

Rocco Schembra

GLI ITINERARIA AD LOCA SANCTA DI ETÀ TARDOANTICA:  
UN GENERE IN COSTRUZIONE  
TRA RESOCONTO DI VIAGGIO E AUTOBIOGRAFIA

*Abstract:* The paper aims to trace elements of a syntactic and stylistic nature within the *Itinerarium Egeriae* that may contribute to the pilgrim's travel account also being considered as a kind of autobiography.

Soprattutto in seguito agli studi di Pierre Maraval<sup>1</sup>, la conoscenza dei pellegrinaggi verso i luoghi santi della cristianità in epoca tardoantica si è notevolmente perfezionata, e si sono chiariti non solo gli itinerari e i percorsi, ma anche i confini dei generi letterari che hanno principalmente interessato queste esperienze. Secondo l'ormai nota classificazione dello stesso Maraval, tali generi letterari possono essere organizzati in due gruppi: il primo costituito dalla letteratura specifica, a sua volta divisibile in racconti di viaggi e opere geografiche da una parte e in raccolte di miracoli dall'altra<sup>2</sup>; il secondo dalla letteratura agiografica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto a Maraval 1984a, 1984b, 1985, 1988, 1990, 1991, 1996a, 1996b, 1996c, 1996d, 2002.

<sup>2</sup> Vd. Maraval 1985, pp. 13-19. Tra i racconti di viaggi e le opere geografiche, lo studioso ricorda l'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea, l'*Itinerarium Burdigalense*, l'*Itinerarium* di Egeria, l'*Epitaphium Paulae* (ep. 108), 7-14 di Gerolamo, la traduzione dell'*Onomasticon* di Eusebio, la *De situ Hierosolymae epistula ad Faustum presbyterum* di Eucherio, il *Breviarius de Hierosolyma*, il *De situ Terrae Sanctae* di Teodosio, l'*Itinerarium Antonini Placentini*, il *De locis sanctis* di Adamnano. Tra le collezioni di miracoli, quelle di Tecla, Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Demetrio, Mena, Artemio, Tolemeo, Giorgio. Di tutti fornisce una possibile datazione, una contestualizzazione e una bibliografia essenziale.

<sup>3</sup> Vd. Maraval 1985, p. 19. Della letteratura agiografica lo studioso mette in luce le peculiarità insidiose che essa presenta e dunque i problemi che si manifestano al momento di volersene servire come fonte. Tuttavia, se è vero che il valore storico che può desumersi dalle *Vite* e dalle *Passioni* è estremamente esile, egli riconosce che tali documenti rivelano, al contrario, un prezioso contributo ai fini della ricostruzione topografica dei luoghi santi: «Ils contiennent toutefois un certain nombre de données utilisables, celles qui touchent à la topographie et au sanctuaire du saint dont ils retracent la carrière: leur seul contenu 'historique' est souvent cette attestation d'un culte ou d'un sanctuaire local» (Maraval 1985, p. 19).

Rocco Schembra, University of Turin, Italy, rocco.schembra@unito.it, 0009-0002-1946-8917

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Rocco Schembra, *Gli Itineraria ad loca sancta di età tardoantica: un genere in costruzione tra resoconto di viaggio e autobiografia*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.17, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 193-203, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

A questi due gruppi, poi, vanno aggiunte le fonti non letterarie<sup>4</sup>. Come si può vedere, l'autobiografia ne rimane assolutamente esclusa. E se certamente essa non può essere chiamata in causa in opere di asciutta fattura, come ad esempio – per citare anche solo un caso – l'*Itinerarium Burdigalense*<sup>5</sup>, che altro non è se non una lista delle tappe del pellegrinaggio di un anonimo da Bordeaux a Gerusalemme, e poi da Eraclea a Milano passando per Roma, occorrerebbe forse interrogarsi sulla reale natura di altre opere che rientrano nel medesimo calderone. Nell'impossibilità di passare al vaglio di tale ricerca tutte le opere espressione di letteratura di pellegrinaggio o affini, ho scelto di circoscrivere l'analisi a quello che probabilmente è il più celebre e studiato degli *Itineraria*, ovvero il resoconto del pellegrinaggio di Egeria<sup>6</sup>.

