

## ASPETTI DELLA CONOSCENZA DELL'ORIENTE NELL'OCCIDENTE MEDIEVALE

### 1. *La conoscenza dell' « altro ».*

La storiografia degli ultimi decenni ha dimostrato un interesse via via crescente per un aspetto della società medievale a lungo scartato come secondario, se non addirittura degradante e proprio di una cultura inferiore: quello delle credenze, delle superstizioni, delle fantasie. Il pullulare di oggetti strani, che un tempo sembrava denunciare la « natura gotica » di quella società, oggi appare un'occasione insostituibile per attingere il modo (o i modi) di produrre, di organizzare e di comunicare i pensieri. Da Bloch, da Febvre e da Huizinga, fino a Bachtin, a Le Goff e a Duby, questo interesse ha preso vigore, tanto da costituirsi in una disciplina in certo modo autonoma: storia delle mentalità, delle idee, o storia (un tempo impensabile) dell'immaginario.

Una delle domande che questo approccio legittima è di necessità totalizzante: « In quale maniera la società del Medioevo europeo conosceva le altre società? Cioè: « Attraverso quali meccanismi venivano filtrate le informazioni che provenivano dall'esterno? ». Questa curiosità ci indirizza subito verso un territorio privilegiato, quello dei rapporti con l'Oriente, un mondo che rappresentò per l'Europa medievale l' « altro » per antonomasia.

Il campo delle probabili risposte è già previsto in quelle che sappiamo essere le caratteristiche fondamentali del modo di pensare medievale: rifiuto del concreto, tendenza al fantastico e all'elaborazione allegorica. Ma pure all'interno di questa generalizzazione si apre una contraddizione, che già Le Goff ha osservato<sup>1</sup>: da una

---

<sup>1</sup> J. LE GOFF, *L'occidente medievale e l'Oceano indiano: un orizzonte onirico*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel M. E.*, Torino 1977, pp. 257-277, 276.

parte il flusso interminabile delle fantasie più strane sull'Oriente; dall'altra una quantità sempre crescente di « testimoni oculari dell'Oriente », quei mercanti, pellegrini, missionari e soldati che non cessarono mai, nemmeno nei momenti più difficili, di varcare l'altra sponda del Mediterraneo. I due circuiti — quello della fantasia e quello dei testimoni — sembrano ignorarsi a vicenda.

La spiegazione proposta da Le Goff è corretta: « Seduzione e repulsione, insieme, di fronte al barbaro ». La rilevazione di contraddittorietà fra i due circuiti, suggerisce lo storico, deriva dalla nostra sensibilità moderna. Per evitare « il peccato mortale dell'anacronismo », bisogna penetrare quel tipo di cultura, fondato sulla convinzione che « l'altro è un barbaro ». Una cultura che, verso questo oggetto estraneo, promuove un duplice movimento: l'avvicinarsi ed il prendere, in qualche modo, le distanze. Nella società medievale, scambio reale e scambio fantastico coesistono e si sostengono a vicenda.

Al capo opposto del continente euroasiatico, i Cinesi favoleggiavano allo stesso modo dell'Ovest, terra per loro di uccelli giganteschi<sup>2</sup> e di altre meraviglie, nella quale, al centro di uno strano mare chiuso, sorgeva un'isola misteriosa: *Ssu-chia-li-yeh*<sup>3</sup>. E, dal momento che, su di una terra rotonda, Est e Ovest sono irrimediabilmente relativi tra di loro, notiamo il caso gustoso di Bisanzio, che al suo lato orientale era osservata dagli Arabi, dai quali era appetita ed insieme detestata; al suo confine occidentale si trovava ad essere l'Oriente più prossimo dei Longobardi dell'Italia meridionale, i quali, da una parte la consideravano desiderabile e degna di imitazione, e dall'altra la deridevano volgarmente quale patria di evirati. « I Greci sono effeminati, aveva compendiato Leone Marsicano, ma la loro terra è opulentissima »<sup>4</sup>.

In questo tiro incrociato tra Oriente ed Occidente, l'Italia è presa quasi naturalmente nel mezzo. Qui si possono ascoltare, dalla bocca di Salimbene de Adam apprezzamenti impietosi nei riguardi dei Francesi<sup>5</sup>, gente « superbissima, violenta e che si prende le

<sup>2</sup> T. FILERI, *Le relazioni della Cina con l'Africa nel M. E.*, Milano 1962, p. 42.

<sup>3</sup> ID., p. 40 nota.

<sup>4</sup> LEONIS CASINENSIS *Chronica monasterii casinensis*, ed. W. Wattenbach, in MGH, SS VII, Hannover 1846, pp. 551-717, p. 675.

<sup>5</sup> SALIMBENE DE ADAM *Chronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966, II, p. 950.

cose senza pagare »; nei riguardi di Arabi e di Greci — questa volta è Erchemperto a testimoniare l'antichità della maldicenza<sup>6</sup> — simili alle bestie e dei quali non si sa chi sia il peggiore. Si scomodano i lontani Gallesi « li quali sono come uomini selvatici »<sup>7</sup> (così si parlava a Pistoia). Ecco, ancora, un caso paradossale: Ottone I si trascina con sé soldataglie di tutte le specie. Viene notato, fra queste, un gruppo che parla una lingua così strana, che non se ne può arguire la nazionalità. Anche per loro la sentenza è già pronta e dettata da un monaco laziale: « Orribili a vedersi, anche se bravi a combattere »<sup>8</sup>.

Il gioco è tanto frequente che siamo tentati di considerarlo esplicito. Possiamo trarre questa supposizione da Erchemperto, il quale riferisce che « *al dire degli Arabi, i Beneventani erano inepti servuli* »<sup>9</sup>. Cosicché ci vien voglia di dare per scontata anche quest'ultima maldicenza, raccolta dalla penna di fra' Salimbene a proposito della *Apulia*, l'estrema cerniera fra Oriente ed Occidente, terra di uomini « *caccarelli et merdaçosi*, di scarso pregio, dalla parlata gutturale, i quali per dire « che vuoi? » dicono « ke boli? », uomini vili ed inermi e senza valore e senza abilità nell'arte della guerra »<sup>10</sup>.

