

*“Et ibi est basilica sanctae Mariae”*  
**Una proposta di rilettura topografica del *Breviarius de Hierosolyma***  
di Giulia Spadanuda

*Abstract:* The *Breviarius de Hierosolyma*, albeit brief, represents a treasure of information that provides a schematic image of Jerusalem through the eyes of a pilgrim of the first half of the VI century. Particularly, it will be taken into account the final part of the text, which is nowadays recorded exclusively in the *codex Sangallensis 732*, where the identification of the complex of Saint Mary of the Probatika and the following stops of the pilgrimage show how it is completed. Moreover, comparison with further written sources, both contemporary and posterior, will be integrated with data from archeological and structural analysis for a better understanding of the belonging context.

Keywords: Pilgrimage; liturgy; church; Mary; Probatika.

*Introduzione*

Con l'espressione *Breviarius de Hierosolyma* si identifica un testo breve, di autore ignoto, datato generalmente alla prima metà del secolo VI e di semplice comprensione, che a una prima superficiale lettura potrebbe apparire lacunoso e non terminato, e che proprio per questo necessitava di essere riconsiderato sotto diversi punti di vista al fine di giungere a conclusioni di più ampio respiro<sup>1</sup>. Il primo codice

---

\* Ringrazio il Prof. A. Musarra per i suoi insegnamenti ed il sostegno durante il “Laboratorio medievistico sul Santo Sepolcro”.

<sup>1</sup> La datazione del testo ha subito modifiche nel corso del tempo: infatti, nelle edizioni dei *Corpora*, di cui si tratterà successivamente, è stata attribuita al 530; altri studiosi preferiscono indicare un *range*

in cui fu identificato il testo è il *codex Mediolanensis, Ambrosianus M. 79 sup.*, ff. 44r-44v<sup>2</sup>, al quale si aggiunse il *codex Sangallensis 732*, ff. 100-104, nell'edizione di P. Geyer del 1898 all'interno del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*<sup>3</sup>. A questi si somma la scoperta, qualche tempo dopo, di un nuovo testimone<sup>4</sup>, il *codex Oxoniensis, Laud. Misc 263*, f. 1v, che confluì, insieme ai due precedenti, nell'edizione di R. Weber nel *Corpus Christianorum Series Latina*<sup>5</sup>. La caratteristica di quest'ultima edizione, sulla quale si basa questo studio, consiste nell'aver diviso il testo in due colonne, delle quali la prima contiene i due testi, coincidenti tra di essi dal v. 91 al v. 115, del *codex Ambrosianus* e di quello *Oxoniensis*, identificati con l'espressione "Forma a"; mentre la seconda comprende il testo del *codex Sangallensis*, individuato, com'è intuitivo, con "Forma b"<sup>6</sup>. Si tratta di una suddivisione che permette di visualizzare sinotticamente le differenze tra i tre testi che presentano diversità relative alla lunghezza, dovuta a (eventuali) lacune e aggiunte, e alla terminologia utilizzata<sup>7</sup>.

Ed è proprio da queste differenze che è necessario riconsiderare il contenuto dei testi, per poter godere di una nuova prospettiva relativa all'itinerario svolto dal pellegrino dal punto di vista topografico e alla sua effettiva presenza nella città di Gerusalemme.

### *Il fenomeno del pellegrinaggio e la liturgia stazionale*

Ai fini della comprensione di questo discorso, tuttavia, è necessario spendere qualche parola sulla cornice storico-religiosa all'interno della quale l'itinerario si sviluppò.

---

cronologico più ampio, come J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Ariel Publishing House, Jerusalem 1977, p. 183, la cui proposta oscilla tra la metà del secolo V (per la costruzione della tomba di Maria) e il 614 (anno in cui l'Eleona fu distrutta dai Persiani), oppure come P. Maraval, *Récits des Premiers Pèlerins Chrétiens au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Les éditions du Cerf, Paris 2002, p. 179, che lo data genericamente a prima del 543, poiché non viene nominata la chiesa di santa Maria la Nuova.

<sup>2</sup> T. Tobler, A. Molinier (a cura di), *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae Bellis Sacris Anteriora*, Société de l'Orient Latin, Genève 1879, pp. 55-60.

<sup>3</sup> P. Geyer (a cura di), *Itinera Hierosolymitana. Saeculi IIII-VIII*, Academia Litterarum Cesarea, Wien 1898, (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 39), pp. 151-155.

<sup>4</sup> A. Wilmart, *Un Nouveau Témoin du "Breviarius de Hierosolyma"*, in «Revue biblique», 1 (1928), pp. 101-106.

<sup>5</sup> R. Weber (ed.), *Breviarius de Hierosolyma*, Brepols Publishers, Turnhout 1965, (*Corpus Christianorum Series Latina* 175), pp. 107-112. Per quanto riguarda la datazione dei codici, nelle edizioni di Tobler e di Geyer l'*Ambrosianus* è stato datato al secolo XI, mentre in quella di Weber al XII. Al contrario il codice *Sangallensis* presenta la stessa datazione sia nell'edizione di Geyer che in quella di Weber, ovvero l'811, mentre il codice *Oxoniensis* è stato datato tra la fine del secolo VIII e l'inizio del IX.

