

IL MERAVIGLIOSO NELLA PRIMA CROCIATA

IL MERAVIGLIOSO NELLA PRIMA CROCIATA

VITO SIBILIO

Il problema del meraviglioso in una civiltà si pone anzitutto, come ha sagacemente scritto J. Le Goff¹, a livello semantico. Il nostro termine italiano non ha un corrispettivo preciso nella lingua mediolatina, ma si esprime col plurale neutro *mirabilia*, volto a significare, prima ancora di una categoria culturale, un universo di oggetti, evidentemente spettacolari e insoliti, destinati ad essere contemplati nello stupore, come suggerisce la radice della parola stessa, *mir*, che è la medesima del verbo *miror*. Questa puntualizzazione ben introduce al tema del meraviglioso nella Prima crociata, in quanto, con l'impresa di Clermont, per la prima volta dopo secoli, dinanzi agli occhi dei cavalieri occidentali e dei chierici che li accompagnarono si dispiegarono svariati *mirabilia*, assolutamente sconosciuti, e catalogabili secondo svariati criteri, da cui però emerge netta la fisionomia di un mondo nuovo sì, ma organico e completo.

Dinanzi agli occhi dei crociati tutto il favoloso Oriente dovette sembrare *mirabilis*, nei paesi e nei luoghi, nelle città, nei castelli e nelle torri, nei popoli, nella flora e nella fauna, negli oggetti e, naturalmente, nei fenomeni preternaturali e parapsicologici che accompagnarono, tra verità e leggenda, tutta la spedizione in una mistura di autentico fervore mistico

¹ Cfr. J. LE GOFF, *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, in M. ARKOUN - J. LE GOFF - T. FAHD - M. RODINSON, *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval - Colloque organisé par l'Association pour l'avancement des Études Islamique, Paris 1974, Parigi 1978*, pp. 61-79.

ed esaltazione fanatica². Non solo, ma la spedizione stessa è, di per sé, *mirabilis*, perché metafora e ancor più simbolo del viaggio nell'oltretomba, come avremo modo di vedere: e tale tipo di viaggio appartiene a pieno titolo al mondo del meraviglioso medievale.

La mole enorme di novità che, tramite i crociati, colpì l'immaginario collettivo medievale deve aver procurato, a mio avviso, una sorta di *shock* generale, che contribuì non poco a far superare alla Chiesa antiche reticenze nei confronti di tutto ciò che è straordinario. Se i *mirabilia*, nei secc. XII-XIII, si cristianizzano, si deve anche, a mio modesto avviso, all'ampliamento degli orizzonti cognitivi causato dalla crociata³. Naturalmente, però, questa cristianizzazione implica delle esclusioni. La crociata è l'*opus sanctum*, la *peregrinatio* del *Populus Dei*. In essa ogni prodigio è opera del Signore, sia come Creatore dei luoghi stupendi che vengono conosciuti, sia come artefice dei prodigi che si compiono. Pertanto il meraviglioso della Prima crociata è essenzialmente *miraculosus*, e ombreggia fino ad annullarli gli elementi del *magicus* e del *mirabilis* propriamente detto. Quest'ultimo, con un significato culturale e terminologico nettamente precristiano, sopravvive nella crociata solo come descrizione dell'insolito: i cronisti della crociata riprendono dagli eruditi della classicità, come Plinio, modi e stilemi per descrivere luoghi e popoli lontani. Ma anche questi elementi, che sono più pertinenti allo strano che al meraviglioso, secondo le distinzioni contenute negli studi di Todorov⁴, poiché sono anch'essi, come i *miracula*, opera di Dio, sono, a mio avviso, riassorbiti nella dimensione del meraviglioso.

Lo studio delle fonti del meraviglioso crociato conferma questa equazione introduttiva al nostro discorso. Ovviamente esse sono rintracciabili nella Bibbia. Ma essa, come vedremo,

² Per la catalogazione del meraviglioso cfr. LE GOFF, *Le merveilleux*, appendice.

³ Cfr. sull'arg. LE GOFF, *Le merveilleux*, pp. 65-66; F. GRAUS, *Volk, Herschen und Heiligen im Reich der Merowingen. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965, costituisce una trattazione tipica sulla diffidenza della Chiesa verso il meraviglioso.

⁴ Capitale sull'arg. è l'importanza dell'ormai classico T. TODOROV, *La letteratura fantastica*, Milano 1977 (ed.it.).

non si limita a fornire modelli di agiofanie e prodigi, ma fornisce un archetipo culturale su cui tutta la crociata è modellata, l'Esodo. Il suo racconto copre cinque libri⁵, e in esso la descrizione dei luoghi e persino del quotidiano corrisponde ad un preciso ordine divino, per cui tutto si trasfigura in una dimensione fantastica e mitica.

Ovviamente, non possiamo descrivere compiutamente tutti gli episodi meravigliosi contenuti nelle fonti crociate. Ma, selezionandole, daremo una significativa esemplificazione del modo in cui i *mirabilia* pervadono la narrazione della crociata.

Già dalla cronaca dei *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum* troviamo notizie di *miracula* (in senso lato) della crociata⁶. Anzitutto, avviene il ritrovamento della Santa Lan-

⁵ Es, Lv, Nm, Dt, Gs.

⁶ Cominciando dal Concilio di Clermont, l'opera giunge fino alla Battaglia di Ascalona nell'agosto del 1099. Si divide in dieci libri, dei quali il primo sembra essere stato composto dall'autore, sconosciuto, presso Antiochia nel novembre 1098, e il decimo, che è il più lungo, a Gerusalemme, non molto dopo l'inizio del 1101, presumibilmente subito dopo la Battaglia di Ascalona. L'opera fu subito considerata un punto di riferimento dagli storici successivi: Ekkeardo di Aura lo conobbe e lo lesse nel suo pellegrinaggio a Gerusalemme del 1101 – dandoci così il *terminus ad quem* della datazione indicata – mentre Roberto di San Remigio iniziò a scrivere la sua cronaca crociata proprio per correggere la rozzezza dello stile dei *Gesta* e integrare le notizie fornite in essi, specie in relazione al Sinodo clermontiano (1106). Analogamente, Baldrico di Dol, scrivendo nel 1108 la sua *Historia Hierosolimitana*, afferma esplicitamente di avere lo stesso scopo di Roberto. Anche Pietro Tudebouf usò i *Gesta* come sua fonte secondaria, accanto ai suoi ricordi personali (1111), e lo stesso fece l'altro anonimo storico della Prima crociata, quello dell'*Historia Belli Sacri* (1130), mentre tracce dei materiali adoperati nella nostra fonte si rintracciano sino a Fulchero di Chartres e a Raimondo di Agile, e anche oltre. Recentemente, proprio in virtù di queste costanti riprese di materiali narratologici dei *Gesta* in pressochè tutte le fonti successive, indipendentemente dalla loro impostazione storiografica, si è pensato di riconoscerne la causa non tanto in una pedissequa imitazione, quanto piuttosto nell'utilizzazione di identiche fonti anteriori, che evidentemente non sminuiscono l'importanza dei *Gesta* stessi, che pur rimarrebbero la prima attestazione giuntaci dei contenuti di queste opere.

Dell'Anonimo non sappiamo nulla di nulla: sebbene attesti di essere autore di una testimonianza autoptica dei fatti, facendo di sé un narratore intradiegetico che spesso rileva il suo apporto agli eventi, non ci dice

cia. Esso accade nel bel mezzo della lotta per Antiochia (fine 1097-primavera 1098). Tale *inventio* avviene per una rivelazione divina; l'apparizione dell'Apostolo Andrea al pellegrino Pietro Bartolomeo, al quale Raimondo di Agiles attribuisce cin-

niente di sé, con una scelta di umiltà che ricorda quella degli anonimi artisti delle grandi opere scultoree ed architettoniche del Medioevo cristiano romanico e gotico. Tuttavia, dal ruolo che egli stesso si attribuisce nelle battaglie combattute alla fine di giugno del 1098, si evince che era vassallo di Boemondo di Taranto, e che veniva dall'Italia meridionale, forse dalla Puglia, significativamente – e impropriamente – indicata nell'opera come ultimo obiettivo dell'espansionismo islamico nel Mediterraneo. Dei *fideles* di Boemondo egli conosce infatti molti nomi, mentre ignora gli organigrammi delle truppe degli altri condottieri, specie del Nord. Con Boemondo ha marciato, poiché conosce bene solo il suo itinerario, e lo definisce con epiteti encomiastici, propri di una ispirazione epica celebrativa, che culmina nell'esplicita ammissione della sua qualifica – evidentemente giuridica – di *dominus*. Conformemente ai suoi natali, l'Anonimo ha un sentimento antibizantino più o meno marcato, e adopera un lessico latino tipico della cultura meridionale, mentre la descrizione dei luoghi “*ultra montani*” attesta una centralità dell'Italia nella sua mente sia in senso geografico che culturale. Sulla possibilità di una o più fonti anteriori cfr. J. FLORI, *Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermite ? – Une réévaluation des sources de la Première Croisade*, “Cahiers de Civilisation Médiévale” 38 (1995), pp. 35-54, in particolare pp. 35 ss. Le edizioni più importanti sono quella di R. HILL, Londra 1962 (che si adopererà nel corso dello studio, e che d'ora in poi sarà citato solo come *Gesta*), di L. BRÉHIER, *Histoire anonyme de la première Croisade*, Parigi 1924, di S. DE CHAIR, *The deeds of the Franks and other Jerusalemmites*, Londra 1945, di B.A. LEES, Oxford 1924, di H. HAGENMEYER, Heidelberg 1890, di P. LE BAS, in *Recueil des Historiens des Croisades*, voll. I-XVI, Parigi 1841-1906, *Historiens Occidentaux*, voll. I-V, Parigi 1844-1895, a cura dell'Accadémie des Inscriptions et Belles Lettres, vol. III, Parigi 1866, pp. 121-163. Per un commento si vedano H. OEHLÉR, *Studien zur den “Gesta Francorum”*, “Mittelalters Jahrbuch” 6 (1970), pp. 58-97; W.M. DALY, *Christian Fraternity, the Crusaders and the security of Constantinople*, “Medieval Studies” 22 (1960), pp. 42-68, in particolare p. 55, n. 38; H.J. WITZEL, *Le problème de l'auteur des Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum*, “Moyen Âge” 61 (1955); pp. 319-328; FLORI, *Faut-il réhabiliter*, pp. 35 ss., M. DE COMBARIEU, *La terre de repromission*, in *Terres Médiévales*, a cura di B. RIBÉMONT, Parigi 1993; A. DUPRONT, *Il Sacro-crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini* (ed. it.), Torino 1993, pp. 253-258; 262-269; 283-295; HILL, *Gesta*, pp. IX-XV. Poche voci in H.E. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960, n. 1018.

que visioni del Santo⁷. La Lancia è un pegno della divina protezione per il *Populus Dei*, secondo l'esplicita espressione dell'Apostolo. Sulla Santa Lancia, peraltro, gli storici della crociata sono divisi: riportando l'esito del Giudizio di Dio a cui fu poi sottoposta – il passaggio attraverso il fuoco in mano al veggente – essi registrano opinioni contrastanti. Infatti Pietro Bartolomeo morì dopo qualche giorno, ma non si sa se per le ustioni o per la calca fattagli attorno dai fedeli dopo che uscì dal rogo. La lancia invece non fu distrutta. In conseguenza di ciò, il dubbio sull'autenticità della reliquia rimase. Alcuni sostennero di aver visto ustionato Pietro, e la loro opinione è stata recepita dai fautori di Boemondo di Taranto (come Raul di Caen, ma non l'Anonimo, che invece tralascia del tutto la questione), desiderosi di denigrare Raimondo di Tolosa nel quadro delle lotte per il predominio in Antiochia; altri invece asseriscono che Pietro morì per la pressione della folla. Gli storici più meticolosi registrano entrambe le versioni (come Guiberto di Nogent, che pure crede nell'autenticità della reliquia), e addirittura sospendono il giudizio (come Guglielmo di Tiro). Anche Alberto di Aquisgrana si comporta così. Pietro Tudebouf, Roberto di San Remigio, Ekkeardo di Aura, Gilone di Parigi credono nell'autenticità della lancia, mentre Raimondo di Agiles dipinge addirittura Pietro Bartolomeo come un santo, dando per assolutamente certo che egli uscì illeso dal fuoco. Fulchero di Chartres invece dà per certo che il veggente morì per le ustioni. Come si vede, degli storici testimoni oculari solo Raul di Caen considera Pietro un impostore. D'altra parte il giudizio negativo di Fulchero, non legato a Boemondo, e il silenzio dell'Anonimo dei *Gesta* mostrano che non ci fu solo un contenzioso politico dietro la questione. Infatti, Ademaro stesso mantenne un contegno riservato sull'autenticità della reliquia, e la prova del fuoco si svolse dopo la sua morte. Indipendentemente dalla sua veridicità, la lancia svolse un ruolo simbolico importantissimo⁸. Analogamente, la ripresa della lotta avvenne all'insegna del Santo Sepolcro, in una complessa cornice rituale: stimolati dalla presenza della preziosa

⁷ Cfr. *Gesta*, pp. 59-60.