Queste dicerie così numerose e diffuse ci lasciano intendere che non ci troviamo di fronte a manifestazioni occasionali. Possiamo ritenerle l'espressione di un modo di essere di culture che, chiuse reciprocamente le une verso le altre, si ammirano per le ricchezze, si temono per il valore, ma si guardano con diffidenza. Aperte fra di loro dal lento ed incessante scambio degli oggetti preziosi, dei manoscritti, delle tecniche, delle materie prime e degli uomini, esse ci appaiono attentissime a salvaguardare la propria integrità. Ma si tratta, pur sempre, di società complesse. La spiegazione di Le Goff non chiude il discorso, ma ci spinge a ricercare quali siano i meccanismi concreti attraverso i quali questo fenomeno si produce.

---

<sup>6</sup> ERCHEMPERTI *Historia Langobardorum*, ed. G. H. Pertz, in MGH, SS III, Hannover 1839, p. 264.

<sup>7</sup> *Storie pistoiesi*, ed. S. A. Barbi, in RIS XV, V, Città di Castello 1927, p. 223.

<sup>8</sup> BENEDICTI S. ANDREAE MONACHI *Chronicon*, ed. G. H. Pertz, in MGH, III, Hannover 1839, pp. 695-772, p. 717.

<sup>9</sup> ERCHEMPERTI *op. cit.*, I, p. 247.

<sup>10</sup> SALIMBENE *op. cit.*, I, p. 522.

Questo lavoro si propone di seguire uno di questi meccanismi, quale ci è possibile intravedere nella « scrittura degli avvenimenti », un compito che nel Medioevo fu appannaggio quasi costante di monaci che di rado si spostarono dal loro scrittoio. L'Italia meridionale ci offre un osservatorio — quello di Montecassino — adattissimo al nostro scopo ed è, nello stesso tempo, un campo esemplare di ricerca, dal momento che, attraverso i porti della Puglia, della Campania e della Sicilia, fu uno dei filtri di congiunzione fra Oriente ed Occidente.

## 2. *Gli strumenti della riduzione.*

Alla ricerca di un punto di partenza per il nostro ragionamento, troviamo una capacità — quella di orizzontarsi — ed una sua modalità, tutta particolare dell'epoca alla quale ci interessiamo: l'orizzontarsi è un dono di Dio.

È questi, infatti, che toglie a ladri e ad uomini malevoli, che si muovono per nuocere al monastero di Montecassino, la possibilità dell'orientamento. In tal modo, i ladri sono costretti a girare dentro le mura dell'abazia, non riconoscono più porte, finestre, corridoi e non sanno più uscire. Gli altri, i cattivi, montati a cavallo, cominciano a girare in tondo e non si accorgono di aver cavalcato tutta la notte entro il recinto di un campo. Quegli sventurati « credevano di seguire una retta e invece procedevano lungo un circolo »<sup>11</sup>.

Orientamento è riconoscere i punti sparpagliati, racchiusi nell'orizzonte, e tirare delle linee diritte fra questi. I due punti cardine sono segnati dal sorgere e dal calare del sole. La retta Est-Ovest è quella fondamentale per muoversi. « Dal sorgere del sole al suo tramonto sia lodato il nome del Signore »: dentro questa antifona è possibile leggere quella commistione di tempo, di spazio e di sacro caratteristica del Medioevo.

Ma non tutti i punti dell'orizzonte hanno lo stesso valore. Se lo spazio è sacro, allora deve convergere; ha, per così dire, un

---

<sup>11</sup> PETRI CASINENSIS *Liber de ortu et obitu justorum coenobii casinensis*, in PL 173, coll. 1063-1118, 1112. DESIDERII *Dialogi*, in PL 149, coll. 965-1018, 977 e 978; PETRI CASINENSIS *Chronica monasterii casinensis*, ed. W. Wattenbach, in MGH, SS VII, Hannover 1846, p. 747.

vertice: Gerusalemme. Così, i Cristiani dell'Europa medievale si volgono ad Est, simili in questo agli Arabi di Africa, di Spagna e di Sicilia, continuatori, gli uni e gli altri, dei numerosi cultori del sole che popolarono un tempo le rive del Mediterraneo. Una retta ed una direzione privilegiata. Quando morì s. Benedetto, racconta Gregorio Magno, una sfera di fuoco luminosissima fu vista staccarsi dall'abazia e volare verso Est: *via recto Orientis*<sup>12</sup>. Non si trattò di un episodio. Altre volte, il cielo dell'immaginario monastico fu solcato da strade e da sfere infuocate, che trasportavano in Oriente i santi monaci giunti al termine della loro vita<sup>13</sup>.

Questa linea fantastica, che parte dall'*hic et hunc* di ciascun abitante dell'Europa medievale e punta risoluta verso Gerusalemme, ha un suo corrispettivo nella realtà, nella *via francigena*, il lungo sentiero dei pellegrini che affonda le sue radici nel cuore del continente, attraversa l'Italia e si frantuma nei vari porti della Puglia. Più che una strada, è una sorta di bacino collettore, sinuoso, cangiante e dal flusso variabile. Ma la sua lunghezza, gli anni che a volte si impiegano a percorrerla, le sue rotture, si riducono drasticamente, al momento della scrittura, negli *Itineraria*, quelle decine di resoconti di viaggio che diffondevano attraverso i chiostri e i pulpiti l'immagine del passaggio verso l'Oriente. Dove gli ostacoli o il capriccio del pellegrino variavano all'improvviso la forma del percorso, il testo è immobile nella sua imperatività: « dopo questa città *si va* a quest'altra ».

Ci troviamo, dunque, di fronte ad una riduzione della realtà, operata da credenti e condizionata in primo luogo dai mezzi attraverso i quali questi espongono le loro convinzioni e le comunicano. La linea ed il circolo sono i due paradigmi fondamentali di questa riduzione. La prima, peculiare della scrittura, costringe nel rigo gli oggetti narrati, li dispone secondo importanze che non sono « reali », ma che derivano dalla fede. Il secondo è caratteristico del mappamondo medievale e segue criteri di rilevanza propri del *foglio bianco* ed insieme del modo cristiano di considerare le cose. Mentre la scrittura ha un *incipit* ed un *finis*, fra i quali inserisce — come le perle di una collana — ciò che succede nel viaggio del pellegrino dal

---

<sup>12</sup> GREGORII MAGNI *Dialogi*, ed. U. Moricca, in FISI 57, Roma 1924, p. 132.

<sup>13</sup> PETRI CASINENSIS *De ob.*, cit., coll. 1064, 1103, 1115. DESIDERII *op. cit.*, coll. 987-989.

momento della sua partenza fino al suo arrivo in Terrasanta, il mappamondo ha un punto focale, attorno al quale si diversificano i vari livelli di importanza.