<sup>6</sup> L'editore sottolinea nella prefazione come l'*Oxoniensis* sia stato eraso da un certo punto in poi, "*ita ut hodie vix paucae lineae legi possint*" (R. Weber [ed.], *Breviarius de Hierosolyma*, cit., p. 107).

<sup>7</sup> Si è proceduto, tuttavia, alla visione dei singoli testi trascritti nei tre testimoni grazie al servizio di scansione dei fogli del *codex Sangallensis 732* offerto dalla Biblioteca Ambrosiana e alla digitalizzazione online degli altri due.

Un notevole cambiamento fu determinato, infatti, dalla graduale trasformazione<sup>8</sup> del territorio afferente alle *Palaestinae* nella Terra Santa dei cristiani in seguito all'avvento di Costantino che, a partire dal 324, estese il suo potere alla *pars occidentis* dell'Impero. La costruzione di edifici religiosi attraverso atti imperiali contribuì ad incentivare il fenomeno del pellegrinaggio in Terra Santa<sup>9</sup>: i pellegrini, infatti, si recavano presso la città di Gerusalemme a visitare i luoghi legati a eventi della vita di Cristo e partecipare alla celebrazione liturgica<sup>10</sup>. In questo modo, i resoconti dei loro soggiorni consentono oggi la comprensione dei cambiamenti urbani dalla fase della città imperiale romana a quella bizantina. Il nuovo impulso edificatorio di strutture religiose comportò, difatti, l'urbanizzazione di nuove aree, come accadde ad esempio nella zona sud-occidentale della città che, attraverso la realizzazione della basilica della santa Sion e del Cenacolo, costituì un nuovo polo insediativo<sup>11</sup>, tanto che nel secolo V fu inglobato dall'imperatrice Eudocia all'interno del nuovo circuito murario<sup>12</sup>.

Le tappe del pellegrinaggio non erano mai frutto di scelte casuali o dettate dalla mera volontà del pellegrino, ma rispecchiavano al contrario le fermate effettuate durante la celebrazione liturgica stazionale, per la quale egli giungeva intenzionalmente in Terra Santa. A partire dalla seconda metà del secolo IV sembra che le letture presso ogni stazione fossero scelte in base ad un lezionario e non alle preferenze del celebrante: il lezionario armeno comprende l'elenco delle letture

---

<sup>8</sup> Negli scavi condotti tra il 2016 e il 2019 dalla *Israel Antiquities Authorities* presso le pendici della collina della città di David è stata portata alla luce una statuetta di metallo raffigurante la dea *Fortuna-Isis* datata alla metà del secolo IV, dimostrando ulteriormente come la trasformazione in città cristiana non sia stata solo graduale, ma abbia ammesso ancora la professione di altre religioni, nel caso specifico quella pagana (S. Dan-Goor, Y. Tchekhanovets, *A Metal Figurine of Fortuna-Isis from the City of David*, in «*Studium Biblicum Franciscanum [Liber Annuus]*», 70 [2020], pp. 579-585).

<sup>9</sup> Costantino fu il primo a costruire quattro chiese, ovvero quella del Santo Sepolcro a Gerusalemme, della Natività a Betlemme, di Eleona sul monte degli Ulivi e quella della quercia di Abramo a Mamre (J. Patrich, *Early Christian Churches in the Holy Land*, in O. Limor, G.G. Stroumsa [a cura di], *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Brepols Publishers, Turnhout 2006, pp. 360-361).

<sup>10</sup> Nonostante il fenomeno del pellegrinaggio cristiano sia stato plasmato sulla falsariga di quello ebraico del Secondo Tempio, non era considerato una prescrizione religiosa né aveva delle regole precise da rispettare: si trattava di un atto individuale o di gruppo portato a termine da chi volesse avvicinarsi al sacro. Inoltre, luoghi legati alla religione ebraica e collegati ai libri della Bibbia erano visitati anche dai cristiani, come dimostra la raccolta realizzata da Eusebio nel suo *Ὀνομαστικόν* (O. Limor, "Holy Journey": *Pilgrimage and Christian Sacred Landscape*, in O. Limor, G.G. Stroumsa [a cura di], *Christians and Christianity in the Holy Land...*, cit., pp. 324-328).

<sup>11</sup> M. Voltaggio, *Lo sviluppo urbanistico di Gerusalemme tra IV e VII secolo*, in «*Studium Biblicum Franciscanum (Liber Annuus)*», 61 (2011), p. 424.

