

Oltre il Giordano nel Medioevo

Basema Hamarneh

Abstract: The aim of this study is to investigate the nature and the context of the devotional paths linked to Biblical figures in the Levant, with specific focus on the east of the Jordan River during the early Middle Ages. The discussion will examine how sacred geography was formed in the area by analyzing literary and archaeological sources. The intention is to highlight how a network of devotional spaces was put into being, and what were the selective ways of enhancing each shrine to attract pilgrimage, especially in the Crusader period. This will enable us to comprehend the influence and ensuing polarization of forms, models, stylistic elements, and the imprint of the so-called “cultural transfer” between East and West in the Crusader and the Ayyubid/Mamluk periods.

1. Introduzione

Le vicende devozionali del Levante altomedievale sono strettamente legate ai luoghi che traggono legittimazione dalle narrazioni bibliche ed evangeliche sulle due sponde del Giordano (Fig. 1). La straordinaria popolarità e le alterne vicende di tali centri trovano ampio sostegno nelle fonti scritte ed archeologiche, talora con bilancio iniquo ove primeggia, per ovvi motivi, la sponda occidentale del *flumen*. Va da sé che la vitalità dei luoghi santificati dalle bibliche reminiscenze si cristallizza in epoca tardoantica con una impari assiduità frequentativa, mobilità e cura espresse in opere architettoniche di elevato valore e committenza. A questo fece seguito una crescita esponenziale dei santuari e l’istituzione dei *coenobia* con strutture ricettive di vario genere consentendo alla formazione di una specifica geografia sacra e di conseguenza di accogliere un flusso incessante di devoti¹.

2. Le vicende nel VII secolo

La parabola in crescendo sembra subire tuttavia una flessione nel VII secolo, anche se diversi luoghi Santi continuano ad avere prestigio ed occupare ancora

¹ Si veda Külzer 2002; Bianchi 2021, 125-34.

un posto centrale nella vita religiosa². La Città Santa subì ingenti danni durante l'occupazione persiana tra il 614 e il 628 (al-Ṭabarī, I, 1005, 1007; Ibn al-Athīr, I, 476, 479; Schick 1995, 20-1; Piccirillo 2007, 96-7). Eloquenti descrizioni degli eventi nell'*Expugnatio Hierosolymae* noto anche come il *Racconto della Presa di Gerusalemme* attribuito al monaco Strategios di S. Saba e negli *Annali* del Patriarca Eutichio di Alessandria (877-940 d.C.), tratteggiano ampiamente la devastazione del Santo Sepolcro, delle due chiese del Getsemani e dell'Eleona, nonché l'eccidio della locale popolazione nel luogo detto di Mamilla (*Eutichio Annali* 17, 25-6; Piccirillo 2007, 96). A tale riguardo la *Vita di S. Giovanni di Choziba* (BHG 1071), rammenta che alcuni dei monaci del monastero di Santa Maria a Choziba situato nel deserto di Giuda, fuggirono insieme al loro *hegoumenos* ad est del Giordano, quando Gerusalemme fu cinta d'assedio nel maggio 614 (Di Segni 1991, 102; Piccirillo 2007, 102-03)³. Nella *Storia di Eraclio*, attribuita al vescovo Sebeo, che tratta gli eventi dopo l'invasione persiana di Gerusalemme, sono incluse due *epistolae* scambiate tra Modesto e Komitas, il *Catolicos* degli Armeni nel 615-628 (Stone 1985, 98; Thomson 1999, I, 70-1). Le lettere accennano alla ripresa dei pellegrinaggi in Terra Santa; in particolare Komitas cita un gruppo di armeni in viaggio da Gerusalemme al Sinai, con sosta presso il Giordano per immergersi⁴.

Tuttavia, in meno di un decennio, all'esito della battaglia sul fiume Yarmuk nel 636 d.C. che segnò la sconfitta bizantina, l'arrivo degli Arabi vide comunque una regolare ripresa del pellegrinaggio a Gerusalemme (Piccirillo 2000, 220-22) e, di riflesso verso gli altri centri devozionali, che rimasero tappa obbligata sia per i viaggiatori occidentali e bizantini, che in ambito strettamente locale e regionale per i cristiani siro-palestinesi che vivevano sotto la dominazione araba (Wilkinson 2002, 17-25, 167-269; Talbot 2001, 97-110).

L'esigenza di rimarcare l'ascendenza dei luoghi santi e il profondo legame – quasi simbiotico – con le comunità cristiane sotto il dominio islamico si coglie appieno nella letteratura agiografica. Le vite dell'VIII e del IX secolo insistono

² Sotto il dominio islamico la devozione alle figure bibliche era condivisa tra cristiani e musulmani. Questa venerazione costituì probabilmente il terreno per un ulteriore potenziamento dei santuari monastici, o almeno fornì alle autorità locali la necessaria accettazione degli stessi come luoghi di venerazione comune. Sotto gli Omayyadi, essendo *Popolo del Libro*, le comunità cristiane erano considerati sudditi del Comandante dei Credenti (*amīr al-mu'īnin*), almeno per il VII secolo. Il concetto di 'credenti' era significativo, in quanto gli Omayyadi ritenevano gli altri monoteisti come credenti e li incorporavano nel governo più o meno come pari, consentendo così la continuità delle tradizioni religiose e artistiche. Borrut and Donner 2016, 1-10; Hamarneh 2020, 51.

³ Interessante a riguardo la vita di S. Anastasio (BHG 84) il soldato persiano convertito al cristianesimo a Gerusalemme nel 620 o 621. Flusin 1992, 129-81.

⁴ Sebeos, *Histoire* XXV, 74 [Macler 1904]; Anastasio del Sinai ricorda un gruppo di 800 pellegrini armeni in visita al Sinai intorno al 630 d.C. Nau 1901, 81-82; Stone 1985, 98, 107. Un gruppo di pellegrini provenienti dal Nord Africa in visita a Gerusalemme sono menzionati nella *Vita Iohannis Eleemosinarii* scritta da Leonzio di Neapoli nel VII secolo (BHG 886-888). Delehay 1927, 48-9; Di Segni and Tsafir 2012, 417-18.

nell'inserire il pellegrinaggio nella *Hagia Polis* come tappa fondamentale nella costruzione delle biografie dei santi e della loro iniziazione (Patlagean 1998, 114). Vale la pena rammentare nel contesto 'Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghasani, che si reca da Najran (nel sud della penisola arabica) a Gerusalemme (Griffith 1985, 360, 370); Antonio-Rawh, che si unisce ad una carovana di pellegrini provenienti da Damasco (Dick 1961, 122, 129), e Teodoro Abu Qurrah che vi giunge da Edessa (Lamoreaux 2002, 35). Nella versione di lingua Araba della *Vita di Santo Stefano Sabaita*, scritta da Leonzio di Damasco verso l'807, si colgono cenni ad una costante mobilità tra Damasco, la Palestina, l'Egitto e tra le due sponde del Giordano. La trama del *bios* narrata da Leonzio damasceno insiste nel mostrare come la comunità cristiana eterogenea possa conservare saldi legami di fede e di sangue con i luoghi santi e i monasteri del deserto. Emergono figure attratte dal monachesimo e laici di variegata estrazione sociale tra nobili e umili come il mercante Petrona che si recava al Ghor (Mar Morto) per l'acquisto di datteri (*Vita di Santo Stefano Sabaita* 36) (Pirone 1991, 192); il cristiano egiziano si faceva accompagnare da un musulmano desideroso di pregare nella moschea dei Musulmani e finì per convertirsi (*Vita di Santo Stefano Sabaita* 52) (Pirone 1991, 255), e la donna che si recava al monastero del Sinai e a Gerusalemme per la Pasqua (*Vita di Santo Stefano Sabaita* 64) (Pirone 1991, 309).