Ovviamente non torno in questa sede a discutere di tutte quelle *vexatissimae quaestiones* che hanno travagliato la filologia tardoantica, e la cristianistica in particolare, relativamente all'identità dell'autrice, alla sua regione di provenienza, al suo *status* sociale, ma nemmeno rientrano nei miei interessi del momento le analisi di natura linguistica sul latino da lei utilizzato<sup>7</sup>. Mi limito qui ad affermare che faccio mie le tesi di Maraval<sup>8</sup>, e cioè che: il nome dell'autrice, non rivelatoci dall'unico manoscritto mutilo che ci ha tramandato parzialmente l'opera, ovvero l'*Aretinus* VI, 3 dell'XI sec., grazie alla testimonianza di Valerio del Bierzo (VII sec.), confermata anche da altre fonti, è, dopo decenni di discussione, ormai indubitabile che sia Egeria; il viaggio – anche questo è ormai certo – sarebbe iniziato qualche mese prima della Pasqua del 381 e terminato qualche mese dopo la Pasqua del 384; nel dubbio rimane la regione di provenienza di Egeria, se debba considerarsi la Gallia meridionale (Narbonese o Aquitania) ovvero la Galizia, con maggiore propensione per quest'ultima; così come non si è trovato un accordo sullo *status* sociale della donna, se fosse una monaca o una dama di alto rango di fervente devozione religiosa. Per l'analisi di questa complessa problematica rimando agli studi di sintesi di Maraval e alla lettera-

<sup>4</sup> Vd. Maraval 1985, pp. 19-20.

<sup>5</sup> L'edizione di riferimento è Geyer-Cuntz 1965. Tra alcuni studi, non molti a dire il vero, si segnalano Douglass 1996 e Weingarten 1999.

<sup>6</sup> L'edizione di riferimento rimane certamente Maraval 2002. Per leggere l'opera in traduzione italiana, vd. Natalucci 1991 e Giannarelli 1992, mentre per un commento filologico al testo si rimanda a Löfstedt-Pieroni 2007. Numerose le traduzioni anche in altre lingue, tra cui, oltre a quella in francese presente in Maraval 2002, vd. per quella in inglese Bradshaw 2020 e per quella in tedesco Röwekamp 2018. Tra i molti studi si considerino almeno Klinck 2020 e Bravo Bosch 2020.

<sup>7</sup> Forse, piuttosto, mette conto qui di citare Horváthy 2019, la quale si sofferma su di un ambito poco studiato dell'opera egeriana, ovvero le sue caratteristiche stilistiche e, soprattutto, il valore dello stile di scrittura, sulla cui presunta semplicità ci si è forse pronunciati troppo sbrigativamente. La studiosa insiste molto sul fatto che le ripetizioni spesso presenti nell'opera della pellegrina potrebbero meglio essere interpretate come delle vere e proprie variazioni sul tema, con l'obiettivo della scrittrice di arrivare a una cifra stilistica ben precisa e voluta, affinché il resoconto del proprio viaggio da inviare alle sue destinatarie risultasse quanto più chiaro e dettagliato possibile.

<sup>8</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 15-39.

tura specifica di chi negli anni si è occupato di questo testo. Al titolo, assai invalso di *Peregrinatio Egeriae*, pare debba preferirsi quello di *Itinerarium Egeriae*, nel senso moderno di «diario di viaggio»<sup>9</sup>.

A dire il vero, se si vuole essere precisi, il genere letterario cui l'opera appartiene *stricto sensu* è quello epistolografico, in quanto la donna registra quanto visto nel suo pellegrinaggio per inviare tale resoconto a delle *sorores*, monache o non che esse siano<sup>10</sup>. Questo lo aveva già visto Elena Giannarelli, quando nella *Introduzione* alla sua traduzione dell'opera afferma: «Il testo di Egeria è una lettera: una epistola vera, pensata e scritta come tale, per raccontare alle 'sorelle' lontane le impressioni riportate dall'itinerario»<sup>11</sup>. E tuttavia, quello che mi preme sottolineare è la possibilità di individuare nell'*Itinerarium Egeriae* un tentativo da parte dell'autrice – ancorché abbozzato e, direi, allo stato embrionale – di configurare tale resoconto, pur nella sua natura epistolografica, come una sorta di autobiografia. So di muovermi in un campo minato, e sarò infatti molto prudente nelle mie affermazioni, in quanto le posizioni degli studiosi che mi hanno preceduto sono state molto chiare nel sostenere il contrario. Una tra tutte, quella della già citata Giannarelli, che così asserisce in maniera perentoria: «Rare sono le indicazioni che Egeria dà di se stessa in tutta l'opera; riesce assolutamente difficile, se non impossibile, parlare di autobiografia egeriana, per quanto il *Diario di viaggio* si fondi su ricordi personali»<sup>12</sup>. Tale affermazione viene posta dalla studiosa in stretto collegamento con le finalità stesse che avrebbero mosso la donna verso la Terra Santa da lidi così lontani. «Ciò [*scil.*: l'affermazione che l'opera di Egeria non avrebbe natura autobiografica] è diretta conseguenza del fatto che la donna non è una scrittrice, ma la sua attività in tal senso è legata unicamente alla sua dimensione di pellegrina: se Egeria non viaggiasse, probabilmente non scriverebbe nemmeno»<sup>13</sup>. Queste affermazioni, quest'ultima soprattutto, a me sembrano alquanto sovradimensionate, ed è da questa posizione – o da posizioni come questa – che intendo muovermi al fine di cercare di recuperare una dimensione autobiografica, nel senso letterario del termine, al diario di viaggio di Egeria. Fatto ciò, il titolo di scrittrice a quest'ultima verrà riconosciuto automaticamente e senza troppi sforzi.