⁸ Sull'argomento cfr. S. RUNCIMAN, *The Holy Lance found at Antioch*, "AnBoll" 68 (1950), pp. 197-205.

reliquia della Santa Lancia, che garantiva la vittoria a chi la portava in battaglia (come l'Arca dell'Alleanza), i soldati ricevettero i sacramenti dopo tre giorni di digiuno e di processioni, e fecero celebrare messe e distribuire elemosine⁹, per poi schierarsi in battaglia. Nel corso di essa, come già in tante guerre agiograficamente combattute dai Bizantini contro gli Arabi, ma anche dai fautori della Riforma gregoriana in Occidente, avvenne la gloriosa manifestazione dei Santi guerrieri Giorgio, Mercurio e Demetrio: essi sostituiscono l'Angelo del Signore che combatteva con le schiere d'Israele¹⁰. In ragione di ciò, i fedeli sanno bene di *"incipere bellum in nomine Iesu Christi et Sancti Sepulchri"*¹¹, e alla fine, immancabilmente, vincono. In questo contesto, la Santa Lancia svolge, in chiave cristologica, la triplice funzione di oggetto protettore, produttore e corroborante. I corrispettivi sono nel mondo letterario del fantastico cortese¹², ma hanno funzioni limitate e magiche. L'anello che rende invisibili è per esempio un oggetto protettore, mentre i corni dell'abbondanza sono oggetti produttori, come sono corroboranti spade (si pensi ad Excalibur) e cinture. Con la Lancia, le funzioni si riunificano e, pur non spiritualizzandosi, si liberano dall'aspetto animistico: la reliquia protegge in battaglia, produce la ricchezza del bottino, dà forza ai guerrieri.

Un altro elemento di comunicazione non verbale dei *Gesta* è costituito dai prodigi e dalle visioni. Sebbene l'Anonimo non indulga, come altri autori crociati, alla descrizione di fenomeni parapsicologici, non può esimersi dal narrare la visione del sacerdote Stefano¹³. Questi vide Gesù mentre dormiva nella

⁹ *Gesta*, pp. 67-68 (IX, 29).

¹⁰ *Gesta*, p. 69 (IX, 29). Con stupore l'Anonimo annota: *"Haec verba credenda sunt, quia plures ex nostri viderunt"*. Il fervore era senz'altro genuino. A noi tuttavia non interessa la questione dell'autenticità della visione collettiva, che – qualora risultasse storicamente accaduta – non sarebbe spiegabile coi criteri della moderna psicanalisi, ma il suo significato culturale, la sua valenza simbolica.

¹¹ *Gesta*, p. 70 (IX, 29).

¹² Cfr. sull'arg. E. KÖHLER, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen epik*, Francoforte 1956; Id., *Esprit und arkadische Freiheit – Aufsätze aus der Welt der Romania*, Francoforte 1966.

¹³ *Gesta*, pp. 57-58 (IX, 23).

chiesa della Madre di Dio. In questa visione onirica, avvenuta dunque in una vera e propria *incubatio*, ossia durante un sacro sonno presso un luogo divino (una chiesa in una città santa, Antiochia), con un rito peraltro tipico anche – ma non solo – del pellegrinaggio¹⁴, Gesù gli conferma autorevolmente i caratteri peregrinanti e esodali dell'*expeditio sacra*, attribuendosi il merito – ovviamente – della vittoria a Nicea (e facendo così di sé il Dio degli eserciti che dà la vittoria al suo popolo in cammino), sottolineando l'indegnità morale dei guerrieri (e quindi indicando indirettamente la natura espiativa, anche se misconosciuta, del viaggio), e alla fine lasciandosi persuadere alla misericordia, come il Padre suo nel deserto con gli antichi Ebrei, per opera della Madonna e di San Pietro, che qui svolgono la funzione di mediatori che appartenne a Mosè. San Pietro, poi, presenta a Gesù la terra antiochiana, liberata dai crociati, come la *domus sua*, legando con un solo vincolo la matrice politica e quella votiva del viaggio. Alla fine, lo stesso Cristo parla del *populus meus*, sanzionando lo *status* di popolo di Dio rivendicato per i crociati dalla Chiesa e dall'Anonimo.

Anche nell'*Historia de Hierosolimitano Itinere* di Pierre Toudebouf¹⁵, appare il *miraculum*, essenzialmente come visio-

¹⁴ Il sacro sonno fu dormito da molti illustri pellegrini in altrettanto illustri santuari, come per esempio l'imperatore Enrico II a Monte Sant'Angelo. Nella fenomenologia culturale del pellegrinaggio, alcuni santuari canonizzarono il sacro sonno come elemento costitutivo dell'atto devozionale (si pensi Lough Dergh in Irlanda, con la caverna legata alla memoria delle Anime Purganti). Cfr. V. e E. TURNER, *Il pellegrinaggio*, Lecce 1998, pp. 153-155. Nella Sacra Scrittura, poi, il pellegrinaggio dei fedeli, in tutte le fasi storiche della religione ebraica e del NT, è fittamente punteggiato dalle visioni oniriche: dai sogni di Abramo, alla Scala di Giacobbe, ai sogni con cui Dio ordinava, tramite il suo angelo, a San Giuseppe dove condurre la Sacra Famiglia. In un certo senso, è proprio la meta additata dal sogno a sacralizzare il viaggio.

¹⁵ Pietro Toudebouf, sacerdote di Sivrai (Poitiers), scrisse la storia della Prima crociata, la *Historia de Hierosolymitano Itinere*, probabilmente dopo il 1111. Di lui sappiamo poco. Possiamo congetturare che all'inizio facesse parte dell'esercito di Ugo di Vermandois, che però fu costretto ad abbandonare quando questi, sbarcando a Durazzo prematuramente, fu catturato dai Bizantini. Probabilmente in quelle circostanze passò al seguito di Boemondo di Taranto, appena entrato nella spedizione, e con lui giunse a Costantinopoli il 17 aprile 1097. Con Pietro parte-

ne, tramite cui il Cielo guida l'impresa. Non a caso il Cristo, aparendo in sogno al sacerdote Stefano, gli dà istruzioni sulla penitenza che i guerrieri dovranno fare per ottenere il suo perdono, poiché, dopo la vittoria di Nicea, hanno deviato dalla retta via, e per questo si trovano ora in difficoltà presso Antiochia. Le istruzioni sono peraltro qui molto più dettagliate di quelle dei *Gesta*. Da esse vengono prescritte quelle celebrazioni liturgiche, elemosine e penitenze, che nei *Gesta* sembravano i segni del linguaggio simbolico parlato dai crociati con Dio spontaneamente, e che invece qui nell'*Historia* sono venute dall'alto. Non più dunque i simboli dell'affermazione spontanea della propria identità, sia pure per effetto del rimorso, ma opere riparatrici reclamate da Dio stesso, che ne fissa sponta-

cipavano alla spedizione anche due suoi fratelli, Arveo e Arnaldo, e le pochissime notizie certe che lo riguardano e che noi conosciamo vengono indicate da lui stesso nella sua narrazione. La sua origine traspare anche dall'accorta menzione del ruolo dei crociati di Poitiers nella battaglia di Antiochia del 28 giugno 1098. La sua opera storica è stata erroneamente ritenuta per secoli la più antica fonte sulla Prima crociata, mentre essa in realtà è fortemente debitrice ai *Gesta Francorum*, dei quali ricalca lo schema narrativo e persino le espressioni, con una imitazione pressochè pedissequa e continua, pur arricchendone a sprazzi la materia, con episodi inediti. Probabilmente, all'*Historia* e ai *Gesta* preesistero una o più fonti, a cui entrambe le opere poterono attingere, almeno in relazione ai fatti narrati. In ogni caso, considerando la schematicità delle relazioni esistenti tra le due opere, Pietro Tudebouf dovette necessariamente comporre la sua avendo sotto gli occhi sempre quella dell'Anonimo. Lo stile è piuttosto sciatto, pieno di solecismi, rozzo e rude, e anche in questo Tudebouf non si discosta dai *Gesta*, pur migliorandoli un po'. Con questo autore, la narrazione diviene appannaggio di un chierico, anche se di cultura e ingegno mediocri. Ciò implica una modificazione di visuale rispetto all'Anonimo. Sebbene anch'egli testimone oculare, per forza di cose dovette avere un ruolo più defilato rispetto al guerriero autore dei *Gesta*: le sue emozioni, il suo coinvolgimento nell'impresa, in cui la lotta armata fu centrale, furono differenti e inferiori. La storia di Tudebouf è così pervasa di più della religiosità contemplativa di chi ha vissuto passivamente l'impresa, di chi ha assistito al suo svolgersi. Sull'*Historia* di Pietro Tudebouf la bibliografia non è molto ricca. L'edizione più importante rimane quella della PL CLV, accanto a quella della RHC Occ III, 1-117. Per la trattazione critica, cfr. la *praefatio* della PL CLV, coll. 757-764; HILL, *Gesta*, pp. IX-XI; FLORI, *Faut-il réhabiliter*, pp. 35 ss. Cfr. anche A.C. KREY, *The First Crusade, account of eye-witness*, Princetown 1922.

neamente il valore. Peraltro, nella visione di Stefano, sempre Gesù afferma che "Ego mittam eis in adiutorium beatum Georgium et Theodorum, et Demetrium, et peregrinos qui ista via mortui fuerunt hierosolimitana"¹⁶.

È un dato importantissimo. Come i guerrieri di Leone IX contro i Normanni nella Battaglia di Civitate, pure i crociati, da morti, si trasfigurano spiritualmente fino ad essere paragonati ai Santi, e svolgono funzioni patronali¹⁷. Ma mentre nella storia precrociata ciò avveniva per la volontà della Chiesa, qui è per disposizione divina. Ne emerge una tendenza ad enfatizzare lo *status* dei crociati, ben al di là di quanto si legga nei documenti magisteriali o nei *Gesta*. D'altro canto, questa *prae-excellentia* dei pellegrini *crucesignati* emerge già dal fatto che essi sono detti, come ricordavamo, di Cristo, *Christi*, ovviamente in senso pregnante. Tutti i pellegrini sono di Cristo, ma questi lo sono di più.

Ma la fonte più ricca di miracula è l'*Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem* di Raimondo di Agiles¹⁸. La sua *Historia*, divisa in quarantaquattro capitoli, dà largo spazio ai fenomeni soprannaturali, in particolare alle apparizioni; esse sono

¹⁶ PL CLV, 795 C (IV).

¹⁷ Cfr. *Vita Leonis*, ed. A. PONCELET, in *Vie et miracles du Pape S. Léon*, «AnBoll» 25 (1906), pp. 258-296, in particolare p. 286ss, 289ss, 294; BRUNO DI SEGNI, *Libellus de Symoniacis*, ed. E. DÜMMLER e a., in *MGH LibLit*, II pp. 546 - 562, in partic. 550ss; *De episcopis Eichstetentibus*, c.37, ed. L.C. BETHMANN, *MGH SS VII*, Hannover 1846, pp. 254-267, in particolare p. 265; BONIZONE DI SUTRI, *Liber ad Amicum* ed. E. DÜMMLER, pp.589, 620.