A partire dall'epoca abbaside il flusso devozionale sembra convergere in modo quasi esclusivo verso i siti di acclarato legame biblico formando un percorso mirato di natura teologica e topografica. Già nella *Vita* di S. Stefano Sabaita nell'VIII secolo, alcuni santuari sulla sponda orientale sono tratteggiate come mete attive, come il luogo del battesimo, i santuari di Lot, di Mosé, di Aronne⁵. Gli stessi ricorrono anche successivamente nelle narrazioni dei pellegrini altomedievali.

Significativa a tale riguardo la testimonianza offerta dalla mappa della Terra Santa conservata presso la Biblioteca Medicea Laurenziana datata alla metà del XII secolo (Röhrich 1895; Tafel V; Bartlett 2008, 10)⁶ (Fig. 2). La Mappa offre una rappresentazione visiva basata sulle coeve descrizioni della Terra Santa (Harvey 2003, 55). Il documento cartografico, orientato avendo Arabia in alto e il mediterraneo in basso⁷, mostra al limite di sinistra l'Idumea e Damasco, a destra in basso l'Egitto. Il territorio dell'Arabia, è delimitato a sua volta dalle frastagliate creste del *montes Ismaelitorum*, con le cime segnate da edifici torreggianti in corrispondenza del *Crac* e *Mons Regalis*. Dalla piana di Meddan si biforcano le due sorgenti del Giordano, che poi unendosi in un unico flusso si

⁵ A titolo d'esempio, il santuario e il monastero del Profeta Elia (Mar Liyas) di Tisbeh non appare nelle cronache dei pellegrini tardo antichi e alto medievali, la tradizione sembra favorire il luogo del ratto di Elia al cielo nel Wadi Kharrar, presso il luogo di Battesimo di Gesù. Mentre Burchard nel 1280 circa nel *Perigrinatores Medii Aevi quatuor* preferisce Wadi Fasail. Si rimanda a: *Perigrinatores Medii Aevi quatuor* 57-58; Augustinović e Bagatti 1952, 251-52; Hamarneh 2020, 43; Bianchi 2021, 134.

⁶ Sull'esistenza di prototipi tardo antichi si veda Tsafirir 1986, 129-45; Di Segni and Tsafirir 2012, 417.

⁷ L'orientamento è molto simile a quello della celebre carta musiva di Madaba.

dirigono verso il Mar di Galilea, ed il *locus Sodoma* (Mar Morto). In questo paesaggio delineato con cura, spiccano selezionati toponimi biblici come *Sanctus Aaron* (*Mons Or*), *Mons Nebo*, *Bethabra* sulla riva orientale del Giordano (*ubi erat Johannes baptizans*), Macheronta (luogo dell'uccisione del Battista) e *Segor*. La mappa fiorentina dipinge dunque uno spazio in cui la geografia fisica del *Ou-tremer* doveva conferire legittimità dello Stato crociato, mentre la rassegna dei luoghi santi, ben noti ai cristiani, rafforzava lo status dei latini quali eredi indiscussi dei fasti del passato, associando nel contempo il Regno di Gerusalemme al paesaggio devozionale della Terra Santa (Patlagean 1998, 114).

3. Bethabara e il luogo del battesimo

Il *bios* di S. Stefano Sabaita rammenta che egli soleva recarsi presso il Giordano a fine Quaresima e che spesso pregava nel Monastero del Precursore vicino al Fiume. In una di queste visite, giunto a riva, quando le porte del monastero erano chiuse, Stefano e i suoi due compagni decisero di passarvi la notte in attesa del servizio. Uno di loro, fingendo di dormire, vide il Santo camminare sulle acque e attraversare il Giordano fino alla sponda opposta dove si fermò tutta la notte con le mani alzate al cielo, finché il *naqus* del Monastero suonò l'ufficio (*Vita Santo Stefano Sabaita* 37) (Pirone 1991, 196-97). In una successiva visita al Giordano, i confratelli avevano espresso il desiderio di pregare nella Chiesa del Battesimo del Signore. Leonzio racconta che la chiesa era solitamente chiusa e la chiave era custodita in un secondo edificio ecclesiale più in alto. Disegnando con la mano il segno della croce sulla porta, il Santo la aprì miracolosamente, permettendo a tutti di accedervi (*Vita Santo Stefano Sabaita* 46) (Pirone 1991, 232-34; Hamarneh 2020, 43-5). Il *passio* di Antonio Ruwah, martire sotto Harun al-Rashid, composto intorno al 799 d.C., menziona che il santo fu battezzato nel fiume Giordano da due monaci erranti, ma non fa cenno a strutture o edifici (Dick 1961, 108-33; Peeters 1912, 432, 446; Schick 1995, 360).

I fatti narrati da una prospettiva agiografica trovano raffronto nel noto itinerario *Hodoeporicon* di Willibald di Eichstätt, che descrive la celebrazione dell'Epifania presso il Giordano intorno al 720 d.C.⁸ L'itinerario descrive il Monastero di San Giovanni con 20 monaci che vivevano sul posto e gli edifici costruiti presso il fiume:

Dopo aver riposato lì per qualche tempo, proseguirono nuovamente il loro viaggio verso il Monastero di San Giovanni Battista, dove ci sono una ventina di monaci. Una notte vi rimasero, e poi proseguirono per oltre un miglio fino al Giordano, dove il nostro Signore fu battezzato. Là ora c'è una chiesa, eretta in alto su colonne di pietra, e sotto la chiesa ora c'è un terreno asciutto, dove

⁸ Il luogo per ovvia ragione risulta centrale nella celebrazione della liturgia dell'epifania e nelle pratiche devozionali dell'immersione nel Giordano. Tali riti sono attestati in dettagli dal Pellegrino di Piacenza nel 570, dal vescovo Arculfo nel 670. Piccirillo 1999, 219; Hamarneh 2020, 43.

il nostro Signore fu battezzato, proprio in questo luogo, e dove ora battezzano c'è una croce di legno nel mezzo, e c'è un piccolo canale d'acqua, e una fune che si estende oltre il Giordano, e fissata su entrambi i lati. Quindi, nella festa dell'Epifania, vengono i malati e gli infermi, si tengono per la fune e così vengono immersi nell'acqua. Inoltre vi vengono le donne sterili e, secondo i loro desideri, ricevono la grazia del Signore. Il nostro Vescovo Willibald vi fece il bagno nel Giordano. Erano lì un giorno (Willibald 1985, 166).