Ma il primo passo da fare è quello di intenderci meglio sul significato del termine 'autobiografia' in riferimento a un'opera tardoantica, perché, come credo, se riteniamo di dare a questo termine la stessa interpretazione che diamo alle autobiografie moderne, conclusione inevitabile sarà quella di asserire che l'o-

<sup>9</sup> Nella redazione del presente contributo abbiamo comunque ritenuto di adeguarci al criterio redazionale di citare l'opera secondo l'abbreviazione del *Thesaurus Linguae Latinae*, ovvero *Peregr. Aeth.*

<sup>10</sup> C'è stato anche chi, come Soler 2018, ha portato avanti l'ipotesi che l'idea di pellegrinaggio nei primi secoli potrebbe essere intesa in maniera strettamente connessa con l'esegesi, come se esso fosse una forma di verifica autoptica di quanto si legge nelle Scritture.

<sup>11</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 52.

<sup>12</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 85.

<sup>13</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 85.

pera di Egeria non può, e non deve, essere considerata come tale<sup>14</sup>. Eppure sui connotati del genere autobiografico nella Tarda Antichità si è riflettuto e scritto molto<sup>15</sup>, anche perché al suo interno si colloca una delle punte di diamante della produzione letteraria del periodo, ovvero le *Confessiones* di Agostino. Nessuno oggi, credo, penserebbe di affermare che l'opera dell'ipponate non sia una magistrale espressione di autobiografia, e tuttavia c'è unanime concordia nel ritenere che si tratti di un'autobiografia diversa rispetto a come oggi si intendono altre opere appartenenti al medesimo genere.

Partendo da questo dato di fatto, ci muoveremo a cercare la presenza di embrionali tracce del genere autobiografico nell'opera di Egeria, tenendo presente il fatto che essa non ci è pervenuta nella sua interezza e che, spesso, proprio la finalità autobiografica di un'opera letteraria viene maggiormente esplicitata all'inizio di quest'ultima o nelle considerazioni conclusive. Insomma, dell'*Itinerarium Egeriae* quello che ci manca sono proprio i due momenti cruciali di un'opera, l'*incipit* e l'*explicit*, nonostante il tenore si faccia ben intendere, a mio avviso, anche dalle parti pervenute. Comincio innanzitutto col dire che non esaminerò l'*Itinerarium* per intero, ma, per i nostri scopi, mi limiterò a fornire il resoconto di una ricerca condotta sui capp. 1-5, ovvero dall'inizio della parte pervenuta fino alla descrizione del ritorno della pellegrina a Faran, cioè fondamentalmente la parte relativa al Sinai e al rovetto ardente. Questo perché quello che mi interessa e preme maggiormente è l'esemplificazione di un metodo euristico e non tanto una catalogazione analitica delle occorrenze. Ho piuttosto inteso andare in cerca di tutti quegli elementi che, secondo il mio punto di vista, possono con profitto concorrere alla definizione dell'*Itinerarium Egeriae* come genere letterario autobiografico.

Il primo, e più ovvio, è il frequente uso della prima persona verbale, o al singolare o al plurale. Questo è, a mio avviso, già un modo di fare autobiografia, e non, come potrebbe apparire, qualcosa di poco rilievo. Raccontare di sé è il nodo centrale del genere autobiografico, affermare il contrario avrebbe bisogno di argomentazioni dettagliate e persuasive, e non credo se ne possano trovare. Prendiamo, ad esempio, in considerazione *Peregr. Aeth.* 1, 1:

*Interea ambulantes pervenimus ad quandam locum, ubi se tamen montes illi, inter quos ibamus, aperiebant et faciebant vallem infinitam, ingens, planissima et valde pulchram, et trans vallem apparebat mons sanctus Dei Syna*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Sul genere letterario dell'autobiografia, i testi fondativi e ancora oggi di riferimento sono, com'è ben noto, Misch 1949-1955, Pascal 1965 e Lejeune 1975. Ma è chiaro che dagli anni Settanta ad oggi molto si è scritto per scandagliare le caratteristiche di un genere che, assai sovente, si trova nell'esatto punto di intersezione tra memorialistica, narrativa romanzata, produzione diaristica, agiografia e, appunto, epistolografia.