<sup>12</sup> Y. Zelinger, *The Line of the Southern City Wall of Jerusalem in the Early Periods*, in H. Geva (a cura di), *Ancient Jerusalem Revealed. Archeological Discoveries, 1998-2018*, Old City Press, Jerusalem 2019, pp. 286-287.

annuali del secolo V<sup>13</sup>, mentre quello georgiano, datato tra i secoli V e VIII, risulta più esaustivo del precedente, elencando un maggior numero di festività e commemorazioni<sup>14</sup>. Come sappiamo, le informazioni più dettagliate della liturgia stazionale gerosolimitana, soprattutto quella che si svolgeva durante la Settimana Santa, ci sono fornite dalla pellegrina Egeria nel suo *itinerarium* datato alla seconda metà del secolo IV con l'elenco degli spostamenti che interessavano sia il giorno che la notte<sup>15</sup>. Il rapporto esistente tra la liturgia stazionale e il fenomeno del pellegrinaggio è, com'è noto, visibile anche nei percorsi di altri pellegrini, come ad esempio nell'*Itinerarium Burdigalense sive Hierosolymitanum*, in quello di Pietro l'Iberico, di Teodosio, nell'*Itinerarium Antonini Placentini*<sup>16</sup>. Come vedremo nell'immediato, anche il *Breviarius* è, a suo modo, testimone della liturgia stazionale gerosolimitana attestata da entrambi i lezionari, armeno e georgiano.

### *I percorsi del Breviarius e la chiesa di santa Maria della Probatice*

Osservando più da vicino i percorsi effettuati nell'itinerario, si nota come entrambe le "Forme" dell'edizione Weber prendano le mosse dalla collocazione della città di Gerusalemme, specificando che si trova "in monte posita". La narrazione prosegue poi con la descrizione della basilica del Santo Sepolcro, informando il lettore dell'ubicazione degli spazi che lo compongono e gli oggetti/reliquie in essi conservati<sup>17</sup>. Il percorso prosegue verso sud con la visita alla basilica della santa Sion, definita "magna nimis" dalla "Forma a", per spostarsi poi al di fuori del circuito murario<sup>18</sup> della città presso la chiesa di santo Stefano, per tornare indietro presso la chiesa di san Pietro in *Gallicantu* e la chiesa di santa Sofia, dove si chiarisce che precedentemente vi si trovava la *domus Pilati*<sup>19</sup>. Dopo la fermata presso ciò che

<sup>13</sup> E. Yarnold, *Liturgia e Bibbia*, in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane. F-O*, Marietti 1870, Roma 2007, p. 2898.

<sup>14</sup> M. Voltaggio, *Hagia Polis Hierosolyma. Birth and Development of Jerusalem Christian Topography*, in «*Temporis Signa. Archeologia della tarda antichità e del medioevo*», 7 (2012), p. 107.

<sup>15</sup> M. Piccirillo, *La Palestina Cristiana. I-VII secolo*, EDB, Bologna 2008, p. 60.

<sup>16</sup> M. Voltaggio, *Hagia Polis Hierosolyma...*, cit., pp. 112 (fig. 4), 113 (fig. 5), 115 (fig. 7), 116 (fig. 8).

<sup>17</sup> La basilica di Costantino è caratterizzata da un'abside a occidente con tre croci ed un altare d'oro e d'argento sostenuto da colonne; al centro si attesta la presenza della lancia con cui è stato percosso il Signore, mentre in un altro ambiente sono conservati la spugna e il calice con cui egli benedisse e diede da bere ai suoi discepoli; seguono le descrizioni del Golgota e dell'*Anastasis*. Per dovere di completezza bisogna sottolineare che l'itinerario pone a questo punto una fermata presso "*illam basilicam, ubi invenit Iesus ementes et vendentes columbas eiecitsque foras*" che, tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, non è possibile né collocare in pianta né tantomeno comprendere di quale edificio si tratti.

<sup>18</sup> Ci si riferisce a quello settentrionale ancora oggi esistente che, grazie agli scavi condotti negli anni 1930, 1970 e 1990, è stato datato tra la fine del III e l'inizio del secolo IV (D. Bahat, *Atlante di Gerusalemme*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2011, p. 70).

<sup>19</sup> Oggi si tende a identificare la *domus Pilati* con il *Praetorium*, e la chiesa, che sembra riutilizzare le preesistenze di quest'ultimo, generalmente nella valle del *Tyropeon* (area individuabile secondo alcuni

rimaneva del Tempio di Salomone e del pinnacolo, a cui la tradizione lega le tentazioni di Cristo da parte di Satana, il tragitto del pellegrino subisce delle modifiche in base alle due diverse “Forme”: nella “Forma a”, infatti, l’ultima tappa è il pozzo di Geremia, mentre la “Forma b” tralascia quest’ultimo e, dal pinnacolo, prosegue probabilmente verso nord<sup>20</sup>.