Il *Commemoratorium de Casis Dei*, interviene ad offrire un fermo immagine della situazione di 51 strutture, tra chiese e monasteri della Terra Santa, di cui 30 si trovano nella sola Gerusalemme. Il manoscritto in latino datato al 808 d.C. fu inviato a Carlo Magno con lo scopo di censire la popolazione di religiosi e registrare le entrate economiche dei vari monasteri nel tentativo di sollecitare l'attenzione del Sovrano (Tobler e Molinier 1879; Levy-Rubin e Kedar 2001, 67-8; Patrich 2011, 212; McCormick 2011, 49-54). Il documento Carolingio cita infatti 10 monaci nel monastero dove Giovanni battezzava, 35 monaci nel Monastero del Precursore e nella chiesa frequentata dai pellegrini vicino al fiume (Wilkinson 2002, 255; McCormick 2011, 211).

Il luogo era noto al geografo arabo al-Idrisi nell'XI secolo, che ne offre una sommaria descrizione della posizione nella Valle del Giordano e del Monastero di San Giovanni con la sua popolazione di monaci (Al-Idrisi, *Opus Geographicum* IV, 361-62).

L'attenzione al luogo era indubbiamente legata alle celebrazioni dell'Epifania, l'Abate russo Daniele si reca al Giordano in quella specifica ricorrenza nel 1106-1107 d.C. e rammenta la grotta di Giovanni Battista a piccola distanza dal fiume (*Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel* 33) (Ryan 1988, 137; Wilson 1971, 27-8; Hamarneh 2009, 200; Piccirillo 2016, 136-37).

In epoca crociata il canonico Teodorico racconta come nel 1172 d.C. migliaia di fedeli e pellegrini scendevano al fiume accompagnati dai cavalieri Templari e Ospedalieri:

Desiderando purificarsi insieme agli altri nelle acque del Giordano scendemmo dopo il tramonto e sul momento di farsi oscuro, e guardando da quella altezza [dal monte della Quarantena], vedemmo che vi erano in quella pianura secondo la nostra stima, più di 60 mila persone portanti quasi tutte candele nelle mani che i pagani abitanti la Transgiordania certamente potevano scorgere dai monti dell'Arabia (*Itinera Hierosolymitana Cruciatorum* 1983, 181).

L'*ekphrasis* di Giovanni Foca del 1177 d.C. atta a rinsaldare i legami tra Bisanzio e l'Oriente, ricorda la ricostruzione dell'imperatore Manuele I Comneno (1118-1180)⁹ del monastero di S. Giovanni Battista distrutto nel terremoto del 1034 d.C. e le due grotte venerate del Precursore e di Elia:

⁹ Per questo aspetto si rimanda a Patlagean 1998, 121.

Sull'altra sponda del Giordano, di fronte alla chiesa di San Giovanni, vi sono diversi arbusti, tra i quali alla distanza di uno stadio, si mostra la grotta di Giovanni il Battista, molto piccola, all'interno della quale una persona un po' alta non può stare in piedi: di fronte ad essa, nel profondo deserto c'è un'altra grotta, nella quale il profeta Elia al termine della vita, fu rapito nel carro di fuoco (*Enchiridion Locorum Sanctorum Documenta S. Evangelii Loca Respicientia* [Balsi 1935, 182])¹⁰.

Malgrado le complesse vicende geo-politiche che ostacolavano la mobilità oltre il Giordano nel XIII secolo, il luogo *ubi baptizatus est Dominus* resta segnalato su alcune mappe. Come ad esempio sull'esemplare conservata al *Corpus Christi College* di Oxford¹¹ (Fig. 3). Ritenuta ispirata alla *Descriptio Terrae Sanctae* del frate domenicano Burchard di Monte Sion o ad un altro documento coevo andato perduto¹², una seconda mappa della Terra Santa conservata negli archivi di Firenze, assai stilizzata con raffigurazioni di torri e castelli di gusto occidentalizzante, riporta in evidenza per il territorio orientale solo il luogo del *Baptismus Christi* (Röhrich 1895, tafel I; Harvey 2003, 57; Bartlet 2019, 15-6) (Fig. 4).

4. S. Lot presso Zoara

Simili vicende interessano il Santuario di Lot, sito a poca distanza dal Giordano, ed è inglobato da un monastero coenobitico. Nell'VIII secolo la *Vita di Santo Stefano Sabaita* menziona che i monaci durante il ritiro della quaresima si fermavano: «nelle vicinanze di Calamone, nelle spelonche di Arnūn, o di Giaribā, o di Cutila, o di ar-Rūba, o di Castellion, o di mār Lūt, o di mār Harūn o alle spalle del Mar Morto, ed ivi passavano tutta la quaresima, giacchè i padri non tolleravano di separarsi da lui e restare soli» (*Vita Santo Stefano Sabaita* 16) (Pirone 1991, 96-7). Il luogo di Sigor (Zoar) è visitato dall'abate russo Daniele (Wilson 1888, 47). Il Magister Thetmarus nel 1217 passa da Zoar (che chiama *oppidum palme*) e menziona che nelle montagne vicine il luogo di S. Lot (Pringle 2012, 118).

I due geografi arabi Yāqūt al-Hamawī (1179-1229) in *Mu'jam al-buldān* ed Ibn Abbas menzionano la storia di Lot, identificando con il nome delle due figlie Rubbah e Saghur due sorgenti nel Ghor presso le quali esse sarebbero state sepolte (Le Strange 1890, 291-91; Politis 2012, 21); Zoara appare segnata nella *Tabula Rogeriana* di al-Idrisi datata al 1154 (Fig. 5), ed è presente nella mappa della Biblioteca Laurenziana e in quella del XIII secolo degli Archivi Fiorentini.

5. S. Aronne presso Petra

Decisamente singolare è la menzione di Jabal Hārūn presso Petra. A differenza dei santuari discussi in precedenza, il monastero di Aronne non compare in nessuna fonte di pellegrinaggio bizantina, malgrado la presenza del sito

¹⁰ Piccirillo 2016, 136-37.

¹¹ La mappa è attribuita a Matthew Paris. Röhrich 1895, tafel VI; Bartlet 2019, 12.

