Domini or tegurium) were both represented in a lot of replicas. The literature on the buildings which, in Marches and Umbria, are replicas of the tegurium is almost absent. Only exception to this is the replica built in 1676, inside the San Bartolomeo di Marano church in Foligno, church of the Friars Minor of the Observance. The building reproduces, on a small scale, the same measurements of the Holy Sepulchre: apparently, they were borrowed from Bernardino Amici from Gallipoli (1609).

The rotundas have, instead, a literature of their own. Some rotundas have a direct reference to the Holy Sepulchre; others to the Virgin's Tomb, or to a certain martyr. Different ones, instead, look like they were built as surrogate for the pilgrimage towards the loca santa or the burial in the loca santa. From this stems the distinction between imitationes true to the actual places and devotional only imitationes.

Among the rotundas of the Marches, the church of San Giusto in S. Maroto in Pieve Bovigliana (Macerata), a white elephant, represents a singularity: it is an unicum which has a mimetic relationship with the Anastasis' rotunda. The hypothesis is that this rotunda was erected as a mausoleum dedicated to the 'Righteous Man' with a double reference: to the Anastasis (and, consequently, Christ) and to the progenitor of the Counts family, a 'righteous man' the funerary monument was built for.

The so-called rotunda mariana, actually present in Europe since Vth century, in Umbria and Marches were rediscovered in the late Middle Ages. It was almost always the city authorities who took the initiative to build these places of Marian worship, mostly not influenced by Bramante's works. This made these rotundas become the most complete expression of the city's religiousness. The iconography itself of the Virgin of Loreto looks like a corollary of the Marian rotundas.

❧ Cecilia Guarino ❧

Il Santo Sepolcro di Mogliano (Marche): l'arte e la passione per l'ars aedificatoria di Giovanni Filippo Carnili

Il contributo, a più di ottanta anni di distanza dalla pubblicazione curata da don Giovanni Lignini, ritorna sull'impresa compiuta, nella chiesa di Santa Colomba, dal moglianese Giovanni Filippo Carnili: la costruzione, in scala 1:1, della Cappella del Santo Sepolcro di Gerusalemme nel 1724. La sostanziale perdita dei documenti riguardanti la progettazione della fabbrica, come dell'eventuale corrispondenza intercorsa tra il maestro e la committenza, i Frati dell'Osservanza residenti nell'attiguo convento, ha orientato la ricerca verso lo studio analitico del materiale superstite, conservato nella Sezione manoscritti della Biblioteca Comunale di Mogliano e nell'Archivio storico del medesimo Comune. L'indagine ha permesso non solo di mettere a fuoco, in toto e per la prima volta, la personalità del Carnili, del suo essere dilettante di architettura, morto da buono e vero cattolico, ma anche di compiere un excursus sulle occupazioni del maestro negli anni che precedono il cantiere del Sepolcro e di inserire, nel corpus dei suoi scritti, un piccolo fascicolo fin ora rimasto privo di paternità.

English Abstract

The contribution, more than eighty years apart from the publication edited by Giovanni Lignini, returns on the completed undertaking, in the Church of Santa Colomba, by Giovanni Filippo Carnili of Mogliano: the construction on a 1:1 scale plan, of the Holy Sepulchre's chapel of Jerusalem in 1724. The essential loss of archive material relating to the planning design of the work, as well the possible correspondence between the master and the claimants, the Friars of the Observance resident in the adjacent friary, has directed the research towards the analytic study of the surviving material, preserved in the manuscript Section of the Council library and the historical Archive of the City hall of Mogliano. The research has enabled not only to completely emphasize for the first time Carnili's personality, his architecture amateur being, dead as

a true catholic man, but also to carry out an excursus on the master's appointments during the years leading up to the project of the Sepulchre and to include, in the corpus of his writings, a little brief remained up to now without authorship.

❧ Cristiano Marchegiani ❧

Un «pensiero gloriosissimo» di Sisto V: il Santo Sepolcro da Gerusalemme a Roma. La reazione veneziana, la leggenda della mancata traslazione a Montalto delle Marche e un'ipotesi ubicativa

Dalla Roma apostolica a quella papale si è alimentato il mito di una nuova Gerusalemme. Sisto V, «urbanista» radicale, operò per una concreta trasformazione, fondata sulla dialettica di segni potentemente tracciati o immessi in ostensione nel corpo medievale della città. Chiave di volta del piano doveva essere la sublime reliquia del Santo Sepolcro. All'idea di averla accennò nel Settecento il francescano Tempesti, seguito dai nuovi biografi von Hübner e von Pastor. Ma se il primo diede vita all'infondata «leggenda» – ancora oggi da taluni presa per buona – di un santuario ad hoc da creare nella picena Montalto, gli altri documentarono un proposito che come ovvia sede designata alludeva all'Urbe (un Avviso di Roma del 1587 annunciò il progetto «gloriosissimo»). Contro la temeraria traslazione a Roma fu diretto al pontefice da Venezia un discorso critico (riportato in appendice), trascurato dalla storiografia per la rarità dell'opuscolo. Il saggio amplia i pochi dati noti col cavilloso processo mosso alle intenzioni del papa dall'Oratione, maturata nell'ambito lagunare dei Francescani, gestori dei viaggi in Terra Santa e custodi del Santo Sepolcro. Infine, un'ipotesi del sito previsto da Sisto V: più di un motivo sembra promuovere la prediletta basilica di Santa Maria Maggiore, centro del piano «in forma di stella» concepito per la città santuario. Forse il papa pensò ad una cappella a pendant di quella che aveva eretto sulla reliquia del Presepe, e che pochi anni dopo Paolo V costruì: scontata replica del cruciforme reliquiario-mausoleo sistino.