¹⁸ PL CLV, 591-668. Altra ed. in *RHC Occ III*, 235-309. Su Raimondo si possono consultare, oltre al *Monitum* che precede l'*Historia* nell'edizione del Migne (col. 592), anche FLORI, *Faut-il réhabiliter*, p. 35 ss.; HILL, *Gesta*, pp. IX-X; E. ROTTER, *Embricho von Mainz und das Mohammed - Bild seiner zeit, in Auslandsbeziehungen unter der Salischen Kaisern. Referate und Ausprachen der Arbertstagung vom 22-24 november 1990 in Speyer*, a cura di F. STAAB, Speyer 1994, pp. 69-136 (riguarda la vita di Maometto, ma tocca pure gli storici della crociata); N. IORGA, *Les narrateurs de la Première Croisade*, "Rèvue Historique du Sud-Est européen" 5 (1928), pp. 207-209; R. HIESTAND, *Der Kreuzzug - Ein Traum ?*, in *Traum und Träumen. Inhalt, darstellung, funktionen einer lebens enfahrung in Mittelalter und Renaissance*, a cura di R. HIESTAND, Düsseldorf 1994, pp. 153-185.

narrate con pignoleria e ricchezza di particolari, in quanto esse venivano ovviamente tenute in grande considerazione nell'*entourage* di Ademaro. Tra l'altro, se non c'è da stupirsi del proliferare delle visioni nel corso di un'impresa così intrisa di religiosità, non bisogna credere che Raimondo le narrasse tutte, esaurendo il tema anche per gli altri cronisti, e trattandolo a scopo informativo. Egli fa una chiara cernita per presentare l'impresa come continuamente sostenuta dall'alto. Avendo poi egli scelto di raccontare dal punto di vista di Ademaro e Raimondo, di conseguenza predilesse quei fenomeni parapsicologici che, in un modo o nell'altro, facevano risaltare il loro ruolo. Peraltro, essendo essi i condottieri designati dal papa, lo stretto rapporto tra le loro imprese e le visioni ben si addice al paradigma esodale del racconto, in quanto anche Mosè agiva illuminato continuamente da Dio, che gli si manifestava in teofanie. In questo senso, a differenza dell'Anonimo e degli altri cronisti da lui dipendenti, che danno rilevanza alle imprese militari – cosa peraltro ovvia in un racconto di guerra – Raimondo rappresenta una corrente teologico-letteraria che vuole evidenziare anche i fatti miracolosi. In questo senso egli è più "medievale" degli altri storici, e appare come la "fonte sacerdotale" della Prima crociata, complementare a quella "militare", ma da essa diversa e distinta. Infatti, tramite le visioni, l'autore compara di fatto le parole degli uomini con quelle di Dio, e fornisce così una chiave di lettura profondamente radicata nella cultura del tempo, in cui l'analisi della visione cercava di darsi addirittura una veste sistematica. Si pensi, per esempio, ai due opuscoli di Otlone di Sant'Emmerano (1016-1070): il *Liber Visionum* e il *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*, che sviluppano l'argomento¹⁹. Per esempio, con la prima apparizione di sant'Andrea a Pietro Bartolomeo – che rimarrà poi il veggente privilegiato dell'Apostolo – viene svelato il luogo dov'è nascosta la Santa Lancia, che svolgerà nell'impresa il ruolo dell'Arca dell'Alleanza, a causa dell'apporto miracoloso dato alla battaglia con la sua sola presenza²⁰. La prima apparizione di Gesù stesso e della Madonna al sacerdote Stefano serve a sottolineare che Dio stesso combatte con i suoi nella crociata,

¹⁹ PL CXLVI, Parigi 1884, coll. 341-386.

²⁰ PL CLV, 610 B-612 C (XIV).

e sottolinea che per avere la vittoria militare è indispensabile convertirsi, vincendo dapprima se stessi²¹. La seconda apparizione di sant'Andrea conferma quanto detto nella prima, e ha in appendice la descrizione dell'esame a cui fu sottoposto Pietro Bartolomeo, da parte di un gruppo di chierici – tra cui lo stesso Raimondo di Agiles – per appurare la fondatezza di quanto raccontava²². L'apparizione riproponeva il tema della *militia Petri*, combattuta, per amore di Cristo, in una terra appartenente al Principe degli Apostoli: Antiochia. In questo modo l'idea di una guerra per san Pietro diviene un momento di una più vasta lotta per Cristo stesso, e così la crociata recupera i progetti guerreschi di Gregorio VII, che per primo parlò di una *militia Petri*. L'attestazione degli *iura B. Petri*, fatta da un altro Apostolo, viene poi inserita nel quadro della realizzazione escatologica del Regno, promesso da Gesù ai suoi prima della sua Ascensione²³, e qui intesa in chiave politica. Tra l'altro, il *Regnum*, che negli Atti è di Israele, qui è diventato *Christianorum*, con un salto che non fa differenza per i crociati e la loro mentalità. Vi è poi l'apparizione di Ademaro di Le Puy, ormai morto, sempre al solito Pietro Bartolomeo; essa pone l'accento sulla fede che bisogna avere in questi stessi prodigi, in particolare sul ritrovamento della Santa Lancia²⁴. La terza visione di sant'Andrea serve invece a confermare l'autenticità delle reliquie dell'Apostolo stesso, ritrovate in Antiochia²⁵. L'apparizione successiva vede invece abbinati Andrea e Pietro, e ha sempre nel Bartolomeo il veggente privilegiato: ancora una volta si ribadisce il ruolo bellico della Santa Lancia²⁶. Sarà poi Gesù stesso, coi due Apostoli, a fornire insegnamenti e precetti etici e rituali per proseguire la lotta, fino alla presa di Gerusalemme²⁷. Con le visioni successive entrano in campo altri veggenti: san Marco appare al prete Ebrardo²⁸, e anche lui

²¹ PL CLV, 612 C-614 B (XV).

²² PL CLV, 614 C-616 B (XVI).

²³ At 1,6-8.

²⁴ PL CLV, 619 A-621 D (XVIII).

²⁵ PL CLV, 621 D-623 C (XIX).

²⁶ PL CLV, 625 C-628 B (XXII).

²⁷ PL CLV, 636 D-639 A (XXVII).

²⁸ PL CLV, 639 B-641 D (XXVIII).

si dilunga sulla Lancia, mentre la Vergine Maria, assieme ad Ademaro di le Puy, compare al sacerdote Stefano²⁹, e si ritaglia, coi suoi interventi a favore dei crociati, un ruolo bellico, ancora connesso alla reliquia, ma che avrà un gran futuro su tutti gli scacchieri delle crociate medievali e non solo. Infine, sant'Andrea appare una quarta volta³⁰, a Pietro Desiderio, e garantisce la conquista di tutti i territori dal "fiume d'Egitto" all'Eufrate: sono i confini biblici del Grande Israele sempre sognato nell'AT e mai realizzatosi³¹. Raimondo, che dichiara di non aver narrato tutte le apparizioni, ha dunque fatto un resoconto che sostenesse l'architettura ideologica del suo scritto. Il confronto tra visioni e parole, tutt'altro che superfluo per la natura simbolica dei fenomeni parapsicologici, apre peraltro uno squarcio ampio sul modo in cui la crociata era concepita dai fedeli: l'accento fortissimo posto sulla fede nelle reliquie fa capire che essi avevano una devozione confinante con la superstizione. D'altro canto questo significa che l'idea crociata assumeva, nella mente dei *hierosolimytani*, sfumature di significato diverse da quelle del clero di Clermont, e registrate da Raimondo. Per essi, l'*iter* non è solo una imitazione di Cristo, una riedizione dell'Esodo, ma è – peraltro come tutti i pellegrinaggi popolari – una ricerca del miracoloso, un viaggio verso i *mirabilia Dei*. Essi, si badi, avevano la loro ragione di esistere nel mondo religioso, come l'hanno oggi, ma – come sempre – prendevano il posto dei valori di fondo di penitenza e devozione. Ma ciò vuol dire anche un'altra cosa: siccome questo spirito era condiviso anche dal clero della crociata, e sopravvisse fino a fissarsi per iscritto, senza veruna obiezione, allora bisogna supporre che tutta la Chiesa andò via via abbandonando la sobrietà dell'ideale di papa Urbano, e sviluppò gli elementi di esaltazione presenti sin dall'inizio nell'impresa. E così le parole d'ordine della crociata, nell'uso fattone dal popolo, tornano, mutate di significato, alle labbra di chi le ha forgiate, e costoro accettano di pronunziarle, con il nuovo senso, senza nemmeno forse accorgersi della mutazione avvenuta. È una bella dimostrazione della pluralità di livelli di senso in un solo significa-

²⁹ PL CLV, 645 A-646 A (XXX).

³⁰ PL CLV, 647 D-648 B (XXXII).

³¹ Gn 15, 18.

to, e dell'interazione tra linguaggio scritto comune e linguaggio simbolico della psicologia collettiva³². Tra l'altro, è degno di nota che, proprio per la vena di superstizione che le attraversa – volendo spingere i cristiani ad una fede teologale nell'autenticità della reliquia – alcune di queste visioni sono potenzialmente eterodosse, ma nonostante tutto poterono

³² L'equiparazione dei fenomeni preternaturali o soprannaturali a manifestazioni dell'inconscio non implica una loro negazione, ma solo l'affermazione di una loro coincidenza coi fenomeni medesimi. Per esempio, i veggenti cristiani d'Africa, come per esempio quelli contemporanei di Kibeho in Ruanda, in preda all'estasi, hanno una scompostezza gestuale che non si troverebbe in nessun veggente europeo o americano. Cfr. in gen. B.BILLET, *Vraies et fausses apparitions*, Parigi 1973. Ciò accade perché ognuno si porta dietro la propria cultura mistica. Un visionario dell'Alto Medio Evo era meno incline alla gestualità di uno del Basso, e questo perché in quel periodo la *gesticulatio* era considerata segno di presenza diabolica, e comportava la condanna, per esempio, di svariate forme di spettacolo. Ma questi fattori sono ben lungi dall'esaurire il dibattito sull'autenticità di simili fenomeni, nei quali ognuno porta la sua cultura. Sarebbe come dire che tutte le visioni in cui Cristo non parla ebraico sono false, perché egli non poté conoscere il francese o l'italiano, ecc. In verità, fenomeni misteriosi, inspiegabili, cosiddetti appunto parapsicologici, sono sempre esistiti e sempre esisteranno, e su di essi nessuno ha mai detto una parola risolutiva, forse proprio perché non c'è da dirsi. Diversa è però la considerazione di fenomeni specifici: ognuno di essi va giudicato in sede storica, con tutti gli strumenti in nostro possesso. Non è ovviamente nostro compito fare una critica storica delle apparizioni di Raimondo di Agiles, ma qualche rilievo va fatto. Anzitutto, tolte alcune visioni attestate da tutti gli storici della crociata, che evidentemente erano considerate accadute, la maggior parte di quelle del nostro autore sono riportate proprio solo da lui, e non beneficiano della concordanza delle fonti. Peraltro, la scelta degli argomenti, diversi da autore a autore, e la testimonianza oculare di Raimondo bilanciano la portata critica negativa di questa constatazione. D'altro canto, niente può escludere in modo categorico che elementi falsati possano essere entrati in questo genere – e in qualsiasi altro genere – di racconti, come neanche nulla può asserirlo con prove: non si può distinguere in modo documentato tra leggenda, mito e fatto reale. Infine, si tratta sempre di visioni di singoli, suscettibili in ogni caso di spiegazioni per suggestione. Pertanto, personalmente credo che la narrazione di Raimondo sia spesso storica, nel senso che egli riferisce visioni realmente accadute: il fervore genuino o anche esaltato che circondò l'impresa fu un ottimo terreno per fare attecchire simili cose. Ma un discernimento critico, alla luce di criteri moderni, psichiatrici, di ognuna di esse non è possibile.

esercitare una duratura influenza su tutta la spiritualità crociata, sia perché questi fenomeni erano comuni nella pietà popolare (i Santi dei luoghi di pellegrinaggio, o quelli protagonisti di agiofanie e prodigi erano piuttosto severi con gli scettici, almeno secondo i racconti dei loro agiografi), sia perché la stessa Chiesa era piuttosto larga di giudizio in materia³³, sebbene l'epoca fosse piena di illustri veggenti, e ancora ne avrebbe visti sorgere di più celebri, tenuti in gran conto anche dai prelati.

Inoltre, restando in tema di pluralismo di codici linguistici ed identità di significato, bisogna rilevare che le apparizioni e il loro resoconto gettano un ponte anche verso il linguaggio iconico, e sull'importanza di esso per la precomprensione della crociata nella massa. Non a caso i veggenti riconoscono coloro che appaiono, proprio perché hanno l'aspetto tipico delle raffigurazioni artistiche. Quando Gesù appare, è riconosciuto non per i tratti del volto – che nell'iconografia medievale erano stereotipati e poco realistici – ma per la Croce sul capo. È lui stesso che sollecita il riconoscimento a partire da questo particolare³⁴. Le raffigurazioni dei temi biblici e celesti, evocati dal racconto sia per immagini come questa che per termini, sono un mezzo simbolico utilissimo per la divulgazione, ma anche per il rimaneggiamento dei fatti. La maggioranza dei fedeli, specie laici, anche se in grado di leggere e scrivere, conoscevano la storia sacra, a cui la crociata pretendeva di rifarsi, soprattutto attraverso le raffigurazioni artistiche. Spesso, anche coloro che avevano dimestichezza con la Scrittura erano influenzati dalle immagini che ne raffiguravano le storie: del resto, la stragrande maggioranza delle Bibbie erano miniate. L'Esodo, i luoghi della Terra Santa, Gerusalemme, il Santo Sepolcro, e ancora di più tutti i fatti ivi accaduti, erano

³³ Le prime normative disciplinari in materia, che riservarono alla Curia Romana la decisione finale sull'autenticità delle apparizioni, risalgono al Concilio Lateranense V (1516). Sulla spiritualità crociata cfr. A. DUPRONT, *La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la première Croisade*, in *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla Prima crociata – IV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale di Todi*, 8 – 11 ottobre 1961. Todi 1963, pp. 451-483.