¹² Si veda soprattutto Harvey 2003, 57; sulle fonti utilizzati da Burchard si veda Bartlet 2019, 13-4.

sulla rotta verso il Monastero di Santa Caterina sul Sinai. Ad ogni modo, il sito era ben noto non solo tra la popolazione locale, ma anche tra le comunità monastiche della regione, come attesta puntualmente la *Vita di Santo Stefano Sabaita* dell'utilizzo delle grotte nei pressi di Mar Aaron per il ritiro quaresimale (*Vita S. Stefano Sabaita* 16) (Pirone 1991, 96-7). Lo storico arabo al-Mas'ūdī in Murūj al-Dhahab rammenta che la morte di Aronne avvenne sul monte Moab (al-Mas'ūdī, Murūj al-Dhahab I, 54-55); nella sua ultima opera, al-Tanbih wa l-ashraf, egli aggiunge che Jabal Hārūn era una montagna sacra in possesso dei cristiani di fede calcidoniana (al-Mas'ūdī, al-Tanbih wa l-ishraf, 133-34).

Nel 1100 la spedizione di Baldovino in Wādī Mūsā¹³ permise a Fulcherio di Chartres di offrire nella *Historia Hierosolymitana* alcuni cenni relativi alla collocazione di un monastero sulla cima del *Mont Hor* correttamente identificato con quello di Aronne:

Invenimus insuper in montis apice Monasterium Sancti Aaron, ubi Moyses et ipse cum Deo loqui soliti erant. Unde multum laetabamur, cum loca tam sancta et nobis incognita intuebamur. Et quotiamo ultra vallem illam terra erat deserta et inculta, ulterius progredi noluimus (*Historia Hierosolymitana* II.5, 381).

Sebbene non vi è alcuna menzione di strutture o persone, possiamo presumere che il *monasterium* era noto alle guide locali.

Alberto di Aachen menziona la presenza di cristiani nella zona, infatti al rientro a Gerusalemme, Baldovino radunò e prese con sé alcuni confratelli: «Syros confratres et conchristianos e cunctis locis regionis congregans, et ad sexaginta secum adducens propter metum Arabitarum: ubi praeda inter Regem et milites divisa est» (Alberto di Aachen 2013, 2, 136-38)¹⁴.

Nel contemporaneo *Gesta Dei per Francos* dell'abate benedettino Guiberto di Nogent si riferisce di una chiesa sulla vetta del Monte Hor, tale segnalazione viene ritenuta errata da alcuni studiosi in quanto al tempo non vi erano conservate strutture visibili¹⁵; tuttavia appare plausibile che Guiberto, non vi fosse mai giunto, ma avrebbe attinto l'informazione da guide locali, o addirittura da mappe simili al documento della Biblioteca Medicea Laurenziana dove sulla vetta

¹³ Le fonti crociate identificano in Wadi Musa l'oggetto principale dell'attività militare a sud del Mar Morto durante il primo quarto del XII secolo (Schick 1997). La prima spedizione ebbe luogo nel 1100 quando Baldovino (r. 1100-18) condusse una campagna attraverso il Giordano, raggiungendo Wadi Musa attraverso Sogar (Zoara). Dopo essere rimasto tre giorni e aver visitato il monastero di Aronne a Jabal Haroun, Baldovino torna a Gerusalemme per la stessa via (Fulcherio di Chartres 1969, 145-47; William of Tire 1976, 427). Una seconda campagna a Wadi Musa ebbe luogo nel 1106-1107, mentre la rotta di ritorno di Baldwin indica una notevole diffusione del controllo crociato fino a al-Balqa'.

¹⁴ Ibn al-Qalānisi 1967, 182; Runciman 1951-1954, 2, 97-8; Mayer 1990, 29-30; Pringle 1998, 373-74.

¹⁵ Musil 1907, 161; Frösén and Miettunen 2008, 14, per il testo latino vedi nota 131.

del Monte Hor è effettivamente rappresentato un edificio ecclesiale dotato di campanile cuspidato con la didascalia *sanctus Aaron*¹⁶ (Fig. 2).

Da leggere sotto il medesimo profilo è il breve racconto del pellegrinaggio del Magister Thietmar al Sinai nel 1217:

In rupibus istis inveni excisas in petra mansiones hominum pulchras valde et ornatas palatia et caminatas, oratoria et cameras et omnia commoda quae valent ad usum hominum. Omnes habitationes istae desertae erant et a nullis inhabitabatur. Item veni ad montem Or ubi mortuus fuit Aaron. In cuius summitate ecclesia est constructa in quo habitant duo monachi Greci Christiani. Qui locus dicitur Muscera (*Magister Thietmar Iter ad Terram Sanctam*, 14)¹⁷.

Anche in questo caso il testo non sembra basarsi su una visita effettiva al monastero, la differenza risalta se confrontata alla descrizione assai particolareggiata del monastero del Sinai meta finale del viaggio di Thietmar; la descrizione del santuario di Aronne sembra piuttosto attingere ad informazioni contenute in fonti scritte (guide o carte geografiche)¹⁸. Il toponimo effettivamente non compare nelle successive mappe del XIII secolo, apparentemente a ragione della sostituzione della venerazione cristiana a quella islamica quando i due sultani mamelucchi Baybars e Sayf al-Dīn Qalāwūn fecero costruire un *maqam* per il fratello di Mosè sulla sommità del Jabal Hārūn¹⁹ (Fig. 6).

6. Santuario di Mose sul Monte Nebo

A differenza di quanto avviene per le memorie bibliche sin qui esaminate, quello di Mosè sulla cima del Monte Nebo, non sembra essere stato frequentato nell'alto Medioevo. Il toponimo senza alcun riferimento a Mosè appare nella mappa della Biblioteca Laurenziana ma non negli altri documenti cartografici del XIII secolo. Il Magister Thetmarus dice di aver raggiunto il sito:

Deinde longe veni ad montem abarim excelsum valde in quo moyses mortuus est et a domino sepultus cuius sepulchrum nullus hominum scire

¹⁶ Sulla sommità del monte sovrastante il monastero, costruito sulla terrazza inferiore, si trovava una cappella o memoria di epoca bizantina, a pianta quadrata con cupola centrale e tre absidioline, quella a sud più pronunciata. Al centro doveva trovarsi verosimilmente il cenotafio di Aronne del quale rimangono alcuni frammenti marmoree dell'arredo liturgico con iscrizioni lacunose riutilizzati nel successivo *maqam*. Si veda Wiegand 1920, 135-45; Lahelma and Fiema 2009, 191-222; Weber-Karyotakis and Khammash 2020, 182-83.

¹⁷ *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* 1983, 270-73; Frösén and Miettunen 2008, 19-20 nota 142.

¹⁸ Peterman and Schick 1996; Pringle 1998; Walmsley 2001, 534; Frösén and Miettunen 2008, 14; sull'abbandono del complesso si rimanda a Fiema and Frösén 2012, 197; Fiema 2016, 566.

¹⁹ Il *maqam* Nebi Harum reutilizza solo la parte centrale meridionale e occidentale della memoria bizantina, ed è costruito con uso di spolia. Due iscrizioni in arabo attestano due fasi di restauro nel XIV secolo. Weber-Karyotakis and Khammash 2020, 183-84.

potuit. Ille mons vallem circumquaque habet horribilem et profundam valde cuius profunditas plurimum me tubavit. In ascantu vero et in descensu dietam consumavi (Tobler 1851, 30; Piccirillo 1998).