English Abstract

The myth of Rome as a new Jerusalem was directed by Sixtus V towards a material realization. For such a purpose he projected the acquisition of the Holy Sepulchre. An old tradition, going back to the biographer Tempesti (1754), speaks of the little hill city of Montalto in the Marches for a sanctuary to create ad hoc in the sistine cathedral, but really was doubtless the «Eternal City» the obvious destination of the sublime relic's daring translation. To avoid this

enormous loss for the solid tradition (and the great business) of the pilgrimage to the Holy Land, the Franciscans of Venice inspired to the poet Muzio Sforza, connected to them, a long critic discourse directed to the pope: so far ignored by sixtine historiography, and here presented and reported in Appendix. Finally, the essay forms the hypothesis that the place probably intended by Sixtus, in his «very glorious thought» of the Holy Sepulchre announced in the february of 1587 by the *Avviso di Roma*, could be the preferred basilica of Santa Maria Maggiore, situated in the centre of the sixtine star-shaped urban plan of Rome. In that case we spontaneously can imagine to a pendant chapel – as made then by Paulus V for his mausoleum – respect to that new built by the pope for the relic of the Presepe and for his and Pio V's tombs.

❧ Cristiana Pasqualetti ❧

La Gerusalemme evocata: l'Aquila e gli Abruzzi nel Medioevo

Il mito della fondazione dell'Aquila sulla pianta di Gerusalemme sembra definirsi soltanto nella prima metà del Seicento. Eppure ben più antichi indizi figurativi e architettonici, evocativi della Città Santa e degli episodi della Passione, emergono in tutto il territorio abruzzese. La fortuna locale del gemino portale della basilica crociata del Santo Sepolcro è attestata dalla diffusione di alcuni temi di scultura architettonica nella Marsica a cavallo tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, nonché dalla plausibile configurazione del perduto thalamus da cui Celestino V imparò la benedizione alla folla radunata davanti alla basilica di Collemaggio nel giorno dell'incoronazione papale. Del resto, l'Abruzzo fu direttamente coinvolto nei flussi dei pellegrini diretti verso i Luoghi Santi. Ne è riprova l'affascinante storia della chiesa di Santa Gerusalemme nell'antica città di Aternum, esemplata sulla tradizione dell'effigie lignea di Cristo profanata dagli ebrei di Beirut. Alla diffusione europea della leggenda beritense si collega il Volto Santo di Lucca, che è rappresentato in Abruzzo da affreschi distribuiti fra l'interno e la costa a partire dalla seconda metà del Trecento. La stessa Veronica vanta nella regione testimonianze figurative molto risalenti rispetto alla seicentesca donazione ai cappuccini di Manoppello del velo tuttora venerato come tale.

English Abstract

The myth of the foundation of L'Aquila modelled on Jerusalem was accomplished in the first half of the 17th century. Nevertheless, many architectural and figurative traces evoking the Holy City and episodes of the Passion of Christ can be detected in the whole medieval Abruzzo. The local success of the double portal of the Crusader church of the Holy Sepulchre is testified

by the widespread of certain themes of architectural sculpture in the Marsica between the end of 12th century and the beginning of 13th as well as the plausible configuration of the lost thalamus, from which Celestine V gave his blessing to the people crowded outside the basilica of Santa Maria Assunta in Collemaggio at his papal coronation. Abruzzo has been involved in the pilgrimages to the Holy Land as demonstrated by the story of the church of Santa Gerusalemme in the ancient town of Aternum, which derives from the tradition of the wooden effigy of Christ profaned by Jews at Beirut. The cult of the Volto Santo di Lucca, which is connected to the spread of this anti-Jewish legend throughout Europe, is represented in Abruzzo by a number of frescoes on the coast and inland starting from the second half of 14th century. Even figurative documents of the Veronica in the region date back well before the Capuchins in Manoppello were given the veil still venerated as the sacred relic itself.

❧ Antonio Milone ❧

Memorie di viaggio. Echi della Terra Santa in Campania tra medioevo ed età moderna

Le fonti storiografiche medievali campane rivelano rimandi suggestivi alla tomba del Signore e al luogo del suo sacrificio: basta l'evocazione di Gerusalemme a ricoprire di un'aura divina le vicende terrene. Per il monastero di Montecassino sappiamo di intense relazioni con la Terra Santa: Gerusalemme appariva agli occhi dei benedettini riformatori come un esempio di purezza e uno strumento di purificazione per tutta la Chiesa. L'attività dei mercanti amalfitani in Oriente porterà alla fondazione di un ospedale a Gerusalemme, primo insediamento occidentale nella città santa prima del 1099 e questa tradizione sarà rinnovata con l'attività diplomatica di Federico II e della dinastia angioina, che saprà assicurare ai francescani la secolare custodia dei luoghi santi, mentre un numero significativo di viaggiatori e pellegrini si reca dai porti campani in Terra Santa. Attraverso la visita ai loca sancta si rafforza la consuetudine di diffondere reliquie cristologiche, a partire dalla croce, che ritroviamo in Campania, in un viaggio nello spazio e nel tempo, nella Nola di S. Paolino e nella Montecassino di Desiderio. Gerusalemme testimonia la presenza e il sacrificio di Cristo nel Santo Sepolcro, rappresentato e replicato fin dai primi secoli del Cristianesimo. Il suo è innanzitutto un valore simbolico: dalla sua forma nasce la pianta dei battisteri medievali, come nella chiesa di S. Maria a Nocera replica dell'Anastasis e città come Benevento e Capua, con i loro monumenti, appaiono Gerusalemme 'alterae'. Riflessi del Santo Sepolcro e degli altri monumenti di Gerusalemme si ritrovano, infine, nelle opere di pittura e