Come suaccennato, le differenze tra le due “Forme” sono facilmente osservabili grazie alla disposizione dei testi in due colonne. Si può notare con facilità, difatti, la minore lunghezza della “Forma b” dovuta alla mancanza di alcune tappe (ovvero la chiesa di san Pietro in *Gallicantu*, di santa Sofia e i resti del Tempio di Salomone), accompagnata da una minore dovizia di particolari nella descrizione delle strutture e di ciò che esse conservano. La sua particolarità, tuttavia, si trova proprio in quell’aggiunta finale del percorso, assente nella “Forma a” e che potrebbe spiegarsi o con la conoscenza del testo originario e completo oppure con un’aggiunta intenzionale da parte di chi lo trascriveva. Mentre le tappe precedenti rispecchiano quelle della liturgia contenute nel lezionario armeno<sup>21</sup>, gli edifici religiosi annoverati in quest’addizione sembrano ricordare le stazioni effettuate durante la domenica delle Palme del lezionario georgiano<sup>22</sup>, anche se secondo un “*iter rovesciato*”<sup>23</sup>. Viene nominata, infatti, un “*basilica in tempore, ubi se lavabant infirmi et sanabantur*” e subito dopo una “*basilica sanctae Mariae*” che potrebbero far riferimento rispettivamente alle strutture della piscina Probatica e della chiesa di santa Maria della Probatica<sup>24</sup>, identificazione che sembrerebbe ragionevole proprio per una minore vicinanza (rispetto alla piscina di Siloe) dalla tappa precedente, il pinnacolo del Tempio, e di quella successiva, la tomba della Vergine, seguita dal Getsemani, la chiesa dell’Ascensione, la valle di Giosafat, la chiesa dell’Eleona, fino a nominare la Galilea, con la quale si conclude l’itinerario (fig. 1).

---

tra le attuali Western Wall Plaza e la Porta del Letame). (M. Voltaggio, *Hagia Polis Hierosolyma...*, cit., p. 119).

<sup>20</sup> Mentre il *codex Ambrosianus* termina con il pozzo di Geremia, il *codex Oxoniensis* sembra invece proseguire, ma questa continuazione è stata erasa in un secondo momento, facendo supporre che probabilmente il contenuto successivo aveva ben poco a che vedere con la precedente descrizione della città.

<sup>21</sup> M. Voltaggio, *Hagia Polis Hierosolyma...*, cit., p. 107.

<sup>22</sup> M. Tarnischvili, *Le grand lectionnaire de l’Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, Secrétariat du CorpusSCO, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 189. Scriptorum Iberici Tomus 10), Louvain 1959, pp. 81-83.

<sup>23</sup> Espressione presa in prestito da R. Salvarani, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l’età delle crociate*, Libreria Editrice Vaticana, (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 68), Città del Vaticano 2012, p. 112.

<sup>24</sup> Un breve elenco delle commemorazioni presso queste strutture è riportato in J.T. Milik, *Notes d’épigraphie et de topographie palestiniennes*, in «Revue biblique», 3 (1960), p. 363.

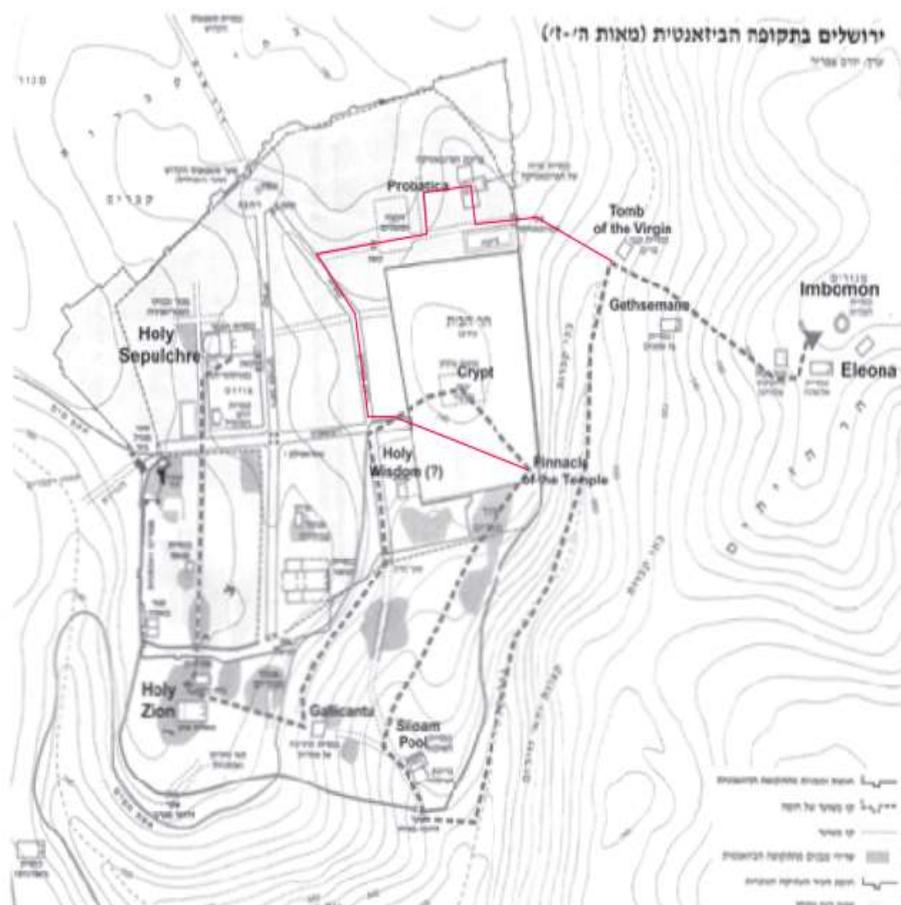


Fig. 1 - In rosso si segnala la rivisitazione di quel tratto di percorso differente che va ad includere il complesso della Probatice nell'itinerario (da M. Voltaggio, *Hagia Polis Hierosolyma...*, cit., p. 114 [fig. 6], a sua volta ripreso da Y. Tsafir, "The Topography and Archaeology of Aelia Capitolina", in Y. Tsafir, S. Safrai [a cura di], *The History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Periods [70-638]* [in Hebrew], Jerusalem, 1999, pp. 120-138).