Tuttavia non possiamo escludere che si tratta di un'esperienza mediata con l'ausilio di fonti di epoca precedente.

In epoca mamelucca con il Sultano Baybars si assiste alla genesi di una nuova geografia religiosa basata sulla venerazione dei profeti biblici (*anbiya'*) e dei compagni del Profeta (*sahaba*). All'uopo egli si adopera nell'edificazione dei *weli* e dei *maqamat* che venivano mantenuti dagli *awqaf* urbani e rurali, a spese delle proprietà e dei beni ecclesiastici confiscati alla chiesa Latina e agli ordini cavallereschi. In questo intricato sistema la venerazione di Nabi Musa (profeta Mosé) si sposta sul versante ovest del Giordano nel deserto di Giuda, dove il sultano Baybars fece edificare un *maqam* nel 1269, le cui spese di mantenimento erano fornite da Gerico e da altri villaggi vicini (Frenkel 1997, 245-46) (Fig. 7).

7. Conclusione

In questo intricato mosaico devozionale vale la pena rammentare che alcuni luoghi interessati da un'iniziale sollecitudine da parte dei pellegrini perdono questo favore nel corso della tarda antichità e di conseguenza anche nell'alto Medioevo. Altri centri invece mostrano una parabola continua in un lungo arco temporale ricevendo talora una riqualificazione apposita in epoca Mamelucca. I fattori molteplici e punti di vista contrapposti entrano in gioco nella spiegazione di questa ragione.

In epoca crociata l'attenzione verso i luoghi legati alla venerazione delle figure chiave dell'Antico e del Nuovo Testamento offriva un sostegno indiscusso alla legittimità dello Stato, mentre il novero dei luoghi venerati, assai noti ai cristiani, consolidava i latini come i veri eredi legittimi del Levante, associando il Regno di Gerusalemme all'antico paesaggio devozionale della Terra Santa. Questo legame non solo si rinsaldava mediante cronache di viaggio e racconti di pellegrinaggio ma anche attraverso la cartografia, che consentiva di apprezzare in forma visiva, una propria topografia sacra. Il potenziale della sintesi tra testo e immagini nel caso delle tre mappe qui considerate (quella della Biblioteca Medicea Laurenziana, quella di Oxford e quella dell'Archivio di Firenze) mostra il radicamento di un simbolismo religioso ed emozionale parimente condiviso tra i cristiani d'Oriente ed Occidente. D'altro canto l'idea dello spazio religioso funzionale e la modalità capillare della appropriazione culturale in epoca Mamelucca si avverte nell'attenzione verso i profeti dell'antico testamento e il posto di valore riservato loro nel Corano²⁰.

²⁰ Frenkel menziona che vi era persino un'identificazione tra alcuni sovrani e figure bibliche, come nel caso di Ibn Wasil che paragona Salah al-Din al Giuseppe biblico, a Giobbe e persino a re David, tale tradizione persiste anche al tempo del sultano Mamelukko Baybars. Frenkel 2016, 364-69.

La politica dei sultani Ayyubidi e soprattutto di quelli mamelucchi era di enfatizzare il carattere islamico di *Bilad esh-Sham*, sostituendo la geografia sacra cristiana con una nuova. Baybars ad esempio fece costruire numerosi centri devozionali nelle città e nelle campagne associate ai profeti biblici riservando al loro mantenimento proprietà e denaro dal sistema degli *awqaf*, che attingeva ai possedimenti sequestrati al Regno di Gerusalemme, alla Chiesa Latina e agli ordini cavallereschi. L'intento di Baybars era quello di creare nuovi poli devozionali eliminando la precedente impronta crociata dovuta all'inclusione dei territori meridionale della Transgiordania nel Regno Latino di Gerusalemme.

Vale la pena ricordare nel contesto due casi eclatanti: il primo della memoria di Aronne riconfigurata, addirittura sovrapposta, nel *maqam* di *Nebi Harun* sulla cima del Monte Hor presso Petra e il secondo con esito inverso del *maqam* di *Nebi Musa*²¹, spostato dal Monte Nebo, luogo della tradizione bizantina, alla valle di Gerico sulla riva ovest del Giordano (Fig. 8). Quest'ultimo sviluppo è potenzialmente significativo in quanto consente di identificare un processo di selezione, spesso dipeso da fattori politici. Il deserto di Giuda era infatti ricco di monasteri cristiani di lunga tradizione come quello di Saba e di Eutimio, del ratto di Elia al cielo, nonché il luogo del Battesimo di Cristo e il monastero di S. Giovanni Battista sulle rive opposte del Giordano, entrambi mete indiscusse di pellegrinaggio, con processione in occasione dell'epifania, che percorreva la via che da Gerusalemme scende verso il Fiume (Fig. 9). A controbilanciare tale solida tradizione fu proprio il *maqam* di *Nebi Musa* collocato nel cuore della memoria cristiana di asceti monastica, divenendo il più popolare luogo di pellegrinaggio islamico abbinato a simili processioni che prendevano avvio proprio da Gerusalemme nella settimana di Pasqua (Fig. 10). In questa negoziazione di devozionale si impone certamente una riflessione che vede il pieno l'accordo tra i Crociati e gli Ayyubidi-Mamelucchi nel trarre la propria autorevolezza e legittimità dalle dinamiche devozionale tardo antica. La stessa tradizione apparentemente aveva lasciato un impatto indelebile e duraturo sul territorio, sulla sua gente e su chiunque vi abbia transitato.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Albert of Aachen. 2013. *Albert of Aachen's History of the Journey to Jerusalem*, vol. 1-2, edited by S. Edgington. Ashgate: Farnham.
- al-Ṭabarī 1879-1901. *Ta'rik al rusul wa-l-mulūk*, edited by M. J. de Goeje et alii. Leiden: Brill.
- Arculfo. 1889. *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land*, edited by MacPherson. London: Palestine Pilgrim's Text Society.
- Burchardus de Monte Sion. 1864. *Peregrinatores Medii Aevi quatuor*, edited by J. C. M. Laurent. Lipsiae: J.C. Hinrichs.

²¹ Sul *maqam* si veda Amitai 2013.