Se lo spazio del credente converge verso un centro — Gerusalemme —, l'immediata trasposizione grafica di questa operazione mentale è quella di piazzare la città santa al centro della carta. La corrispondenza viene stabilita, quindi, fra due punti: il centro della fede e il centro del foglio. E questo è tanto vero che, accanto a Gerusalemme, e a dispetto di una qualsiasi credibilità geografica, viene posta Roma, altra città santa dell'universo cristiano. La scrittura del viaggio e la mappa del mondo si sostengono a vicenda, in questa loro trasposizione della realtà. Questo loro accordo impedisce un'operazione che, nella nostra epoca, appare ovvia: quella di modulare il flusso di un racconto lungo le linee tortuose della carta geografica.

Chiediamoci quali mezzi avessero a disposizione il lettore o l'ascoltatore per capire se Willibald<sup>14</sup>, viaggiatore dell'VIII secolo, fosse stato obbligato a passare dall'isola di Vulcano, nel mar Tirreno, al suo ritorno dall'Oriente. Leggendo oggi il suo racconto, possiamo supporre che Willibald vi fosse approdato perché così come si era visto l'Etna all'andata, volle visitare anche quest'altro di vulcani (tanto più che vi sprofondò Teodorico) seguendo forse una sua particolarissima affezione al genere. Ma possiamo anche pensare che vi sbarcò perché devoto di s. Bartolomeo, sepolto nei monti dell'isola; oppure, perché incuriosito dalla pietra pomice, questo oggetto quotidiano dell'amanuense, che in quell'isola acquistava l'odore inquietante dello zolfo infernale.

Ma per poco che si consideri indicativa dell'ignoranza del tempo quella personale di Raoul Glaber<sup>15</sup>, scrittore franco dell'XI secolo, il quale era convinto che il Vesuvio si trovasse in Africa, siamo costretti a convenire che al lettore medievale non restasse altra scelta che quella di essere totalmente subordinato ad un manoscritto che gli sgranava una dopo l'altra, in progressione lineare, le svariate città toccate dall'itinerario. Nella circolazione incessante tra viaggio, resoconto e lettore (il probabile viaggiatore futuro), la mediazione della scrittura tende a linearizzare l'immagine della realtà, a met-

<sup>14</sup> TH. WRIGHT, *Early Travels in Palestine*, London 1848, pp. 13, 22.

<sup>15</sup> RODULFI GLABRI *Historiarum L. IV*, ed. G. Waitz, in MGH, SS VII, Hannover 1846, pp. 48-72, p. 61.

terne in fila gli oggetti. Se il punto caldo della geografia medievale è Gerusalemme, anche la retta che unisce questa all'Europa ha il potere di riscaldare i punti che attraversa e di selezionare nel paesaggio reale, già prima che si parta, ciò che è importante da ciò che è secondario.

Questo circuito tra viaggio reale e viaggio fantastico è di lunghissima durata. Lento, quasi discreto, al principio del Medioevo, acquista una velocità frenetica ed un aspetto tumultuoso appena varcata la soglia del Mille. Ed in certa maniera modifica veramente la realtà. Col passare del tempo, infatti, si costruiscono ostelli, sorgono monasteri speciali, le città si arricchiscono di santuari e di reliquie che anticipano ciò che si troverà in Terrasanta.

Il pellegrino che giunge dal Nord e passa per paesaggi continuamente diversi, assapora climi mai sospettati, cammina fra case, modi di vestire e di parlare che non capisce, non ha altre possibilità di orientamento che quella di appigliarsi ai « segni del viaggio », che man mano crescono sulla sua strada, e quella di riandare con ostinazione al « racconto del viaggio » che porta nella sua testa. Possiamo immaginare, allora, quanto egli veda poco. Scompare per lui la complessità del paesaggio: il pellegrino è fisso a poche emergenze. L'Italia meridionale, con i suoi boschi, la sua catena di monti, le piane secche della Puglia si semplificano di colpo e si riducono a Montecassino ed al Gargano: santuari su montagne importanti, la cui scalata è prefigurazione di quelle finali del Calvario e del Tabor<sup>16</sup>.

Al suo interno, questa linea contiene un mondo le cui convenzioni non corrispondono in pieno a quelle vigenti nel resto dell'Europa. Ecco l'Ebreo, abituato a distinguere per ogni dove ciò che compete alla sua religione e ciò che è proprio di quella cristiana. Giunge a Trani e commenta: « Qui si imbarcano i pellegrini per l'Oriente »<sup>17</sup>. E non ha più bisogno di distinguere, pellegrino egli stesso come tutti gli altri. Ecco il cristiano, che arriva a Bari, mentre questa è dominata dagli Arabi infedeli. Ottiene da questi un passaporto e si imbarca, senza fare una piega, su di una nave carica di schiavi cristiani da vendere in Medio Oriente<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Fra i numerosi pellegrini, i Normanni nel 1017: LEONIS *op. cit.*, p. 652. PETRI CASINENSIS *Chronica cit.*, p. 765: « i crociati passano per il nostro monastero e vanno a Bari ».

<sup>17</sup> BENIAMIN HA TUDELA *Itinerarium*, ed. M. Adler, London 1907, p. 9.

<sup>18</sup> TH. WHRIGHT, *op. cit.*, p. 23.



Se la rappresentazione del viaggio è « falsa », non è meno « falso » il percorso effettuato. L'intera circolazione fra i due poli tende a sottrarsi al confronto con il paesaggio reale.

### 3. *Costruzione di un modello.*

La compattezza relativa del genere « *Itineraria* » ci offre l'opportunità di isolare alcune costanti e di metterle in relazione tra di loro, in modo tale da ottenere un modello, incapace ovviamente di predire la singola deformazione del singolo pellegrino, ma utile per individuare una loro forma comune, se vi sia, e per tentare in un secondo tempo di organizzare gli accenni all'Oriente, che i diversi cronisti hanno disseminato per le loro opere.

Eccoci, dunque, in Terrasanta. Seguiamo le orme di una donna, Egeria, che vi giunse al principio del Medioevo e che fu tra le prime a redigere un resoconto di ciò che aveva visto<sup>19</sup>. È partita da Bordeaux; la sua visita ai luoghi santi incomincia dalla penisola del Sinai. Il ritmo delle sue scoperte è incalzante: i luoghi di Mosè e degli altri eroi biblici si susseguono, togliendo il respiro al viaggiatore ed al suo lettore. È necessario trattenersi, non lasciarsi trasportare dall'enfasi dei riconoscimenti. Che cosa ha visto, in realtà, quella donna? Un monte, una caverna, lì un torrente e poi un albero o una semplice pietra. Il meccanismo di riconoscimento è ovvio ed è svelato con candore dalla stessa autrice: « Chierici e monaci ci mostravano i luoghi, uno per uno, e sempre li trovavo conformi alla scrittura »<sup>20</sup>. Dunque, il Sinai non è intrinsecamente connotato, ma ha bisogno di un indicatore vivo che, sul posto, estragga questo o quell'oggetto dal « deserto petrino », gli dia rilevanza e stabilisca una retta da percorrere.