³⁴ Cfr. PL CLV, 613 A. È un fatto narrato anche nei passi paralleli dei *Gesta* e di Tudebouf.

per i più proprio la loro raffigurazione pittorica o scultorea. In ragione di ciò, certi modelli, ripresi nella crociata e fissati dal lessico o dal simbolismo in genere, siccome erano già da prima espressi in un codice figurativo preciso, venivano uniformemente interpretati e recepiti dai fedeli. Tutt'altro che estrinseca al processo di attuazione della restaurazione cristiana in Oriente³⁵, l'arte entra così indirettamente anche in relazione col linguaggio crociato, in una singolare sinestesia di significati, che non solo mescolano simbologie diverse, ma anche tradizioni figurative differenti. In questo modo, l'opera di Raimondo è una testimonianza importantissima della natura polimorfa del linguaggio crociato.

Con l'*Historia Hierosolimitana* di Fulchero di Chartres possiamo recuperare l'aspetto geografico dei *mirabilia*³⁶. Lo scrive-

³⁵ La civiltà latino-crociata ristrutturò quasi tutti i grandi templi della Palestina, e alcuni di essi non solo furono dei capolavori – come la chiesa di Sant'Anna in Gerusalemme – o furono segnati in modo definitivo, perdendo la fisionomia precedente – come la basilica del Santo Sepolcro, o Santa Maria di Giosafat, o le moschee di Omar e della Rocca- ma rivelano un influsso fortissimo dell'arte dei Paesi europei (certa architettura provenzale e del Midi è diffusa più in Terra Santa che altrove). Cfr. E. MÂLE, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Parigi 1922². Sui monumenti citati cfr. D. METZGER-H. METGER, *Viaggio in Terra Santa*, in *Il Grande Atlante della Bibbia*, a cura di G. RAVASI, Milano 1986 (ed. or.: *An Illustrated Guide to the Holy Land*, in *Atlas of the Bible*, a cura di H.T. FRANK, New York 1981), pp. 244-292, in particolare pp. 271. 276-278. Questa commistione di arte lungo un percorso di pellegrinaggio, sia pur guerriero, non è una novità, ma diviene qui ancor più significativa. Sull'argomento cfr. R. STOPANI, *Le strade per Gerusalemme*, Firenze 1991; H. FOCILLON, *Arte d'Occidente*, Torino 1963, pp. 5-13. In quello che fu il vuoto catechetico del Medioevo, la presenza ragionata di simboli biblico-crociati costituiva un insegnamento etico e teologico insostituibile. Ma questo era possibile perché la parola scritta aveva attribuito all'impresa uno *status* che l'arte figurativa rendeva riconoscibile all'immaginazione collettiva.

³⁶ L'*Historia* è in PL CLV, 823-942; in RHC *Occ* III, pp. 491-543; H. HAGENMEYER, *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolimitana*, Heidelberg 1913. Su Fulchero cfr. HAGENMEYER, *Fulcheri*, pp. 71-73; F.R. RYAN - H.S. FINK, *Fulcher of Chartres. A History of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*, Knoxville 1969, *passim* (ed. e comm.); L.A.M. SUMBERG, *The Tafers and the First Crusade*, "Mediaeval Studies" 21 (1959), pp. 224-246; HILL, *Gesta*, pp. X-XI; FLORI, *Faut-il réhabiliter*, p. 35 ss.; IORGA, *Les narrateurs*, pp. 207 ss.

re di Fulchero non ha la commovente semplicità dei *Gesta*, ma è oscuro e affettato, specie nella descrizione degli animali esotici (modellata su Plinio il Vecchio e Solino); più vivace risulta il modo di rappresentare i fenomeni naturali (l'acqua salata del Mar Morto, i terremoti, le comete, ecc.) osservati direttamente. Con Fulchero, e con queste descrizioni geografiche, per la cristianità d'Occidente l'Oriente diviene parte ormai del mondo conosciuto. Queste descrizioni, presenti in misura assai minore anche nelle altre opere esaminate, hanno un valore notevolissimo. Consideriamo infatti il clima culturale dell'epoca: gli studi geografici si avviano alla ripresa dopo secoli, ma rimangono dominati dal fantastico e dal favoloso, specie in relazione alle regioni sconosciute. Ma l'opera di un Fulchero di Chartres, che descrive ciò che vede, supera di gran lunga il *modus procedendi* di Adamo di Brema († 1083 ca), che pure è il più serio degli scrittori di geografia dell'epoca, con opere come il quarto libro dei *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, la *Descriptio insularum aquilonis*, o come il *De situ Daniae et reliquarum quae trans Daniam sunt regionum natura*³⁷. Infatti, se entrambi scrissero di geografia in modo complementare ai loro studi storici, e se entrambi descrissero le frontiere dell'ecumene cristiano – Adamo parla della Sassonia, della Danimarca, della Svezia, della Russia e della "Terra del Vino" (Terranova) scoperta dai Vikinghi – tuttavia l'autore tedesco ha come fonti gli scrittori classici e i missionari dipendenti dalla sua arcidiocesi, e pressochè sicuramente non conobbe i luoghi descritti. Se poi consideriamo che la figura più emblematica dell'etnogeografia del periodo è quell'Onorio di Autun († 1152 ca), la cui fantasia corre sfrenata, sulle pagine della sua *Imago Mundi*, tra Pigmei, Macrobi, Bramini e Sciopodi³⁸, costatiamo la felice diversità

³⁷ Opere in PL CXLVI, 619-658. Cfr. anche W. WATTENBACH - R. HOLTZMANN, *Deutschland Geschichtquellen in Mittelalter, Deutsches Kaiserzeit*, I, 3, Berlino 1943. Su Adamo cfr. A. BERNARD, *De Adamo Bremensi geographo*, Parigi 1895; L. BRILL, *Les premiers temps du Christianisme en Suède*, "RHE" 11 (1911), pp. 12-34.

³⁸ PL CLXXII, Parigi 1895, coll. 119-188. Su Onorio cfr. E. AMANN, s.v., in DTC, VII, coll. 139-158; GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1973, pp.384-392 (tit. or.: *La philosophie au Moyen Âge*, Parigi 1952); PALADINI-DE MARCO, *Lingua e Letteratura mediolatina*, Bologna 1970, pp. 212-213.

della geografia presente nella storiografia crociata, che anzi spianò la strada ad una ripresa degli studi in materia, condotti in maniera scientifica. Certo, questo non accadde subito, e bisogna attendere fino al Duecento per avere, con la *Descriptio Terrae Sanctae* di Burcardo del Monte Sion, la prima trattazione geografica non più impostata in chiave esclusivamente religiosa, e addirittura solo nel XIV secolo Jacopo di Verona scrive un *Itinerarium* che tenta, oltre che di narrare e descrivere, anche di ricostruire scientificamente una geografia palestinese³⁹. Ma in ogni caso lo zelo e la curiosità di Fulchero, segno di un nuovo rapporto tra uomo e spazio inaugurato dalla crociata, spiana la strada in modo significativo, rimuovendo un pregiudizio secolare, ben riassunto nella battuta di San Basilio di Cesarea, per cui poco importa conoscere la forma del mondo, mentre è essenziale sapere come comportarsi con sé, col prossimo e con Dio. Tale pregiudizio aveva fatto giustizia della funzione descrittiva della geografia per tutto il Medioevo, condannandola all'erudizione libraria di enciclopedisti come Isidoro di Siviglia o Beda il Venerabile⁴⁰. La Bibbia, con i suoi elementi fantastici di descrizione geografica, aveva conestato col suo peso religioso la tendenza acritica ed immaginifica.

Ora però, con le crociate, a questa visione religiosa di uno spazio chiuso o sconosciuto, se ne sovrappone una nuova, altrettanto religiosa, ma che dà valore alla descrizione spaziale, e ne fa un luogo teologico e un momento ascetico. Essa è antica quanto l'altra, anche se meno influente, e aveva già una florida tradizione, legata alla stesura degli *Itinera* di pellegrinaggio⁴¹, spesso di grande valore, nei quali il resoconto fedele delle cose viste è un modo per restituire la pienezza dell'esperienza religiosa, legata essenzialmente ai posti conosciuti. Con la crociata, e con la sua concezione esodale, l'antica fedeltà descrittiva ai luo-

³⁹ Sull'argomento cfr. P. BAROZZI, *Esploratori mercanti e religiosi in Oriente nel Medioevo*, pp. 381-436, in *Optima Hereditas – Sapienza giuridica romana e conoscenza dell'ecumene*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Milano 1992, in particolare pp. 395-396.

⁴⁰ Per la cultura geografica medievale cfr. BAROZZI, *Esploratori*, pp. 381-396; O. BALDACCI, *La cultura geografica nel Medioevo*, in PUGLIESE CARRATELLI, *Optima Hereditas*, pp. 485-526.

⁴¹ Cfr. PALADINI-DE MARCO, *Letteratura*, p. 95. Gli *itinera* sono raccolti nella maggior parte in CCL 175-176, Turnhout 1954-1965.

ghi visitati torna in auge, e purifica la tradizione degli itinerari dagli elementi stereotipati e fantastici che l'avevano contaminata, facendo spesso – e anche in casi illustri, come per Beda il Venerabile⁴² – di quei resoconti un esercizio erudito e letterario da scrivania. Sulla scia dell'impresa, coeve a Fulchero, nascono già operette autonome, specificamente geografiche, come il *Liber Locorum Terrae Sanctae Jerusalem*, di Fretello l'Arcidiacono⁴³, e la *Descriptio Terrae Sanctae* di Giovanni di Wirzburg⁴⁴.

Ma questa rifioritura della curiosità geografica ci interessa non solo per tracciare le coordinate generali dell'opera di Fulchero – che pure fa la maggior parte delle descrizioni nel II e nel III libro, ossia dopo aver narrato l'itinerario crociato – non solo perché attesta la continuità parziale tra *itinerari* di pellegrinaggio e cronache crociate, ma anche perché essa rimanda ad un altro aspetto della spiritualità della descrizione, quella simbolica. In effetti, se tutti i resoconti di pellegrinaggio erano descrizioni di esperienze spirituali, ma del singolo o dei singoli, la cronaca di una crociata è la descrizione di un viaggio fatto da tutta la cristianità, da tutto il Nuovo Israele, e i luoghi attraversati sono luoghi che rappresentano stati dello spirito. Percorsi per espiare e per aprirsi le porte del Cielo, attraversati nella spasmodica attesa di una fine imminente, andando verso il luogo dove avverrà il ritorno di Cristo, segnati dalla lotta tra Bene e Male incarnatisi in popoli opposti, questi luoghi sono le tappe e lo scenario obbligato di un viaggio unico, irripetibile, e sono, pur nella loro concreta esistenza storica, rimandi a realtà diverse. In questo senso, il viaggio dei crociati – e il suo resoconto scritto, attento ai dettagli spaziali – fa rivivere in modo nuovissimo, inedito, un'antica ispirazione allegorica della letteratura odeporica sacra, volta ad esplorare il mondo celeste. Dagli antichi *Imrana* irlandesi, che portavano i fedeli nell'Estremo Occidente, alla ricerca dei Regni ultraterreni, e dalla *Visio Wettini* di Valafrido Strabone (809-849), la cultura medievale è intrisa dello sforzo di localizzare i luoghi dell'Oltretomba. Non può fare diversamente, se davvero desidera percorrerli, e tale sforzo sopravviverà come

⁴² E il suo *De Locis Sanctis*, ricalcata sull'omonima opera di Adamano di Iona, a sua volta riportante il resoconto del vescovo Arculfo.

⁴³ PL CLV, 1038-1051.

⁴⁴ PL CLV, 1053-1090.

esercizio letterario per secoli (si pensi ad opere in volgare come *L'Espurgatoire Saint-Patriz* di Maria di Francia o la *Divina Commedia*)⁴⁵. Ma la crociata fa di più: essa, portando gli uomini nei luoghi che sono la metafora classica, canonica del Regno dei Cieli, descrivendoli, simbolicamente disegna davanti a loro il Paradiso; ma siccome quei luoghi sono percorsi alla ricerca dell'espiazione, garantita dall'indulgenza, la loro è anche la descrizione del Purgatorio, quel luogo ultraterreno il cui successo teologico, postulato dalle *remissiones peccatorum* papali, è strettamente legato alla crociata⁴⁶; infine, siccome la Terra Santa è infestata dagli Infedeli, la descrizione della loro sconfitta è – implicitamente – una raffigurazione dell'Inferno. In questo modo, nella cronistoria della crociata, la descrizione spaziale è il modo con cui una civiltà più evoluta rispetto al passato trova e vive i simboli del suo assoluto. Il retroterra culturale di opere come *l'Historia* serve dunque a giustificare ulteriormente il senso dell'*iter hierosolymitanum*, ma anche a comprendere più in profondità il senso dell'adozione di una simile espressione. Nella nuova spiritualità simbolica, la geografia ha l'obbligo di essere presente, e non può fare concessioni alla fantasia: per essa vale il monito di Giosuè agli esploratori mandati oltre il Giordano, prima di prendere possesso dell'eredità di Dio: "Andate, girate nella regione, descrivetela."⁴⁷

In conseguenza di ciò, lo statuto narratologico dello spazio⁴⁸, nell'*Historia* di Fulchero, assume una complessità nuova. Anzitutto, essendo lo spazio di un percorso sacro, è reale e limitato; inoltre, suppone al suo interno relazioni altrettanto reali tra i vari luoghi che lo compongono, e naturalmente è in stretto rapporto con personaggi e vicende. In questi casi, l'ana-

⁴⁵ Per il rapporto tra generi letterari, viaggio sacro e oltretomba cfr. J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari 1993, pp. 53-61, con bibliografia abbondante nell'apparato erudito. Su Strabone e la *Visio Wettini*, cfr. PALADINI-DE MARCO, *Letteratura*, p. 154.