- Daniel. 1895. *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel to the Holy Land, 1106-1107 A.D.*, edited by C. W. Wilson. London: Palestine Pilgrim's Text Society.
- Eutichio di Alessandria. 1987. *Gli Annali*, a cura di B. Pirone. Cairo: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.
- Fulcher of Chartres. 1866. "Historia Hierosolymitana: Fulcher of Chartres, Historia Hierosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium." In *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux* 3, 311-485. Paris: Imprimerie National.
- Guibert of Nogent, Gesta: Guiberto Abbate, *Gesta Dei per Francos*. In *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux* 4, 115-263. Paris: Imprimerie National.
- Ibn al-Athīr. 1965-1967. *Al-Kamī l-fī l-ta'rīk*. Beirut: Dar Sadir.
- Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* (saec. XII-XIII) 1983. A cura di S. De Sandoli, III. Jerusalem (Studium Biblicum Franciscanum).
- al-Mas'ūdī. 1965. *Murūj al-Dhahab*, edited by Y. A. Daghir. Beirut: Dar al-Andalus.
- al-Mas'ūdī. 1894. *Kitab al-Tanbih wa l-ishrāf*, edited by M. J. de Goeje. Bibliotheca Geographorum Arabicorum 8. Leiden: Brill.
- Pseudo Sebeos. 1999. *The Armenian History attributed to Sebeos*, edited by J. D. Howard-Johnston, and R. W. Thomson. Liverpool: Liverpool University Press.
- Theodosius. 1893. *On the Topography of the Holy Land*, edited by J. H. Bernard. London: Palestine Pilgrims' Text Society.
- Tobler, T. 1851. *Magistri Thetmari Iter ad Terram Sanctam anno 1217*. Bern: St. Galli Huber.
- Tobler, T., e A. Moliner. 1879. *Itinera Hierosolymitana et descriptio terrae sanctae*. Geneva: Fick.
- Vita di Santo Stefano Sabaita*. 1991. Leonzio di Damasco, *Vita di Santo Stefano Sabaita*, a cura di B. Pirone. Cairo-Jerusalem The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.
- Willibald. 1985. *The Hodoeporicon of Saint Willibald*, edited by W. R. Brown. London: Palestine Pilgrims' Text Society.
- Wilson, C. W. 1985. *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land 1106-1107 A.D.* London: Palestine Pilgrim's Text Society IV.

Bibliografia secondaria

- Amitai, R. 2013. "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa." In *Mamluks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, edited by D. J. Wasserstein, and A. Ayalon, 45-53. London: Routledge.
- Augustinović, A., e B. Bagatti. 1952. "Escursioni nei dintorni di 'Aglun (Nord di Transgiordania)." *Liber Annuus* 2: 227-314.
- Bale, A. 2017. "Cosmopolitanism or Competition? Late Medieval Pilgrims at the Eastern Christian Holy Places." *Jerusalem in the making: Space and communities* 9: 17-37.
- Bartlett, J. R. 2019. *Mapping Jordan Through Two Millennia*. London: Routledge.
- Bianchi, D. 2021. *A Shrine to Moses. A Reappraisal of the Mount Nebo Monastic Complex between Byzantium and Islam*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Borrut, A., and F. M. Donner. 2016. "Introduction." In *Christians and Others in the Umayyad State*, edited by A. Borrut, and F. M. Donner, 1-10. Chicago: Chicago University Press.

- Delehayé, H. 1927. "Une Vie inédite de saint Jean l'Aumonier." *Analecta Bollandiana* 45: 5-74.
- Dick, I. 1961. "La Passion arabe de S. Antoine Ruwah, néomartyr de Damas († 25 d. c. 799)." *Le Muséon* 74: 109-33.
- Di Segni, L. 1991. *Nel deserto accanto ai fratelli. Vite di Gerasimo e di Giorgio di Choziba*. Abbazia di Paraglia, Magnano.
- Di Segni, L., and Y. Tsafir. 2012. "The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE)." *Liber Annuus* 62: 405-54.
- Frenkel, Y. 1997. "The Case of Medieval Syria (Bilad al-Sham)." In *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th–15th Centuries*, edited by Y. Lev, 237-48. Leiden: Brill (The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1453, 9).
- Frenkel, Y. 2016. "Crusaders, Muslims and Biblical Stories: Saladin as Joseph." In *The Crusader World*, edited by A. J. Boas, 362-77. London: Routledge.
- Fiema, Y. T. 2016. "The Jabal Hārūn Site: 1000 Years of Continuity and Change." In Z. T. Fiema, J. Frösén and M. Holappa, *Petra – The Mountain of Aaron II: The Nabataean Sanctuary and the Byzantine Monastery*, 539-82. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Fiema, Z. T., and J. Frösén. 2012. "Jabal Haroun in the Crusader, Ayyubid and Mamluk Periods." In *La Transgiordania nei secoli XII-XIII e le "frontiere" del Mediterraneo medievale*, a cura di G. Vannini, e M. Nucciotti, 193-200. Oxford: BAR.
- Flusin, B. 1992. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. II: Commentaire: Les moines de Jérusalem et l'invasion perse*, 129-81. Paris (Le monde byzantin).
- Frösén, J., and P. Miettunen. 2008. "Aaron in Religious Literature, Myth and Legend." In *Petra – The Mountain of Aaron I. The Church and the Chapel*, edited by Z. T. Fiema, and J. Frösén, 5-25. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Griffith, S. H. 1985. "The Arabic Account of 'Abd al-Masiḥ an-Naḡrānī al-Ghasānī." *Le Muséon* 98: 331-74.
- Hamarneh, B. 2020. "Between Hagiography and Archaeology. Pilgrimage and Monastic Communities on the Banks of the River Jordan." In *Pilgrimage to Jerusalem. Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures*, edited by F. Daim, J. Pahlitzsch, J. Patrich, C. Rapp, and J. Seligman, 41-56. Mainz: Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Harvey, P. D. A. 2003. "The biblical Content of Medieval Maps of the Holy Land." In *Geschichtsdeutung auf alten Karten: Archäologie und Geschichte*, edited by D. Unverhan, 56-63. Weisbaden: Harrasowicz.
- Külzer, A. 2002. "Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and Mount Sinai." In *Travels in the Byzantine World*, edited by R. Macridis, 149-61. Aldershot.
- Lahelma, A., and Z. T. Fiema. 2009. "From Goddess to Prophet: 2000 Years of Continuity on the Mountain of Aaron near Petra, Jordan." *Temenos* 44, 2: 191-222.
- Lamoreaux, J. G. 2002. "The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited." *Dumbarton Oaks Papers* 56: 25-40.
- Le Strange, G. 1890. *Palestine under the Muslims. A Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500*. London: Palestine Exploration Fund.
- MacDonald, B. 2010. *Pilgrimage in Early Christian Jordan. A Literary and Archaeological Guide*. Oxford: Oxbow.
- Mayer, H. E. 1990. *Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šöbak): Jordanien im 12. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrasowicz.