Egeria e le sue guide (onnipresenti) sono in Medio Oriente, fuori dal contesto europeo, ma lo percorrono con gli occhi fissi sul libro, muovendosi tra le più svariate analogie che riuscivano a cogliere tra questo e il paesaggio. È dubbio che riusciremo mai a valutare i pretesti che il territorio offriva a questa voglia di analogizzare del viaggiatore. Conveniamo, anzi, che l'idea soltanto di una simile

<sup>19</sup> *Itinerarium Egeriae*, edd. E. Franceschini e R. Weber, Turneou 1958.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 47 e 51.



impresa è assurda. Ma se volgiamo in positivo questa nostra impossibilità e ci chiediamo il perché dell'apparente mansuetudine dei segni ambientali della Palestina, ci accorgiamo che siamo costretti ad immaginare un viaggiatore contraddittorio, agli antipodi dei nostri modelli: un viaggiatore che non è curioso. Un viaggiatore che è avido di esaurire il libro, ma che è fondamentalmente indifferente al paesaggio. Desideroso di spremere dal Libro Sacro tutte le sue possibilità, per passare subito dopo, perennemente insoddisfatto, agli altri libri del suo patrimonio.

Il pellegrino che si fosse inerpicato sul monte Carmelo, avrebbe chiesto con ogni probabilità di vedere una miracolosa pietra sonora, che serviva per impedire gli aborti<sup>21</sup>. Noi non sappiamo se veramente sul monte Carmelo si trovino delle fonoliti che abbiano potuto innescare questa leggenda, ma conosciamo con sicurezza un luogo dove queste si sono potute trovare: il libro XXX della *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio. Tuttavia, il successo della filologia non fa che aumentare la sensazione del folle groviglio che ha generato la coppia Monte Carmelo-Plinio. Il viaggio di quell'informazione, dall'erudito del I secolo al viaggiatore del VI, ha tutte le caratteristiche del moto browniano. E poi, perché solo quella, e non anche le uova di corvo, le piume di avvoltoio o le spoglie di serpente, tutti rimedi altrettanto utili che Plinio propose nello stesso capitolo?<sup>22</sup>

Il modo con il quale questo itinerario si costruisce ha molto di aleatorio, non appare eccessivamente desideroso di corrispondere ad una qualche logica della realtà. Ascoltiamo ancora quanto candidamente afferma la pellegrina: « Questi luoghi santi si trovavano alcuni a destra, altri a sinistra del nostro cammino, questi in prossimità della strada, quelli anche lontano. Ma vogliate credermi, nella vostra bontà, per quanto ho potuto capire, i figli di Israele camminavano in modo tale che un po' andavano a destra, un po' a sinistra e qualche volta tornavano indietro: e questo fu il loro cammino fino a che non giunsero al Mar Rosso »<sup>23</sup>.

Il racconto di Egeria ci ha consentito di tratteggiare il livello base di questo modo di guardare all'Oriente: quello dell'interpreta-

---

<sup>21</sup> *Itinerarium Antonini Placentini*, ed. C. Milani, Milano 1977, pp. 92 s.

<sup>22</sup> PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, ed. A. Ernaut, Paris 1963, l. XXX, p. 69.

<sup>23</sup> EGERIAE cit., p. 47.

zione del paesaggio a partire da un testo sacro. Lo stesso racconto, ancora, ci aiuta a ricostruire il livello successivo. Infatti, l'interpretazione scaturisce da un dialogo tra due persone: il viaggiatore e il monaco orientale. È un farsi, un va e vieni di domande e di risposte. Egeria trova ospitalità in un monastero. Nei pressi c'è una fontana « bella e molto limpida, dal sapore ottimo, la quale sgorga da una pietra ». Chiede: *quae esset aqua talis et tanti saporis*. Qui potremmo interrompere la nostra lettura. Ci sembra di conoscere già la risposta: « Questa è l'acqua che Mosè donò ai figli di Israele ». Ma non è stata solo la bravura della scrittrice a prepararci alla conclusione, quanto, piuttosto, la netta impressione che quella domanda non fosse una manifestazione di curiosità, ma una richiesta di conferma di un'attesa precedente. La pellegrina conosce l'avventura biblica e se ne aspetta una reduplicazione. Tante reduplicazioni. E infatti incontrerà nel suo viaggio altre sacre fontane, tutte *tam boni saporis*<sup>24</sup>.

Combinando il racconto di Egeria con quello di un suo relativamente immediato imitatore, possiamo schizzare una piccola storia campione, basata su questi meccanismi di riconoscimento e di dialogo.

La pellegrina giunge presso il Mar Morto, dove osserva delle rovine coperte di cenere. Scatta la prima identificazione: « Non possono essere che i resti di Sodoma e di Gomorra », decide. Il riconoscimento provoca un'altra richiesta: « Nei pressi deve trovarsi la statua di sale della moglie di Lot ». Ma la gente del luogo non ne sa nulla: indica vagamente il lago. Ora interviene il vescovo e il ricordo comincia a nascere: « Sono molti anni che se ne è persa ogni traccia, ma forse — suggerisce il prelado — se provate a sei miglia da qui... »<sup>25</sup>.

Non sappiamo con precisione quanti anni dopo, passa da quelle parti un altro viaggiatore. Il suo nome è Antonino e viene da Piacenza (siamo intorno al 570). Anche lui cerca la statua della moglie di Lot. E la statua ora esiste, per di più « sta proprio in quel luogo dove è sempre stata ». Il racconto di Antonino non lascia margini di dubbio, anzi mira a costruire una singolare « storia critica » del cielo. È successo, infatti, che la statua, pur essendo nata da poco, è stata già abbellita di una credenza, tratta con molta ovvietà dal

---

<sup>24</sup> Id., p. 60.

<sup>25</sup> Id., p. 53.

testo biblico. C'era, perciò, chi credeva che quel simulacro dovesse essere di sale e, immaginando il naturale interessamento degli animali, andava raccontando che dovesse essere in qualche modo consunto<sup>26</sup>.