scultura, dagli affreschi di Sant'Angelo in Formis agli avori di Salerno ai rilievi del duomo di Sessa Aurunca.

English Abstract

Mediaeval historiographical sources in Campania reveal cross-references to the Our Lord's Sepulchre: the evocation of Jerusalem wears the earthly things of an aura of divinity. Montecassino has relations with the Holy Land: for the Benedictines, Jerusalem is an example of purity and an instrument of purification for the Roman Church. The Amalfitan merchants founded an hospital in Jerusalem, the first occidental settlement in the town before 1099; this tradition, renewed thanks to the diplomacy of Frederick II and of the Anjou dynasty, that entrusted the custody of the *Loca Sancta* to the Franciscan friars; in the meantime, a relevant number of travellers and pilgrims went from the Campania to the Holy Land. By the visit to the Holy Sepulchre Christ relics spread, as the parts of the Cross that we find in Campania, from Nola, with Saint Paulinus, to the Desiderio's Montecassino. Jerusalem testify the presence and the existence of Christ in the Holy Sepulchre, replied since the early christian age. His symbolic value appears in the form of the mediaeval baptistery, copied by the Anastasis, as reveals the church of Nocera and the monuments of Capua and Benevento, 'alterae' Jerusalem. Holy Sepulchre and others buildings of Jerusalem are reflected in the works of mediaeval art in Campania, as the paintings of Sant'Angelo in Formis, the Salerno ivories, the sculpture of the cathedral of Sessa Aurunca.

❧ Luigi M. De Palma ❧

Memorie paleocristiane e medievali del Santo Sepolcro in Puglia

Attestato dal IV secolo, il passaggio dei pellegrini diretti o di ritorno dalla Terra Santa attraverso la Puglia conosce piena stabilizzazione sul finire del sec. XI, parallelamente al consolidarsi del regno normanno, e con la riscoperta dell'iter tradizionale dei pellegrini "per antiquam Romae viam", che raggiungeva i porti adriatici della Puglia e faceva tappa al santuario micaelico sul Gargano. La memoria del passaggio in Puglia del 'terzo gruppo', capeggiato da Boemondo d'Altavilla, dei primi Crociati, restò, inoltre, sempre viva nella regione, e costituì uno degli elementi fondativi della progressiva acquisizione della sacralità di Gerusalemme e della Terrasanta da parte delle terre apule. La mappatura dei signa gerosolimitani in Puglia si articola in due sezioni: le cosiddette "rotonde" e le edicole del Santo Sepolcro. Il maggior numero dei luoghi di culto, edificato a imitazione dei prototipi gerosolimitani, o almeno evocativi della Terrasanta, nelle Puglie sono di epoca successiva alla prima Crociata.

Relativamente al ‘caso’ delle “rotonde”, tuttavia, richiamanti l’Anastasis gerosolimitana, si deve rilevare che la maggioranza degli esempi è costituita da battisteri risalenti ai primi secoli del Cristianesimo, non oltre il VII secolo. La “rotonda” di San Giusto, un sito rurale presso Lucera, è ascritta, infatti, quale più antico esempio, al V secolo, mentre le “rotonde” di S. Giovanni Rotondo e di S. Giovanni a Canosa vengono datate, rispettivamente, al VI-VII secolo e al VI.

Una sicura evocazione dell’Anastasis, non vincolata alla funzione battesimale dell’edificio, è la “rotonda di S. Giovanni al Sepolcro” di Brindisi, affidata ai Canonici del S. Sepolcro prima del 1144 e passata, in seguito, ai Giovanniti. Al suo interno non si rinvennero tracce dell’edicola del Santo Sepolcro, rammentata dalla storiografia locale negli anni Ottanta del secolo scorso, perché probabilmente la “rotonda” di Brindisi avrebbe dovuto accogliere le spoglie del feudatario normanno Goffredo (+ 1100?), primo conte di Conversano e signore di Brindisi.

Il riferimento ai modelli gerosolimitani diventò più esplicito a partire dal XII secolo, ben rappresentato anzitutto dalla tomba di Boemondo d’Altavilla (+ 1111), reduce dalla I Crociata e dal 1086 principe di Taranto e signore del litorale pugliese. Attestato a Canosa dal 1118, il mausoleo presenta un esplicito richiamo architettonico – sotto le specie di aspetti numerici e formali – all’edicola del Santo Sepolcro, e costituisce quasi il ‘campione’ della tipologia delle ‘edicole evocative il Sepolcro gerosolimitano’ in Puglia.