<sup>15</sup> Solo per limitarsi ad alcuni studi tra i tanti prodotti negli ultimi decenni, cfr. López Eire 1992; Garzya 1993; Ceresa-Gastaldo 1995; Casamayor Mancisidor 2022; Price 2007.

<sup>16</sup> Vd. Maraval 2002, p. 120. Per la traduzione italiana, mi limito a riportare solo quella relativa alla sezione in cui emerge il tenore autobiografico del passo: «Poi, a piedi, siamo arrivati ad un luogo in cui quei monti, fra cui passavamo...», vd. Giannarelli 1992, p. 127.

Oppure *Peregr. Aeth.* 1, 2:

*In eo ergo loco cum venitur, ut tamen commonuerunt deductores sancti illi, qui nobiscum erant, dicentes: «consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his qui veniunt, quando de eo loco primitus videtur mons Dei»: sicut et nos fecimus<sup>17</sup>.*

O ancora, sempre in *Peregr. Aeth.* 1, 2, *Habebat autem de eo loco ad montem Dei forsitan quattuor milia totum per valle illa, quam dixi ingens<sup>18</sup>*; o, per citare un altro esempio – ma ce ne sarebbero veramente tanti a ogni pagina –, in *Peregr. Aeth.* 3, 1:

*Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem, et pervenientes ad monasteria quedam susceperunt nos ibi satis humane monachi, qui ibi commorabantur, prebentes nobis omnem humanitatem; nam et aecclesia ibi est cum presbytero<sup>19</sup>.*

Poiché tutta la narrazione è continuamente costellata di affermazioni, espressioni, pronunciamenti caratterizzati da tali movenze, e in cui protagonista nel ricordo è la medesima autrice del racconto, ossia Egeria, non credo si possa ignorare l'assetto autobiografico dell'opera.

Un altro elemento ricorrente nell'*Itinerarium Egeriae* che ci consente di argomentare la natura autobiografica di quest'ultimo è la lettura deformante che del paesaggio compie la pellegrina, commisurandolo alle proprie forze e sottoponendolo a un filtro che ingrandisce e magnifica tutto quello che ella vede. Il paesaggio, dunque, non come rappresentazione oggettiva, ma come plastica riproposizione esterna di una realtà onirica che ella aveva alimentato dentro di sé sin da quando si era accostata per la prima volta alla lettura delle Sacre Scritture, e che adesso vedeva materializzarsi davanti ai suoi occhi. Ad esempio, proprio all'inizio della parte dell'opera pervenutaci, nel passo che abbiamo già citato *supra*<sup>20</sup>, la descrizione che compie Egeria della valle ai piedi del Sinai ha toni di smisurata esagerazione. Ella la definisce «una valle senza fine, immensa, tutta pianeggiante e bellissima», appunto perché il paesaggio viene letto attraverso le lenti deformanti di chi per tutta la sua vita aveva immaginato quei luoghi, se li era raffigurati nella sua fantasia, ne aveva creato una riproduzione mentale non verificata con la realtà, ma derivante esclusivamente dalla sua continua frequentazione con le Sacre Scritture e dal suo animo infervorato di credente. Il ricordo di quella valle non è un ricordo scientifico, non coincide con una descrizione geografica asettica redatta da un osservatore del paesaggio. È, al contrario, un ricordo 'autobiografico', ovvero adulterato dalla percezione personale, che si con-

<sup>17</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 128: «Così facemmo anche noi...».

<sup>18</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 128: «Attraverso la valle che ho detto grandissima...».

<sup>19</sup> Vd. Maraval 2002, p. 128, e Giannarelli 1992, p. 132: «Noi dunque, il sabato sera abbiamo affrontato la montagna, e siamo giunti a degli eremitaggi dove ci accolsero molto affabilmente i monaci che vi abitano, dandoci ogni ospitalità...».

<sup>20</sup> *Peregr. Aeth.* 1, 1.

figura a un duplice livello. Il primo, quello relativo al momento in cui la donna osservò quella valle e la vide già diversa rispetto a come essa era nella realtà; il secondo, relativo al momento del ricordo, in cui la già adulterata trasposizione del paesaggio si modifica ulteriormente nella vaghezza della rievocazione memoriale. La stessa valle viene ricordata più avanti, in *Peregr. Aeth.* 2, 1: *Vallis autem ipsa ingens est valde*<sup>21</sup>, espressione che da una parte sembra prefiggersi l'obiettivo di consolidare e corroborare quanto detto prima, dall'altra, in virtù di una *variatio* nell'*ordo verborum* in relazione all'avverbio *valde*, sembra quasi nel ricordo mettere in dubbio la possibilità che quella valle fosse veramente così grande.