- McCormick, M. 2011. *Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church Between Antiquity and the Middle Ages*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Miller, K. 1981. *Weltkarte des Arabers Idrisi vom Jahre 1154*. Stuttgart: Brockhaus Antiquarium.
- Musil, A. 1907. *Arabia Petraea*. Wien: Akademie der Wissenschaften.
- Nau, F. 1901. "Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai." *Oriens Christianus* 2: 58-89.
- Patlagean, E. 1998. "Byzantium's Dual Holy Land." In *Sacred Space. Shrine, City, Land*. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Praver held in Jerusalem, June 8-13, 1992, edited by B. Z. Kedar, Y. Prayer, and R. J. Zwi Werblowsky, 112-26. New York: New York University Press.
- Patrick, J. 2011. "The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem." In *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*, édité par A. Borrut, M. Debié, A. Papaconstantinou, D. Pieri, et J. P. Sodini, 205-18. Brepols: Turnhout.
- Peeters, P. 1912. "S. Antoine le néo-martyr." *Analecta Bollandiana* 31: 410-50.
- Peterman, G., and R. Schick. 1996. "The Monastery of Saint Aaron." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 40, 473-80.
- Piccirillo, M. 1998. "Pilgrims' Texts." In *Mount Nebo. New Archaeological Excavations 1967-1997*, edited by M. Piccirillo, and E. Alliata, 71-83. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Piccirillo, M. 1999. "Ain Sapsaphas and Bethabara." In *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling Through the Byzantine Umayyad Period*, edited by M. Piccirillo, and E. Alliata, 218-21. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Piccirillo, M. 2000. "Sui luoghi delle tracce di Gesù." In *Il Giubileo prima del Giubileo. Tempo e spazio nelle civiltà mesopotamiche e dell'antico Egitto*, a cura di L. Fantini Terzi, 73-89. Milano: Centro Studi del Vicino Oriente.
- Piccirillo, M. 2007. "Dall'archeologia alla storia. Nuove evidenze per una rettifica di luoghi comuni riguardanti le province di Palestina e di Arabia nei secoli IV - VIII d. C." In *Medioevo mediterraneo: l'occidente, Bisanzio e l'islam*. Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 21-25 settembre 2004, a cura di A. C. Quintavalle, 95-111. Milano: Electa.
- Piccirillo, M. 2016. "Il santuario di Betania al di là del fiume Giordano." In M. Waheeb, *Betania oltre il Giordano: la scoperta del luogo dove fu battezzato Gesù*, 127-43. Milano: Edizioni Terra Santa.
- Politis, K. D. 2012. "The Monastery of Aghios Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan." In *Sanctuary of Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan. Excavations 1988-2003*, edited by K. D. Politis. Amman: Jordan Distribution Agency.
- Pringle, R. D. 2012. *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land 1187-1291*. Ashgate: Farnham.
- Röhrich, R. 1891. "Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7 bis 16 Jahrhundert (Tafel I)." *ZDPV* 14: 8-11.
- Röhrich, R. 1895. "Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7 bis 16 Jahrhundert (Tafel 5-7)." *ZDPV* 18: 173-82.
- Rubin, M. L., and B. Z. Kader. 2001. "A Spanish Source on Mid-Ninth-Century Mar Saba and a Neglected Sabaitic Martyr." In *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, edited by J. Patrick, 63-72. Leuven: Peeters.

- Runciman, S. 1951-1954. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schick, R. 1995. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*. Princeton: The Darwin Press.
- Schick, R. 1997. "Southern Jordan in the Fatimid and Seljuq Periods." *BASOR* 305: 73-85.
- Stone, M. 1986. "Holy Land Pilgrimage of Armenians Before the Arab Conquest." *Revue Biblique* 93, 1: 93-110.
- Tobler, T., e A. Molinier. 1879. *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae* 1. Geneva: Fick.
- Walmsley, A. 2001. "Fatimid, Ayyubid and Mamluk Jordan and the Crusader Interlude." In *The Archaeology of Jordan*, edited by B. MacDonald, R. Adams, and P. Bienkowski, 515-59. Sheffield.
- Weber-Karyotakis, Th. M., and A. Khammash, edited by. 2020. *Islamic Heritage Sites in Jordan. A Student's Gazetteer*. Amman: National Press.
- Wiegand, Th. 1920. "Das Grab Aarons auf dem Berg Hör (Dschebal Harun)." In *Sinai. Wissenschaftliche Veröffentlichung des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos*, vol. I, herausgegeben von Th. Wiegand, 135-45. Berlin-Leipzig.
- Wilkinson, 2002. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. London: Warminster.
- Wilkinson, J., Hill J., and W. F. Ryan. 1988. *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*. London: Routledge.

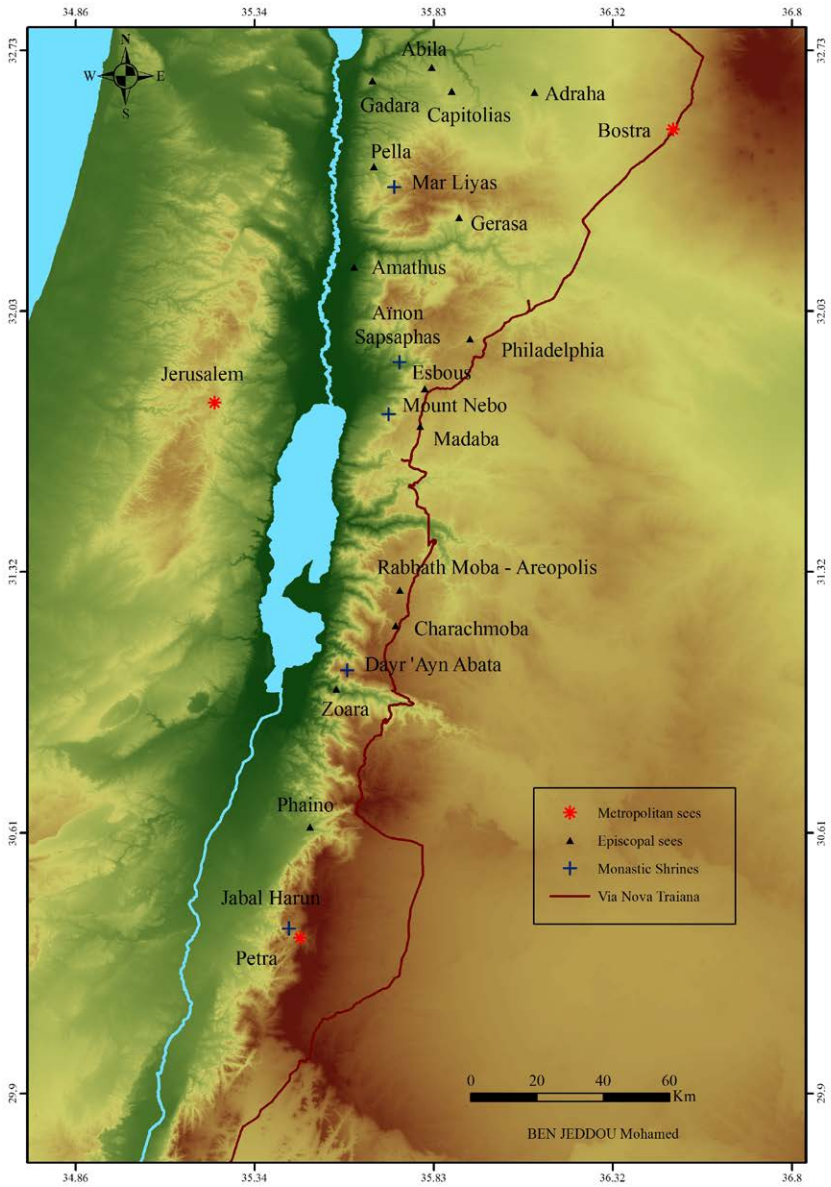


Figura 1 – Pianta con i principali monasteri sorti presso le memorie bibliche (M. Ben Jeddou © Hamarneh).