Dopo aver rintracciato e descritto numerose evocazioni ‘artistiche’ del Santo Sepolcro prodotte dalle maestranze lapicide tra il XII e il XIII secolo – come la lunetta sull’architrave dell’ingresso della cosiddetta “tomba di Rotari” a Monte S. Angelo e gli affreschi nella chiesa rupestre di S. Vito Vecchio a Gravina – , ci si è soffermati su tre edifici richiamanti il Santo Sepolcro: un’edicola poco nota, ma altamente significativa, fra Mola e Rutigliano (secc. XII-XIII), la chiesa del Santo Sepolcro di Barletta, e il santuario di S. Maria dei Martiri a Molfetta.

Assurta a simbolo dell’identità cittadina contro l’egemonia dell’arcivescovo di Trani, la chiesa del Santo Sepolcro di Barletta, edificata prima del 1138 forse extra moenia, conobbe l’acme del suo splendore architettonico e liturgico sotto il patronato trecentesco degli Angioni, ricca del suo patrimonio ‘liturgico’ spiccatamente gerosolimitano: una preziosa stauroteca, un’urna/tabernacolo, e un codice dei riti propri celebrati presso il Santo Sepolcro di Gerusalemme.

Il santuario molfettese di S. Maria dei Martiri, in ultimo, può essere considerato come una vera e propria ‘metafora’ gerosolimitana, quale inedito incontro di memorie dei Luoghi Santi, del pellegrinaggio ultramarino e delle crociate. Edificato a partire dal 1162 e dedicato alla Vergine e ai “santi pellegrini martiri” lì sepolti, presto si sarebbe distinto per il suo xenodochio e per il collegio dei cappellani preposti all’assistenza dei pellegrini lungo ben quattro direttrici: la Terrasanta, Monte S. Angelo, S. Nicola a Bari e il santuario campano di Montevergine. Nell’ultimo trentennio del Quattrocento, il culto mariano si sarebbe ulteriormente coniugato con quello gerosolimitano, rafforzato con l’edificazione dell’edicola del Santo Sepolcro e gratificato di indulgenze da Innocenzo VIII nel 1485.

The pilgrimage to the Holy Land from and through Apulia is known since IVth century and it has been well organized at the end of XIth century, thanks to the growing of Norman Kingdom when the ancient iter of pilgrims “per antiquam Romae viam” was rediscovered with its maritime ports in Apulia. Also the memory of the third group of Crusaders with Boemondo of Altavilla has always been alive and it contributed to the improving of sacred ‘image’ of Apulia coming from the memory of the Holy Land.

The mapping of the signa of Jerusalem in Apulia is organized in two sections: the so-called “rotundas” and the aedicules of the Holy Sepulchre. The majority of churches which can be considered as imitations of the paradigms of Jerusalem in Apulia has been built after the Ist Crusade.

The majority of the “rotundas” which symbolizes the Anastasis of Jerusalem is represented by baptisteries of first centuries of Christianity: the most ancient example is the “rotunda” of San Giusto in Lucera (Vth century), and then we can observe the “rotundas” of San Giovanni Rotondo and of San Giovanni in Canosa which have been built in VIth-VIIth centuries.

A clear example of evocation of the Anastasis of Jerusalem – not linked to the function of baptistery – is the “rotunda” of San Giovanni al Sepolcro in Brindisi, entrusted at first to the Canons of the Holy Sepulchre before 1144, and then to the Johanniter Order. In its interior we don’t find the aedicule of the Holy Sepulchre, remembered by local historiography in 1980. The “rotunda” of Brindisi in fact had probably to become the tomb of Norman feudatory Geoffry (+ 1100?), first count of Conversano and lord of Brindisi.

The reference to the ‘models’ of Jerusalem became more and more clear since XIIth century, and it has been well represented first of all by the tomb of Boemondo of Altavilla (+ 1111), veteran of the Ist Crusade and since 1086 prince of Taranto and lord of the coast of Apulia. Documented in Canosa since 1118, this mausoleum presented a clear architectural evocation of the aedicule of the Holy Sepulchre of Jerusalem, and it can be considered as the most representative model of the aedicules of the Holy Sepulchre in Apulia.

Dealing with the artistic evidences of the evocation of the Holy Sepulchre between XIIth and XIIIth centuries – as the lunette on the architrave at the entrance of the so-called “Tomb of Rotari” in Monte Sant’Angelo and the frescos in the rupestrian church of S. Vito Vecchio in Gravina –, the author focused his attention on three buildings which evocated the Holy Sepulchre: a not so known but very important aedicule which is built between Mola and Rutigliano (XIIth-XIIIth centuries), the church of the Holy Sepulchre in Barletta, and the sanctuary of Our Lady of the martyrs in Molfetta.

The last one can be considered like a ‘metaphor’ of Jerusalem because of the ‘memorial meeting’ of three different elements: the memory both of the Holy Land and of the pilgrimage ultramarinus and of the Crusades. Built since 1162 and dedicated to Our Lady and to the “holy pilgrims” who were buried in the church, the sanctuary of Our Lady of the martyrs soon had

a xenodochium and a collegium capellanorum to give religious assistance to the pilgrims who went to four different 'holy destinations': the Holy Land, Monte S. Angelo, S. Nicola in Bari and the sanctuary of Our Lady in Montevergine. During the last thirty years of XVth century, the Marian devotion was more strictly linked to the memory of Jerusalem with the construction of the aedicule of the Holy Sepulchre which was enriched with some indulgences by pope Innocent VIII in 1485.