⁴⁶ In nessuna fonte coeva, però, si troverà il termine *purgatorium*. L'idea è presente, ma apparirà come un luogo ultraterreno separato e definito da questo nome solo a partire dal *Purgatorium Sancti Patricii* del 1190 ca. Cfr. LE GOFF, *Il meraviglioso*, p. 54.

⁴⁷ Gs 18, 8.

⁴⁸ Inteso secondo i criteri della critica letteraria strutturalista. Cfr. C. SEGRE, *Le strutture e il tempo*, Torino 1974.

lisi strutturale dei racconti non riscontra una funzione articolata dell'elemento spazio. Ma in Fulchero è diverso, e lo spazio è polifunzionale: è infatti l'unica ambientazione possibile dell'*iter*, e così è ad un tempo sullo sfondo e in primo piano, quasi divenisse esso stesso "vivente" nella sua forza spirituale (e infatti spesso i crociati hanno nel pellegrinaggio stesso, inteso come itinerario, una fede mistica); ha ovviamente un ruolo narrativo, scandendo con tappe bibliche le varie imprese; infine ha una funzione simbolica, perché richiama persone e vicende che lo resero sacro, ma anche perché anticipa e manifesta i percorsi della vita spirituale.

Fulchero risulta peraltro attento a registrare i prodigi che accompagnarono la marcia dei crociati⁴⁹, e se lascia meno spazio di Raimondo di Agiles alle apparizioni, tuttavia ne riporta diverse, alcune inedite, a dimostrazione della sua conoscenza delle altre fonti e della volontà di integrarle. Descrive così le visioni oniriche avute da un turco antiochiano, *praelectus gratia Dei*, a cui Cristo ordina di collaborare coi Franchi perché prendano la città⁵⁰. Questo ricorda chiaramente l'aiuto dato da Raab a Giosuè nella presa di Gerico⁵¹.

Ricorda poi *en passant* le vicende – anche parapsicologiche – connesse al ritrovamento della Santa Lancia, per poi raccontare una breve apparizione di Cristo a un chierico che abbandonava Antiochia per timore dell'esercito turco: in essa il Redentore assicurava che le suppliche della madre sua lo avevano placato, e che aveva decretato la vittoria dei crociati⁵². Questa visione suppone quelle di Pietro Bartolomeo, che però non sono state riportate, in quanto il senso è chiaro lo stesso: si potrebbe dedurre dunque che Fulchero supponeva nel suo uditorio una conoscenza previa delle altre fonti⁵³. Evidentemente, anche per le più antiche opere storiche sulla crociata, si pone una questione sinottica, intesa come lettura ad incastri, quasi che esse fossero destinate ad essere fruite tutte insieme. Proba-

⁴⁹ PL CLV, 841 A-B (VII).

⁵⁰ PL CLV, 842 C- 843 B (IX).

⁵¹ Gs 2,1-21.

⁵² PL CLV, 844 C (XII).

⁵³ Anche se, come dicemmo, Pietro morì dopo il *iudicium Dei* sulla Santa Lancia.

bilmente questa esigenza apparente riflette la conoscenza comune di tutti i fatti, specie nel pubblico latino-orientale. In questo senso la memoria collettiva costituisce una sorgente di fatti ed eventi da cui ognuno attinse per il proprio racconto, completo in sé, ma non compiuto.

Con i *Gesta Tancredi in expeditione hierosolimitana* di Raul di Caen, il meraviglioso cortese si salda con quello religioso: la narrazione epica delle imprese di guerra entra a pieno titolo, con tanto di versi e con tutto l'apparato retorico e topico che si porta dietro, nella storia della crociata⁵⁴. Gettando un ponte tra la storiografia e la poesia epica, Raul descrive sistematicamente in esametri di gusto virgiliano le grandi battaglie della crociata, sviluppando esplicitamente parallelismi con la poesia classica e tracciando vivaci ritratti dei vari guerrieri⁵⁵, usando così una tecnica ben diversa da quella dell'inserzione di brevi componimenti poetici qua e là, adottata dai suoi colleghi storici. Solo all'arrivo dei crociati presso Sion Raul inserisce un inno di ventotto decasillabi piani⁵⁶. In questo modo l'autore si riallacciava, almeno in parte, all'uso allora comune di narrare in modo epico lotte contro i nemici della Fede: abbiamo più

⁵⁴ Raul di Caen è uno dei testimoni oculari della crociata, e scrive tra il 1112 e il 1118; tuttavia si differenzia dagli altri autori più antichi per aver incentrato il racconto su di un eroe, Tancredi di Lecce (1070-1112). Raul stesso ci fornisce informazioni sulla sua vita nel corso della sua opera: nato a Caen in Normandia intorno al 1080, fu allievo di Arnolfo, cappellano di Roberto di Normandia, succeduto ad Ademaro di Le Puy nella carica di legato pontificio e dopo divenuto patriarca di Gerusalemme. Militò giovanissimo tra i crociati, e partecipò alle imprese di Boemondo di Taranto e di Tancredi, fino alla guerra di Edessa del 1108. Morì nel 1150. Raul, che dedicò la sua opera ad Arnolfo, scrisse in modo vivace ma troppo elaborato, e mostrò di essere più letterato che storico, cadendo spesso nell'apologia del suo eroe, attorno al quale costruì un ciclo narrativo che alimentò anche la *Gerusalemme liberata*. Su Raul di Caen cfr. FLORI, *Faut – il rétrabiliter*, pp. 35 ss.; R. MANSELLI, *Raul di Caen nella cultura del secolo XII*, "Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei" 8 (1955); MAYER, *Bibliographie*, n. 1128. I *Gesta Tancredi* sono in PL CLV, 490 – 590, e in RHC Occ III, 587-601.

⁵⁵ PL CLV, 513 – 515, in Asia Minore; 542 – 552, ad Antiochia; 569 – 574, a Gerusalemme.

⁵⁶ PL CLV, 561 B – D.

volte ricordato il *Carmen de victoria Pisanorum*, ma – sempre nel filone antisaraceno – potremmo citare il *Liber Maiorichinus* di Enrico di Calci⁵⁷, o potremmo allargare lo sguardo su tutte le lotte politico – religiose dell'epoca, e citare così il *Carmen de Bello Saxonico*⁵⁸ o la *Vita Mathildis* di Donizone⁵⁹. Altri autori, dopo Raul, avrebbero scritto sulle crociate solo in versi, ma spetta di sicuro al nostro il merito di aver per primo avviato l'epicizzazione di questi racconti, o almeno di averlo fatto con un'alta consapevolezza letteraria. Tra l'altro, oltre a coniugare racconto storico e poesia (intenzione condivisa da tutti gli autori di epica storica del periodo), questa nuova epica della crociata continuava, in modo inedito, il filone fantastico di certa epopea feudale. Se questa, infatti, con opere come il *Waltharius*⁶⁰ o l'*Ecbasis captivi*⁶¹ o il *Within piscator*⁶², aveva rinnovato la tematica tradizionale, il nuovo *epos* crociato, apparentemente discostandosi di meno dai contenuti tipici, in realtà li rinnovava in modo ancor più duraturo ed efficace, descrivendo un ciclo bellico che, lontanissimo sia da quelli greco – romani che germanici, era peraltro considerato superiore a tutti quelli contemporanei, e che appariva *a posteriori* come irripetibile. Inoltre ai prodigi pagani, considerati falsi dai cristiani, e al fiabesco che spesso li aveva rimpiazzati, l'epica crociata sostituisce i miracoli e tutto il meraviglioso che l'avevano accompagnata, ossia un repertorio nuovo e fermamente ritenuto autentico, collocato non più nelle vite dei Santi (da sempre alimento della poesia epica), ma in quelle dei nuovi *milites Christi*⁶³.

⁵⁷ In FSI, V, ed. C. CALISSE, Roma 1904. In questa edizione ci sono tuttavia parecchie lacune.

⁵⁸ In MGH SS *Rer Germ* XVII, ed. O. HOLDER-HEGGER, Berlino – Weimar 1997.

⁵⁹ In MGH SS, VIII, pp. 6 – 31, ed. G.H. PERTZ, Lipsia 1992.

⁶⁰ *Waltharii poesis*, ed. H. ALTHOLF, voll. I-II, Lipsia 1899- 1905. Ricca bibl. in PALADINI – DE MARCO, *Letteratura*, p. 291.

⁶¹ *Ecbasis captivi*, ed. E.H. ZEYDEL, Chapel Hill 1964. Bibl. ragionata in PALADINI – DE MARCO, *Letteratura*, p. 291.

⁶² Editto in A. WILMART, *Le poème héroïque de Létald sur Within le pêcheur*, «StudMed» n.s. 9 (1936), pp. 188-205.

⁶³ Questa considerazione vale più per il rapporto in genere tra epica e crociata in un testo letterario, che per Raul di Caen, che in effetti non si dilunga eccessivamente su miracoli o visioni. Cfr. comunque PL CLV, 515 A – C, 540 C – 541 C, 547 C – 548 D, 558 C – 559 C.

Alberto di Aquisgrana, nell'*Historia hierosolimitanae expeditionis*⁶⁴, trasfigura spazio e tempo in una dimensione senza precisi riferimenti, anch'essa *mirabilis*. Le contraddizioni dei racconti e le inesattezze cronologiche, che abbiamo spesso riscontrato negli storici crociati, se per i moderni sono solo la prova della sciattezza del metodo critico allora adoperato, nel contesto della cultura medievale, oltre all'indubbia carenza di questo o quell'autore su questo o quell'argomento, sono spie di un atteggiamento genuino ed ingenuo, di matrice religiosa, e strettamente legato alla concezione provvidenziale della Storia. La giustapposizione dei racconti, infatti, è anche un modo per conservare interamente una tradizione di eventi nella quale, a torto o a ragione, si crede che abbia omogeneamente operato Dio medesimo. In questo senso, negli scrittori meno raffinati, le contraddizioni della storia della crociata non sono fatti che si escludono a vicenda, ma eventi intoccabili, reliquie della memoria, conservate dalla credenza popolare. Come le fantasiose e spesso incoerenti leggende agiografiche, come le molteplici attestazioni, in più luoghi, di una medesima reliquia, questi eventi discordanti hanno valore in sé stessi, e non per

⁶⁴ Alberto di Aquisgrana († 1120) – chiamato anche Alberico o Adalberto, e detto anche di Aix, a seconda della lingua in cui chiamiamo la sua città natale, Aix-la-Chapelle (o Aachen) – autore della *Historia Hierosolymitanae Expeditionis*, denominata anche *De passagio Godefredi de Bullione et aliorum principum*, appartiene a quella schiera di autori che, come Baldrico di Dol o Guiberto di Nogent, scrive basandosi sulle testimonianze altrui. D'altro canto, le fonti adoperate – che lo spingono a mettere in rilievo il ruolo di Pietro l'Eremita e di Goffredo di Buglione – lo rendono assai simile a Guglielmo di Tiro (di cui diremo tra breve e con cui rappresenta il filone “tedesco” della storiografia crociata, non per questioni etniche, ma appunto per la centralità attribuita ai contingenti di area renana e alle vicende lì accadute). In virtù poi del rilievo attribuito a un singolo condottiero, Alberto è accostabile a Raul di Caen, da cui però si differenzia per tutto il resto. Alberto visse a Aquisgrana tra i secc. XI e XII; di lui sappiamo pochissimo. Era canonico della sua città, e scrisse la sua opera in XII libri, narrando i fatti dal 1095 al 1121, anno secondo di Baldovino II. Nella sua opera c'è una mescolanza di racconti diversi, uniti spesso senza cura, con contraddizioni e persino con errori di cronologia. Tuttavia, questo non inficia il valore “culturale” dell'opera. Su Alberto cfr. FLORI, *Faut-il réhabiliter*, pp. 35 ss.; IORGA, *Les narrateurs*, pp. 267 ss.; opera in PL CLXVI, Parigi 1894, coll. 387 – 716. Altra ed. in RHC Occ IV, 265 – 713.