Antonino da Piacenza coglie l'opportunità di smentire questa storia, di dichiararla inventata e, con questa operazione, di arricchire la sua scrittura di una sorta di certificazione interna di verità. Così, egli *deve* essere credibile. Eppure il suo testo, pieno com'è di invenzioni e di bizzarrie, è già ad uno stadio diverso da quello di Egeria. Ecco la città di Cana. Qui si possono ancora osservare le due giare e reduplicare — come Antonino fa con naturalezza — il miracolo di Cristo. E poi Nazareth, le cui donne discendono da Maria e sono le più belle mai viste e, soprattutto, gentili solo con i Cristiani...<sup>27</sup>.

Il caso di Egeria e di Antonino è emblematico. L'Europa e la Terrasanta si configurano come due poli in dialogo perpetuo. E, mentre nella prima si sedimentano manoscritti, nell'altra si accumulano scoperte. L'ermeneutica pare entrata in corto circuito con se stessa.

La sponda orientale del Mediterraneo, già fortemente ridotta al principio del Medioevo a porta dei Luoghi Santi, selezionata e stretta a dimostrazione delle aspettative dei credenti occidentali, tende sempre più a deformarsi sotto il peso crescente dei manoscritti. Questa *escalation* sembra inarrestabile. Un testo del XIII secolo — un itinerario attribuito ad un nome celebre, Matteo Paris — ci lascia intuire un ennesimo stadio di questa crescita. Leggiamone un passo: « Da quelle parti si trova l'Armenia, a venti giornate di viaggio da Gerusalemme, terra cristiana nella quale, irraggiungibile tra le montagne, si fermò — e c'è ancora — l'arca di Noè. E di qui si va in India. Ermenia (un errore di trascrizione ha creato una nuova terra?). Ninive la Grande. Giona, il cocodrillo »<sup>28</sup>. I fatti prodigiosi si addensano nello stesso rigo. Errori tecnici, storia biblica, bestiari e favole affollano le menti dello scrittore e del suo lettore, divenute ormai ipersensibili ad un qualsiasi accenno connesso con l'Oriente sacro. La massa dei rimandi non è più sostenibile dal mezzo lette-

<sup>26</sup> ANTONINI PLACENTINI cit., p. 136.

<sup>27</sup> ID., pp. 94, 102.

<sup>28</sup> *Itinéraire de Londres à Jérusalem attribué à M. Paris*, in *Itinéraires à Jérusalem*, ed. H. Michelant e G. Raynaud, Genève 1882, pp. 125-139, p. 126.

rario. Vi è, quindi, una nuova riduzione (questa volta tutta dentro la sfera del fantastico) quasi una convenzione tacita a comunicarsi soltanto le chiavi della biblioteca, solo le voci dell'immensa enciclopedia, entro la quale pensa chi si rivolge all'Oriente.

Il testo di Egeria si diffonde per tutta l'Europa. Lo si trova a Madrid e a Montecassino copiato integralmente o spezzettato in centoni, compilati per descrivere viaggi mai effettuati. Una massa scrittoria che mira a sostituirsi interamente alla realtà. Nel XII secolo, un monaco di Montecassino, Pietro, redige anche lui un *De locis sanctis*, descrizione dei luoghi santi ad edificazione del lettore e ad uso dei pellegrini. Ha varie possibilità da sfruttare: racconti di confratelli che si sono recati in Oriente; abati famosi che vi hanno soggiornato a lungo. Egli stesso si vanta, nella sua cronaca, che il suo monastero è luogo di passaggio obbligato per i crociati. Ma nonostante questa disponibilità di fonti di informazioni, la sua scelta cade sul già scritto: riprende il testo di Egeria e lo ricopia.

Un plagio, dunque. Vale la pena, tuttavia, di seguire l'operazione compiuta dallo scrittore cassinese, perché è illustrativa del meccanismo che cerchiamo di delineare. Osserviamo due passi, tratti dalle rispettive opere, già messi in parallelo da Franceschini e da Weber.

Scrive Egeria: « Per quanto potemmo valutare con lo sguardo, e stando a ciò che ci dicevano, la valle era lunga, forse, sedicimila passi e, ci dicevano, era larga quattromila. E questa valle noi la dovevamo attraversare, per salire sul monte ».

Ricopia il monaco cassinese: « La valle è lunga sedicimila passi e larga quattromila. Chi vuole, dunque, dirigersi al monte santo, deve procedere per quella valle »<sup>29</sup>.

La pellegrina fornisce un'informazione e dice che questa è il prodotto di una sua valutazione (*quantum potuimus videntes estimare*), delle opinioni delle sue guide e che, quindi, non è certa (*forsitan*). L'intero racconto ha un soggetto: *noi*, che vediamo, che decidiamo e che vogliamo andare sul monte attraverso quella valle. Pietro di Montecassino conserva l'informazione e la sottopone ad una leggerissima rielaborazione, solo apparentemente ingenua: scompare il soggetto, vien meno l'opinabilità. Il testo cambia connotazione e da soggettivo diviene normativo. In questo trasferimento acquista un valore che prima non esisteva: diventa certo e, per così

<sup>29</sup> EGERIAE cit. p. 37.

dire, comanda: « se vuoi... devi ». Se accostiamo a questa operazione di Pietro l'analoga compiuta qualche secolo prima a Madrid, sempre nei confronti dello stesso racconto di Egeria, ci accorgiamo che gli effetti della ricopiatura sono gli stessi. Osserviamo, ad esempio, come il codice di Madrid trascrive l'episodio della statua di sale della moglie di Lot: « Da Segor alla statua di sale 6 miglia. Questa ora non compare perché è coperta dal mar Morto »<sup>30</sup>.

Ma nel passaggio da una penna all'altra avvengono anche altri mutamenti. Ascoltiamo ancora Egeria:

« Mentre camminavamo, giungemmo ad un luogo dove quei monti, attraverso i quali procedevamo, si aprivano e facevano una valle infinita ».

Ed ecco il trasferimento di Pietro:

« Ma prima che tu giunga al monte Sinai, ci sono sei monti che fanno una valle infinita »<sup>31</sup>.

Il modulo di trascrizione è lo stesso, ma questa volta si intuisce come il testo di Pietro offra il destro per un'altra operazione, consentita da quella cifra (sei monti) che il monaco cassinese introduce in posizione strategica: sei monti + il Sinai = sette. Il lettore ha via libera per tutte le sue allegorie numeriche. Il plagiatario ha tenuto presenti le sue aspettative e le sue possibilità. Gli offre, quindi, un testo sul quale può operare: un testo intellegibile.