Un altro elemento fondamentale di questa presentazione autobiografica del paesaggio consiste nel fatto che Egeria esprime, relativamente a esso, delle sensazioni che lo pongono in attiva interazione con la pellegrina stessa. Si considerino i seguenti tre casi, tutti relativi a quella che Egeria chiama «la montagna di Dio», ovvero il Sinai. Già da un primo caso, si evince come la descrizione del paesaggio continui a non essere scientifica, oggettiva, ma frutto delle impressioni riportate dalla viaggiatrice (*Peregr. Aeth.* 2, 5):

*Mons autem ipse per giro quidem unus esse videtur; intus autem quod ingrederis, plures sunt, sed totum mons Dei appellatur; specialis autem ille, in cuius summitate est hic locus, ubi «descendit maiestas Dei», sicut scriptum est, in medio illorum omnium est*<sup>22</sup>

E tuttavia, man mano che quest'ultima procede nel suo percorso e la prospettiva del luogo cambia, anche il paesaggio si modifica, appare meglio nei suoi distinti contorni reali. La montagna, dunque, che dapprima sembra unica, ma poi si connota come un insieme di picchi. Un resoconto di natura scientifica avrebbe omissso la prima parte e direttamente descritto la reale conformazione orografica del Sinai.

Il secondo caso si trova in *Peregr. Aeth.* 3, 1:

*Qui montes cum infinito labore ascenduntur, quoniam non eos subis lente et lente per girum, ut dicimus, in coclea, sed totum ad directum subis ac si per parietem et ad directum descendi necesse est singulos ipsos montes, donec pervenias ad radicem propriam illius mediani, qui est specialis Syna*<sup>23</sup>.

Anche questo è un dettaglio importante che, in particolare, pone l'accento sulla difficoltà dell'ascensione alla montagna. Il concetto di difficoltà, infatti, è per sua natura soggettivo e variabile da individuo a individuo. Di quella montagna Egeria ricorda la fatica e lo sforzo per scalarla, e dunque, ancora una volta,

<sup>21</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 129: «Questa valle poi è grande davvero».

<sup>22</sup> Vd. Maraval 2002, p. 126, e Giannarelli 1992, pp. 130-131: «La montagna, poi, vista dall'intorno, dà l'impressione di essere una sola; quando però vi entri dentro, sono più picchi; ma tutto l'insieme è chiamato monte di Dio».

<sup>23</sup> Vd. Maraval 2002, p. 130, e Giannarelli 1992, p. 133: «Queste [*scil. le montagne*] si scalano con enorme fatica, perché non è possibile salirle a poco a poco, girando attorno ... ma le sali tutte a dritto, come su una parete, e sempre a dritto bisogna scenderle una per una».

ci troviamo nell'ambito della rievocazione memoriale, non certo di una descrizione geografica, ma nemmeno – ci tengo a precisarlo – di un asciutto resoconto di viaggio. Quanto prevale nel racconto di Egeria è sempre la dimensione del ricordo, e del fatto in quanto tale, ovvero del viaggio verso quei luoghi santi, ella fornisce una raffigurazione esperienziale, autobiografica almeno nel senso letterario tardoantico per come l'abbiamo circoscritto all'inizio. In un ultimo caso, che va a corollario di questo che abbiamo appena discusso, la pellegrina, sempre in riferimento allo sforzo che la scalata le aveva comportato, modificando il tiro, precisa in *Peregr. Aeth.* 3, 2

*Hac sic ergo iubente Christo Deo nostro, adiuta orationibus sanctorum, qui comitabantur, et sic cum grandi labore, quia pedibus me ascendere necesse erat, quia prorsus nec in sella ascendi poterat, tamen ipse labor non sentiebatur – ex ea parte autem non sentiebatur labor, quia desiderium, quod habebam, iubente Deo videbam compleri*<sup>24</sup>.

Il passo è anch'esso importante perché si colloca come elemento conclusivo di un'interpretazione soggettiva del reale da parte della donna. Così come faticosa le era apparsa la salita – e di questo ella dà conto nella rievocazione memoriale – alla stessa maniera tale fatica scompare, come d'incanto, sia nello stesso momento dell'ascesa sia nel ricordo che ella compone ai fini della stesura del suo diario, in quanto interviene un'ulteriore intima consapevolezza, ovvero la progressiva realizzazione del desiderio della pellegrina di visitare e venerare personalmente quei luoghi a lei tanto cari. La fatica, che abbiamo detto essere soggettiva, si connota di un'altra, più importante, componente di soggettività. Essa c'è, e per altri potrebbe non esserci; e, nonostante ci sia, non la si sente, e per altri questo potrebbe non accadere. Il fatto che Egeria dia precisa e dettagliata descrizione di ciò nel suo resoconto di viaggio, fa di quest'ultimo un racconto con impronta chiaramente autobiografica, in quanto è lei stessa a mettere per iscritto queste sensazioni con un approccio assolutamente non oggettivo.