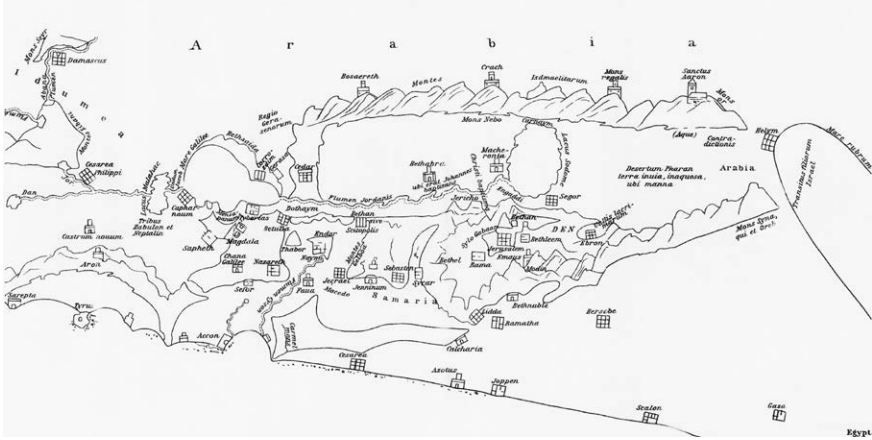


Figura 2 – Mappa della Terra Santa della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (da Röhricht 1895, Tafel V).

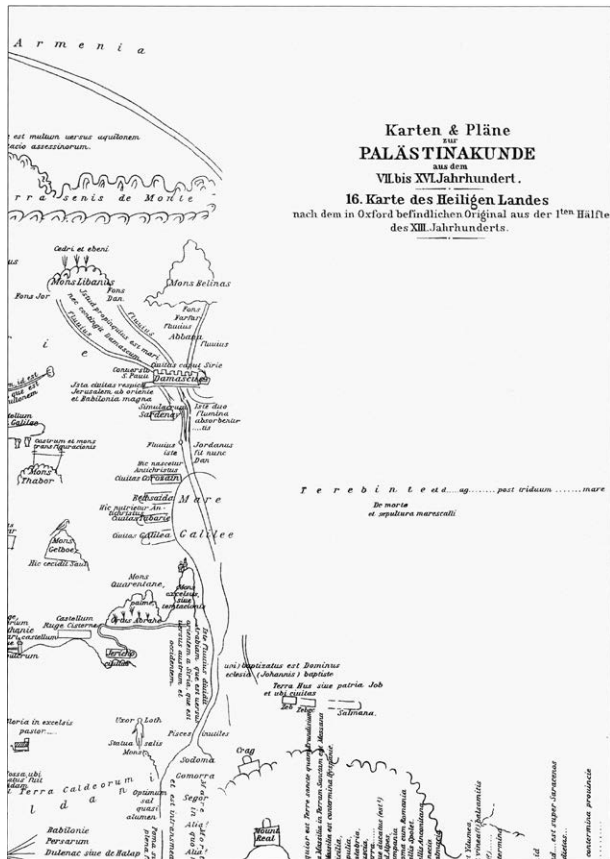


Figura 3 – Mappa della Terra Santa del Corpus Christi College di Oxford (da Röhricht 1895, Tafel VI).

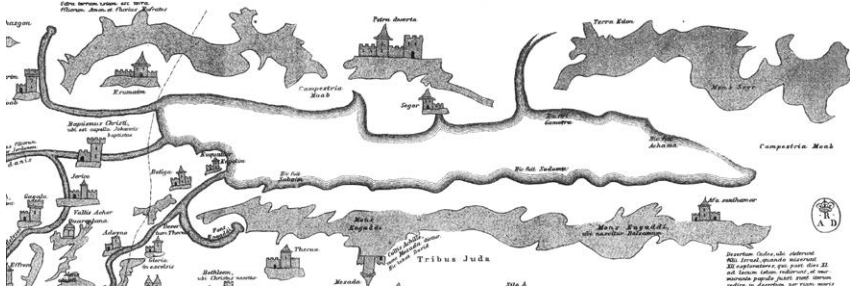


Figura 4 – Mappa della Terra Santa da Firenze (sezione meridionale) (da Röhricht 1891, Tafel I).

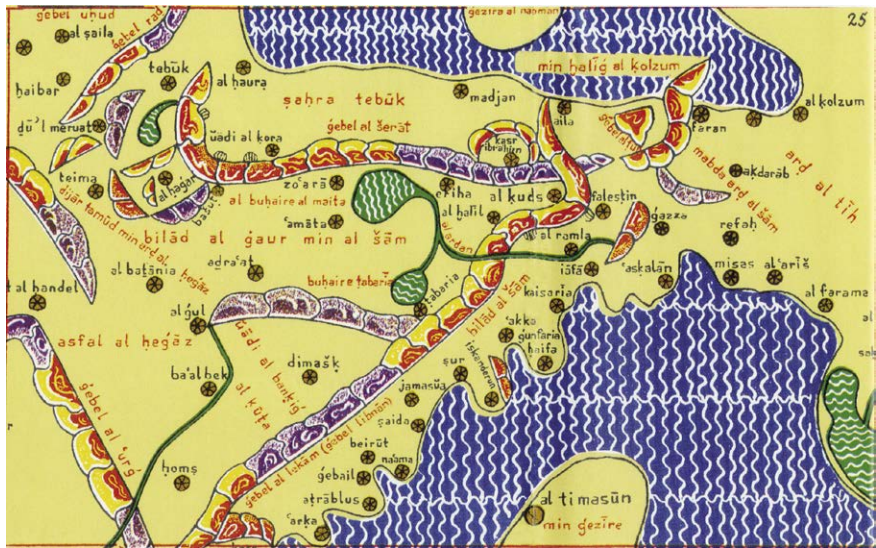


Figura 5 – Sezione della Mappa di al-Idrisi (da Miller 1981).



Figura 6 – Il *weli* sulla cima di Jabal Harun vicino a Petra (cortesia APAAME).



Figura 7 – Vista del *maqam* di *Nebi Musa* nel 1937 (G. Eric and Edith Matson Photograph Collection).



Figura 8 – Veduta aerea del *maqam Nabi Musa* nel deserto di Giuda nel 1931 (G. Eric and Edith Matson Photograph Collection).



Figura 9 – Cerimonia dell'epifania sul Giordano nel 1898 (G. Eric and Edith Matson Photograph Collection).



Figura 10 – Pellegrinaggio islamico a Nebi Musa nel 1900 (G. Eric and Edith Matson Photograph Collection).