La distinzione tra le due strutture è motivata anche da ulteriori fattori provenienti sia dalla lettura di altre fonti scritte più o meno coeve al *Breviarius* sia dalle analisi stratigrafiche e strutturali effettuate in quell'area. Tra le prime si possono annoverare il *De situ terrae sanctae* di Teodosio (*post* 518), in cui si distinguono il luogo "*Ibi dominus Christus paralyticum curavit, cuius lectus adhuc ibi est. Iuxta piscinam probaticam ibi est ecclesia domnae Mariae*"<sup>25</sup>, e l'*Itinerarium Antonini Placentini* (560-570), in cui si afferma "*Revertentibus nobis in civitatem venimus ad piscina natatoria, quae habet quinque porticus, ex quibus una habet basilicam sanctae Mariae*"<sup>26</sup>. Quasi sicuramente il termine *basilica* del *Breviarius* indica in modo generico

<sup>25</sup> P. Geyer (ed.), *Theodosii. De situ terrae sanctae*, Brepols Publishers, Turnhout 1965, (Corpus Christianorum Series Latina 175), pp. 118-119.

<sup>26</sup> P. Geyer (ed.), *Antonini Placentini Itinerarium*, Brepols Publishers, Turnhout 1965, (Corpus Christianorum Series Latina 175), p. 143.

una qualsiasi struttura che attraverso le successive specifiche può essere identificata con una piscina, probabilmente la stessa di cui si parla nel Vangelo secondo Giovanni (5,1-18). Tuttavia, sorge spontaneo interrogarsi su cosa effettivamente potesse osservare un pellegrino del secolo VI, come quello del *Breviarius*, in questa zona della città. L'itinerario stesso ci informa che del Tempio di Salomone “*non inde remansit nisi una cripta*” e che il *Praetorium* fu riutilizzato per la costruzione della chiesa di santa Sofia, mentre il Santo Sepolcro era già stato realizzato da Costantino in seguito alla distruzione del tempio di Giove<sup>27</sup>: si tratta, quindi, sia di fenomeni di abbandono/distruzione delle strutture precedenti sia del loro riutilizzo. Presso la piscina Probatica in epoca adrianea fu costruito il tempio di Asclepio, la cui presenza *in situ* è stata confermata dal ritrovamento di rilievi ed *ex voto* collegati a riti di guarigione<sup>28</sup>. Inoltre, lo studio delle strutture, condotto un ventennio fa, ha permesso di comprendere che i resti ormai dismessi dell'*Asclepeion* non furono riutilizzate per l'edificazione della chiesa di santa Maria della Probatica, ma piuttosto che le mura di un suo ambiente settentrionale furono realizzate “*in front of*” una costruzione con rivestimenti parietali esterni di epoca romana attribuita al tempio della divinità pagana<sup>29</sup>. Questo testimonia non solo la mancanza del reimpiego di strutture precedenti, ma anche la costruzione della chiesa bizantina alla stessa quota di quella del santuario romano che, a questo punto, si può ipotizzare fosse ancora visibile allo stato di rudere dai pellegrini del secolo VI, compreso l'anonimo del *Breviarius*, nonostante non si possa affermare con certezza che il termine *basilica* usato da quest'ultimo faccia riferimento proprio al tempio romano.

---

<sup>27</sup> D. Bahat, *Atlante di Gerusalemme*, cit., p. 78.

<sup>28</sup> È possibile visionarli in F.M. Abel, *La Probatique et le Sanctuaire de la Nativité de la Sainte Vierge*, in H. Vincent, F.M. Abel (a cura di), *Jérusalem: Recherches de Topographie, d'Archeologie et d'Histoire*, (Jérusalem Nouvelle Tome Second), J. Gabalda Éditeur, Paris 1926, tavola 69.

<sup>29</sup> S. Gibson, *The excavation at the Bethesda Pool in Jerusalem: Preliminary Report on a Project of Stratigraphic and Structural Analysis*, in F. Bouwen (a cura di), *Sainte-Anne de Jerusalem. La Piscine Probatique de Jesus à Saladin*, USJ, Jérusalem 2011, (Proche-Orient Chrétien Numéro Spécial), pp. 35-36.