❧ Giuseppe Roma ❧

La tradizione del pellegrinaggio e la riproposizione dei Luoghi Santi in Calabria: La Gerusalemme di Laino Borgo

Il territorio dell'attuale Calabria, posto al centro del Mediterraneo, è stato da sempre interessato dal fenomeno del pellegrinaggio cristiano. Notevoli sono le tracce archeologiche medievali che lo attestano: Enkolpia di provenienza palestinese, ampolle o monumenti come il sepolcro di Isabella d'Aragona nel duomo di Cosenza. Nel 1500 un pellegrino di Laino Borgo, Domenico Longo, torna dalla Terra Santa e costruisce in un suo terreno un Sacro Monte. Attualmente sono 16 le cappelle che ripropongono, in scala ridotta, gli edifici sacri della Palestina. Al loro interno si conservano una serie di affreschi che illustrano gli episodi evangelici legati a quei luoghi. La Gerusalemme di Laino, come è stata definita, costituisce un esempio importante della cultura religiosa del Cinquecento, che lega la Calabria alle altre esperienze del Nord d'Italia.

English Abstract

The territory of Calabria, at the center of the Mediterranean Sea, has always been interested by phenomenon of Christian pilgrimage. There are notable medieval archaeological traces that testify: Enkolpia of Palestinian origin, ampoules or monuments like the tomb of Isabella of Aragona in the Cathedral of Cosenza. In 1500, a pilgrim of Laino Borgo, Dominic Longo, returning from the Holy Land, builds a Sacro Monte. Currently in Laino Borgo there are 16 chapels, which represent, on a smaller scale, the sacred buildings of Palestine. They are preserved a series of frescoes illustrating the Gospel episodes associated with those places. "The Jerusalem of Laino", as has been defined, is an important example of the religious culture of the sixteenth century, linking Calabria to the experiences of the North of Italy.

Il culto del Santo Chiodo a Catania

Il Santo Chiodo, identificato dalla tradizione catanese come «quello che trafisse la destra di Cristo Sig. Nostro», è uno dei ventinove chiodi della Croce sparsi per l'Europa (Rohault De Fleury). Il suo culto, a Catania, è strettamente legato ai Benedettini di San Nicolò l'Arena che lo ricevettero in dono, nel 1393, da Martino I, ed è caduto progressivamente nell'oblio dalla seconda metà del secolo XIX, in seguito alla soppressione dell'Ordine e alla confisca del monastero. Si ripercorre brevemente, anche attraverso fonti inedite, la storia della donazione della sacra reliquia ai Benedettini e il percorso del suo culto a Catania, città della quale divenne uno dei patroni nel 1669, anno in cui una devastante eruzione dell'Etna distrusse parte della città.

English Abstract

The precious relic of the Holy Nail, identified by a local tradition as the nail which pierced Christ's right hand, is one of twenty-nine nails that Rohault De Fleury detected across Europe. In Catania, Holy Nail's worship is strictly linked to the Benedictine monks of San Nicolò l'Arena, who received it as a gift in 1393 by King Martin I. It has been forgotten since the second half of the nineteenth century, after the suppression of the Order and the confiscation of the monastery. The essay briefly reviews, even on the basis of unpublished sources, the story of the valuable gift to the Benedictines and the survey of its cult in Catania.

Postfazione

Non appartengo certo, non sono mai appartenuto – e magari forse in fondo mi dispiace – alla genia di quegli uomini duri di cui parla il Vangelo, quelli che mietono e raccolgono dove non hanno seminato. In cambio, sono uno che non si è mai accorto di aver seminato alcunché, forse perché sempre impegnato a far qualcos'altro: e che quindi, giunta la stagione del raccolto, si meraviglia di trovarsi non dirò i granai pieni e le cantine traboccanti, ma insomma qualcosina sì, e molto di più di quanto si sarebbe mai augurato di trovarci se solo, in vita sua, si fosse fermato un istante a pensarci. E, lo dico senza falsa modestia perché né la falsità né la modestia sono il mio forte, molto di più di quel che si sia meritato.

Quando arriva il tempo nel quale ci si deve tirare un po' da parte, anche se magari si ha l'impressione di avere chissà quante altre cose da dovere e da poter ancora fare e dire, solitamente giunge anche il tempo dei riconoscimenti: il fatidico orologio d'argento (o, nei casi delle grandi stazioni, addirittura d'oro) che si regalava una volta ai ferrovieri che andavano in pensione. Sono cose che si accettano sempre con piacere, accompagnato magari da un filo d'imbarazzo, da un tantino di mestizia – non poi troppa: mi raccomando... - e, per coloro che hanno ricevuto la ventura di nascere superstiziosi (e io, Dio mi perdoni, lo nacqui) da qualche celato gesto di scongiuro, magari di quelli da non ostentarsi e da non descriversi specie in presenza di signore e di bambini.

Il paniere dei doni che amici, colleghi ed allievi mi hanno fatto trovare in questa circostanza è stato incredibilmente pieno e ricco: è il caso di esclamare sul serio Domine, non sum dignus. A parte gli auguri e le cene rituali, mi sono stati dedicati libri, spettacoli, esposizioni ed altro: me ne sono sinceramente sorpreso, e altrettanto sinceramente confesso che non meritavo tanto.