Un caso analogo, anche se non del tutto simile, si trova in *Peregr. Aeth.* 3, 3 *In eo ergo loco est nunc ecclesia non grandis, quoniam et ipse locus, id est summitas montis, non satis grandis est; quae tamen aeclesia habet de se gratiam grandem*<sup>25</sup>. In questo passo, come si può vedere, alla descrizione delle esatte dimensioni dell'edificio sacro (è una chiesa non grande), fatto di cui la pellegrina offre anche le motivazioni («dato che il luogo stesso [...] non è molto grande»), fa seguito, immediatamente dopo, una riflessione, anche in questo caso assolutamente soggettiva, riguardo a quelle che, per Egeria, sono le dimensioni della chiesa per come ella le ha percepite. «La chiesa ha di suo una grande bellezza» significa

<sup>24</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 130-131, e Giannarelli 1992, p. 133: «... con grande fatica, perché dovevo salire a piedi ... ma tuttavia lo sforzo non si sentiva – non lo avvertivo perché per volere di Dio vedevo realizzarsi il mio desiderio».

<sup>25</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 130, 132, e Giannarelli 1992, p. 134: «Lassù [scil. sul Sinai] ora è una chiesa non grande, dato che il luogo stesso, cioè la sommità del monte, non è molto grande; ma tuttavia questa chiesa ha di suo una grande bellezza».

che alle non eccessive dimensioni dell'edificio sopperiscono una grandezza di ordine e una natura diverse, la cui scaturigine non è misurabile alla maniera delle figure geometriche, ma è piuttosto commisurabile alla bellezza di cui quella è portatrice. La chiesa è grande in quanto è bella, e la sua è una grandezza non fisica ma di origine divina.

Un altro esempio che testimonia la costruzione di questo, ancorché singolare, scritto di autobiografia quale, a mio avviso, è l'*Itinerarium Egeriae*, è l'uso, nel corso della rievocazione memoriale dei fatti, di espressioni personali di stima, misura, valutazione... Un solo caso sia sufficiente a render ragione di ciò, ossia *Peregr. Aeth.* 2, 1:

*Vallis autem ipsa ingens est valde, iacens subter latus montis dei, quae habet forsitan, quantum potuimus videntes estimare aut ipsi dicebant, in longo milia passos forsitan sedecim, in lato autem quattuor milia esse appellabant*<sup>26</sup>.

L'espressione «per quanto ci fu possibile stimare ad occhio» indica una forma di misurazione anche in questo caso non scientifica, bensì legata all'impresione, ma anche all'emozione del momento. Sbaglieremmo anche in questo caso, come credo, a voler considerare l'*Itinerarium* un resoconto di viaggio *tout court*, che, in situazioni del genere, avrebbe fornito le esatte dimensioni della valle.

Per concludere, un ultimo esempio, che proprio nelle modalità della sua narrazione per come essa viene orchestrata dalla pellegrina autrice del suo racconto memoriale, ha – più sicuramente di altri passi – i tratti e i connotati di un racconto di impostazione autobiografica. Mi riferisco all'episodio delle eulogie<sup>27</sup>, in *Peregr. Aeth.* 3, 6:

*Lecto ergo ipso loco omni de libro Moysi et facta oblatione ordine suo, hac sic communicantibus nobis, iam ut exiremus de ecclesia, dederunt nobis presbyteri loci ipsius eulogias, id est de pomis, quae in ipso monte nascuntur. Nam cum ipse mons sanctus Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum, id est seu circa illius qui medianus est, seu circa illorum qui per giro sunt, modica terrola est; statim sancti monachi pro diligentia sua arbusculas*

<sup>26</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 129: «... ha forse, per quanto ci fu possibile stimare ad occhio, o per quanto le guide affermavano, una lunghezza di sedicimila passi».