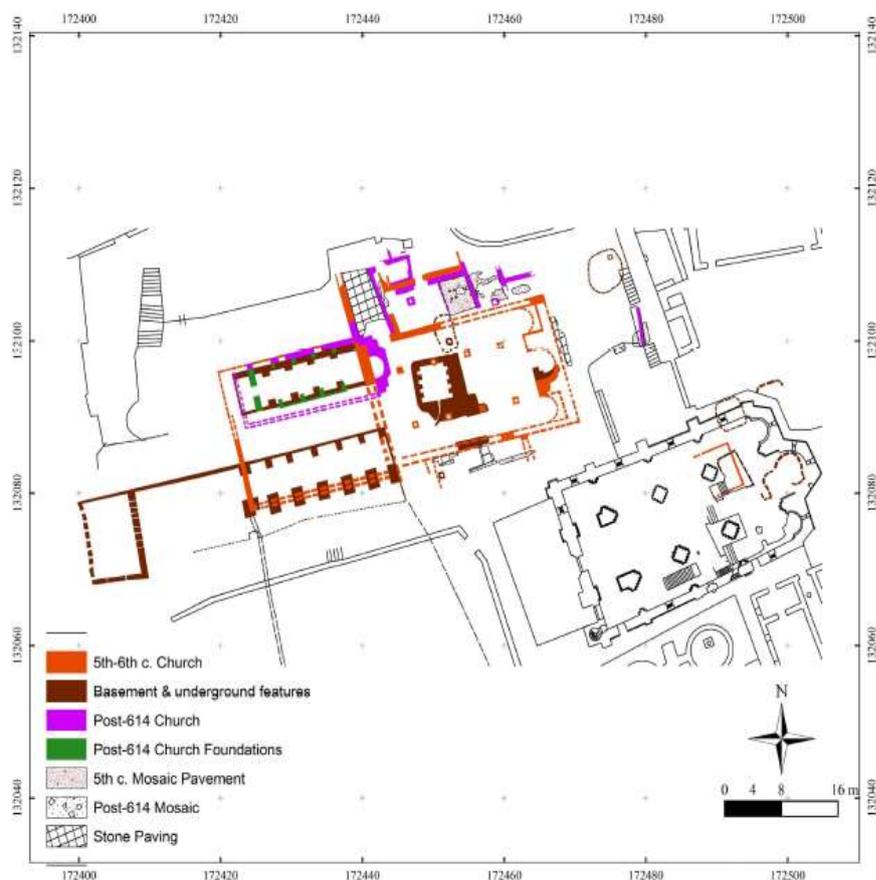


Fig. 2 - Pianta delle indagini svolte sulle strutture ancora esistenti (da S. Gibson, *The excavation at the Bethesda Pool in Jerusalem...*, cit., fig. 18).

Come sottolineato in precedenza, il *Breviarius*, insieme alle altre fonti dei pellegrini più o meno coeve, lascia intendere che la chiesa di santa Maria della Probatica sia collocata nelle strette vicinanze della piscina, cosa che è stata confermata dalle analisi strutturali dei primi anni 2000: i suoi resti, infatti, sono stati messi in luce sul lato orientale del muro che divide le due piscine di cui si componeva la Probatica<sup>30</sup>. Tuttavia, bisogna sottolineare che la chiesa non nacque da subito con questa titolatura, ma nel secolo V questa era stata edificata allo scopo di ricordare il miracolo della guarigione del paralitico e chiamata, appunto, chiesa del Paralitico. La sua prima attestazione è stata rintracciata nei *Plephoria*, dove viene nominata sotto l'episcopato del vescovo di Gerusalemme Giovenale (422-458). La chiesa subirà, tuttavia, il cambio di titolatura proprio a partire dal secolo VI, conservando comunque la memoria del miracolo del paralitico<sup>31</sup>. Al contrario di

<sup>30</sup> Ivi, p. 34.

<sup>31</sup> Ivi, p. 32.

quanto riteneva F.M. Abel, ovvero che si trattasse di due edifici differenti (la chiesa del Paralitico e la chiesa di santa Maria della Probatice), già J.M. Rousée nel 1965 si rendeva conto, da una più attenta lettura delle fonti, della presenza di una sola costruzione religiosa<sup>32</sup>: quest'ultima situazione sarà confermata successivamente dallo studio delle strutture, da cui si comprenderà anche che la chiesa fu distrutta nella conquista persiana del 614<sup>33</sup> (fig. 2), mentre la piscina fu utilizzata per la sepoltura di 2107 corpi, come racconta il monaco Strategio<sup>34</sup>. Sembra che la chiesa sia stata poi ricostruita in dimensioni ridotte nel secolo VII probabilmente dal patriarca Modesto, questa volta sul muro centrale che divideva le due cisterne della Piscina Probatice<sup>35</sup>. Le fonti ci informano della sua lunga sopravvivenza nel corso dei secoli, come il *Commematorium de Casis Dei vel Monasteriis* (808) che ricorda la nascita di Maria presso la Probatice e la presenza di 5 preti e 25 monache, facendo ipotizzare un allargamento del complesso<sup>36</sup>. Tuttavia, negli itinerari ad esso precedenti e successivi si riscontra in alcuni casi l'assenza della chiesa e la presenza esclusiva della Probatice, come in Wilibaldo<sup>37</sup> (723-726) o nel *Qualiter sita est*<sup>38</sup> (1095-1105). Solamente con il pellegrino Saewulf (1102-1103) l'edificio religioso torna nuovamente ad essere citato, ma questa volta con una nuova titolazione, ovvero come chiesa dedicata a sant'Anna, nelle cui vicinanze si ricorda la casa della santa e del marito Gioacchino e che diede i natali alla madre di Cristo<sup>39</sup>. Probabilmente la chiesa di santa Maria della Probatice subì danni, se non la quasi completa distruzione, ad opera del califfo al-Hakim nel 1016, per cui, con l'arrivo dei Crociati nel 1099 e ad opera loro, questa fu