Una cosa però mi ha sorpreso fra tutte: e, lo confesso, mi ha davvero molto consolato e rallegrato. Per tutta la vita mi sono considerato un erudito curioso e confusionario, un bricoleur della ricerca e un vagabondo a giornata dell'insegnamento. Sarà perché ho viaggiato parecchio, ho cambiato spesso sede accademica, ho accettato e talvolta perfino cercato in università straniere esperienze frequenti, prestigiose, appaganti, ma non durate abbastanza a lungo o portate

avanti con impegno e buona volontà ma in paesi dei quali poco e male padroneggiavo l'idioma. Sarà perché, pur invidiando con tutto il cuore quei colleghi severi e rigorosi che dedicano tutta la loro intera e intensa vita a un solo, ben individuato e accuratamente circoscritto soggetto di ricerca, per quanto mi riguarda ho voluto correr sempre dietro a troppe cose (e, dice l'adagio, chi troppo vuole nulla stringe) e mi sono di continuo adolescentialmente innamorato di qualunque nuovo tema mi passasse anche per caso davanti, in archivio o in biblioteca. Sarà perché ho un maledetto geniaccio nel compromettermi e nel cacciarmi nei guai, almeno in quelli intellettuali. Comunque, sta di fatto che non mi sono mai granché autostimato né come studioso né come insegnante. Insomma, per citar Woody Allen che cita a sua volta Groucho Marx, non m'iscriverei mai a un club che mi accettasse come socio. O, per citar me stesso, mi conosco troppo bene per prendermi sul serio. Lavoro e rispetto del proprio dovere e dei propri impegni, questo sì, me li riconosco e me ne vanto. Generosità, intellettuale e anche non solo, senza dubbio tanta. Ma niente di più: e del resto ne ringrazio Iddio, perché cose come queste bastano da sole a riempire più di una vita, magari quando si aggiungono a quattro figlie, a sei nipoti e a una schiera di amici sinceri che tali sono stati sul serio, con poche eccezioni e pochissime delusioni (e, anche quelle, spesso per colpa mia).

Ecco: sic stantibus rebus, mi sono accorto che nel mio povero orticello appunto di studioso e d'insegnante sono cresciute invece parecchie piantine, magari chissà frutto di semi portati dal vento più che non da me coscientemente immessi e curati; e che qualcuna di loro sta diventando o è già diventata un albero rigoglioso o un cespo che promette bene. E ho scoperto perfino che c'era e c'è anche chi al mio povero orticello ha gettato più d'una volta uno sguardo non malevolo, non commiserevole, e ne ha ammirato o perfino invidiato qualche frutto.

Cominciai oltre mezzo secolo fa, più o meno ventenne, a occuparmi di crociate, di pellegrinaggi, di Terrasanta. In parte c'entrava il mio amore per i viaggi e le avventure, allora nutrito soprattutto dei libri di quell'artigiano autodidatta ma intelligente ch'era mio padre – Salgari certo, ma anche Cervantes, Dumas, Melville, Conrad, Hemingway, Verne e Gogol' -, dei films tipo Robin Hood o La stirpe del drago o Le miniere di re Salomone o Il ladro di Baghdad (chi non è mai stato in un cinema all'aperto d'estate ignora la dolcezza della vita e non sa che cosa significhi esser felice) e dei sogni ad occhi aperti. M'imbattei comunque nel Michaud e in Walter Scott e convinsi Ernesto Sestan ch'era il caso di dare un'occhiata a quel che combinavano i cavalieri, i preti, i pellegrini e i mercanti italiani in Terrasanta. Il resto, per quel poco che ha significato, è venuto da sé: e a quei temi, sia pure con molte distrazioni, svariati tradimenti e numerose incursioni in altri territorio di ricerca, sono sempre rimasto fedele. Mi è così capitato di firmare libri e saggi, di far corsi e seminari, di organizzare viaggi di studio o di prendervi parte.

Vi ricordate quel signore del quale parla Molière, che avendo scritto un pedestre bigliettino a una signora marchesa i begli occhi della quale l'avevan fatto innamorare si rallegrò alla notizia che, ciò facendo, aveva fatto anche della prosa? Ecco: qualche collega si è chiesto se

Cardini abbia mai avuto una scuola, e qualche altro ha autorevolmente risposto di no. E io sarei senza riserve d'accordo con lui: se non mi fossi trovato, nel tempo nel quale di solito si raccolgono i frutti delle proprie fatiche e/o non-fatiche, davanti a gente che mi chiama Maestro (magari aggiungendo l'aggettivo "insolito"), per quanto preferisca non dirmelo in faccia perché sa che mi scapperebbe da ridere. O a gente, spesso obiettivamente molto più brava di me, che dichiara di aver imparato qualcosa dalle mie ricerche o dai miei spunti o dalle mie intuizioni.

Non mi aspettavo Come a Gerusalemme. Non avrei mai creduto, e tanto meno mai avrei osato augurarmelo, che un manipolo di personalità illustri, di autentici e noti studiosi, di seri e ormai affermati specialisti, di giovani alcuni dei quali miei scolari e altri scolari altrui ma alla formazione dei quali ho comunque in qualche modo collaborato o sulla quale ho anche senza saperlo contribuito. Certo, in vita mia non ho mai coscientemente lasciato cadere una domanda, non ho mai volontariamente lasciato senza risposta una lettera, una telefonata, un fax, una e-mail di chi mi chiedesse aiuto e consiglio. Distratto sì, e molto; di corsa, quasi sempre; sprezzante o scostante – quanto meno, lo ripeto, nelle intenzioni –, questo mai. Quando si agisce e si vive un questo modo, sia pure con tutte le false partenze, gli errori, gli insuccessi e i fallimenti del caso, I risultati arrivano e si vedono.