<sup>27</sup> Nella Chiesa dei primi secoli, con il termine *eulogiae* si indicava innanzitutto il pane eucaristico che non si era consumato durante la celebrazione; ma anche i pani che i fedeli portavano come offerta perché, una volta benedetti dal sacerdote, venissero distribuiti all'interno della comunità; ancora lo stesso termine veniva utilizzato per indicare le reliquie prelevate dai luoghi santi meta di pellegrinaggio, e soprattutto l'olio delle lampade che rischiavano le tombe dei confessori e che veniva raccolto in delle ampollette, di cui un elevatissimo numero è arrivato sino a noi. Su queste *ampoules à eulogie* vd. Metzger 1981. Datato, ma ancora valido, Bagatti 1949, e molto interessante, sul medesimo tema, Leyerle 2008. Nel passo di Egeria, comunque, le *eulogiae* sono, come si può vedere dal testo citato *supra*, delle mele che dei monaci offrono alla pellegrina. Nello specifico, per il significato che la scrittrice dà al termine, vd. Vermeer 1965, pp. 71-77.



*ponunt et pomariola instituunt vel arationes, et iuxta sibi monasteria, quasi ex ipsius montis terra aliquos fructus capiant, quos tamen manibus suis elaborasse videantur*<sup>28</sup>.

L'episodio narrato è particolarmente significativo e merita la nostra attenzione. Egeria, infatti, qui più che altrove, assume il ruolo di narratrice di un evento peculiarmente autobiografico, in quanto non è solo la protagonista di un pellegrinaggio, ma la destinataria di un dono da parte dei monaci locali. Questo dono, le 'eulogie' appunto, assume un'aura di gravidanza notevole nella rievocazione memoriale della donna, per tutta una serie di motivi: innanzitutto per la atipicità del fatto (la produzione di mele su di un monte arido e privo di terra); poi, probabilmente, per la sovrapposizione emozionale dei significati legati all'oggetto del dono da un punto di vista fisico ma anche terminologico (la mela in quanto frutto proibito del paradiso terrestre, «eulogia», termine con il quale si chiamava anche e soprattutto l'eucaristia, che della mela è ricapitolazione in prospettiva soteriologica); infine, per il senso di accondiscendente empatia e infinito affetto per quei monaci che, da piccolissimi fazzoletti di terra strappati alla roccia, riuscivano a ricavare colture e produzioni agricole. In tal senso si motiva la presenza di diminutivi nel brano, che non mi sembrano solo – come voleva la Giannarelli<sup>29</sup> – espressione della povertà e ristrettezza in cui operavano quei santi uomini, ma che sono, al contrario, a mio avviso, manifestazione di quel senso di intima compartecipazione che sopravvive tutta e, anzi, si amplifica, in una maniera che è assolutamente tipica di un racconto autobiografico, o che quanto meno ha delle movenze e delle peculiarità che lo avvicinano ad esso.

### *Riferimenti bibliografici*

Bagatti 1949 = B. Bagatti, *Eulogie palestinesi*, «Orientalia Christiana Periodica» 15, 1949, pp. 126-166.

Bradshaw 2020 = Egeria, *Journey to the Holy Land*, edited by P. F. Bradshaw, Turnhout 2020.

Bravo Bosch 2020 = M. J. Bravo Bosch, *Un itinerario en femenino: Egeria*, «Hispania Antiqua» 44, 2020, pp. 339-372.

<sup>28</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 132, 134, e Giannarelli 1992, pp. 135-136: «Letto dunque tutto il passo del libro di Mosè e fatta l'oblazione secondo il rito, dopo esserci comunicati, al momento di uscire di chiesa, i monaci del luogo ci dettero le 'eulogie', cioè delle mele che nascono sul monte. Benché la santa montagna del Sinai sia tutta di pietra, tanto che non ha alcuna vegetazione, tuttavia in basso, vicino alle falde di quei monti, ossia attorno a quello centrale e intorno a quelli che si trovano in cerchio, c'è un po' di terra [terrola]. Così i santi monaci, dimostrando la loro diligenza, vi depongono piccoli alberi [arbusculae], creano dei piccoli frutteti [pomariola] o colture, vicino ai loro stessi eremitaggi. Pare che riescano a trarre frutti dalla terra del monte: in realtà se li procurano con la fatica delle loro braccia». Per un'analisi di questo passo, cfr. Devos 1973.

<sup>29</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 136, nota 15: «Molto più semplicemente, qui siamo in presenza non di affettività, quanto di un uso strumentale del diminutivo, per far risaltare le condizioni di ristrettezza, poca terra, piccoli alberi, in cui i solitari lavorano».