---

<sup>32</sup> J.M. Rousée, *L'Église Sainte-Marie de la Probatique. Chronologie des Sanctuaires à Sainte-Anne de Jérusalem d'après les fouilles récentes*, in Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Ravenna, 23-30 settembre 1962, Città del Vaticano 1965, pp. 173-174.

<sup>33</sup> S. Gibson, *The excavation at the Bethesda Pool in Jerusalem...*, cit., pp. 31-37.

<sup>34</sup> J.T. Milik, *La Topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine*, in «Mélanges de l'Université Saint Joseph», 37 (1960-1961), pp. 169-170.

<sup>35</sup> Si tratta del ritrovamento di fine anni 50 del secolo scorso dei Padri Bianchi di sant'Anna, avvenuto nella distruzione delle vestigia di epoca araba (L. Nigro, *Gerusalemme la Santa [al-Quds]*, in *Gerusalemme e la Palestina. Uno sguardo tra Bibbia e Archeologia. La Terra Santa nelle fotografie di Monsignor Salvatore Garofano*, [Musei Vaticani, Collana di Studi e Documentazione 2], Città del Vaticano 2008, p. 34).

<sup>36</sup> T. Tobler, A. Molinier (a cura di), *Itinera Hierosolymitana...*, cit., p. 302.

<sup>37</sup> Ivi, p. 264.

<sup>38</sup> S. De Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII - XIII), vol. I. Tempore Primi Belli Sacri (1095-1100)*, (Collectio Maior 24), Jerusalem 1983, p. 3.

<sup>39</sup> P.D. Baldi (a cura di), *Enchiridion Locorum Sanctorum: Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem 1982, p. 459.



Fig. 3 - Foto aerea dell'attuale chiesa di sant'Anna vista da nord-est e, sulla destra, degli scavi del complesso della Probatika (da S. Gibson, *The excavation at the Bethesda Pool in Jerusalem...*, cit., fig. 7).

ricostruita a poca distanza dalla precedente nel luogo in cui ancora oggi si trova e dedicata, appunto, a sant'Anna<sup>40</sup> (fig. 3). Si potrebbe supporre che questo cambiamento fu dovuto alla presenza in città di un'altra chiesa dedicata alla Vergine, la *Nea Theotokos*, portata a termine nel 543 grazie ad un finanziamento dell'imperatore Giustiniano<sup>41</sup>. Allo stesso modo si valuta la possibilità che a quest'ultima sia stata attribuita a suo tempo tale titolatura proprio perché "nuova" rispetto ad un'altra chiesa già presente e dedicata alla Vergine, presumibilmente quella di santa Maria della Probatika.

È possibile osservare quest'ultima nella sua raffigurazione sulla mappa di Madaba (di cui studi alquanto recenti confermano la datazione del 557<sup>42</sup>), nella quale

---

<sup>40</sup> S. Gibson, *The excavation at the Bethesda Pool in Jerusalem...*, cit., p. 38.

<sup>41</sup> Y. Hirschfeld, *Imperial building activity during the reign of Justinian and pilgrimage to the Holy Land in light of the excavations on Mt. Berenice, Tiberias*, in «Revue biblique», 106 (1999), 2, p. 237.

<sup>42</sup> A.M. Madden, *A New Form of Evidence to Date the Madaba Map Mosaic*, in «Studium Biblicum Franciscanum (Liber Annuus)», 62 (2012), pp. 495-513.

risulta assente, tuttavia, la piscina Probatca, poiché oscurata dai portici che correvano lungo il *cardo* orientale (fig. 4). La mappa permette di comprendere anche quale fosse la viabilità di cui si servivano i pellegrini nel loro tragitto attraverso il *decumanus* che congiungeva il *cardo* orientale all'uscita della città presso quella che doveva prendere il nome proprio dalla vicina piscina, ovvero porta Probatca<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* [1960], trad. it. *La presa di Gerusalemme nel sermone del monaco Strategio*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1997, p. 202. L'identificazione di questa porta risulta ancora oggi molto controversa, ma non sembra possa coincidere esattamente con l'attuale Porta dei Leoni (G. Mazar, *Monumental arches and city gates in Aelia Capitolina: an urban appraisal*, in G. Avni, G.D. Stiebel [a cura di], *Roman Jerusalem: a new Old City* [Journal of Roman Archeology. Supplementary Series Number One Hundred and Five], Portsmouth 2017, p. 77).



possono essere raggiunte integrando, laddove possibile, dati provenienti dalle fonti scritte e dalle informazioni derivanti dalla cultura materiale, ottenute attraverso indagini archeologiche e delle strutture ancora esistenti. In particolare, queste ultime permettono di comprendere fenomeni di abbandono, distruzione o riuso, che consentono di ricostruire l'assetto urbano in un determinato momento storico, confermando o ampliando quanto riportato dalle fonti.