Grazie pertanto a tutti. A chi ha avuto l'idea di questo libro e ne ha seguito la complessa, faticosa realizzazione, anzitutto. Ma anche ai vecchi e ai vecchissimi amici, ai giovani e meno giovani colleghi ed allievi, a chi mi ha avvicinato magari solo in una fuggevole occasione diretta o indiretta o a chi mi ha conosciuto soltanto attraverso quel che mi è capitato di scrivere, a chi – e ce ne sono, in queste pagine – ha accettato di partecipare all'omaggio a un anziano, sconosciuto e magari non granché meritevole signore al quale lo legano tuttavia comuni interessi.

E considerando il volume riconosco che, ebbene sì, qualche merito ce l'ho. Per una lieta e fortunata circostanza ho ricevuto nel medesimo giorno, verso la fine dell'ottobre 2012, le bozze di Come a Gerusalemme e la prima copia del libro Gerusalemme. Una storia, direttamente e appositamente consegnatami dagli amici del Mulino mentre mi apprestavo a far i bagagli per partire verso la Terrasanta. Non indugero' sugli autorevoli saluti e sulle lusinghiere dediche: "Troppa grazia...", come si usa dire. Ma che le due parti nelle quali il libro è distinto, La metafora di Gerusalemme e Riproduzioni ed evo-cazioni di Gerusalemme (Toscana e Italia), mi rappresentino perfettamente e colgano con straordinaria esattezza il nucleo di quelli che – inadeguatezza o eccessiva modestia dei risultati a parte – sono sempre stati i miei più profondi, autentici e duraturi interessi scientifici, su ciò non c'è dubbio alcuno. Fra qualche settimana (e forse quindi, allorché queste righe vedranno la luce, sarà già avvenuto) altri miei allievi e amici, qualcuno dei quali ha comunque collaborato anche a questo libro, si riuniranno per riprendere il mio lavoro di tesi di mezzo secolo fa con l'intenzione di pianificare sul medesimo argomento, gli insediamenti italiani in Terrasanta tra XII e XIII secolo, un grosso standard work. Si tratta di iniziative analoghe, collegate e complementari: "convergenze parallele", come diceva quello.

Ebbene: va detto, ed è la verità, che su questi specifici temi alcuni decenni fa, in Italia e

nella stessa Europa, gli studi erano molto meno numerosi e approfonditi di oggi; che alcune tematiche non erano state ancora adeguatamente messe a fuoco; che sullo specifico del rapporto tra Jerusalem coelestis e Jerusalem miserabilis, quae est in Syria, a parte i grandi blocchi tematici in campo esegetico scritturale, mistico, teologico e – già meno – iconologico, non c'era poi granché; e che le riproduzioni e le evocazioni della Città Santa o della chiesa o dell'edicola del Sepolcro da noi, a partire dai grandi "casi" di Aquileia, di Bologna e di Acquapendente (con i relativi problemi di culti, di reliquie e di pellegrinaggi) fino all'edificazione dei "Sacri Monti", non erano argomento di studio e nemmeno di curiosità turistica e devota così frequentata come adesso. Quando con l'amico Sergio Gensini e il compianto padre Martino Bertagna mi affacciai per la prima volta una buona quarantina di anni or sono ai limiti della selva di Camporena, all'interno della quale c'era il convento di San Vivaldo – ed ero reduce freschissimo dalle pietraie della Giudea -, e dichiarai che quella era una maquette gigante di Gerusalemme, un santo bosco di Bomarzo, una Disneyland mistica, vidi che qualcosa in fondo ne sapevano, ma mi guardavano con divertita incredulità. Poi, le cose sono andate avanti. E le ricerche. E i restauri.

Non lo so, se ho mai fondato una scuola. Si può fare una cosa del genere senza rendersene conto? Comunque, se l'avessi fatto, ora avrei degli scolari. E il mio venerato Maestro Ernesto Sestan disse una volta che il più grande sogno di qualunque professore appena degno di questo nome, quello che deve renderlo felice e confermare il suo successo nella vita, è la constatazione di aver tirato su allievi migliori di lui, che lo hanno superato. Ecco. Io sospetto di essere un uomo felice.

Franco Cardini

Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna

a cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti, Firenze 2012, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Toscana sacra 4.

Il volume intende richiamare l'importanza del riferimento gerosolimitano nella creazione - sia in ambienti urbani sia in contesti rurali - di spazi devozionali specializzati, sostitutivi del lungo e pericoloso passaggio ultramarino. Questo processo imitativo, talora esplicitamente mimetico, talora evocativo o metaforico, si appoggiò sia a riferimenti formali (ad es. di tipo architettonico) sia alla presenza (o all'acquisizione) di reliquie e di oggetti di provenienza ultramarina, originando una composita serie di evocazioni attraverso le quali la 'sacralità originaria' di Gerusalemme e della Terra Santa vennero traslate in Occidente e rese disponibili a quanti non potevano affrontare i rischi e i costi del pellegrinaggio in partibus infidelium. L'esemplificazione presentata in questo volume pur non costituendo un censimento esaustivo della casistica presente in area toscana e italiana costituisce tuttavia una ricognizione sistematica sull'argomento e la premessa per una ulteriore analisi su scala europea.