È sempre Pietro di Montecassino che ci consente di avvicinarci a questo ulteriore aspetto della trascrizione. Osserviamo la sua versione di un passo di Egeria che abbiamo già visto più sopra:

« I figli di Israele, quando uscirono dall'Egitto, quanto andavano a destra, tanto tornavano a sinistra, quanto ancora andavano in avanti, tanto ancora tornavano indietro... »<sup>32</sup>.

Pietro espunge la sensazione di sconcerto confessata da Egeria e si spinge oltre: « razionalizza » il racconto, modulandolo su di una facile simmetria (*quantum... tantum; quantum denuo... tantum denuo*) ed incasellando questa in un banale schema corporeo: destra/sinistra; avanti/dietro. Trova un punto di contatto con il suo lettore (la consuetudine di questo schema corporeo) e attraverso questo ne capta il consenso, stabilisce il piano della comunicazione. Il

<sup>30</sup> Id., p. 53.

<sup>31</sup> Id., p. 37.

<sup>32</sup> Id., p. 47.

risultato è un diagramma perfetto, lungo il quale è impossibile muoversi realmente applicando la procedura descritta (gli Ebrei resterebbero fermi allo stesso posto), ma che consente al lettore una straordinaria vicinanza col testo (lui si muove e comprende usando *quello* schema corporeo) e con le operazioni mentali alle quali è abituato: stabilimento di analogie, di ordini di importanza.

Troviamo nelle fonti meridionali un lievissimo accenno a questa eccezionale incapacità di allontanarsi da se stessi. Un giorno, un monaco vide una di quelle sfere infuocate che segnalavano la dipartita di un santo confratello: simile ad un raggio di sole, apparve « dalla parte destra » e volò nel cielo alto. Il brano è di Pietro di Montecassino e, manco a dirlo, è copiato. Ma, anche in questo caso, sono istruttivi i leggeri spostamenti che sono stati operati nella trasposizione. I *Dialogi* di Desiderio, infatti, dai quali Pietro ha pescato, narrano che il monaco in questione *cum ad dexteram orientis partis oculos porrexisset...* La ricopiatura ha lasciato passare solo il segnale forte: *dextera*. La destra è la parte più importante del corpo, dunque l'Oriente è a destra, dunque le sante anime vanno a destra<sup>33</sup>.

#### 4. *Alcune applicazioni del modello.*

Con questi pochi esempi, assolutamente non originali nel Medioevo, ho cercato di illustrare un modello di conoscenza dell'Oriente che segue questa procedura:

- a) interpretazione della realtà a partire da un libro;
- b) *feedback* positivo tra gli interpreti;
- c) certificazione attraverso la scrittura.

Si parte dalla scrittura e si torna a questa. È una circolazione che, nel contesto medievale, potrebbe considerarsi infinita. Questo circuito parla dell'« altro » solo in apparenza; in realtà è una continua affermazione, da parte dell'Europa, della propria centralità. Ritroviamo questo atteggiamento in personalità anche eccezionali di quel periodo. Ecco Giovanni di Salisbury, che fa sua una frase di Catone e la colloca, a mo' di proponimento metodologico, all'inizio

---

<sup>33</sup> PETRI CASINENSIS *Liber de ob.*, cit., col. 1103. DESIDERII *Dialogi*, cit., col. 989.

della sua *Historia pontificalis: nam, ut ait ethnicus, aliena uita nobis magistra est*. Presa da sola, la frase ci segnala una spinta verso l'« altro », una voglia di apprendere dai diversi (i lontani nello spazio e nel tempo). Ma è poco più di una dichiarazione di principio. Poco prima, infatti, lo scrittore ha dichiarato che si serve e imita gli altri suoi colleghi *horum uero omnium uniformis intentio est... Aliena/uniformis*. Anche questa è una coppia che un uomo del Medioevo può non considerare contraddittoria<sup>34</sup>.

Naturalmente, questo modello non si riferisce alla totalità della società medievale. Ci è difficile pensare che marinai, soldati, commercianti non disponessero di altri circuiti di informazione, più aderenti alle tecniche e alle operazioni da attivare. Il portolano o il *Milione* nascono e vivono in altri circuiti e per altre esigenze. Ma se da una parte le ragioni della nostra analisi ci inducono ad isolare questi modi di produrre e di comunicare informazioni, dall'altra è appena il caso di rilevare che questi circuiti sono fatti di uomini che interagiscono tra di loro. In questo intreccio di continue interferenze, è utile, allora, cercare di intuire alcuni tipi di reazione del modello che abbiamo delineato.

Il più evidente è il fenomeno delle reliquie. Una volta ridotto l'Oriente a Terrasanta, fu immediata l'ulteriore riduzione della vicenda a questione di santi e di reperti sacri. San Nicola di Bari<sup>35</sup>, san Matteo a Salerno, Benevento con il suo san Bartolomeo, giunto sulle coste campane nella sua tomba di pietra<sup>36</sup>, parlano tutti un linguaggio orientale. Gli autori delle cronache cassinesi ne sembrano addirittura ossessionati: una nave di monaci viene assalita da pirati, ma la disperazione dei monaci nasce dal fatto che i ribaldi hanno rubato uno scrigno di reliquie. Finalmente interviene Dio, uccide il capo pirata e lo scrigno torna a Montecassino, portatovi dagli stessi suoi compagni terrorizzati<sup>37</sup>.

Ma le reliquie non sono affatto un problema interno alla storia religiosa. Il patriarca di Gerusalemme lo afferma con solennità di fronte a Carlomagno:

---

<sup>34</sup> IOHANNIS SARESBERIENSIS *Historia pontificalis*, ed. M. Chinball, London, ecc. 1956, p. 3.

<sup>35</sup> A. PERTUSI, *La contesa per le reliquie di s. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, in « Quaderni medievali », 5 (1978), pp. 6-56.

<sup>36</sup> LEONIS *op. cit.*, pp. 59, 631. PETRI *Chronica*, *cit.*, pp. 743, 800.

<sup>37</sup> PETRI *Chronica*, *cit.*



*Durrai vus tels relique ki ferunt granz vertuz*

*Les reliques sunt forz, Deus i fait granz vertuz*<sup>38</sup>.