Il *Breviarius*, dal canto suo, seppur in modo molto conciso, fornisce quegli elementi strettamente necessari, ma estremamente utili, a configurare la città di Gerusalemme nella prima metà del secolo VI, ben collocandosi tra gli itinerari ad esso contemporanei. Probabilmente alla base del *Breviarius* ci sarà stato un pellegrino che effettivamente visitò la città santa, prendendo appunti brevi e veloci su ciò che vedeva e partecipando alla liturgia stazionale, in modo da creare un percorso che rispecchiasse le tappe del lezionario armeno e georgiano, anche se in quest'ultimo caso secondo quell' "iter rovesciato" di cui si è detto in precedenza. Eppure, questa potrebbe non essere l'unica ipotesi relativa alla formazione del *Breviarius*. Bisogna considerare, a tal proposito, gli *incipit* dei codici manoscritti: nell'*Ambrosianus* si legge "Incipit breviarius quomodo Hierosolima constructa est, da cui discende il titolo che gli è stato attribuito per comodità di identificazione; il *Sangallensis* recita "De doctrina quod est in santa Hierusalem". Con il termine *breviarius* si intende un compendio, un sommario, probabilmente effettuato sulla base di qualcos'altro, così come la parola *doctrina* può far pensare ad una conoscenza incentrata su nozioni provenienti da altre fonti. Si potrebbe, allora, ipotizzare un testo realizzato al fine di sunteggiarne uno differente di lunghezza maggiore. Non si tratterebbe, come si sa, di un caso unico nel suo genere, dal momento che, ad esempio, anche Beda riassunse l'opera di Adamnano nel secolo VIII<sup>44</sup>. Verrebbe quasi da supporre che il testo in questione oggetto di sintesi sia proprio il *De Situ terrae sanctae* di Teodosio, non solo per la coincidenza dell'arco cronologico, ma anche per la scelta dei termini utilizzati, ad esempio nella descrizione dell'impronta della mano di Cristo sulla colonna della flagellazione, per la quale entrambi optano per il verbo "amplexavit", o nell'indicazione delle strutture, per le quali si preferisce la costante ripetizione della formula "et ibi est". Esattamente questa espressione ha permesso di scindere nel *Breviarius* gli edifici religiosi dedicati a Maria, ovvero la chiesa presso la Probatice e il suo sepolcro subito dopo. Ciononostante, la questione risulta alquanto irrisolvibile, anche perché non si può escludere il contrario, che Teodosio si sia servito del *Breviarius*.

---

<sup>44</sup> X. Stolzenburg, *The Holy Place as Formula. Floor Plans in Adomnán's De Locis Sanctis to Specify the Description of Pilgrimage Sites in the Holy Land*, in W.R. Keller, D. Schlüter (a cura di), "A fantastic and abstruse Latinity?" *Hiberno-Continental Cultural and Literary Interactions in the Middle Ages*, (Studien und Texte zur Keltologie Band 12), Münster 2017, p. 57. Si evidenzia, per giunta, che nel manoscritto *Ambrosianus* il *Breviarius* è stato trascritto proprio dopo il *Libellus de locis sanctis* del Venerabile Beda.

L'ultima breve riflessione riguarda il rapporto esistente tra i testi dei tre codici: i manoscritti *Ambrosianus* e *Oxonienis*, coincidenti solo per alcune righe, proprio per questa loro somiglianza denotano la volontà di attenersi a un testo originario comune, nonostante alcune discrepanze, dovute forse a incomprensioni nella lettura<sup>45</sup>. Al contrario, il codice *Sangallensis* presenta un testo più o meno simile agli altri due solo nel contenuto, seppur non integralmente, poiché sembra che si sia scelto volontariamente di eliminare le tappe viste in precedenza e di ridurre l'aspetto descrittivo delle strutture e delle reliquie in esse custodite. Tuttavia, il manoscritto conserva un'aggiunta preziosa, il proseguimento dell'itinerario che evidentemente nei due precedenti non risultava completo, anche in paragone ai pellegrinaggi ad esso coevi. La piscina Probatice con il complesso della chiesa dedicata alla Vergine rappresenta l'ultima fermata dell'itinerario intramuraneo, quell'anello di congiunzione tra l'urbano e il suburbano, che porterà il pellegrino ad esplorare il paesaggio esterno alla città, costellato di altri *loca sancta* legati alla vita di Cristo.

---

<sup>45</sup> Ad esempio, nel codice *Oxonienis* la chiesa di santa Sofia è chiamata chiesa di santa Soffonia, mentre il nome di Geremia, legato al pozzo in cui il profeta fu rinchiuso, è confuso con quello di Zaccaria.