ciò a cui rimandano. Sono, certo, una storpiatura del senso storico, una sorta di fondamentalismo della memoria, ma del resto anche l'imprecisa agiografia medievale è – per rimanere ai paragoni adoperati poc'anzi – una degradazione del miracoloso, e lo è pure la proliferazione di reliquie identiche: eppure tutte scaturiscono da un *sensus fidei* che, incapace di fare scelte, mantiene in una impossibile ma feconda sintesi le cose più disparate⁶⁵. E questa sintesi diventa feconda persino a livello storiografico: proprio l'incoerente Alberto creò il mito di Goffredo di Buglione! Non è peraltro da trascurare il fatto che tutta la storiografia medievale è inficiata da testi e autori pieni di contraddizioni, che nonostante ciò erano considerati importanti, e questo caos poteva appellarsi, per essere considerato legittimo, persino alla Bibbia: dalle celeberrime discordanze dei Vangeli⁶⁶ alle differenze – ancor più visibili, perché sostanziali – tra i fatti narrati, più volte e in modo diverso, nel Pentateuco⁶⁷ – quel Pentateuco che, *meminisse iuvat*, era il modello

⁶⁵ Quante varianti c'erano nelle leggende agiologiche? Persino le *vitae* degli Apostoli coltivavano l'ambiguità, e così, per esempio, sant'Andrea – uno dei più accreditati protettori dell'impresa – aveva evangelizzato la Scozia, l'Epiro e la Tracia, mentre san Bartolomeo era stato in India per Eusebio e san Girolamo, e in Licaonia per lo Pseudo-Dionigi; Giuda Taddeo invece era andato in missione in Palestina, in Siria e Mesopotamia. Di esempi del genere se ne potrebbero fornire a bizzeffe, ed il bello è che spesso si trattava di tradizioni facilmente armonizzabili, che invece erano lasciate così, quasi per timore di profanarle. In quanto poi alle reliquie uniche e molteplici, Guiberto di Nogent biasimava anche nei *Gesta Dei per Francos* che in Francia si venerassero due teste di San Giovanni Battista, senza che nessuno osasse affermare l'implicito, ossia che una delle due era falsa; d'altro canto, nel XII sec. i prepuzi e i cordoni ombelicali di Gesù si moltiplicarono (Roma, Charroux, Coulombs, Boulogne), per non parlare poi delle reliquie duplicabili di proprio, come le fiale del Preziosissimo Sangue (Fécamp, Bruges, Mantova), o i capelli e persino il latte della Vergine Maria (Coutances, Laon, Astorga, Roma, Oviedo, Chartres).

⁶⁶ In verità più apparenti che reali, e su cui generazioni di autori, da Taziano in poi, si erano industriati a costruire concordanze, assai comuni nel Medioevo. Sull'argomento cfr. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972.

⁶⁷ Le fonti del Pentateuco (sacerdotale, eloista, jahvista e deuteronomica) sono state giustapposte insieme, senza alcuno sforzo d'integrazione, evidentemente per ragioni religiose. E così abbiamo due racconti del-

spirituale della storia della crociata, nuovo Esodo. E così, e a maggior titolo di altre storie, pure quella dell'impresa *in transmarinis* poteva ricondursi a questa gloriosa e sconcertante maniera di raccontare il passato, e ad essa si riallacciava la grossolanità di certi passi di Alberto.

In quanto alle sfasature cronologiche – che si riscontrano persino in letterati eruditi e curati come Baldrico di Dol – anch'esse sono funzionali al modo di concepire il tempo di una società troppo spesso incapace di distinguere tra presente e passato, tra passato remoto e prossimo. E anche questo è una degradazione del senso religioso comune, diffuso. È un'assenza di prospettiva, quasi una resa in termini di tempo di quella carenza che caratterizza, senza sua colpa, la pittura. Uomini come Alberto o Baldrico, sebbene diversi per cultura e consapevolezza intellettuale, sono accomunati da una superficialità che, prima ancora di essere assenza di spirito critico, è un implicito atto di sfiducia nel tempo e, quindi, un atto di fede nell'eternità. Le azioni storiche – e quindi – quelle della crociata – sono al di là delle loro coordinate temporali, manifestazioni di un unico decreto divino, al di là di ogni epoca. Non conta quando esse siano accadute, ma che lo siano. In una età in cui il tempo è scandito sui ritmi dell'anno liturgico, in cui i giorni appartengono alle memorie religiose che vi sono di volta in volta celebrate, e in cui spesso già il divino e l'eterno si accaparrano porzioni sempre più ampie di temporale profano⁶⁸, in una civiltà i cui strumenti di misurazione cronologica sono soprattutto legati alla vita religiosa (come campane o meridia-

la Creazione di Adamo, due dell'ingresso degli animali nell'Arca, o abbiamo Sara, moglie di Abramo, dapprima vecchia, e poi due volte insidiata da altri uomini, il Faraone e Abimelek, e via di questo passo, senza contare le divergenze del ciclo mosaico, basate non solo su certi passi del Deuteronomio, *outsider* rispetto agli altri tre libri che riguardano l'Esodo, ma anche su discordanze interne: nomi diversi dei parenti del condottiero, riti differenti dell'ordinamento liturgico, norme civili in contrasto, e persino ripetizioni narrative.

⁶⁸ In quest'epoca, accanto al *dies Domini*, si è già da tempo affermato – dall'età di Alcuino – l'uso della consacrazione del venerdì alla Passione e del sabato alla Madonna. Su questa scia si continuerà per secoli, con mesi e giorni devozionali che durano fino ad oggi. Cfr. L. GOGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Parigi 1923.

ne su campanili), e inesorabilmente funzionano in relazione ad essa – scandendo, ad esempio, le ore canoniche – il tempo è di Dio, e il suo fluire si relativizza, fino a confondersi: tutte le ere, le epoche, gli anni, i mesi, i giorni, ma anche le ore e i minuti vanno bene per compiere le azioni della Salvezza.

È appena il caso di far notare che gli autori della crociata, indugiando più volte sulla descrizione delle città sacre, dei loro siti geografici, delle loro reliquie e dei loro monumenti, e persino della loro storia, preparano la narrazione di quelle imprese belliche il cui risultato sarà proprio la almeno parziale distruzione di ciò che è stato descritto. Questo atteggiamento, apparentemente oscillante tra il gusto erudito dei letterati e il furore sanguinario dei guerrieri, non è schizofrenico come sembra, né è una concessione *a posteriori* fatta alla conoscenza e alla cultura, ma è un altro elemento costitutivo dello spirito della crociata. L'impresa ha come scopo la restaurazione dell'ordine divino nei Luoghi Santi, e in Gerusalemme in particolare. Descritta tante volte nella Bibbia, e in particolare nell'Apocalisse, dove diviene il simbolo dell'eterna convivenza celeste dei Beati, Gerusalemme porta in sé tutta la pregnanza delle allegorie, delle metafore e dei simbolismi con cui la tradizione giudeo-cristiana ha interpretato l'idea di città. Sia che si tratti del destino ultraterreno dell'uomo, che della sua storia terrena, o della Chiesa o del *Regnum christianum*, essa è sempre esprimibile nell'uso dell'immagine della città. Ora, la crociata è profondamente connessa a questi concetti, nei modi che abbiamo più volte indicato. Ma essa si trova dinanzi ad una contraddizione: la città simbolo di tutto questo, Gerusalemme, è nelle mani del nemico infernale. Vera e santa materialmente, ha perduto la sua anima, la sua vera forma. I crociati, che vanno in Oriente per restaurare la Santa Città, non potranno farlo senza liberarla, e non potranno liberarla senza espugnarla, danneggiandola o distruggendola almeno in parte. Così, i crociati, abbattendo, edificheranno, e distruggendo, daranno nuova vita. E su questo modello – comune a tutte le guerre ideologiche – si esemplifica e costruisce tutto il tortuoso rapporto tra i conquistatori e le altre città sante, come Antiochia per esempio. La loro descrizione, tutt'altro che fine a se stessa, tutt'altro che contraddetta – nel suo amore per il bello, l'esotico e il sacro – dalla violenza che la segue nella narrazione, è l'immagine di un ordine materiale che andrà poi finalmente ricondotto alla sua vera ragion d'essere, al suo principio formale. E

così, proprio in Alberto di Aquisgrana, la lotta all'ultimo sangue per prendere Gerusalemme diviene la lotta per liberare la santa madre di tutti i fedeli⁶⁹, e le sue devastazioni sembrano non colpire questo luogo santo, ma la "controcittà" infernale che i Turchi vi hanno sovrapposto. Lo stesso svolgersi dell'ultima battaglia ha come cornice i luoghi più santi della capitale palestinese⁷⁰, e Alberto, assai preciso nel restituire i più minuti particolari di questa geografia dello spirito e della guerra, sembra inconsapevole dei danni che le spade, le lance, le frecce e quant'altro inflissero a quelle sacre pietre, né tantomeno si dà pena alcuna del sangue che le profana. Sin dall'inizio della descrizione della disposizione delle forze degli assediati, anzi, egli ha avuto cura di mostrare la simmetria dei luoghi urbani e degli eserciti, quasi fossero un unico complesso spaziale, e non due realtà destinate a confliggere⁷¹. È questa un'ennesima manifestazione della mentalità medievale, per noi incomprensibile ed affascinante ad un tempo: la città – santuario, meta del viaggio devoto, viene raggiunta per essere devastata, ma la sua devastazione è in se stessa restaurazione⁷².

In conseguenza di ciò, anche la tecnica poliorcetica, così ampiamente descritta negli storici, compreso Alberto, non è solo documento di storia militare, ma evento simbolico. D'altro canto, grazie ad autori come il nostro, che tanto spazio le dedicano⁷³, noi possiamo conoscere molti aspetti della tecnica militare dell'epoca, con una generosità di notizie che forse le fonti latine non avevano dalla migliore età classica⁷⁴.

⁶⁹ Cfr. PL CLXVI, 540 D.

⁷⁰ PL CLXVI, 547 B – 550 C.

⁷¹ PL CLXVI, 538 B. D.

⁷² PL CLXVI, 551 C; 552 A. B. Sulla valenza simbolica e sulla struttura reale della città nel Medioevo, iniziando proprio dalle città sante, cfr. C. FRUGONI, *Rappresentazioni di città nell'Europa medievale*, in *Principi e forme della città*, a cura di L. BENEVOLO, Milano 1993, pp. 95-140.

⁷³ Cfr. PL CLXVI, 542 C – 546.

⁷⁴ Per la storia militare della crociata un'ottima guida è J. FRANCE, *Victory in the East. A military history of the First Crusade*, Cambridge 1994. Cfr. anche GAIER C., *Il valore militare degli eserciti della Prima crociata*, in *Le Crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi. 1096-1270*, a cura di M. REY – DELQUÉ, Milano 1997, pp. 183 – 208, A.A. SETTIA, *L'europeo aggressore: tecniche militari in Occidente alla vigilia della Prima crociata*, "Studi Storici" 38 (1997), pp. 309-322.

In quanto al soprannaturale, Alberto lo usa solamente in chiave apologetica, per il suo eroe. Non mancano certo eccezioni, come la descrizione dell'apparizione di Sant'Ambrogio⁷⁵, o come quella del fuoco celeste⁷⁶, ma di solito Alberto sceglie visioni che danno un senso sovranaturale a tutta l'opera del condottiero:

"Nam pio ducis proposito impeto, somnii huius visio completa veraciter comprobatur. Ante viae huius initium cum saepe idem dux suspiria traheret, sui que animi optio ante omnia esset visitare sanctam civitatem Jerusalem et videre sepulchrum Domini Jesu, ac saepe privatis famulis cordis sui aperiret intentionem, cuidam de familiaribus suis, Stabuloni videlicet, in hunc modum ostensa est visio. Videbat idem scalam auream a celesti axe procerae longitudinis usque ad terram porrectam, quam ipse dux, nimio desiderio fervens, cum quodam poculi sui provisore, Rothardo nomine, lucernam in manu ferente, conscendere conatus est. Sed provisor iam media scala consistente, lucerna, quam gestabat in manu illius, extinguit, et medium gradus scallae, per quam ad supernum coeli solium scandebat, graviter lapsus et attritus est. Sic provisor poculi ad inferiora reversus, prae formidine ultra ad coelestem portam cum duce pervenire non potuit ac pulsare. At Stabulo, cuius est ista visio, lucernam exstinctam reaccendens, scalam, quam pincerna indignus attolli non meruit, fiducialiter conscendit, et lucernam ultra indeficientem ferens, cum ipso duce coeli penetravit ad aulam, ubi mensa illis parata, et omni deliciarum dulcedine cumulata reperta est. Ad hanc denique dux cum electis et ea dignis recumbens, de omni quae aderta dulcedinis suavitate partitus est.

Quid per hanc scalam ad coeli palatium ducentem, nisi via quam dux tota mentis intentione apprehendit ad urbem Jerusalem, quae porta est coelestis patriae significatur? Ex auro enim purissimo erat scala; quia ad hanc viam et coeli portam puro corde et perfecta humilitate veniendum. Media autem scala provisoris poculi lucerna exstinguitur, gradus laesus deficit, ascensus negatur, quia opus et onus viae sanctae, quod bona et pura voluntate una cum duce devovit, medio labore deseruit cum plurimis, sicut audivistis. Propter diffidentiam enim et imminentes angustias a duce subtractus est Antiochiae, et sic apostata factus, ad

⁷⁵ PL CLXVI, 502 B (IV).