- Casamayor Mancisidor 2022 = S. Casamayor Mancisidor, *Libanio y la autobiografía del dolor crónico*, «Antigüedad y Cristianismo» 39, 2022, pp. 107-119.
- Ceresa-Gastaldo 1995 = A. Ceresa-Gastaldo, *Gerolamo e la biografia letteraria cristiana*, in I. Gallo - L. Nicastri (edd.), *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, Napoli 1995, pp. 137-147.
- Devos 1973 = P. Devos, *Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'Égérie* (Itinerarium III, 6), in *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, pp. 646-654.
- Douglass 1996 = L. Douglass, *A New Look at the Itinerarium Burdigalense*, «Journal of Early Christian Studies» 4.3, 1996, pp. 313-333.
- Garzya 1993 = A. Garzya, *Autobiografia in Gregorio Nazianzeno*, in G. Arrighetti - F. Montanari (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), Pisa 1993, pp. 197-208.
- Geyer-Cuntz 1965 = *Itinerarium Burdigalense*, ediderunt P. Geyer - O. Cuntz, in *Itineraria et alia geographica*, ediderunt P. Geyer et al., Turnhout 1965, pp. 1-26.
- Giannarelli 1992 = Egeria, *Diario di viaggio*, introduzione, traduzione e note di E. Giannarelli, Milano 1992.
- Horváthy 2019 = S. Horváthy, *Thèmes et variations: réflexions stylistiques sur l'itinéraire d'Égérie*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 59.1-4, 2019, pp. 611-621.
- Klinck 2020 = N. Klinck, *Egeria's Travels to the Holy Land: Curiosity, Christianity and the Perception of Space in Late Antiquity*, in M. Albaladejo Vivero - D. Hernández De La Fuente - S. Lebreton - P. Schneider (edd.), *Non sufficit orbis. Geografía histórica y mítica en la Antigüedad*, Madrid 2020, pp. 575-591.
- Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- Leyerle 2008 = B. Leyerle, *Pilgrim eulogiae and Domestic Rituals*, «Archiv für Religionsgeschichte» 10, 2008, pp. 223-237.
- Löfstedt-Pieroni 2007 = E. Löfstedt, *Commento filologico alla Peregrinatio Aetheriae: ricerche sulla storia della lingua latina*, traduzione, note e appendice a cura di P. Pieroni, Bologna 2007.
- López Eire 1992 = A. López Eire, *Retórica frente a cristianismo en la autobiografía de Libanio*, «Fortunatae» 3, 1992, pp. 85-98.
- Maraval 1984a = P. Maraval, *La Bible des pèlerins d'Orient*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 387-397.
- Maraval 1984b = P. Maraval, *Le temps du pèlerin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, in J.-M. Leroux (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles* (Paris, 9-12 mars 1981), Paris 1984, pp. 479-488.
- Maraval 1985 = P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- Maraval 1988 = P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*, Actes du colloque (Chantilly, septembre 1986), Paris 1988, pp. 345-353.
- Maraval 1990 = P. Maraval, *Égérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*, in *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI,3)* (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Arezzo 1990, pp. 315-331.

- Maraval 1991 = P. Maraval, *Grégoire le grand et les lieux saints de l'Orient*, 1, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), 1: *Studi storici*, Roma 1991, pp. 65-76.
- Maraval 1996a = P. Maraval, *Les pèlerinages en Orient du I<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, in J. Chelini - H. Branthomme - F. Marty (edd.), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982, pp. 54-78.
- Maraval 1996b = P. Maraval (ed.), *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1996.
- Maraval 1996c = P. Maraval, *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, «Augustinianum» 29, 1989, pp. 583-599.
- Maraval 1996d = P. Maraval, *Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 66, 1986, pp. 131-146.
- Maraval 2002 = Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par P. Maraval; Valerius du Bierzo, *Lettre sur la Bse Égérie*, introduction, texte et traduction par M. C. Díaz y Díaz, Paris 2002.
- Metzger 1981 = C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du Musée du Louvre*, Paris 1981.
- Misch 1949-1955 = G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt 1949-1955.
- Natalucci 1991 = Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa (Itinerarium Egeriae)*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991.
- Pascal 1965 = R. Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, London 1960.
- Price 2007 = R. Price, *Agustín*, *Confesiones 7: ¿autobiografía o apologética?*, «Augustinus» 52.204-207, 2007, pp. 185-190.
- Röwekamp 2018 = Egeria, *Itinerarium: der antike Reiseführer durch das Heilige Land*, eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp, Freiburg im Breisgau - Basel 2018.
- Soler 2018 = J. Soler, *Peut-on considérer les premiers pèlerinages chrétiens comme des formes de commentaires? Voyage et exégèse chez Égérie et Paula*, in Ch. Delattre - E. Valette - J.-F. Cottier - S. Kefallonitis (edd.), *Pragmatique du commentaire: mondes anciens, mondes lointains*, Turnhout 2018, pp. 345-367.
- Vermeer 1965 = G. F. M. Vermeer, *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance*, Nijmegen 1965.
- Weingarten 1999 = S. Weingarten, *Was the Pilgrim from Bordeaux a Woman? A Reply to Laurie Douglass*, «Journal of Early Christian Studies» 7.2, 1999, pp. 291-297.