Se l'avventura di Carlomagno è una favola, gli uomini che vivono in Italia meridionale dimostrano convinzioni assai vicine a quelle palesate dall'imperatore franco. E su tale convinzione si innesta il circuito di produzione e di reduplicazione infinita. Le reliquie sono immaginate e scritte, però arrivano realmente dall'altro versante del Mediterraneo, e in quantità enormi. Il monaco ne è sommerso, non riesce a vedere più nulla. Si entusiasma nella sua cronaca per un pezzetto di lino bruciacchiato<sup>39</sup>, che proviene dalla Palestina, e gli sfuggono le pezze intere, che vengono sbarcate a Bari dalla Siria e da Alessandria, che circolavano per il regno e sulle quali la chiesa percepiva decime regolari<sup>40</sup>.

L'Italia meridionale ospita nel suo territorio i segni più tangibili dell'Oriente: comunità greche, slave, armene, bulgare; schiavi greci, negri e tartari. Ma il monaco sembra non avvertirne l'esotismo, la lingua diversa, il vestito, la foggia dei capelli ed il colorito. Quasi che, prigioniero del suo Oriente fittizio, sia incapace di riconoscerne i segni della sua diversità reale, quando questi gli si parano davanti.

L'Oriente che egli predilige è quello che gli parla di se stesso. Benedetto, monaco di s. Andrea sul monte Soratte, è uno scrittore scombinato e strano, celebre più per lo sconforto che ha suscitato nel suo editore moderno, Pertz, che per i suoi meriti letterari e storici. A un certo punto della sua cronaca inserisce un passo, copiato da chissà dove, e che narra del solito viaggio fantastico di Carlomagno in Terrasanta. Un'improvvisa conversione all'esotismo? Proviamo a leggere il seguito e scopriremo che quel brano ha una sua logica ben diversa. Carlomagno va in Terrasanta, poi passa da Costantinopoli, qui riceve in dono un bel pezzo (*aliquantulum*) del corpo di s. Andrea, lo porta a Roma e, finalmente, dietro intercessione del papa, si convince a donare questo *aliquantulum* di s. Andrea al monastero

<sup>38</sup> *Chanson du voyage de Charlemagne à Jérusalem*, in *Itinéraires*, cit., pp. 3-8, 5 e 6.

<sup>39</sup> LEONIS *op. cit.*, p. 649.

<sup>40</sup> CODICE DIPLOMATICO BARESE, VI, n. 52, p. 67, *ad a.* 1223.

del monte Soratte, dove può essere venerato tuttora, come conclude Benedetto <sup>41</sup>.

Questa impossibilità a parlare dell'« altro » se non a partire da oggetti che rientrano nella propria sfera, non è caratteristica solo dell'ambiente monastico. Fa una certa impressione ritrovarla anche a Bari, una città dalla storia bizantina e araba, perennemente aperta verso l'altra sponda dell'Adriatico. Il suo cronista principale, Lupo Protospatario, che compila la sua cronaca sul principio del XII secolo, è maestro nel trovare questi collegamenti. Nel 1024 muore un imperatore di Costantinopoli. Il fatto è collegato con un *signum magnum* avvenuto ad Acerenza: un crocifisso sbatte per tre volte testa, piedi e capo <sup>42</sup>. Allo stesso modo, nel 1067, una cometa vista in Puglia è il pretesto per far propria la morte di un altro imperatore di Costantinopoli <sup>43</sup>.

Nel 1095 incomincia la saga della Crociata. Sono sei anni, fino al 1101, quando la cronaca si interrompe, in ognuno dei quali la breve notizia dei fatti accaduti in Terrasanta è sottolineata da un qualcosa che li giustifica in Puglia. Partono le genti dalla Gallia e in Puglia cadono palle di fuoco dal cielo. Si prende Antiochia e qui corrisponde la presa di Capua ed una stella cometa. Gerusalemme cade quando a Bari si celebra la sinodo con 185 vescovi venuti da ogni parte del mondo. Infine, l'ultimo parallelo: i cristiani entrano a Cesarea e Alessio, figlio di Goffredo, entra a Matera <sup>44</sup>.

I luoghi lontani sembrano servire solo per sottolineare l'importanza di questo o di quell'avvenimento che riguarda il cronista. L'Arar, l'Armenia, il Gange <sup>45</sup> si impoveriscono nelle sue mani a strumenti di versificazione e di amplificazione retorica. Il cronista non ha alcun bisogno di renderli concreti, precisandone la localizzazione. Non si tratta solo di una disposizione strutturale all'imprecisione. Se lo scrittore descrive la sua terra, rispetto ai propri criteri di rilevanza sa anche essere abbastanza preciso. Non applica al suo paesaggio il

<sup>41</sup> BENEDICTI *op. cit.*, p. 741.

<sup>42</sup> LUPI PROTOSPATARII *Annales*, ed. G. H. Pertz, in MGH, SS V, Hannover 1844, pp. 51-63, p. 57.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>45</sup> PETRI CASINENSIS *Liber de ob.*, cit., col. 1066. *Chronicon salernitanum*, ed. U. Westerbergh, Stokholm 1956, pp. 25 e 39.

modello di lettura che riserva per quello orientale: quattro virtù, quattro vangeli, quattro fiumi. Ecco come l'autore medievale ottiene quella che, secondo lui, è l'immagine della Mesopotamia <sup>46</sup>.

Un cronista legato a Carlomagno, Eginardo, ci offre una magnifica opportunità di illustrare questo caso ricorrente. Nella stessa pagina, infatti, gli capita di descrivere una terra orientale ed una occidentale. Questa è il territorio germanico conquistato dall'imperatore. « Tra il Reno e la Vistola, tra l'Oceano e il Danubio. La regione è popolata da gente simile nella lingua ma assai diversa nei costumi ». Così si esprime il cronista che, in due battute, condensa la sua capacità di ragionare per opposizioni geograficamente ed antropicamente significative: Est/Ovest, Nord/Sud, Lingua/Costume. Ma ci basta proseguire la lettura per ancora poche righe e osservare come questa abilità svanisca di colpo. Ecco Harun al Rashid: « Re dei Persiani che, eccetto l'India, comanda su tutto l'Oriente ». Questo ciò che ci sa dirne, o che ci vuole dire, pur non essendo affatto nell'impossibilità di organizzare diversamente le sue conoscenze <sup>47</sup>.

Modello limitato, dunque, ad una cerchia ristretta di uomini, ma potentemente aggressivo, perché è uno schema di trascrizione. Esorbita dai confini dell'edificazione interna al monastero e si protende alla traduzione ed all'interpretazione dei segni che attraversano il Mediterraneo.