⁷⁶ PL CLXVI, 524 D (V).

aratum reversus est miseriarum, nec ultra per scalam cum duce coeli introiens ianuam, sanctorum mensa dignus fuit participari. Stabulo vero ducis camerarius, lucernam ab ipsius manu suscipiens, reaccendit, quia voluntatem bonam viae huius quam primum assumpsit fortiter retinuit, et inter diversas mentis vacillationes lampade benevolentiae reaccensa, reflagranti voto firmiter haesit ; sicque insolubili gradu scalam cum duce superavit. Insuper illius in omni tribulatione socius stabilis, et famulus existens fidelis Dei, eo usque in Jerusalem pervenit, et ad Sepulchrum Domini, quod mensa est et desiderium totius dulcedinis sanctorum, intrare meruit et orare»⁷⁷.

Poco più innanzi, Alberto inserisce la seconda visione:

“Quidam ergo nocte praefatus miles, Hezelo nomine, de Kinwilre villa, quae est in rubuario, cum eodem duce in silva quadam quae vocatur Kettena, venatoria arte fatigatus, facili sopore occupatus est, statimque in spiritu ad montem Sinai translatus est, ubi Moyses, famulus Domini, ieiunio quadraginta dierum espleto, claritatem gloriae Dei meruit videre et legem de manu Dei accipere. Super huius denique montis cacumen videbat praedictum cum timore et mansuetudine facili ascensu attolli, et duos ei in vestibis albis et pontificali ornatu obviam festinare, dicentes: “Qui servo suo et fideli Moysi contulit benedictionem et gratiam, eiusdem benedictionibus Dei viventis replearis, et gratiam in oculis eius invenias: dux ac praeceptor populi sui christiani in omni fide et veritate constitueris.” Hoc dicto, miles expergefactus a somno, surrexit, et viso subtracta est.

Quid in hac visione considerandum, nisi quod in spiritu et lenitate Moysi surgeret dux spiritualis Israel, a Deo praeordinatus et princeps populi constitutus? Unde hanc visionem et benedictionem vere et manifeste in eo adimpletam cognoscimus; quia severa, cum plurimi principes ac potentes, episcopi et comites, filiique regum, viam hanc ante illum et post eum institerint, christianorumque exercitus ductores fuerint, nequaquam prosperum iter fecit illis Deus, aut sui desiderii compotes facti sunt; verum a regibus et barbaris nationibus multa illis adversa, et universo illorum exercitui, illata sunt; quia non erant illi per quos salus veniret in Israel. At, duce Godefrido post universos praemissos viam insistente, desperatique exercitus duce ac principe esistente, omnia adversa in prospera sunt mutata; nec fuit

⁷⁷ PL CLXVI, 550 C – 551 C.

quod impediret viam, aut quae noceret adversitas, nec nisi in sceleratis et transgressoribus inventa fuit iniquitas; inventa vero iniquitate, ex iustitia vera Dei subsecuta est ultio, qua et santificata est legio. Et sic filii castigati nunc fame, nunc gladio, tandem felices et mundi ab inquinamentis cum duce et principe suo beatum desiderium explentes, urbem sanctam Jerusalem meruerunt, ac Domini sepulchrum adoraverunt; moenia etiam possidentes ex Dei providentia et voluntate, hunc urbis rectorem ac populi praeceptorem gloriosissime praefecerunt”⁷⁸.

Immediatamente successiva è la terza e ultima visione riguardante Goffredo:

“Praeterea revelatum est cuidam fratri catholico et canonico Sanctae Mariae Aquisgrani, Giselberto nomine, in septimo mense discessionis ac peregrinationis eiusdem ducis, quod caput omnium et princeps futurus esset in Jerusalem a Deo praescitus et constitutus. Videbatur enim fratri adhuc somno dedito quod praefatus dux in sole potenter sedere accepisset, et ex omni genere avium quae sub coelo sunt, in circuitu illius infinitae copiae confluisissent, quorum pars paulatim avolando minui coepit; amplior vero pars fixa et immobilis a dextris et sinistris remanebat: post haec sol a radiis suae claritatis maxima ex parte obscuratus est, sedesque ducis brevi intervallo prorsus deleta, et tota fere avium multitudo quae remanserat avolavit.

In sole sedem dux accepit, cum in solio regni Jerusalem promoveretur, quae omnes mundi superat civitates nomine et sanctitate, sicut sol sua claritate universas coeli stellas: quam Jesus Christus, Dei vivi Filius, qui verus est sol iustitiae, sua illustravit et exaltavit Deitate, quando in ea crucifixus, passus, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, suisque dilectoribus apparuit vivus. Congregatae sunt aves coeli circa sedentem, cum de universis regnis christianorum parvi et magni, nobiles et ignobiles, illi associati et subditi facti sunt. Avolaverunt aves, cum plurima peregrinorum multitudo ad terram cognationis suae ex illius consensu et licentia reversa est. Sed plurimae aves fixae et immobiles permanserunt, cum multi pio amore illius innodati et familiari eius allocutione delectant cum eo ultra remanere decreverunt. Post haec brevi intervallo sol obscuratur, sedes ducis aufertur; cum Jerusalem post paululum temporis viduata, tam magnifico principe mortuo, multum obscurata est

⁷⁸ PL CLXVI, 554 B – 555 A.

a fama et gloria sua, multisque militibus et belligeris viris in illius casu attenuata »⁷⁹.

Guglielmo di Tiro, nell'*Historia Rerum Transmarinis Gestarum*⁸⁰, non dà, in proporzione agli autori precedenti, tanto

⁷⁹ PL CLXVI, 555 A – C.

⁸⁰ Con Guglielmo di Tiro (1130 ca-1180ca), la storiografia crociata raggiunge un punto di svolta, e anche la nostra analisi ne risente. Anzi-tutto, egli scrive un resoconto dettagliato di tutta la storia dell'*Outremer* cristiano, iniziando dalle origini altomedievali della “questione d’Oriente”, e arrivando fino alle soglie della Terza crociata, che non vide perché morì sette anni prima. In ragione di ciò, Guglielmo non è uno storico della Prima crociata, ma delle Crociate in genere. E tuttavia ne è uno dei più grandi, per solidità di documentazione, per rigore d’analisi, per ricchezza di notizie. Guglielmo di Tiro nacque probabilmente a Gerusalemme, e sin da fanciullo intraprese la carriera ecclesiastica. Conobbe da bambino il patriarca di Antiochia Radolfo, intorno al 1140. Intorno al 1162 era già in Europa a studiare (Francia e Italia). Nel 1167, su richiesta del re di Gerusalemme Amalrico (1162-1173), l’arcivescovo di Tiro Federico lo elesse arcidiacono della sua diocesi. In questa carica si distinse per le capacità intellettuali, che gli procurarono benemerenzze ma anche invidie. Condusse una delicata legazione presso Bisanzio (1168 ca.), e poi, per sfuggire all’ostilità del suo arcivescovo, ma anche per affari privati, si recò a Roma (1169 ca.). Ritornato in Oriente, fu scelto da Amalrico come precettore del principe ereditario Baldovino, e poi promosso, per consiglio dei notabili, cancelliere regio. Nel maggio 1174 il popolo e il clero di Tiro lo acclamarono arcivescovo; confermato dal re, fu consacrato nella basilica del Santo Sepolcro dal patriarca. Nel 1177 partecipò al Terzo Concilio Lateranense, dove espose le necessità della Terra Santa, che però non ebbero largo ascolto, anche a causa del numero risicato di prelati orientali presenti al sinodo; di esso Guglielmo scrisse un resoconto, oggi purtroppo perso. Al ritorno dall’Italia si accompagnò fino a Brindisi ad un gruppo di aristocratici che si recavano in Oriente, al seguito delle truppe di Pietro di Courtenay. Da Brindisi Guglielmo si diresse a Costantinopoli, dove stette sette mesi, intrattenendo cordiali relazioni con Manuele I Comneno (1143-1180), con cui discusse i problemi della sua terra. In effetti, la minaccia del Saladino (1171-1193) e la lebbra che aveva colpito il nuovo re di Gerusalemme, l’ex-pupillo dell’arcivescovo, Baldovino IV (1174-1185), rendevano davvero drammatica la situazione. Tramite Guglielmo, l’imperatore entrò in contatto diplomatico col principe e col patriarca antiochiani. Il 12 maggio del 1177 Guglielmo era proprio nella metropoli siriana per adempiere agli incarichi affidatigli da Manuele, e il 30 luglio tornò a Tiro. Ma già nel 1178 lasciò di nuovo la Palestina, e si recò in missione diplomatica presso i Grandi dell’Occidente, tra cui presumibilmente incontrò i re di

spazio al fantastico e all'esaltazione. Tuttavia, essi vi compaiono nella misura in cui sono funzionali alle idee portanti del suo racconto. Per esempio, a proposito della figura di Pietro l'Eremita, alla cui vocazione e al cui ruolo Guglielmo dà molto spazio. Testimone delle sorti drammatiche della Palestina, sensibilizzato sul problema dal patriarca di Gerusalemme Simeone⁸¹, Pietro riceve la sua missione da Gesù stesso, in una visio-

Francia ed Inghilterra, più il papa Alessandro III. Tornato in Terra Santa, rifiutò la candidatura al patriarcato di Gerusalemme, offertagli da una fazione ecclesiastico-politica ostile alla regina e al suo protetto, il vescovo Eraclio, e morì poco dopo.

Appare singolare che, proprio quando ormai si avvicinava la fine per l'Oriente cristiano, sorse lo storico più puntuale e preciso della crociata. La sua opera storica si collocava in una carriera letteraria già di per sé notevole, ma giunta a noi in cattive condizioni. Guglielmo scrisse la *Historia de Gestis Orientalium Principum*, una storia araba patrocinata da Amalrico, e che compose agevolmente grazie alla conoscenza delle lingue mediorientali, per cui consultò fonti originali. In quanto all'*Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*, essa è in ventitré libri, di cui l'ultimo incompleto, e narra la storia dell'Oriente dalla Prima crociata al 1184, non tralasciando però una cornice introduttiva che risale fino al 1048 e, genericamente, all'età di Maometto. Guglielmo la scrisse su esortazione di Amalrico, e adoperò come fonti gli scrittori anteriori, ma anche le testimonianze dei protagonisti degli eventi e le sue stesse conoscenze; almeno due volte lasciò il lavoro, per poi tornarvi, e quando morì, lo aveva ripreso da poco. In ragione di ciò, l'opera non è stata rivista, e perciò ha ripetizioni e omissioni, imprecisioni di contenuto e qualche sfasatura cronologica. Tra l'altro, le parti iniziali sono le più recenti, e nel testo ci sono riferimenti alla vita dell'autore che mostrano la successione, ineguale, di diverse fasi redazionali. Su Guglielmo di Tiro e la sua opera cfr. FLORI, *Faut-il réhabiliter*, pp. 35 ss.; HIESTAND, *Der Kreuzzug*, pp. 153 ss.; B. EBELS-HOVING, *William of Tyre and his patria*, in "Media Latinitas". A Collection of Essays to Mark the occasion of the Retirement of L.J. Engels, a cura di R.I.A. NIP e a., Steenbrugge - Turnhout 1966, pp. 211-216; R.C. SCHWINGES, *Wilhelm von Tyrus: von Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert*, in "Spannung und Widersprüche". Gedenkschrift für Frantisek Graus, a cura di S. BURGHARTZ e a.; Sigmaringen 1992, pp. 155-169. Trattazione classica insostituibile sul valore documentario dell'opera guglielmina è quella di H. VON SYBEL, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1881². L'*Historia* è in PL CCI, 209-891, preceduta da una ricca introduzione storica e letteraria. Altra ed. in RHC Occ I, Parigi 1844; da ricordare anche l'ed. di R.B.C. HUYGENS e a., Tournai 1986.

⁸¹ PL CCI, 227 B - 228 C.

ne onirica avuta nella Basilica del Santo Sepolcro⁸². In essa, sia pure senza nessuna menzione del pellegrinaggio armato, appare per la prima volta l'idea del riscatto dei Luoghi Santi. Indipendentemente dal fondamento storico, questo racconto, nel linguaggio emotivo delle immagini mistiche e psicanalitiche, attesta che l'anelito morale ed escatologico alla liberazione del Santo Sepolcro esisteva già prima dell'iniziativa papale, e toccava personalità particolarmente sensibili:

“Cumque sopor (ut solet) se infundisset altius, visus est ei Dominus noster Jesus Christus, quasi coram positus astitisse, et tandem iniunxisset legationem dicens: Surge, Petre, propera; et quae tibi sunt iniuncta, intrepidus perage: ego enim tecum ero. Tempus est enim ut purgentur sancta, et servis meis subveniatur. Expergefactus Petrus, et visione quam viderat confortatus in Domino, factus ad oboediendum proclivior, et divinam admonitionem secutus, moras rumpit impiger, ad redeundum accinctus»⁸³.