Indice

Saluto del Patriarca Latino di Gerusalemme

Sua Beatitudine Mons. Fouad Twal

Saluto del Custode di Terrasanta

P. Pierbattista Pizzaballa, O.F.M.

Saluto del Governatore Generale dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme

S. E. Prof. Agostino Borromeo

Saluto del Presidente del Centro Studi "Studium Faesulanum"

Dr. Johannes Weidinger

Saluto del Presidente dell'Associazione "Cattolici, Amici di Israele"

Dott. Giovanni Cubeddu

A Franco Cardini: in guisa di dedica

Anna Benvenuti

Premessa

Anna Benvenuti, Pierantonio Piatti

La metafora di Gerusalemme

Matteo Zoppi

Gerusalemme nella riflessione di Agostino d'Ipbona sulla Civitas Dei

Isabella Gagliardi

La Gerusalemme interiore

Giordano Monzio Compagnoni

Alle origini della mimesi dei luoghi santi in Occidente: la teologia liturgica di età patristica e altomedievale

Renata Salvarani

Liturgie di Gerusalemme nello specchio delle fonti di pellegrinaggio tra l'età costantiniana e la conquista crociata

Lorenza Tromboni

La restaurazione di Firenze e il mito di Gerusalemme nella predicazione di Girolamo Savonarola: le prediche sopra Aggeo ed il Compendio di rivelazioni (1494-1495)

Riproduzioni ed evocazioni di Gerusalemme (Toscana e Italia)

La Toscana

Tommaso Braccini

L'arrivo di Gerusalemme: reliquie della Passione da Costantinopoli alla Toscana

Lorenzo Amato

Firenze come nuova Gerusalemme

Eugenia Valacchi

L'antico oratorio di Santa Maria delle Grazie a Firenze. Costruzione e suggestioni dal Santo Sepolcro di Gerusalemme

Laura Fenelli

Una Gerusalemme 'tra le campora' fiorentine

Ilaria Sabbatini

Pisa nova Hierusalem. Le imitationes gerosolimitane e la sacralizzazione civica

Anna Benvenuti

Gli Osservanti e le mimesi di Gerusalemme. Divagazioni tra San Vivaldo e il Levante

Andrea Czortek

Borgo Sansepolcro e Gerusalemme: dalle reliquie alla toponomastica

L'Italia settentrionale

Leo Andergassen

Il Santo Sepolcro in Alto Adige. Un excursus attraverso l'architettura di imitazione gerosolimitana nella prima età moderna

Amilcare Barbero

Gerusalemme e la Terra Santa nei complessi devozionali

Piergiorgio Longo

Domine ivimus: progetti e sviluppi del Sacro Monte di Varallo dal 1491 al 1566.

Guido Gentile

"Luoghi" e "misteri": modi della rappresentazione a Varallo e in altri Sacri Monti.

Luigi Carlo Schiavi

La rotonda del Santo Sepolcro di Aquileia

Silvia Rapisarda

Venezia e Gerusalemme

Samuele Briatore

Il Santo Sepolcro a Milano

Ivo Musajo Somma

Il Santo Sepolcro di Piacenza

Pietro Silanos

La fondazione della chiesa e dell'ospedale di S. Sepolcro di Parma: tra imitatio hierosolymitana e riforma

Antonio Musarra

Reliquie, traslazioni, culti e devozioni a Genova tra XII e XIV secolo

Beatrice Borghi

In viaggio verso la Terrasanta. La basilica di Santo Stefano in Bologna

L'Italia centrale e meridionale

Chiara Di Fruscia

Roma come Gerusalemme? Reliquie e memorie di Cristo nell'Urbe

Mordecay Lewy

Translatio Hierosolymae in Acquapendente ? The oldest remaining imitation of the Holy Sepulcher in Europe

Pierantonio Piatti

Dalla Palestina ai monti Ernici. Il culto di santa Salomè a Veroli

Mario Sensi

Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche

Cecilia Guarino

Il Santo Sepolcro di Mogliano (Marche): l'arte e la passione per l'ars aedificatoria di Giovanni Filippo Carnili

Cristiano Marchegiani

Un «pensiero gloriosissimo» di Sisto V: il Santo Sepolcro da Gerusalemme a Roma. La reazione veneziana, la leggenda della mancata traslazione a Montalto delle Marche

e un'ipotesi ubicativa

Cristiana Pasqualetti

La Gerusalemme evocata: l'Aquila e gli Abruzzi nel Medioevo

Antonio Milone

Memorie di viaggio. Echi della Terra Santa in Campania tra medioevo ed età moderna

Luigi M. De Palma

Memorie paleocristiane e medievali del Santo Sepolcro in Puglia

Giuseppe Roma

La tradizione del pellegrinaggio e la riproposizione dei Luoghi Santi in Calabria: La Gerusalemme di Laino Borgo

Vincenza Milazzo

Il culto del Santo Chiodo a Catania

Alessandro Valentini

Indici dei nomi e dei luoghi

Postfazione

Franco Cardini

A Franco Cardini

con stima, riconoscenza e affetto

tutti noi