Ecco gli animali esotici. La loro diversità assoluta potrebbe scatenare induzioni di comportamenti e di società diversi con altrettanta assolutezza. Essi vengono immediatamente trascritti. Dall'elefante di Carlomagno, al serraglio di Federico II, ai leopardi e agli struzzi dei re angioini, tutti sono assunti a simbolo di una diversità intrinseca all'Europa feudale: quella di chi detiene l'*auctoritas*.

Nel 1291 la città di Parma è a rumore. Passa un *asinus vergatus* <sup>48</sup>. È selvatico, commenta la gente, la cui curiosità viene subito incanalata dalla destinazione privilegiata dell'animale: « Si tratta di un dono che i Tartari hanno fatto al re dei Franchi ». Preso fra due meraviglie — quella dell'impero tartaro e del Regno franco — l'og-

<sup>46</sup> RADULFI GLABRI *op. cit.*, pp. 51 s.

<sup>47</sup> EGINARDI *Vita Karoli imperatoris*, in MGH, SS II, Hannover 1829, pp. 426-463, p. 451.

<sup>48</sup> *Chronicon parmense*, ed. G. Bonazzi, in RIS, IX, IX, Città di Castello 1902, p. 62.

getto strano ne diventa il naturale complemento, il gioiello raro che il sovrano può inscrivere nel suo fasto.

Dobbiamo alla vivacità ed all'insolito spirito di osservazione dell'anonimo autore del *Chronicon parmense*, la nostra possibilità di seguire un tratto di questa storia minore. Pochi anni dopo il passaggio dell'*asinus*, il comune di Parma riceve in dono una leonessa e la rinchiude significativamente nel palazzo comunale<sup>49</sup>. Per undici anni questo animale simboleggia l'autorità cittadina. Muore nel 1305<sup>50</sup>, per cause naturali, ci informa premurosamente il cronista. Una trentina d'anni più tardi, eccoci di nuovo a parlare di animali esotici. Il comune è in sfacelo. Le stalle che avevano ospitato la leonessa ora danno asilo a prostitute. Si decide di ricostruire: ed ecco un altro leone, pronto a significare lo splendore restituito del palazzo<sup>51</sup>. Passano alcuni anni, questa brevissima storia finisce nel 1336, ed il leone è regalato agli Scala<sup>52</sup>.

Così le storie, le fantasie, vengono incanalate nell'ambito del ragionamento feudale. Tigri e leoni in Persia, cani agili e feroci in Francia: chi vincerà? Il combattimento simbolico è apprestato da un cronista del monastero di s. Gallo. Nelle sembianze di uno scontro con l'esotismo, il monaco riproduce l'esibizione feudale di potenza, il rituale della *fidelitas*. I cani circondano il leone e lo uccidono; Harun al Rashid ammette: « Ora riconosco che sono vere le cose che ho sentito di mio fratello Carlomagno »<sup>53</sup>.

In forme diverse, ma con una strettissima analogia strutturale, ritroviamo Oriente ed Occidente faccia a faccia, in una storia raccontata a Salerno. Vi si narra del modo con il quale l'imperatore di Bisanzio si esibiva al cospetto di Carlomagno, offrendogli 100.000, anzi 1.000.000 di soldi d'oro, terra a non finire e soldati: una legione bulgara, una persiana, un'altra armena. Carlomagno rifiuta, è peccato nell'orgoglio. L'Asia sarà pure due volte più grande dell'Europa, ma questa ha Roma con sè, e Roma, come tutti sanno, è *caput mundi*<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Id., p. 67.

<sup>50</sup> Id., p. 91.

<sup>51</sup> Id., pp. 216 s., *ad a.* 1331.

<sup>52</sup> Id., p. 252, *ad a.* 1336.

<sup>53</sup> MONACHI SANGALLENSIS *Gesta Karoli*, in MGH II, Hannover 1829, pp. 726-763, p. 752.

<sup>54</sup> *Chronicon salernitanum*, cit., p. 36.

E così, potremmo continuare per cronache e racconti agiografici, e ritrovare questo schema all'opera, ogni volta che entra in gioco l'Oriente, efficace nel ridurre l'altro, nel privarlo di elementi di diversità, nello stabilire con esso un piano di eguaglianza. Califfi come papi, sovrani come imperatori devoti che scomunicano, benedicono e fanno pellegrinaggi<sup>55</sup>; imperi più simili ad un monastero che ad una reggia, popolati da gente piissima<sup>56</sup>. O il re David, detto il Prete Gianni (simbolo per molti dell'esotismo medievale), che marcia vittorioso contro i Saraceni e gli increduli con il suo esercito di 100.000 soldati, 40 re e 60 vescovi<sup>57</sup>.

Ma questo filtro particolare ha un altro esito. Proprio la sua possibilità di sterilizzare le differenze gli consente di trasferire in Occidente pezzi di un mondo esotico, conservando loro una certa aura di meraviglioso e, nello stesso tempo, inserendoli nella quotidianità. Torniamo ai racconti ed alle storie elaborati a Montecassino. Ecco il leone, il negro e l'etiope<sup>58</sup> (questi ultimi, a causa della peculiare distorsione della geografia medievale appartengono all'Oriente). Oggetti di per se estranei al paesaggio reale italiano, essi vi vengono inseriti come figure diaboliche. Se ne indicano il luogo dove sono comparsi ed i testimoni che li hanno visti: si preme perché divengano probabili e facciano parte delle inquietanti attese del quotidiano. E, tradotto in demonio, troviamo anche il rinoceronte, in un intricatissimo esordio alla *Vita* di s. Apollinare, opera di Pietro di Montecassino<sup>59</sup>.

Apollinare è grande, scrive Pietro, perché spezzò le corna al crudele rinoceronte. Voleva significare che ruppe le corna al diavolo. Triste fine, e banale, per il glorioso liocorno, terrore e curiosità di antichi miti.

ANTONIO BRUSA

---

<sup>55</sup> *Continuation de Guillaume de Tyr*, in *Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, II, Paris 1859, pp. 484-659, pp. 524 s.

<sup>56</sup> ALBERICI MONACHI TRIUMFONTIUM *Chronicon*, ed. P. Scheffer Boichorst, in MGH, SS XXIII, Hannover 1874, pp. 631-950, p. 825.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 911.

<sup>58</sup> PETRI CASINENSIS *Liber de ob.*, cit., col. 1097. DESIDERII *op. cit.*, coll. 974-975, 993, 994. LEONIS *op. cit.*, p. 684.

<sup>59</sup> PETRI CASINENSIS *Liber de ob.*, cit., col. 1082.