Analogamente si comporta nel descrivere un episodio di sapore squisitamente evangelico-apocalittico. Nel momento in cui il pellegrinaggio armato finisce, Guglielmo ne mostra un aspetto che nessuno aveva sottolineato, citando un episodio fantastico nuovo:

“Aliique quam plures, qui in toto itinere divinis obsequiis mancipati, piam in Christo dormitionem acceperant, in eadem civitate apparuerunt multis, loca sancta cum aliis ingredientes. In quo manifeste dabatur intelligi, quia, etsi vita decessissent temporali, ad aeternam vocati beatitudinem, non sunt fraudati a desiderio suo; sed quod pio expetierant studio, pleno sunt effectu consecuti, magnum nobis futurae resurrectionis argumentum praetendentes. Dignumque erat, ut sicut resurgente Domino multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt, et in civitate sancta apparuerunt multis; ita fidelibus populis sanctae Resurrectionis locum, a gentili superstitione mundantibus, priscum renovaretur miraculum, ut et ipsi in spiritu resurrexisse crederentur; qui resurgentis Domini tam piis se manciparent obsequiis”⁸⁴.

⁸² PL CCI, 228 C – 229 C.

⁸³ PL CCI, 229 B.

⁸⁴ PL CCI, 430 C – 431 B.

Nel Vangelo di Matteo, la morte di Cristo era seguita dalla risurrezione di molti corpi di santi morti; essi, dopo la resurrezione dello stesso Redentore, entrarono nella Città Santa, e apparvero a molti⁸⁵. Nell'interpretazione patristica, la resurrezione dei corpi dei santi era un semitismo teologico per indicare l'uscita dal *Limbo patrum* delle anime dei giusti vissuti prima di Gesù; il loro ingresso nella Città Santa era l'ingresso in Paradiso, e ovviamente avveniva dopo la glorificazione del loro Liberatore. Ora, Guglielmo di Tiro reinterpreta il tutto con arditi parallelismi. Infatti, se i giusti evangelici risuscitavano dopo la morte di Gesù e venivano glorificati dopo la sua resurrezione, allora anche l'impresa dei crociati ha un valore redentivo, perché solo dopo di essa i loro caduti, i giusti della nuova impresa, entrano in Gerusalemme. Essi sono stati riscattati dal loro stesso sacrificio, ma ora che tutta l'impresa raggiunge il suo termine glorioso, entrano anch'essi nella loro città santa, quella Gerusalemme terrena per la cui libertà essi hanno dato la vita. In questo modo, la Redenzione di Cristo e l'impresa dei crociati sono messi sullo stesso piano, sono entrambi salvifici. Inoltre, la meta dei guerrieri, la Gerusalemme materiale, appare, proprio perché terrestre, in tutto il suo valore spirituale. È un ossimoro ideologico che lo zelo medievale trovava naturale e comprensibile. Il viaggio dei crociati ha qui la più alta trasfigurazione che mai abbia sortito nelle cronache storiche esaminate: è come il viaggio di Cristo dal Padre al mondo e dal mondo al Padre.

Da questo sommario *excursus*, emerge nettamente la valenza assai alta che il meraviglioso ha avuto nella rappresentazione della crociata, sia a livello delle esperienze dei protagonisti che a livello del resoconto letterario. Certo, in questo secondo caso, noi assistiamo ad una canonizzazione dell'uso del meraviglioso, per cui diviene un elemento topico. Ma questa topicizzazione è proprio il punto di arrivo letterario di una suggestione costante, esercitata dall'Oriente sui cavalieri latini. Essa opera in modo sistematico, ed emerge anche da fonti extraletterarie. Si pensi ad esempio alla forza di attrazione

⁸⁵ Mt 27, 52 - 53.

esercitata dalle reliquie nella lettera dello pseudo-Alessio I a Roberto di Fiandra⁸⁶:

“Domino et glorioso comiti Flandrensi Roberto et omnibus totius regni principibus Christi fidei amantibus, tam laicis quam clericis, imperator Constantinopolitanus salutem et pacem in eodem Domino nostro Jesu Christo et Patre eius ac Spiritu Sancto. O inclitissime comes et maxime christianae fidei consolator! Notificare prudentiae vestrae nolo, quantum sanctissimum imperium Christianorum Graecorum angustiatur fortiter a Pincinatis et Turcis et cottidie depraedatur et acquiritur sine intermissione, et fiunt ibi caedes diversae et inenarrabiles christianorum interfectiones et derisiones. Sed quia sunt multa mala, quae agunt, et ut diximus, inenarrabilia, de multis dicamus pauca, quae tamen sunt auditu horribilia et conturbant etiam ipsum aerem. Nam pueros et iuvenes christianorum circumcidunt super baptisteria christianorum et circumcisionis sanguinem in despectum Christi fundent in eisdem baptisteriis et desuper eos mingere compellunt. Illos vero nolentes ea diversis poenis affligunt et ad ultimum eos interficiunt. Nobiles vero matrones ac earum filias depraedatas invicem succedendo ut animalia adulterando deludent. Alii vero corrumpendo turpiter virgines statuunt ante facies earum matres, compellentes eas nefarias et luxuriosas decantare cantilenas, donec compleant ipsa sua nefa-

⁸⁶ La lettera è edita in H. HAGENMEYER, *Epistolae et chartae historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Die kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1080-1110*, Innsbruck 1901, n.1, p. 130. Roberto di Fiandra aveva visitato Alessio I tra il 1089 e il 1090 in occasione di un pellegrinaggio e gli aveva prestato giuramento di fedeltà e promesso cinquecento cavalieri (per i rapporti tra l'imperatore orientale e il conte si veda F.L. GANSHOF, *Robert le Frison et Alexis Comnène*, “Byz (B)” 31 (1961), pp. 57-74). Sembra che il corpo scelto abbia combattuto contro l'emiro di Nicea a Nicomedia, e che abbia preso parte alla battaglia di Levunion (1091). La missiva appare come un appello alla crociata, ma è palesemente falsificata: cfr. C. ERDMANN, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto 1996, p. 318 (tit. or.: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stoccarda 1935, p. 410, nota 7) allo scopo di favorire l'impresa di Boemondo di Taranto contro Bisanzio intorno al 1105-1106. Opinione analoga in E. JORANSON, *The Problem of the spurious letter of the emperor Alexius to the Count of Flanders*, “Am. Hist. Rev.” 55 (1950), pp. 805-821, in partic. p. 811ss. Tuttavia si è generalmente concordi nel riconoscere nell'epistola il fondo di una lettera imperiale autentica, per reclutare ausiliari in Occidente.

ria. Sic enim legimus actum et in Dei populo antiquitus, quibus impii Babilonyii post diversa delubria deridendo dicebant: Hymnum cantate nobis de canticis Sion. Sic et in stuprum filiarum matres compelluntur nunc cantare cantilenas nefarias, quorum voces non tantum, sed magis, ut credimus, plus resonant plangentum, sicut scriptum est in morte Innocentium: vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multos, Rachel plorans filios suos et noluit consolari, quia non sunt. Sed licet matres Innocentium, quae per Rachel figurantur, non valuerint consolari pro morte filiorum, voluerunt tamen consolari pro salute animarum, istae tamen nullatenus, quod peius est, consolari valent, quia et in corporibus et in animabus pereunt. Sed quid adhuc? Veniamus ad deteriora: totius aetatis et ordinis viros, id est pueros, adulescentes, iuvenes, senes, nobiles, servos et, quod peius et impudentius est, clericos et monachos, et heu! pro dolor! et, quod ab initio non dictum, neque auditum est, episcopos sodomitico peccato et etiam unum episcopum sub hoc nefario peccato eripuerunt. Loca vero sancta innumerabilibus modis contaminant et destruent et peiora eis minantur. Et ad haec quis non plangit? Quis non compatitur? Quis non horret? Quis non orat? Nam paene tota terra ab Ierusalem usque Graeciam et tota Graecia cum suis regionibus superioribus, quae sunt Cappadocia minor, alia maior, Phrygia, Bithynia, minor Phrygia, id est Troia, Pontus, Galatia, Lydia, Pamphylia, Isauria, Lycia, et insulae principales Chios et Mytilena et multae aliae regiones et insulae, quas non valemus modo enunciare usque Thracias ab eis iam invasae sunt, et fere iam nihil remansit Constantinopolis, quam ipsi minantur citissime nobis auferre, nisi auxilium Dei et fidelium christianorum latinorum velociter nobis subvenerit. Nam et Propontidem qui et avidus dicitur et ex Ponto iuxta eandem Constantinopolim in Mare Magnum decurrit, cum ducentibus navibus invaserunt, quas Graeci ab eis praedati fabricaverant, et remigiis, velint nolint, deducunt et minantur tam per terram quam per eandem Propontidem Constantinopolim, ut diximus, velociter capere. Haec pauca de innumerabilibus malis quae haec impissima gens agit, diximus et scripsimus tibi, comes Flandrensiū ! Christianae fidei amator! Cetera vero ab fastidium legentium dimittamus. Igitur, pro Dei amore et pro omnium Graecorum Christianorum pietate rogamus, ut quoscumque fideles Christi bellatores, tam maiores quam minores cum mediocribus in terra tua acquirere poteris, ad auxilium mei et Graecorum Christianorum huc deducas, et sicut Galiciam et cetera Occidentalium regna anno praeterito a iugo paganorum aliquantulum liberaverunt, ita et nunc ob salutem animarum

suarum regnum Graecorum liberare temptent, cum ego, quamvis imperator, nullum tamen mihi remedium neque idoneum consilium scio invenire, sed semper a facie Turcorum et Pincinatorum fugio et tam diu in singula civitate maneo, donec adventu eorum prope sentio et melius esse subiectus vestris latinis cupio, quam paganorum delubriis. Ergo, antequam capiatur ab eis Constantinopolis, certare totis viribus maxime debetis, ut gloriosum et ineffabilem mercedem in caelo gaudentes recipiatis. Nam melius est, ut vos habeatis Constantinopolim quam pagani, quia in ea habentur pretiosissimae reliquiae Domini, id est: statua, ad quam fuit ligatus; flagellum, a quo fuit flagellatus; clamys cocinea, qua fuit indutus; corona spinea, qua fuit coronatus; harundo, quam vice sceptri in manibus tulit; vestimenta, quibus ante crucem exspoliatus fuit; pars maxima ligni crucis, in quo crucifixus fuit; clavi, quibus adfixus fuit; linteamina, post resurrectionem eius inventa in sepulcro; XII cophini fragmentorum ex V panibus et duobus piscibus; caput cum capillis integrum et barba S. Johannis Baptistae; reliquiae vel corpora multorum Innocentium, quorundam prophetarum ac apostolorum, martyrum et maxime S. Stephani protomartyris et confessorum ac virginum, quae ab nimium incrementum singulariter scribere intermisimus, quae tamen omnia praedicta Christiani magis quam pagani habere debent, et munimen magnum erit omnibus christianibus, si haec omnia habuerint, detrimentum vero et iudicium, si perdidieris, quod si ob hoc certare noluerint et annum magis amaverunt, in ea plus inventient quam in toto mundo; nam soli thesauri ecclesiarum Constantinopolis abundant in argento, auro, gemmis et lapidibus pretiosis et pannis sericis, id est pallis, quae sufficere possint omnibus mundi ecclesiis, quos tamen omnes thesaurus inestimabilis thesaurus matris Ecclesiae, scilicet S. Sophia, id est Dei Sapientiae, superat et absque dubio thesaurus templi Salomonis, coaequari possit. Quid iterum de infinito nobilium thesauro dicam, cum thesaurus negotiatorum rusticorum nemo aestimare possit? Quid inventus in praeteritorum imperatorum thesaurus? Pro certo dico, non erit lingua, quae illum recitare valeat, quoniam non solum Constantinopolitanum imperatorum ibi thesauros habitur, sed omnium antiquorum romanorum imperatorum thesaurus ibi est traslatus et in palatiis absconditus. Quid amplius dicam? Quod certe patet oculis hominum, nihil es, quantum ad illud absconditum. Currite ergo cum tota gente vestra et omnibus viribus vestris certate! Ne talis thesaurus in manus Turcorum et Pincinatorum cadat, quia, dum sint infiniti, adhuc LX milia expectantium cottidie, et timeo, ne per illum thesaurus paulatim nostros seducant cupidos mili-

tes, quemadmodum I. Caesar olim fecit, qui regnum Francorum cupiditate invasit, et quomodo Antichristus, capturus totum mundum, in fine mundi est acturus, agite ergo, dum tempus habetis, ne Christianorum regnum, et, quod maius est, Domini perdati sepulcrum, et inde non iudicium, sed mercedem habeatis in coelum. Amen.”

In essa, come in un catalogo *ad hoc*, le fantastiche memorie religiose orientali sono elencate ed accumulate con un tono di ingenuo stupore.

Segno che il meraviglioso, con elencazioni come queste, era vivo e operante ben oltre i confini della parola letteraria ed erudita.